

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Sociologia e Scienza della politica



Dottorato di ricerca in
Sociologia, analisi sociale e politiche pubbliche
(IX ciclo)

*Donne e famiglie islamiche tra diritto religioso e diritto secolare:
il dibattito italiano ed europeo*

Coordinatrice: Prof.ssa Tullia Saccheri

Candidata: Dott.ssa Daniela Triggiano

Tutor: Prof.ssa Giuseppina Cersosimo

Matr. 8883300014

Anno accademico 2009-2010

Introduzione	3
Capitolo primo.....	18
Religione e modernità	18
1.1. RELIGIONE E MODERNITÀ NELLA TRADIZIONE SOCIOLOGICA	18
1.2. IL CARATTERE PLURALE DELLE NOSTRE SOCIETÀ E LE SUE PROBLEMATICHE	25
1.3. IL PLURALISMO RELIGIOSO.....	30
1.4. I CONFINI TRA LA SFERA RELIGIOSA E QUELLA SECOLARE NEL QUADRO DELLA TEORIA DELLA SECOLARIZZAZIONE	32
1.5 UN NUOVO POSSIBILE SCENARIO E LE SUE IMPLICAZIONI: LA TEORIA DELLA DEPRIVATIZZAZIONE DELLA RELIGIONE	37
Capitolo secondo	49
Diritti religiosi e diritto secolare tra secolarizzazione e deprivatizzazione delle religioni.	49
1.1. IL FONDAMENTO DIVINO DEI DIRITTI RELIGIOSI.....	49
1.2. I DIRITTI SACRALI NEL PROCESSO DI SECOLARIZZAZIONE DELLA SFERA GIURIDICA	53
1.3. LA DEPRIVATIZZAZIONE DELLA RELIGIONE E I SUOI EFFETTI SUL PIANO GIURIDICO. LA SFIDA MULTI RELIGIOSA ALLE BASI DELLO STATO LIBERALE	60
2.1. PLURALISMO GIURIDICO VS MONISMO GIURIDICO	66
2.2. LE ORIGINI DEL PARADIGMA DEL PLURALISMO GIURIDICO.....	69
2.3. IL NUOVO PLURALISMO GIURIDICO.....	72
2.4. GESTIRE IL PLURALISMO RELIGIOSO ATTRAVERSO IL PARADIGMA DEL PLURALISMO GIURIDICO	75
2.5. UNA VALIDA ALTERNATIVA: IL MODELLO DELLE MULTICULTURAL JURISDICTIONS	78
Capitolo terzo	90
Il ruolo della famiglia e della donna nel processo di costruzione e mantenimento dell'identità collettiva delle comunità islamiche. Una sfida per l'Europa.....	90
1. 1. L'ISLAM: UNA SFIDA ALLE RADICI CULTURALI E GIURIDICHE DEL VECCHIO CONTINENTE	90
1.2. L'ISLAM IN EUROPA: MODELLI D'INTEGRAZIONE.....	93
1.3. LE RIVENDICAZIONI DELL'ISLAM	98
2.1. IL DIRITTO ISLAMICO.....	101
2.2. IL CARATTERE PLURALE DEL DIRITTO ISLAMICO: FONTI E SCUOLE GIURIDICHE.....	104
2.3. IL DIRITTO DI FAMIGLIA	108
2.4. LA POLIGAMIA E I RAPPORTI TRA I CONIUGI	111
2.5. LO SCIoglimento DEL MATRIMONIO	113
2.6. LA FILIAZIONE E IL DIVIETO DI ADOZIONE.....	114
3.1. LA DONNA NELL'ISLAM	116
3.2. IL VELO: SIMBOLO DI OPPRESSIONE O ESPRESSIONE DELL'IDENTITÀ RELIGIOSA?	121
3.3. L'AFFAIRE DU FOULARD	124

3.4. IL RUOLO DELLA FAMIGLIA E DELLA DONNA NEL PROCESSO DI COSTRUZIONE DEI CONFINI DELLA COMUNITÀ ISLAMICA: RIVENDICAZIONI E STRATEGIE DI GESTIONE.....	129
Capitolo quarto	137
L'islam in Italia	137
1.1. IL PLURALISMO RELIGIOSO ITALIANO.....	137
1.2. L'ISLAM IN ITALIA	139
1.3. LE ASSOCIAZIONI ISLAMICHE IN ITALIA	141
1.4. STRATEGIE ITALIANE DI GESTIONE DEL PLURALISMO RELIGIOSO	147
1.5. LA CHIESA CATTOLICA ITALIANA E L'ISLAM.....	152
1.6. ISLAM E SFERA PUBBLICA ITALIANA.....	155
1.7. LA GUERRA DEI CROCIFISSI	159
1.8. IL VELO IN ITALIA	164
2. 1.FAMIGLIE E DONNE MUSULMANE IN ITALIA	168
2.2. DIRITTO ISLAMICO E DIRITTO STATUALE: UNA POSSIBILE CONVERGENZA IN AMBITO FAMILIARE E STATUTO DELLA DONNA.....	175
2.3. IL MODELLO ITALIANO DI POLITICHE PER IL RICONOSCIMENTO	177
Conclusioni	183
Bibliografia	189

Introduzione

Quello che si è venuto configurando ad opera dei processi strutturali di globalizzazione e soprattutto degli imponenti flussi migratori provenienti da nord e sud del globo, è uno scenario sociale e culturale del tutto nuovo e per alcuni aspetti forse inatteso. È una realtà innegabile, infatti, che l'integrazione globale sta procedendo di pari passo con un progressivo fenomeno di implementazione e pluralizzazione dei nostri riferimenti culturali, destinato a trasformare profondamente le identità individuali e collettive di tutti gli attori sociali in gioco. Questa nuova dinamica sociale si accompagna poi oggi alla nascita di quelle che Charles Taylor ha definito <<lotte per il riconoscimento>>, Will Kymlicka <<movimenti per i diritti culturali e la cittadinanza culturale>> e Seyla Benhabib <<le rivendicazioni dell'identità collettiva>>, ossia di nuove istanze di riconoscimento della propria specificità culturale basate sull'etnia, sulla lingua, sul genere, sulla religione e sull'orientamento sessuale avanzate da parte di comunità estremamente diverse tra loro che si trovano a dover convivere entro i confini del medesimo territorio e che spesso rischiano di entrare in conflitto con i principi cardini su cui affonda le proprie radici la legittimità delle moderne democrazie costituzionali. Inoltre accanto a simili rivendicazioni non di rado queste stesse comunità chiedono di vedersi attribuito uno statuto giuridico particolare che garantisca loro una certa autonomia istituzionale su una serie di materie cruciali nella definizione e preservazione della loro identità collettiva. Se a questi eventi aggiungiamo che in seguito agli avvenimenti dell'11 settembre del 2001 e a quello che ne è seguito in Afghanistan e Iraq e successivamente anche in Europa i fenomeni religiosi e soprattutto i conflitti di matrice religiosa sono tornati alla ribalta come uno dei problemi più importanti del mondo contemporaneo, si comprende allora la ragione per cui esponenti del panorama culturale e politico internazionale sono oggi impegnati nell'elaborazione di politiche di accomodamento attraverso cui gestire le nuove forme di pluralismo culturale, specie quello religioso, dirette a fare delle differenze non un terreno di scontro ma al contrario un punto di partenza per la promozione di un dialogo interculturale e interreligioso che possa garantire quantomeno una loro convivenza pacifica.

Con riferimento a quanto è avvenuto limitatamente al contesto europeo, la compresenza di più gruppi religiosi che aspirano legittimamente a partecipare all'arena pubblica unita al desiderio di poter manifestare pubblicamente la propria appartenenza religiosa, ha sollevato spesso una serie di problemi che ha finito inevitabilmente col toccare nel vivo diritti e libertà fondamentali nonché alcuni dei principi cardini delle nostre moderne democrazie. Pensiamo a quanto è accaduto in Francia dove all'applicazione della nota e tanto dibattuta 'legge sul velo' ha fatto seguito il divieto di esibire nelle scuole, nei collèges e nei licei pubblici segni o abiti mediante i quali gli allievi manifestano in modo ostensibile la loro identità religiosa. Nello stesso periodo casi non dissimili da

quello francese sono scoppiati anche in altri paesi come la Spagna, la Svizzera e la Germania, mentre in Italia è esplosa la polemica sull'esposizione del crocefisso nelle aule scolastiche che offenderebbe i sentimenti delle altre confessioni religiose radicate sul territorio italiano e che ha spinto sia le autorità politiche e religiose che l'opinione pubblica a interrogarsi sulla presenza stessa del simbolo cattolico negli ambienti scolastici e sulla possibilità di affiancargli quelli delle altre religioni presenti nel nostro paese. Ad accumulare i casi, che sono solo alcuni di quelli sollevati dalla presenza di più tradizioni religiose è la medesima accusa: l'ostentazione di segni religiosi, che si tratti della croce cattolica o del velo islamico, costituisce una seria minaccia al principio di laicità dello Stato. Questa profonda preoccupazione, radicata tanto nell'opinione pubblica quanto nelle scelte di politiche operate dalle istituzioni statali volte a regolare la questione, deriva anzitutto dal fatto che nel vecchio continente la principale risposta al pluralismo religioso è rappresentata dalla politica della tolleranza intesa secondo la tradizione liberale che, in nome della laicità dello Stato e al fine di proteggere tutte le libertà individuali, insiste sul bisogno fondamentale di mantenere separata la sfera di competenza dello Stato da quella della Chiesa e sulla necessità di preservare uno spazio pubblico neutrale rispetto alle immagini religiose della vita che si lega a sua volta a una concezione della religione intesa essenzialmente come un'esperienza da confinare alla dimensione privata.

A lungo condiviso questo modello di accomodamento tra la sfera religiosa e quella secolare, che Adam Seligman ha definito 'la scommessa della modernità', intorno alla fine del XX secolo ha iniziato a vacillare. Di fronte a una serie di significativi cambiamenti globali e conflitti scatenati su questioni religiose e al fatto che, specie a partire dagli anni ottanta, le tradizioni e le comunità religiose hanno acquistato una nuova importanza politica fino ad allora inattesa assumendo progressivamente nella vita politica il ruolo di 'comunità dell'interpretazione' influenzando su determinati temi la formazione dell'opinione e della volontà pubblica, molti studiosi hanno iniziato a sollevare ragionevoli dubbi circa la perdita definitiva di rilevanza della religione nella scena pubblica. Per riferirsi alla nuova realtà il sociologo tedesco Klaus Erder ha coniato l'espressione 'società post-secolari' – con cui intende il fenomeno di progressiva crescita della comunicazione religiosa all'interno delle nostre società a cui si accompagna una maggiore visibilità della religione nello spazio pubblico – ripresa anche dal sociologo tedesco Jürgen Habermas secondo il quale a prescindere dal loro peso numerico, le comunità religiose continuano ad assolvere un loro compito fondamentale anche nella vita delle società secolarizzate come quelle europee. Perfino uno studioso come Peter Berger, uno dei principali sostenitori della secolarizzazione seppure nella variante che combinava la privatizzazione dell'esperienza religiosa con l'affermarsi di una sorta di mercato concorrenziale delle fedi in una società di tipo pluralista, di fronte ad alcuni eventi da lui indicati nel

risveglio dell'evangelismo negli Stati Uniti e della religione islamica in diversi paesi del mondo occidentale, ha dovuto rivedere quanto da lui sostenuto nei suoi primi lavori. A considerazioni non dissimili perviene anche lo studioso spagnolo José Casanova che in un suo celebre volume dal titolo *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, getta luce sul fatto che in gran parte del mondo le tradizioni religiose rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità hanno assegnato loro e intervengono attivamente nello spazio pubblico non soltanto per difendere la propria libertà e i propri diritti, ma per mettere altresì in discussione l'autonomia e le logiche di funzionamento delle sfere secolari. In altri termini la tesi elaborata dallo studioso spagnolo è che se nel mondo moderno la religione diventa sempre più una questione privata, si assiste a un simultaneo processo di deprivatizzazione delle religioni istituzionali. Con questo neologismo Casanova designa il "processo mediante il quale la religione abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini" (Casanova, 2000, 121).

La tesi di un processo simultaneo di deprivatizzazione della religione finisce inevitabilmente coll'aver conseguenze significative tanto sul piano teorico che su quello pratico. Abbracciarla significa in primo luogo mettere in discussione l'assunto che relega la religione alla sola dimensione privata dell'individuo, che costituisce uno dei principali portati ideologici liberali del pensiero occidentale moderno; in secondo luogo implica un ripensamento delle categorie analitiche con cui siamo soliti interpretare la configurazione della relazione tra religione e modernità e quindi una ridefinizione alternativa a quella liberale dei confini che separano la sfera religiosa e quella secolare; ed infine impone un cambiamento di prospettiva con cui inquadrare le logiche di interazione tra quelli che vengono generalmente definiti 'diritti religiosi' e il diritto secolare.

Il tema del diritto delle religioni e della sua relazione con quello secolare è oggi infatti riportato alla ribalta dal ritorno del sacro e dal carattere multireligioso delle nostre società che dimostrano come le religioni non vadano concepite soltanto come un credo o un'esperienza vissuta nella sola dimensione privata. Ciascuna di esse racchiude un nucleo di norme la cui legittimità deriva dal fatto che esse rappresentano l'espressione diretta della volontà divina e che non prescrivono soltanto chi e come pregare ma scandiscono sovente tutta l'esistenza dei fedeli. Il diritto religioso ebraico e quello musulmano ad esempio ambiscono a regolamentare tanto la vita religiosa quanto quella secolare del credente e ciò trova conferma nel fatto che ampi settori al loro interno includono un'intera gamma di materie civili, penali, fiscali e perfino agrarie. Il punto critico è che all'interno dello Stato liberale al cui interno contano soltanto le ragioni laiche i cittadini credenti sono invitati a stabilire quello che Habermas ha definito *theo-ethical equilibrium* tra quelle che sono le loro

convinzioni religiose e quelle laiche. Ma contro questa richiesta si rivolge l'obiezione che molti cittadini credenti non potrebbero assolutamente affrontare una simile scissione della propria coscienza senza mettere in gioco la loro esistenza di devoti giacché questi "attingono il perfezionamento della propria condotta dalla fede e la vera fede non è semplice dottrina nel cui contenuto si crede, ma è energia, di cui si alimenta l'intera vita del credente" (Habermas, 2006, 31). Se si tiene conto poi che le comunità religiose molto spesso rivendicano il riconoscimento di statuti e di autonomie giurisdizionali particolari in alcune arene sociali necessarie alla conservazione della propria identità religiosa, si comprende allora il motivo per il quale non solo il tema dei diritti religiosi acquista oggi una certa rilevanza, ma anche quello per il quale la necessità di un approfondimento delle logiche di interazione tra questi ultimi e il diritto secolare diviene più pressante.

Alla luce di queste considerazioni è possibile allora affermare con Seligman che con ogni probabilità "Se la politica liberale e l'ordine sociale secolarizzato sono l'unica premessa possibile della tolleranza allora andiamo incontro a tempi difficili, perché il processo di secolarizzazione sembra regredire e le concezioni liberali dell'individuo e della società vengono attaccate in molte parti del mondo" (Seligman, 2000, 206). In tal senso dobbiamo allora chiederci se il modello liberale con i suoi capisaldi di una concezione della religione come esperienza soggettiva, di uno spazio pubblico secolarizzato e dell'individuo come agente autonomo sganciato da ogni riferimento comunitario e se la nostra concezione monista del diritto e della produzione giuridica siano in grado di cogliere universi culturali così diversi e a convergere con la pretesa avanzata da altri diritti che affondano le proprie radici nella religione. In questi interrogativi è riassumibile a mio avviso la sfida posta in essere dal carattere multiculturale e multireligioso delle nostre società contemporanee, che spinge a guardare a nuovi modelli di integrazione delle diversità religiose che oggi irrompono con estrema vitalità sulla scena pubblica e a un ripensamento dei confini che separano la sfera religiosa da quella secolare al fine di giungere a uno spazio pubblico in cui per usare un linguaggio habermasiano i principi religiosi e secolari possano comprendersi vicendevolmente.

Sulla base di queste premesse qualsiasi tentativo di voler riflettere sulle possibili strategie dirette a promuovere l'integrazione in una società caratterizzata da un forte pluralismo di forme di vita e al contempo a garantire un legittimo riconoscimento e una legittima inclusione dell'altro e non un mero accomodamento che in molti casi rischierebbe di divenire pericoloso, a mio giudizio deve partire proprio dal piano giuridico. Con l'erosione dell'assetto politico e giuridico costituitosi in seguito ai trattati di Vestfalia e con l'emergere di quelle che generalmente vengono definite le 'istituzioni della globalizzazione' che rivendicano un'autonoma capacità giusgenerativa, sempre più di frequente si pongono casi di incompatibilità non solo tra fonti del diritto ma anche tra diritti

statali e diritti non statali, tanto che si può parlare di una vera e propria “concorrenza tra gli ordinamenti giuridici e di casi di scelta del diritto da parte degli utenti” (Pizzorusso 2008, 8). Per rispecchiare e rispondere alle esigenze di una società globalizzata e plurale, dove le differenti appartenenze vengano considerate egualmente meritevoli di tutela, occorre allora che all’interno del diritto positivo nazionale e sovranazionale siano apportate delle modifiche che mirino all’inclusione di una serie di norme che tengano conto anche delle specificità culturali e religiose.

Il modello liberale tipicamente europeo potrebbe allora non essere facilmente applicabile al di là dei confini della sola tradizione europea e non consentirebbe di comprendere fino in fondo il nuovo configurarsi del rapporto tra religione e sfere dell’esistenza e quindi anche con quella giuridica. Tale limite è chiaramente evidente nel caso dell’islam e delle tensioni che sorgono di fronte alle richieste sollevate dalle comunità musulmane che in Europa sono in rapida crescita e che sollecitano i pubblici poteri a rinvenire strumenti e soluzioni capaci di rispondere in modo adeguato alle loro istanze di riconoscimento giuridico e politico. Molte delle prescrizioni islamiche sono al contempo norme sociali che determinano per l’individuo l’appartenenza religiosa a una comunità e non semplicemente l’adesione a una fede religiosa e ciò contribuisce a spiegare il perché i musulmani vengono percepiti il più delle volte come estranei, lontani e addirittura ostili alla tradizione culturale, politica e giuridica europea. La loro presenza preoccupa perché armati di pretese nei confronti dello Stato chiedono oggi e pretendono di ottenere il riconoscimento di differenze socio-religiose che nella maggior parte dei casi appaiono non coerenti con gli ordinamenti europei. Da qui nasce l’ipotesi tanto su un piano teorico che pratico di elaborare modelli alternativi a quello liberale e sul piano giuridico alla concezione monista del diritto, diversamente combinabili anche a seconda delle materie, che spaziano da una maggiore concessione di autonomia alle diverse comunità nel seguire le proprie norme, al riconoscimento di alcuni diritti specifici, fino alla predisposizione di giurisdizioni autonome. Non deve allora sorprendere che di recente alcuni studiosi di fronte al fatto che le confessioni religiose non si limitano più a venerare dio nelle forme della liturgia e del culto ma abbracciano comandamenti e massime che aspirano a essere applicati nella vita quotidiana e che penetrano nella convivenza fra gli uomini e che in alcuni casi possono anche differire dalle disposizioni delle leggi vigenti nella comunità politica in cui ciascuna di esse è inserita, hanno ripreso a discutere su uno dei paradigmi costitutivi dell’antropologia del diritto, ripreso poi dalla sociologia del diritto e dalla giurisprudenza stessa, ossia quello del pluralismo giuridico come prospettiva in grado di gestire gli attuali conflitti normativi che hanno origine dalla compresenza di diverse tradizioni religiose. Con l’espressione pluralismo giuridico in linea generale si designa una situazione in cui norme con origini e contenuti differenti, spesso anche conflittuali, interagiscono e sono applicate all’interno di un medesimo territorio. Una simile prospettiva dovrebbe aiutare a

stabilire in che misura e soprattutto su quali materie si possa conferire eventualmente una certa autonomia giurisdizionale alle norme dei gruppi religiosi piuttosto che all'ordinamento giuridico statale e viceversa. Detto in altri termini si potrebbe ipotizzare uno scenario in cui nell'ordinamento giuridico statale si possa concedere un margine di spazio maggiore alla libertà di confessione anche in ambiti e affari mondani che hanno un carattere religioso-culturale e insieme politico. Ciò vale anzitutto per quelle materie in cui il riconoscimento di una certa autonomia giurisdizionale da parte delle comunità religiose è maggiormente pressante, quali ad esempio il diritto matrimoniale, il diritto ai giorni festivi fino alle consuetudini relative al vestiario e all'alimentazione, nella misura in cui ovviamente una simile richiesta sia compatibile con le esigenze fondamentali della convivenza e con i diritti individuali che vanno in ogni caso salvaguardati. Dal punto di vista della prospettiva del pluralismo giuridico lo Stato può fare ricorso a vari modelli possibili di riconoscimento di ordinamenti giuridici particolari o anche di semplici gruppi di norme comunitarie, tra i quali i più diffusi sono quelli che prevedono la convivenza di diversi ordinamenti, come avviene negli Stati federali o plurinazionali, o quelli che autorizzano e riconoscono istituzioni autonome di produzione e applicazione di norme per un determinato gruppo. Come è facile intuire assumere l'ottica del pluralismo giuridico implica in primo luogo respingere il dogma proprio del positivismo giuridico occidentale secondo cui il diritto è esclusivamente quello prodotto dallo Stato sotto forma di legge, per intenderci il mito weberiano della sistematizzazione logica dei concetti giuridici-formali sganciata da ogni postulato di natura etica o religiosa come unica base per garantire una giustizia razionale, e in secondo luogo rivalutare quelle forme di diritto che non hanno origine da esso. Questo giustificerebbe inoltre il perché finora la questione della possibilità di riconoscere specifiche forme di pluralismo giuridico nelle nostre società europee sia stata presa in considerazione solo saltuariamente. Un esempio recente è la proposta dell'arcivescovo di Chanterbury di introdurre parti della legge religiosa islamica nel sistema giuridico inglese allo scopo di favorire l'integrazione delle minoranze musulmane sul territorio britannico. Ma nel contesto della tarda modernità il pluralismo giuridico è di fatto presente quasi invariabilmente in tutte le società dove esiste una visibile differenziazione di natura etnica e culturale, anche se spesso non è riconosciuto o ignorato.

Coerente con una simile prospettiva è a mio avviso l'originale proposta di divisione dell'autorità all'interno delle società pluraliste elaborata dalla giurista ebrea Ayelet Shachar che si dichiara particolarmente attenta a ciò che definisce il 'paradosso della vulnerabilità multiculturale', espressione con cui designa le conseguenze inattese di politiche statali mirate all'accomodamento culturale che finiscono al contrario coll'addossare un peso eccessivo ai membri più deboli dei gruppi ossia donne e minori. Nel tentativo di risolvere tale dilemma nel suo interessante volume dal

titolo *Multicultural Jurisdictions. Cultural Difference and Women's Rights*, la giurista elabora l'approccio di una *joint governance* che presuppone un'architettura totalmente diversa con cui dividere e condividere l'autorità all'interno delle nostre società multiculturali e multireligiose, che sia capace di incoraggiare una forma di governo costituita dal dialogo tra i diversi centri di poteri piuttosto che da un'impostazione monopolistica e onnicompetente da parte di un gruppo o di uno Stato.

Ciò che mi preme puntualizzare però è che assumere la prospettiva del pluralismo giuridico non significa affatto sostenere la creazione di giurisdizioni complete, autonome e parallele, piuttosto implica la necessità di elaborare un meccanismo d'integrazione tra ordinamenti giuridici diversi in specifici settori del diritto positivo attraverso i quali si tenga conto delle differenze culturali. Una simile condivisione dell'autorità giuridica può ovviamente essere solo settoriale, nel senso che difficilmente può essere applicata al diritto penale, ma dovrebbe almeno integrare e riconoscere procedure e tradizioni legali di società non occidentali in alcuni campi specifici su cui le tradizioni religiose chiedono una maggiore autonomia giuridica al fine di preservare la loro identità collettiva. Di certo un pluralismo giuridico di questo tipo offre quantomeno il vantaggio di rendere più flessibile e meno monolitico il diritto positivo di matrice occidentale e di favorire a lungo termine un'integrazione e non una mera assimilazione delle diverse comunità religiose, rispondendo in tal modo adeguatamente alle istanze di riconoscimento da esse avanzate.

Animato da questi interrogativi il lavoro si articola in quattro parti strettamente correlate fra loro. Nella prima intitolata *Religione e modernità* mi soffermo anzitutto sulla centralità che il fenomeno religioso assume nella disciplina sociologica fin dalle sue origini. Pur muovendo da una prospettiva laica, i classici del pensiero sociologico quali Comte, Durkheim e Weber non hanno confinato la religione a uno stadio primitivo delle società, al contrario nel loro sforzo creativo di definire lo statuto simbolico profondo sotteso all'esperienza religiosa e separando la questione della verità dei contenuti della religione da quella della sua funzione sociale, non hanno fatto altro che riscoprire la potenza della coscienza religiosa e la sua centralità all'interno del sistema sociale umano, gettando le basi per uno studio socio-scientifico della religione.

Successivamente mi concentro su una lettura del carattere plurale delle nostre società, puntualizzando fin da subito che la presenza simultanea di diverse comunità culturali in uno stesso territorio è una questione relativamente nuova. La novità rispetto al passato è che all'interno delle nostre società contemporanee le differenze sono più che mai evidenti, in contatto fra loro e soprattutto oggetto di rivendicazioni a cui lo Stato con le sue politiche sembra che fatichi a conferire riconoscimento e legittimità. Analogamente la convivenza di universi religiosi differenti, che costituisce il punto di partenza del mio lavoro, non è un tratto esclusivo delle nostre società

contemporanee ma esiste fin dai tempi in cui la società europea poteva chiamarsi *societas christiana*. Ma il pluralismo religioso odierno, che progressivamente si è sempre più trasformato in un pluralismo etico e dei valori, si configura rispetto a quello del passato come un fenomeno molto più dinamico e complesso giacché accanto alle religioni tradizionali della vecchia Europa si diffondono i nuovi movimenti religiosi che nascono o che vengono importati da altri paesi come gli Stati Uniti, l'India, il Giappone, un'ampia produzione di spiritualità new age e sette religiose più o meno legate al vecchio ceppo cristiano. Inoltre oggi con questa espressione ci si riferisce al fatto che nella società attuale non soltanto ci sono molte religioni 'di fatto' ma ci sono e possono esserci molte religioni 'di diritto', il che vuol dire che di fronte alla legge hanno tutte il diritto di esistere, di predicare le proprie dottrine e di praticare i propri riti. Di conseguenza non c'è più una religione che abbia più diritto di esistere rispetto ad altre, che si consideri la più vera e che quindi sia reputata tale da godere di maggiori privilegi da parte dello Stato o della società. Di fronte al delinearsi di questa nuova realtà e alle odierne richieste da parte delle differenti tradizioni culturali di vedere affermata non già la propria uguaglianza bensì la propria differenza, i paesi europei essi hanno iniziato a rivedere le loro politiche d'integrazione e a ragionare su quelle più adatte a garantire una risposta efficace alle loro richieste di riconoscimento, facendo del problema dell'accomodamento multiculturale uno dei temi principali della loro agenda politica.

La ricerca di nuove soluzioni politiche di convivenza che tengano conto delle nuove forme di pluralismo sociale e culturale trova riscontro in sede di dibattito delle scienze sociali nei temi del multiculturalismo che vede coinvolti studiosi di tutte le discipline sul tema della costruzione di misure più adeguate ad assicurare la cooperazione e la partecipazione nella sfera pubblica delle nostre società pluralistiche delle diverse tradizioni culturali e al contempo sulla possibilità di riconoscere ad ognuna di esse una particolare autonomia in materie fondamentali nella definizione e preservazione della loro identità. Nella fase attuale uno dei piani dell'acceso dibattito riguarda poi l'esigenza di elaborare soluzioni alternative a quelle finora avanzate dai multiculturalisti di gestione del pluralismo religioso che nasce anzitutto dalla consapevolezza che la pluralizzazione degli universi religiosi avviene in una stagione che vede la religione sempre più presente nel discorso pubblico. Lungo questa linea, dopo aver ricostruito il dibattito sulla secolarizzazione oggi acceso più che mai nella sua lunga storia e dopo aver ripercorso le principali posizioni che animano il dibattito multiculturale, la mia attenzione si sposta sulle teorie che postulano un ritorno della religione nella sua espressione pubblica elaborate da studiosi di fama internazionale che, al di là delle loro diverse formulazioni, gettano luce sul fatto che la tradizionale formula di separazione tra l'ambito religioso e quello secolare va con ogni probabilità rivisitata.

Nella seconda parte intitolata *Diritti religiosi e diritto secolare tra secolarizzazione e deprivatizzazione delle religioni*, il focus della mia riflessione è costituito dal concetto di diritto divino insito nei tre sistemi giuridici delle tre grandi religioni monoteiste e sui tratti costitutivi che lo differenziano da quello secolare, nonché sulla differenza che intercorre tra i tre diritti religiosi con riferimento alla rilevanza che all'interno di ciascuno di essi assumono le materie secolari. Un punto questo estremamente rilevante ai fini della mia discussione giacché ciò che intendo sottolineare è che a differenza del diritto canonico, quello ebraico e quello musulmano, su cui mi soffermo in modo particolare, ambiscono a regolamentare tanto la vita religiosa quanto quella secolare del credente. Si tratta, infatti, di un aspetto non trascurabile e che ha avuto non poche conseguenze sulla forza con cui si è dispiegato il processo di secolarizzazione che ha investito il mondo ebraico e in particolare quello musulmano. In tal senso lungo la sociologia weberiana della religione e dell'opera del celebre giurista tedesco Bökenförde, intendo ricostruire il processo di secolarizzazione dello Stato e del sistema giuridico occidentale, sottolineando da un lato come entrambi hanno origine nel distacco dalle primitive componenti sacrali e dall'altro, come in realtà la secolarizzazione del diritto e dello Stato hanno assunto forme ed ha avuto esiti estremamente diversi in Occidente rispetto all'Oriente. Posto che la secolarizzazione appare come il filo rosso che attraversa l'evoluzione del diritto occidentale moderno, è lecito allora interrogarsi sugli effetti che la teoria delle deprivatizzazione della religione può avere sul terreno propriamente giuridico. Un processo che dà luogo a manifestazioni complesse, non univoche e che vanno ovviamente diversificate e inquadrate nel contesto storico e sociale di ciascun paese, ma che in generale sono riconducibili all'ampliamento delle forme di collaborazione tra Stati e Chiese, al riemergere di spinte verso la 'confessionalizzazione' degli apparati pubblici, al recupero di autonomia da parte delle istituzioni religiose nei confronti delle controparti statali, fino alla richiesta di restituire efficacia vincolante a parti più o meno ampie dei diritti religiosi nell'ordinamento dello Stato, soprattutto con riferimento a quelle materie cruciali nella definizione identitaria delle diverse comunità religiose. Il punto fondamentale che qui intendo evidenziare è che a ben vedere al di sotto di queste manifestazioni differenti ciò che viene messo nuovamente in questione è l'assunto incontestato nel pensiero politico liberale della neutralità dello Stato e quello della netta separazione tra uno spazio di competenza religiosa e uno di competenza secolare. Il dibattito in corso in Francia sulla nozione di laicità è significativo della tendenza a sottoporre a revisione questi concetti anche nei paesi dove essi hanno più profonde radici culturali e giuridiche. In uno scenario possibile di ritorno di una forma di religione pubblica all'interno delle nostre società contemporanee, segnate da una forte pluralità di visioni religiose della vita e del mondo, e che rifiuta di rimare relegata alla sola dimensione privata, la questione cruciale che riecheggia in tutti i dibattiti pubblici circa la dialettica

religione e spazio pubblico riguarda la necessità di elaborare nuovi strumenti di analisi e di intervento non solo sul piano analitico-interpretativo, prendendo cioè in considerazione concezioni del rapporto religione e spazio pubblico e dell'individuo alternative alla visione liberale, ma anche su quello normativo. Lungo questa linea, dopo aver ricostruito brevemente 'l'odissea intellettuale' della prospettiva del pluralismo giuridico dalle origini fino alle recenti formulazioni di alcuni giuristi tra cui annoveriamo l'italiano Grossi e il tedesco Teubner, nella sua rivisitazione di tale paradigma alla luce del processo di globalizzazione, mi soffermo sulla proposta di una governance condivisa elaborata dalla giurista Ayelet Shachar. Ciò che intendo dimostrare è che l'approccio da lei suggerito non solo costituisce una valida strategia con cui provare a risolvere il problema dell'accomodamento culturale e al contempo della riduzione di disuguaglianze e ingiustizie che non di rado hanno luogo all'interno degli stessi gruppi identitari, con particolare riferimento a quelli religiosi, ma offre anche una valida prospettiva da cui muovere per promuovere un dialogo tra tradizioni giuridiche differenti che costituisce uno dei passaggi chiave del mio lavoro.

Nella parte terza dal titolo, *Il ruolo della famiglia e della donna nel processo di costruzione e mantenimento dell'identità collettiva delle comunità islamiche. Una sfida per l'Europa*, mi soffermo in primo luogo sulle tensioni che la presenza dell'islam in Europa suscita e che rispetto alle altre confessioni religiose vengono avvertite con maggiore problematicità. Attraverso le sue rivendicazioni di natura normativa e religiosa al tempo stesso, che pone questioni nuove che interessano le politiche abitative, il mercato del lavoro e la scuola, l'islam lancia infatti una sfida alle categorie e agli ordinamenti sociali e giuridici europei. Accanto alle principali regole di culto, i cosiddetti 'cinque pilastri dell'Islam', si aggiungono una serie di prescrizioni fondamentali come quelle che riguardano l'abbigliamento e l'alimentazione che sebbene a livello teorico non entrino in contrasto con i principi fondamentali degli ordinamenti giuridici europei, costituendo una manifestazione della più ampia libertà religiosa, su quello pratico però non sempre si armonizzano con la cultura dominante dei paesi di accoglienza e con l'organizzazione delle istituzioni sia pubbliche che private. Le richieste di base specifiche avanzate ai governi che comprendono generalmente la possibilità di ricevere un'alimentazione conforme alle prescrizioni islamiche, l'assistenza religiosa e l'istituzione di luoghi di preghiera nelle scuole, nelle aziende, nelle carceri e negli ospedali o il permesso di sospendere o adattare i ritmi di lavoro ai momenti di preghiera obbligatoria e al periodo del *Ramadan*, fino a una flessibilità nell'orario che tenga conto delle festività islamiche possono essere soddisfatte attraverso provvedimenti e normative specifiche. Altre al contrario, come ad esempio quelle che attengono i luoghi di costruzione di mosche e l'uso del velo islamico o la separazione tra maschi e femmine negli ambienti scolastici sono molto più complesse e incontrano una maggiore resistenza nell'essere accolte. La vicenda del velo islamico,

che ha coinvolto quasi tutti i paesi europei dalla Francia alla Spagna, è divenuto emblematico proprio delle più generali tensioni che le rivendicazioni dell'islam originano allorché si scontrano non solo col principio di laicità dello Stato ma anche con la visione occidentale della vita e del mondo.

Gli ordinamenti giuridici e i governi politici delle società europee nutrono notevoli preoccupazioni quando si trovano a dover affrontare apertamente il tema della regolazione dei rapporti tra lo Stato e le comunità rappresentative dei cittadini di fede musulmana, a differenza di quanto avviene, ed è avvenuto in passato, con le altre confessioni religiose già inserite nelle società europee e con quelle che si sono organizzate in seguito ai flussi migratori. La spiegazione più plausibile di una simile difficoltà è che essendo oggi l'islam la seconda religione in quasi tutti i paesi europei, legittimamente aspira a contare di più nella sfera pubblica e chiede e pretende di ottenere il riconoscimento di differenze socio-religiose che nella maggior parte dei casi appaiono non coerenti con l'ordinamento moderno. Una simile rivendicazione ha spinto i governi europei a interrogarsi nuovamente sulle misure di politiche pubbliche più adatte a gestire i problemi sollevati dalle pressanti richieste di riconoscimento della propria appartenenza religiosa, dividendosi al loro interno tra coloro che sostengono che i musulmani possano e debbano integrarsi e coloro che al contrario affermano una loro sostanziale incompatibilità con gli ordinamenti dello Stato di diritto, poiché si rifanno a un'idea di legge religiosa superiore a quella dello Stato che conta un numero di norme in netto contrasto con i codici civili e penali moderni. "Discutere sullo statuto giuridico delle comunità musulmane, pone infatti di fronte ad una religione che alle difficoltà legate all'improvvisazione e all'ambivalenza delle risposte fornite dalla società civile e dalle pubbliche istituzioni alle esigenze derivanti dalla sua specifica identità, deve aggiungere quelle derivanti da una patologica assenza di una legge generale sulla libertà religiosa che traduca in precise facoltà l'ampio disposto delle norme costituzionali in materia, riassunte nel e dal principio di laicità dello stato" (Ferrari, 2001, 9). In queste questioni risiede tutta la paradigmaticità della presenza islamica in Europa e con valore aggiunto in Italia.

Muovendo da queste considerazioni dopo aver ripercorso i principali modelli adottati dai paesi europei per gestire le migrazioni in particolare quella musulmana, mi concentro sul diritto islamico e in modo più analitico sul diritto di famiglia e sulla condizione della donna nell'islam, che costituiscono due ambiti cruciali nel processo di definizione e mantenimento dell'identità collettiva delle comunità musulmane e dunque quelli su cui chiedono di vedersi riconosciuta una certa autonomia rispetto allo Stato. Il diritto islamico è un sistema peculiare e autonomo che non può essere confuso o assimilato al diritto romano e ai sistemi giuridici che da questo hanno avuto origine, né ai sistemi giuridici di qualsiasi altra origine e nemmeno agli altri che vengono qualificati

come sacri, ossia quello canonico e quello ebraico. Sebbene nel quadro dell'ordinamento giuridico dei paesi musulmani il diritto islamico goda oggi di un'applicabilità ridotta, il diritto di famiglia e le dichiarazioni dei diritti dell'uomo di matrice islamica mostrano che la legge religiosa continua a giocare un ruolo di primo piano negli ordinamenti giuridici dei paesi islamici. Le norme sciaraitiche in materia di matrimonio e famiglia da sempre godono di un alto grado di effettività e al momento di codificare è raro che il legislatore le abbandoni.

Per quanto riguarda l'immagine della donna musulmana, ciò che intendo mostrare in questa terza parte è come in Occidente essa risulti viziata da tutta una serie di pregiudizi e stereotipi che derivano principalmente dalla sua appartenenza religiosa, sebbene il Corano in realtà non conferisca alcuna priorità del sesso maschile su quello femminile ma riconosca al contrario alla donna il compito fondamentale di preservare l'essenza religiosa della società. Gli insegnamenti etici relativi alle responsabilità delle donne e degli uomini sono sorti successivamente e hanno di certo risentito soprattutto delle pratiche sociali e legali delle diverse comunità musulmane. In ogni caso rimane pur sempre che nell'immaginario collettivo occidentale la musulmana è da sempre la velata e il velo sarebbe il segno evidente della sua condizione di subalternità nei confronti dell'autorità maschile. Ma il velo racchiude una valenza simbolica che va oltre la sola appetenza religiosa come dimostra il dibattito europeo sul diritto delle musulmane a indossarlo nello spazio pubblico. In tal senso mi soffermo sulle principali fasi che hanno portato in Francia all'emanazione nel 2004 della legge contro il velo negli ambienti scolastici allo scopo di evidenziare proprio come la regolamentazione del genere e della famiglia funzionino da punto focale nelle tensioni più generali a cui dà luogo la sempre più visibile presenza musulmana, a partire dalla ridefinizione di una cittadinanza condivisa fino alla riflessione sulle misure con cui conciliare il diritto di libertà religiosa con il principio di laicità.

Uno dei passaggi chiave di questa terza parte consiste nel passare in rassegna, mostrandone i vantaggi e i limiti, le strategie fin'ora adottate per gestire le tensioni sorte proprio in riferimento al diritto familiare, da quella liberale, secondo cui in materia di diritto di famiglia lo Stato ha il potere assoluto, il che significa che un matrimonio così come anche un divorzio hanno validità giuridica solo se officiati dall'istituzione statale, a quella alternativa che al contrario conferisce autonomia giurisdizionale assoluta nelle mani delle diverse tradizioni religiose. Ciò che intendo qui dimostrare è che se muoviamo dalla prospettiva del pluralismo giuridico e in particolare da quella di una *joint governance* proposta dalla Shachar che al contrario insistono sull'appartenenza dell'individuo a più cerchie sociali ribadendo dunque che egli è membro di una comunità e dello Stato al tempo stesso, entrambi i modelli chiudono l'individuo in una logica di esclusione, nel senso che l'individuo è chiamato a scegliere se appartenere alla propria comunità, anche a rischio di una violazione dei suoi

diritti, o se invece abbracciare totalmente l'autorità dello Stato. Seguendo l'approccio di un'autorità condivisa in materia familiare, il gruppo può invece esercitare la propria autorità su quelle materie di demarcazione dei confini, incluse le questioni che regolano il matrimonio e l'appartenenza al gruppo, mentre lo Stato su quelle che attengono ai meccanismi di distribuzione delle risorse materiali e dei benefici di cui devono godere alcuni membri di un gruppo. Come è facile intuire una simile condivisione dell'autorità nella sfera del diritto di famiglia potrebbe contribuire altresì a una maggiore protezione dei membri più vulnerabili come le donne. Tuttavia per quanto sia evidente che una simile strategia possa offrire numerosi vantaggi sia dal punto di vista delle difficili dinamiche con cui conciliare le rivendicazioni da parte delle comunità islamiche presenti in Europa con le visioni secolari della vita e del mondo occidentali, compreso la condizione della donna, salvaguardando al tempo stesso la loro integrazione e il rispetto delle principali libertà individuali al loro interno, sembra che il cammino lungo questa strada sia intrapreso con estrema difficoltà e sospetto. Ancora una volta la nuova legge francese sul velo è una prova evidente del rifiuto di applicazione di un modello di *joint governance* sia da parte del gruppo sia da parte dello Stato.

Infine la quarta parte, *L'islam in Italia*, è dedicata a una lettura e analisi del pluralismo religioso italiano, una realtà oggi non più transitoria ma piuttosto stabile anche nel nostro paese, e in particolare alle tensioni che il radicamento delle comunità musulmane genera al suo interno. Il pluralismo religioso italiano si presenta come un fenomeno piuttosto complesso poiché coinvolge non soltanto le religioni non cristiane, ma anche lo stesso cristianesimo attraverso le confessioni ortodossa e protestante specie in seguito ai prevalenti flussi migratori provenienti dell'Est Europa. Dopo il cristianesimo l'Islam è la principale religione professata in Italia e il numero di musulmani è in continua ascesa soprattutto per il flusso continuo di nuovi arrivi. In linea con la maggior parte dei paesi europei le strategie italiane di gestione del pluralismo religioso si rifanno all'inviolabilità del principio di laicità e di libertà di espressione religiosa e di culto di cui già la Costituzione italiana si fa garante. Ma in nome della laicità dello Stato l'Italia si apre al confronto e al dialogo con i gruppi religiosi diversi da quelli cattolici, come testimoniano le intese già stipulate o in via di stipulazione tra le istituzioni italiane e le principali comunità religiose e le innumerevoli iniziative, come i 'tavoli religiosi' e i centri interculturali, volte a fare della conoscenza delle differenze un momento di confronto e di dialogo. Tuttavia, ancora molti restano gli ambiti di contrasto che rallentano il processo di integrazione e riconoscimento giuridico da parte delle istituzioni politiche italiane specie nei confronti della popolazione musulmana. Lo Stato italiano incontra infatti non poche difficoltà nel tentativo di stipulare un'intesa con le comunità musulmane, che è da imputare anzitutto alla mancanza di un unico interlocutore come dimostrano le tre bozze d'intesa presentate rispettivamente dall'U.C.O.I.I. dalla CO.RE.IS. e dall'A.M.I. Un punto che in questa quarta parte

intendo evidenziare è che la pluralità delle organizzazioni di matrice islamica costituite in Italia, fra le quali vi è una forte competizione al fine di ricevere una sorta di investitura da parte dello Stato italiano a rappresentare ufficialmente l'islam nel nostro paese, è l'espressione diretta della marcata eterogeneità etnica culturale e sociale che contraddistingue la popolazione musulmana in Italia rispetto al resto d'Europa. Un altro aspetto a mio avviso non trascurabile ai fini di una lettura della presenza e dell'integrazione islamica in Italia è l'atteggiamento maturato all'interno della Chiesa nei rapporti con i musulmani, che costituisce una delle prospettive più significative nel più ampio spettro del dialogo tra le religioni. La Chiesa italiana ha interpretato la presenza della popolazione musulmana ed è entrata in stabile contatto con essa attraverso due istanze prioritarie: la prima è quella dell'integrazione e la seconda quella del dialogo interreligioso, attraverso la creazione di strutture di prima accoglienza e di solidarietà e un ampio spettro di iniziative pastorali e spazi ecclesiali che vengono frequentati dai giovani musulmani e spesso anche dai loro genitori.

Appoggiandomi alle tre bozze d'intesa intendo poi rintracciare quelle che sono le aree principali di rivendicazione e quelle materie giuridiche sulle quali chiedono una propria autonomia sul modello delle intese già stipulate con le altre confessioni religiose radicate in Italia. Per comprendere come questa partita si gioca sulla scena pubblico-politica italiana mi soffermo sui casi che sono esplosi sulla presenza del crocifisso nelle scuole pubbliche e quelli più recenti del diritto delle donne musulmane a indossare il velo, che ritorna a far discutere anche il nostro paese soprattutto in seguito alle recenti iniziative politiche del governo belga e francese. Entrambi i casi sollevano una questione cruciale con cui anche il nostro paese deve fare i conti, che non può di certo esaurirsi nella verifica di un'effettiva lesione giuridicamente rilevante circa il bilanciamento del diritto di poter esprimere apertamente le proprie convinzioni religiose e la propria identità religiosa, tutelate dalla stessa Costituzione, con il principio di laicità dello Stato.

Con riferimento poi alla sfera giuridica non vi è alcun dubbio che per il diritto positivo italiano l'ordinamento giuridico statale che si applica a tutti i cittadini, e per certi profili anche a quelli stranieri, definisce l'orizzonte vincolante entro il quale si collocano gli ordinamenti religiosi che si applicano soltanto ai loro fedeli e che non hanno la stessa efficacia del primo. Ma il problema della convergenza tra ordinamenti giuridici diversi è ormai una questione che anche il nostro paese si trova a dover affrontare e di questa incompatibilità le difficoltà maggiori si pongono in relazione alle comunità musulmane e i punti di maggiore tensione riguardano l'ambito familiare e lo statuto della donna. Da qui il mio obiettivo di focalizzarmi sulle complesse dinamiche che entrano in gioco nell'inserimento socio-culturale delle famiglie musulmane, nonché sul ruolo cruciale giocato dalla donna in questo processo e sulle strategie messe in atto nel nostro paese affinché venga dato loro riconoscimento sociale e giuridico.

Attraverso le misure adottate di volta in volta dalle autorità politiche e giuridiche ai singoli episodi intendo rintracciare la linea direttiva che anima le politiche adottate in queste materie e la loro possibile convergenza con le principali prescrizioni della religione islamica. Un obiettivo che traduce il principio di base che ripercorre questa quarta e ultima parte secondo cui la nostra società, che da sempre ha dovuto fare i conti con una religione pubblica, il cattolicesimo, si trova ora dinnanzi a una realtà più complessa rappresentata dalla presenza dell'islam, che non solo è la seconda religione ma si configura come legittimo attore nell'arena pubblico-politica italiana. Anche il nostro paese non può più quindi sottrarsi ormai alla sfida posta in essere dal carattere multiculturale e multireligioso della nostra società di una ridefinizione della relazione tra religione e società e quindi anche di quella tra diritto secolare e diritti religiosi.

Capitolo primo Religione e modernità

1.1. Religione e modernità nella tradizione sociologica

Fin dalle sue origini la tradizione sociologica ha mostrato un forte interesse per la religione, per il significato che essa assume e il ruolo svolto nel mondo moderno, concependola anzitutto come una forma di mediazione simbolica diretta a creare e conservare i vincoli sociali e a rafforzare allo stesso tempo l'ordine normativo nel complesso passaggio dalle società tradizionali a quelle moderne. Per i primi sociologi come August Comte ed Émile Durkheim la riflessione sul fenomeno religioso s'intreccia, più o meno direttamente, col tentativo di rispondere a un interrogativo cruciale nel quadro della nascente disciplina: come è possibile che una società, quale quella moderna – con i suoi nuovi valori dell'individualismo e della libertà di scelta in ogni sfera della vita, il cui sistema economico e la cui organizzazione politica e sociale risultano profondamente mutate rispetto al passato ad opera dei processi strutturali di modernizzazione – non vada inevitabilmente incontro al tipico conflitto hobbesiano della lotta di tutti contro tutti ma riesca a rimanere al suo interno coesa. Rigettando le teorie utilitaristiche – secondo le quali l'ordine sociale sarebbe il risultato dell'interdipendenza funzionale fra le parti che compongono una società e della cooperazione spontanea fra i suoi membri – nel loro sforzo di individuare nuove forme di consenso sociale e di solidarietà, i classici della sociologia insistono piuttosto sulla necessità di rintracciare al suo interno un nucleo di valori e di immagini del mondo condivise. La religione allora, generalmente intesa come l'espressione più elaborata e complessa del bisogno intrinseco dell'umanità di rappresentarsi e di spiegarsi gli accadimenti del mondo in modo ordinato, viene assunta come uno dei fattori principali per garantire l'integrazione sociale.

Nel *Corso di filosofia positiva*, con l'elaborazione della nota 'Legge dei tre stadi' Comte sembra aver inizialmente confinato la religione a una fase primitiva dello sviluppo delle società, immaginando che quest'ultime evolvano lungo uno stadio teologico in cui si rappresentano e spiegano il mondo prevalentemente mediante il ricorso a principi di natura religiosa, passando per uno intermedio, quello metafisico, nel quale tale spiegazione e rappresentazione poggiano su principi filosofici e metafisici, per giungere infine allo stadio positivo in cui con l'avvento del sapere scientifico tanto la realtà sociale quanto quella naturale vengono interpretate sulle solide basi della scienza. L'avanzare del progresso scientifico si accompagnerebbe quindi al tramonto della religione e Comte si riferisce principalmente a quella monoteista del cattolicesimo con le sue istituzioni giacché l'uomo dalla mentalità scientifica non può più credere alla rivelazione, al catechismo della chiesa o alla divinità secondo la concezione tradizionale. Allo stesso tempo però il sociologo francese osserva che sebbene sul piano intellettuale abbia perso di rilevanza, nel senso

che non è più in grado di offrire una spiegazione unitaria e razionale sia dei fenomeni sociali che di quelli naturali, la religione continua a svolgere anche nella modernità un ruolo decisivo nel processo di costruzione e legittimazione dell'ordine sociale e a rispondere al contempo al bisogno umano di amare qualcosa che lo trascende.

La riflessione comtiana sul fenomeno religioso muove dall'assunto di fondo secondo cui una società non può reggersi unicamente sulla base di meri rapporti tecnico-scientifici, che non attecchiscono cioè nella sfera dei sentimenti, delle emozioni e delle passioni, ma necessita al contrario di una strategia che possa creare integrazione fra le parti che la compongono e un accordo fra i suoi membri. Strategia che a suo giudizio richiede necessariamente il riconoscimento di un principio di unità, di un insieme di valori e di norme condivisi da parte di tutti gli individui, che egli rintraccia in un corpo di dottrine di natura religiosa sulle quali si radicano la loro obbedienza e il loro consenso. Lungi dallo scomparire con l'avvento dello stadio positivo la religione tradizionale si reincarna piuttosto in una forma laica e d'ispirazione positivista che non ha alcuna risonanza con quella del passato presupponendo un modo di pensare superato e della quale lo stesso Comte avrebbe voluto divenire il capo spirituale. Come spiega nell'opera successiva, *Il Sistema di politica positiva*, i cui diversi capitoli costituiscono una teoria della struttura fondamentale della società, la religione riproduce in se ed è al contempo chiamata ad integrare simultaneamente tutte le disposizioni dell'agire umano sia sul piano collettivo che su quello individuale. In tal senso essa presuppone quella divisione ternaria che è intrinseca alla natura umana, comporta cioè un aspetto intellettuale, il dogma, uno affettivo, l'amore, che si esprime nel culto e che regola esclusivamente la sfera dei sentimenti dei credenti e uno pratico, il regime, che guida tanto la loro condotta pubblica quanto quella privata.

Scrive a tale proposito Comte:

“La religione sarà sempre caratterizzata dalla condizione di piena armonia propria dell'esistenza umana, sia collettiva che individuale, quando tutte le sue parti, qualunque esse siano, sono degnamente coordinate. Questa definizione, che sola è comune ai diversi casi principali, concerne tanto il cuore e la mente, il cui concorso è indispensabile per una simile unità. La religione pertanto rappresenta per l'anima un consenso normale esattamente paragonabile a quello della salute per il corpo” (Comte, 1979, 8).

Come è noto secondo lo studioso la religione più congeniale al razionalismo scientifico dell'epoca positiva e più compatibile con i bisogni della società industriale è quella che ha per oggetto l'umanità stessa. Comte ci invita, infatti, ad amare quello che viene da lui definito <<Il Grande Essere>> che coincide con tutto ciò che l'umanità ha fatto di meglio.

Capire la natura e il modo di funzionare delle norme religiose al fine di individuare un equivalente laico di quest'ultime e sottrarre per tale via la società moderna a un inevitabile conflitto di valori e interessi fra loro inconciliabili, è il problema teorico da cui muove la riflessione sociologica di Émile Durkheim. Problema che nel corso della sua intensa produzione intellettuale troverà una significativa modalità di risposta nella sociologia della religione, designando in quest'ultima una categoria chiave per comprendere la logica di funzionamento della società nella sua interezza e delle norme sociali nonché uno dei fattori principali che fanno da collante sociale anche nel mondo moderno. Già nella *Divisione del lavoro sociale*, la sua tesi di dottorato e la sua prima grande opera, traspare l'interesse per il fenomeno religioso e l'importante funzione sociale ad esso attribuita nel quadro delle complesse dinamiche d'integrazione e regolamentazione sociale. Nella religione Durkheim indica infatti il contenuto della coscienza collettiva delle società a solidarietà meccanica, al cui interno essa comprende tutto e si estende su tutto racchiudendo credenze e pratiche che non regolano unicamente i fenomeni religiosi ma anche il diritto, l'organizzazione politica la morale e perfino la scienza. Tale ruolo viene ribadito dal sociologo francese anche nel *Suicidio* in cui ambisce a risalire alle variabili sociali che spiegano il perché i dati statistici registrino un tasso di suicidio più elevato nei paesi prevalentemente protestanti rispetto a quello dei paesi prevalentemente cattolici e ancora più alto rispetto a quello delle comunità ebraiche. Come è lecito aspettarsi l'interpretazione durkheimiana di un simile fenomeno non poteva poggiare su quelle che sono le differenze dottrinali e teologiche delle diverse tradizioni religiose giacché tutte vietano il suicidio. Attraverso il confronto delle diverse confessioni religiose, Durkheim attribuisce invece una simile variazione alle diverse modalità con cui ciascuna comunità religiosa si organizza, al posto che l'individuo occupa al suo interno e al modo in cui quest'ultimo si lega alla più ampia comunità di fedeli. La celebre tesi durkheimiana è che a differenza della Chiesa cattolica, che prevede un corpo di mediatori e funzionari del sacro preposti alla corretta interpretazione delle scritture e che comprende il fedele in una rete di relazioni che se da una parte ne riducono la libertà dall'altra, lo integrano e lo proteggono da spinte autodistruttive imponendogli valori e norme che ne orientano l'intera esistenza, quella protestante, lasciando ampio spazio ai fedeli al libero esame e alla libera interpretazione delle sacre scritture, finisce coll'esporsi a un senso di responsabilità e di rischi soggettivi maggiori. Analogamente il basso tasso di suicidio registrato all'interno della comunità ebraica è da imputarsi principalmente allo status di minoranza da sempre perseguitata, alla sua condizione di popolo paria che ha fatto sì che essa cementasse nel corso dei secoli la propria unità per fronteggiare le ostilità provenienti dal mondo esterno.

Ma è nell'opera *Le forme elementari della vita religiosa* che il sociologo francese approfondisce la relazione tra religione e società. Qui il suo intento non è semplicemente quello di analizzare la vita

religiosa di un popolo lontano nello spazio e nel tempo quanto piuttosto quello di comprendere, muovendo dalla religione arcaica degli aborigeni, la natura religiosa dell'uomo allo scopo di rivelare un aspetto essenziale e permanente dell'umanità. Per Durkheim, infatti, anche le credenze e le pratiche religiose che ai nostri occhi possono apparire come le più aberranti, sconcertanti e bizzarre, traducono, seppure in modo differente, qualche aspetto profondo della vita individuale e collettiva. Rifiutando le principali spiegazioni che venivano allora offerte dall'antropologia e dalla storia delle religioni, in primo luogo l'animismo e il naturismo, la religione viene da lui definita come "Un sistema solidale di pratiche e credenze relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono" (Durkheim, 2005, 50). Lungo questa definizione l'essenza della religione consiste in tre elementi fondamentali: anzitutto nella divisione del mondo in fenomeni sacri e profani ed essa ha che fare unicamente con il sacro che per Durkheim si può incarnare in qualunque cosa e non necessariamente nella credenza di un dio trascendente, vi sono infatti religioni che non prevedono l'idea di un dio come ad esempio il buddismo; in secondo luogo nella sua organizzazione in un insieme di credenze e pratiche che si riferiscono a ciò che viene considerato sacro, in altri termini in un contenuto cognitivo costituito dai dogmi e dalle credenze, e in uno pratico-rituale; ed infine nella nozione di chiesa non meno importante delle credenze e delle pratiche rituali. L'idea di religione è infatti per Durkheim inseparabile da quella di Chiesa giacché non solo costituisce un elemento essenziale per distinguere la religione dalla magia, che al contrario non richiede necessariamente il consenso da parte dei fedeli, ma lascia anche già intuire che la religione è una cosa eminentemente collettiva.

Attraverso l'attento studio del primitivo sistema totemico australiano lo studioso francese giunge alla duplice e significativa conclusione, ormai divenuta una tesi classica nella letteratura sociologica, che la religione è un fatto eminentemente sociale, nel senso che essa altro non è che la proiezione dei valori di una società, ed è la società stessa ad avere di per sé un carattere sacrale.

Scrive Durkheim:

"In senso generale, non v'è dubbio che una società posseda tutto ciò che è necessario per risvegliare negli animi, con la sola azione che essa esercita su di loro, la sensazione del divino; essa, infatti, è per i suoi membri quello che un dio è per i suoi fedeli. Un dio, infatti, è innanzitutto un essere che l'uomo si rappresenta per alcuni aspetti come superiore a se stesso e da cui crede di poter dipendere. Si tratti di una persona cosciente, come Zeus o Jahvè, o di forze astratte, come quelle che sono chiamate in causa dal totemismo, il fedele in un caso come nell'altro, si crede tenuto a certi modi di agire che gli sono imposti dalla natura del principio sacro col quale si sente in rapporto. Anche la società alimenta in noi la sensazione di una perpetua dipendenza. Perché ha una sua propria natura, diversa da quella degli individui, persegue fini che le sono altrettanto particolari" (pp. 295-296).

La società risveglia negli individui che ne fanno parte il sentimento del divino, essa è un comando che si impone e al contempo una realtà qualitativamente superiore ad essi che esige da parte loro rispetto, devozione e adorazione. Nel corso dei riti religiosi il singolo viene trasportato fuori di sé e reso partecipe della forza del gruppo che genera in lui il sentimento di esperire un qualcosa di straordinario, di immanente e di trascendente. Questo significa che nei momenti di “effervescenza collettiva” la società non fa altro che celebrare se stessa creando e rinsaldando in tal modo i legami sociali. In quanto forma organizzata e istituzionalizzata del sacro la religione è dunque nella prospettiva durkheimiana produttrice di norme sociali e di conseguenza esplica una funzione integratrice.

Il fenomeno religioso è al centro della riflessione teorica di un altro classico della sociologia, Max Weber, che sebbene abbia dichiarato ‘di non avere orecchio per tutto ciò che attiene alla sfera religiosa ed abbia conferito scarso valore scientifico agli scritti ad essa dedicati, ha finito col rivolgersi alla religione e al ruolo che essa svolge nello sviluppo della modernità stessa un impegno di studio straordinario. Ma a differenza degli autori sopra menzionati che guardano alla religione principalmente come a un decisivo fattore d’integrazione e regolamentazione sociale, il sociologo tedesco ne enfatizza anzitutto la sua capacità di plasmare storicamente il corso del mondo. Nell’impianto generale della sua opera, infatti, l’analisi della religione si lega intimamente a quella più ampia della genesi del razionalismo moderno e della forma specifica che ha assunto in Occidente. A tutti è nota la tesi esposta nell’*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* che istituisce una forte affinità elettiva tra il capitalismo moderno occidentale e il protestantesimo ascetico. Il discorso weberiano muove dalla convinzione di base che un sistema economico, quale quello capitalistico moderno, non poteva che avere i suoi capisaldi nel progresso tecnico-scientifico, nello sviluppo del diritto in senso razional-formale e nella formazione dello Stato moderno. Allo stesso tempo però così come si è affermato in Occidente il capitalismo necessitava di un ulteriore fattore da lui individuato nella specifica disposizione all’agire racchiusa nell’ethos del protestantesimo ascetico e precisamente in quello calvinista.

Progressivamente nel corso della sua intensa carriera intellettuale, l’interesse per il fenomeno religioso va incrementandosi, e se nel celebre saggio del 1904-05 Weber aspira a indagare unicamente il nesso che lega la sfera religiosa e quella economica, nelle grandi ricerche comparate di sociologia delle religioni da lui raccolte sotto il titolo di *Etica economica delle religioni universali*, il suo obiettivo si amplia notevolmente fino a voler risalire alle origini della razionalizzazione della cultura occidentale moderna. L’idea di fondo di quest’opera colossale è che la razionalizzazione occidentale compiutasi nella modernità, di cui quella economica è solo una parte, risulta inscindibile da quella che ha luogo all’interno della stessa sfera religiosa. Questa è la

scoperta straordinaria a cui Weber perviene nel corso delle sue ricerche dedicate alla civiltà e alla religiosità orientale e che gli permette di individuare una traiettoria unitaria nella storia dell'umanità giacché la razionalizzazione religiosa non rappresenta un tratto esclusivo dell'Occidente ma si dispiega anche in altre culture, seppure in forme e con esiti diversi. Come spiega nell'*Introduzione alla Sociologia delle religioni* le religioni della redenzione si rivelano in origine un potente fattore di razionalizzazione; dal loro svincolamento dai presupposti magici e irrazionali di ricerca della salvezza trae origine quel grande processo storico di disincantamento del mondo che ha inizio nell'antica religiosità ebraica e che trova la sua conclusione nel protestantesimo ascetico. Sorte dal bisogno umano di conferire un significato unitario al mondo e a giustificare lo scarto tra l'imperfezione creaturale e la perfezione divina, tali religioni prospettano una giusta ricompensa nell'aldilà e soprattutto si orientano verso un'interpretazione razionale dell'esistenza. Chiamate inoltre a rispondere alle domande ultime che l'uomo si pone intorno alla sua vita e al mondo, a consolare chi soffre e a giustificare la diseguale distribuzione del bene e del male, ciascuna tradizione religiosa elabora teodicee ed immagini del mondo sempre più sistematiche e razionali che finiscono coll'influenzare profondamente l'intera condotta pratica dell'individuo. Weber è particolarmente interessato alle ricadute che le immagini religiose del mondo hanno sull'agire degli uomini, vale a dire a quelle che sono le principali prese di posizione della religione nei confronti delle altre sfere della vita, da quella economica a quella politica, da quella culturale fino a quella estetica e sessuale.¹

A lungo interpretata come un interesse occasionale dello studioso, la sociologia della religione weberiana completa al contrario la pregante analisi che egli conduce sulla società moderna, il cui destino è racchiuso nel disincantamento delle immagini religiose del mondo e nel dispiegamento della razionalità formale su tutto l'agire umano. Seguendo il sociologo di Erfurt sono dunque di natura religiosa le premesse del modello di razionalità della cultura occidentale moderna e che la razionalizzazione culturale abbia avuto origine da una logica interna alla sfera religiosa è una tesi stupefacente.

Già questi brevi cenni sono sufficienti a giustificare il fatto che non deve destare alcuna sorpresa che alla domanda se possa essere pensata una società senza la religione la risposta sia per gli autori della tradizione sociologica in molti casi negativa. A partire dai suoi padri fondatori la sociologia non ha relegato la religione a uno stadio primitivo delle società né tanto meno l'ha concepita come un relitto del passato che nel mondo moderno non avrebbe avuto alcun posto. Per Comte il destino

¹ Come spiega nelle *Considerazioni intermedie* la religione può essere portatrice di un atteggiamento di totale adattamento al mondo, e questo è ad esempio il caso del <<giardino incantato del confucianesimo>> oppure può promuovere un atteggiamento di totale rifiuto di esso che può assumere la forma di una fuga dal mondo nel senso del misticismo, come nel caso del buddismo, o quella dell'ascetismo attivo, tipico del protestantesimo ascetico, che si traduce in uno sforzo del singolo voluto dal dio stesso finalizzato alla trasformazione del mondo per adattarlo ai precetti divini.

della religione non è il suo declino definitivo ma al contrario la sua reincarnazione nella forma laica del 'Culto del grande essere'; analogamente Durkheim, che aveva indicato nella religione il contenuto della coscienza collettiva delle società premoderne, afferma che in quella moderna viene ridefinito in maniera nuova e costruito sul valore laico del 'Culto dell'individuo' che ha la stessa sacralità di quello religioso; ed infine neanche per Weber, sebbene sostenga che la scienza e la ragione abbiano dato vita a un mondo disincantato, non si può ancora annunciare la fine della religione né escludere tout court la possibilità di un ritorno di nuove forme di religiosità più adatte alla società moderna. Inevitabili sono dunque il cammino della modernità verso la razionalizzazione e la sfida della religione per trovare il proprio posto all'interno di un mondo secolare.

Pur muovendo da una prospettiva laica i classici del pensiero sociologico, nel loro sforzo creativo di decifrare lo statuto simbolico profondo sotteso all'esperienza religiosa e separando la questione della verità dei contenuti della religione da quella della sua funzione sociale, non fecero altro che riscoprire la potenza della coscienza religiosa e la sua centralità all'interno del sistema sociale umano, gettando in tal modo le basi per uno studio socio-scientifico della religione e finendo col dedicare al suo significato, alla sua trasformazione e al ruolo che ha svolto nella genesi della modernità stessa opere centrali o parti fondamentali di esse.

Oggi l'attenzione dei sociologi è rivolta alle profonde trasformazioni che sono in atto nelle nostre società contemporanee soprattutto ad opera dei processi strutturali di globalizzazione, che ne ridefiniscono in modo del tutto nuovo tanto l'assetto politico-economico quanto quello socio-culturale, che ridisegnano in maniera del tutto diversa i confini che separano le varie sfere dell'esistenza e che come è lecito aspettarsi hanno un impatto non trascurabile sulla vita quotidiana dei singoli. In particolare le migrazioni rendono presenti e vicini non solo universi culturali e fedi, un tempo lontani e sconosciuti, ma persone e comunità che le vivono, le incarnano, le trasmettono e le rendono visibili in mezzo a noi. Questi processi producono e implementano una progressiva tendenza alla pluralizzazione dei nostri riferimenti culturali, con conseguenze di notevole rilievo sulle nostre vite e sulla struttura stessa della nostra società. È un fatto ormai indiscutibile che entro i confini delle nostre società, specie in seguito ai flussi crescenti d'immigrazione, convivono gruppi estremamente eterogenei fra loro che fungono da base per il riconoscimento, l'identificazione e l'orientamento dell'azione dei propri membri, ciascuno dei quali rivendica con forza che gli siano riconosciute vecchie e nuove libertà e identità su base linguistica, etnica, culturale e religiosa. A tale rivendicazione si accompagna poi oggi non di rado la richiesta di uno statuto giuridico particolare, vale a dire di un complesso di diritti e di doveri che assicuri loro una certa autonomia istituzionale su una serie di materie cruciali nella loro definizione identitaria. Questa nuova realtà ha spesso generato l'impressione che l'equilibrio sul quale in passato si era fondato lo Stato-Nazione abbia

iniziato lentamente a sgretolarsi, facendo della costruzione di modelli di convivenza attraverso cui armonizzare le richieste di rivendicazione sollevate dalle diverse comunità culturali nel rispetto della loro specificità, vista come valore da sperimentare nella vita quotidiana delle nostre società, uno dei temi più dibattuti sia sulla scena intellettuale che su quella politica.

Di certo la riflessione sui cambiamenti in atto può essere condotta facendo riferimento a una pluralità di scelte definitorie e prospettive teoriche, ma è convinzione di chi scrive che oggi come agli albori della disciplina sociologica un angolo di osservazione privilegiato da cui muovere nel tentativo di voler comprendere e spiegare le nuove dinamiche di funzionamento delle nostre società contemporanee, caratterizzate da una così accentuata pluralità di forme di vita, può rivelarsi con ogni probabilità quello che poggia sulla sociologia delle religioni.

1.2. Il carattere plurale delle nostre società e le sue problematiche

Ciò che mi preme sottolineare fin da subito è che la presenza simultanea di diverse tradizioni culturali in uno stesso territorio è una questione relativamente nuova, che oggi come nel passato si manifesta con vitalità e che vede in primo piano la crescita progressiva di tensioni tra i vecchi residenti che si sentono minacciati nel loro patrimonio di valori tradizionali², e i nuovi venuti che si vedono il più delle volte respinti, emarginati e oggetto di misconoscimento. Da sempre, infatti, gli scienziati sociali nel definire i caratteri delle nostre società hanno fatto ricorso agli aggettivi quali ‘multi-etnico’ e ‘multiculturale’, rispetto al passato di nuovo c’è che oggi quest’ultimo si applica alle nostre società contemporanee nelle quali le differenze sono più che mai evidenti, in contatto fra loro e soprattutto oggetto di rivendicazioni a cui lo Stato con le sue politiche sembra che fatichi a conferire legittimità. L’affermazione, infatti, che viviamo in una società multiculturale viene oggi il più delle volte interpretata non tanto come un dato di fatto quanto piuttosto come un problema, poiché sembra che siano venute meno quella sicurezza e quella coesione interna che si erano costruite le società civili all’interno dello Stato-nazione i cui principi fondatori sono oggi non a caso in crisi. Si pensi agli elementi stessi dello Stato, ossia il concetto di popolo, di territorio e di ordinamento, di cittadinanza tutti e quattro per motivi diversi sono attualmente in crisi, sotto pressione e in uno stato di perdita di capacità definitoria e dunque di efficacia.

Di fronte a un complesso di nuove questioni – dalla limitazione dei flussi migratori, alle forme di acquisto della cittadinanza, dall’attribuzione di diritti sociali, politici agli stranieri alla loro integrazione e tutela della loro identità culturale – i paesi europei hanno fatto ricorso a modelli politico-giuridici di accomodamento delle minoranze etniche e culturali differenti fra loro e che riflettono diverse visioni del rapporto tra autoctoni e immigrati, tra maggioranza e minoranza, tra

² Si pensi ad esempio al dibattito sull’ingresso della Turchia nell’Unione Europea.

Stato e comunità, che nel corso del tempo hanno però subito estese critiche ed hanno dimostrato limiti e difetti nelle loro logiche di funzionamento e applicazione³. Limitatamente al contesto europeo tre sono le principali strategie d'integrazione sociale delle minoranze etniche e culturali. La prima è quella adottata ad esempio dalla Francia che ha come principio guida quello secondo cui chi sceglie di entrare a far parte di una comunità nazionale deve abbracciarne pienamente e lealmente tutti gli ideali e le tradizioni. Esistono delle regole e dei valori comuni che vanno accettati e condivisi giacché lo Stato agisce e legifera secondo criteri universali e uguali per tutti non ammettendo in alcun modo un trattamento differenziato per quei gruppi che hanno una propria e specifica identità culturale o etnica, che va invece realizzata pienamente esclusivamente nella sfera privata. L'idea di fondo è dunque che la comunità di riferimento è quella nazionale ed è rappresentata come una comunità unitaria i cui principi e valori devono essere riconosciuti e rispettati da tutti gli individui. L'interlocutore dello Stato è il singolo cittadino e non è riconosciuta legittimità politica, se non limitatamente, ai gruppi sociali. L'appartenenza comunitaria viene considerata come un ostacolo all'integrazione del singolo nella comunità nazionale, fonte di isolamento e di auto-ghettizzazione. Ciò non significa però che l'individuo nel privato non sia libero di seguire le proprie appartenenze, ma esse non devono emergere nella sfera pubblica, né possono essere considerate rilevanti giuridicamente. Nel diritto francese ad esempio non è previsto alcun trattamento speciale riservato alle minoranze o ai gruppi etnici, si applica sempre il diritto comune. Solo nell'ultimo decennio alcuni provvedimenti si sono distaccati da questa logica anticomunitaria in risposta alla mobilitazione delle comunità islamiche. Integrazione significa eguaglianza di trattamento e trova corrispondenza nella neutralità e laicità dello Stato che si assume non debba prendere posizione né tantomeno adottare misure che riguardano la sfera privata del singolo e abbiano come destinatari soggetti collettivi. La seconda è quella a cui generalmente hanno fatto ricorso paesi come il Regno Unito, che contrariamente a quella francese ammette un certo grado di diversità culturale e religiosa espressa nello spazio pubblico alla sola condizione che siano rispettate pienamente le regole fissate dal metodo democratico. Le politiche britanniche nei confronti delle comunità minoritarie a partire dagli anni sessanta si sono indirizzate verso il mantenimento delle tradizioni comunitarie, della specificità culturali ed etniche e a un trattamento paritario delle minoranze. Si tratta di una politica che può dirsi multiculturale nel senso che riconosce e protegge le varie identità culturali presenti sul territorio e la realizzazione concreta della modalità di vita prescritte da norme religiose e tradizionali. In quest'ottica lo Stato ha il compito

³ Gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001, che negli Stati Uniti sono stati considerati un aperto e conclamato atto di guerra da parte del fondamentalismo islamico e quelli del 7 luglio 2005 a Londra ad opera di fondamentalisti cresciuti in Inghilterra, hanno riaperto il dibattito su quelle che sono le strategie migliori di integrazione delle diversità culturali.

prioritario di assicurare contemporaneamente la libertà d'espressione degli individui e dei diversi gruppi insieme alla loro autonomia. Il loro riconoscimento e la loro istituzionalizzazione si traduce inoltre nell'attribuzione di risorse economiche e politiche a quei soggetti che si propongono come loro rappresentati e si costituiscono in comunità organizzate. La terza è quella adottata dai paesi come la Germania che considerano gli immigrati ospiti temporanei nello Stato e che pertanto non tendono ad una loro assimilazione definitiva ma al contrario ne tutelano le diversità e specificità in vista di un loro rientro nella nazione d'origine con un conseguente re-inserimento indolore.

Tuttavia di fronte alle odierne richieste da parte delle differenti tradizioni culturali di vedere affermata non già la propria uguaglianza bensì la propria differenza – e questa è l'effettiva novità rispetto al passato – i diversi paesi hanno iniziato a rivedere le loro politiche d'integrazione e a ragionare su quelle più adatte a garantire una risposta più efficace alle loro richieste di riconoscimento, facendo del problema dell'accomodamento multiculturale uno dei temi principali della loro agenda politica.

La ricerca di nuove soluzioni politiche di convivenza che tengano conto delle nuove forme di pluralismo sociale e culturale ha trovato riscontro in sede di dibattito delle scienze sociali nei temi del multiculturalismo. Gli studiosi hanno ripreso a discutere negli ultimi anni animatamente sulle misure più adeguate ad assicurare la cooperazione e la partecipazione nella sfera pubblica delle nostre società pluralistiche delle diverse tradizioni culturali e al contempo sulla possibilità di riconoscere ad ognuna di esse una particolare autonomia in materie fondamentali nella definizione e preservazione della loro identità. Citando le parole di uno dei principali esponenti possiamo affermare che “Il dibattito sulle varie forme di coesistenza non è mai stato vasto e aperto come oggi, giacché mai come in questo momento la gente ha potuto sperimentare tanto ampiamente, nella vita di ogni giorno, la vicinanza tra differenze e alterità” (Walzer, 1998,10).

All'interno del vivace dibattito sulle politiche multiculturali e sul multiculturalismo che vede coinvolti studiosi di tutte le discipline si schierano posizioni contrapposte fra loro che generalmente possono essere ricondotte a due orientamenti predominanti, anche se molti e a più livelli sono gli intrecci tra loro. Da un lato vi sono quegli studiosi che appartengono alla schiera dei comunitaristi che in aperta polemica con il liberalismo classico insistono sulla rilevanza che assume nella costruzione dell'identità individuale l'appartenenza a una collettività e l'importanza di valori condivisi e pratiche sociali. In tal senso essi sposano la tesi secondo cui il soggetto deve essere riconosciuto come uomo e cittadino solo in quanto parte integrante di una comunità che gli permette di realizzarsi sotto ogni punto di vista e di cui condivide in modo incondizionato quei valori che cooperano per l'elaborazione di una concezione condivisa del bene comune, la cui salvaguardia deve essere anteposta a quella dei valori individuali, specie in caso di conflitto. In altri termini la

comunità è superiore rispetto ai singoli e l'arena politica diventa un terreno di lotta per il riconoscimento delle diverse identità collettive. In questa prospettiva lo Stato non deve restare neutrale ma deve piuttosto cooperare per la realizzazione del bene comune dimostrandosi disposto talvolta anche a cedere parte della sua legittimità attraverso il riconoscimento ai gruppi minoritari di una certa autonomia su una serie di materie cruciali per preservare la loro identità. Alla teoria politica liberale i comunitaristi rimproverano infatti di essersi basata su un'esasperazione della razionalità del soggetto, attribuendo alla volontà individuale un valore assoluto senza tener conto della centralità dei legami comunitari. In altri termini essi rifiutano l'idea di un self-made man, cioè di un agente autonomo e moralmente sganciato da un qualsiasi riferimento di appartenenza comunitaria. Dal punto di vista comunitario proporre il multiculturalismo contro il processo di omologazione e assimilazione delle differenze imposto dal liberalismo significa puntare sulla costruzione di una comunità capace di garantire un rapporto paritetico fra soggetti che si differenziano per etnia, cultura e religione, di culture cioè non omologabili. Principale esponente di questa posizione è il filosofo canadese Charles Taylor, il primo ad aver introdotto il dibattito sul multiculturalismo incentrando la discussione sul problema del riconoscimento dei valori delle comunità, oltre che dei valori degli individui, all'interno delle società multiculturali. La sua proposta di una 'politica del riconoscimento', tesa a superare la neutralità cieca del liberalismo classico, veicola un'idea di politica che si costruisce sulla differenza dei valori etici delle diverse comunità che compongono la società, opponendosi in tal modo alla teoria liberale dell'universalità delle norme giuridiche e della privatezza delle credenze morali. La politica del riconoscimento da lui proposta offre il duplice vantaggio di comprendere sia l'universalismo, che sottolinea l'uguale dignità di tutti gli uomini, sia la differenza perché si fonda sul concetto moderno di identità che chiede che le si riconosca la propria autenticità. Scrive infatti Taylor: "Come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, così per tutti si dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore (Taylor, 2006, 57).

Dall'altro vi sono quegli studiosi che appartengono alla schiera del liberalismo neutralista, che pur criticando le prospettive di stampo liberale accusato di eccessivo individualismo, di una neutralità insostenibile e di cecità nei confronti delle differenze tra culture, gruppi e stili di vita, si collocano lungo la linea di pensiero che difende la libertà del singolo e l'inviolabilità dei suoi diritti fondamentali su cui neppure il benessere della società può prevalere. Rispetto alla prospettiva del liberalismo classico, questi studiosi accanto al riconoscimento dei diritti individuali collocano anche quello dei cosiddetti diritti di gruppo o culturali che non devono però essere considerati primari rispetto a quelli individuali. Sebbene per certi aspetti superino il liberalismo classico, sostenendo che vadano riconosciuti e che vada conferita legittimità anche ai diritti collettivi, a loro avviso

occorre stabilire i confini che delimitano lo spazio di questi diritti, che sono determinati essenzialmente dalle libertà individuali e dai diritti inalienabili ad esse associati. Il che si traduce nel principio fondamentale secondo cui lo Stato deve restare neutrale verso ogni concezione culturale e religiosa al fine di garantire il rispetto e l'inviolabilità dei diritti fondamentali di cui godono tutti i membri della società senza alcuna esclusione. Tra questi autori possiamo annoverare John Rawls che nel suo volume del 1971, *Una teoria della giustizia*, coglie in pieno il punto problematico delle teorie liberali ossia quello di essere irrealisticamente cieche e neutrali di fronte alle differenze e alla pluralità sempre più visibili nell'arena pubblica. In tal senso nell'opera successiva, *Liberalismo politico*, riconoscendo l'impossibilità sottesa alle sue posizioni sulla giustizia, accosta al concetto di razionale quello di ragionevole e fa della tolleranza un valore in sé nell'orizzonte del pluralismo dei valori che contraddistinguono le nostre società. Secondo Rawls una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali, comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e al contempo ragionevoli, nessuna delle quali è universalmente accettata da tutti i cittadini.

Fra i pensatori liberali Will Kymlicka è colui che maggiormente si è occupato della questione problematica riscontrata dai liberali nel far coesistere il riconoscimento dei diritti individuali accanto a quello dei diritti collettivi. Il punto di vista privilegiato da cui muove è dato da un ripensamento delle forme di cittadinanza che le società multiculturali impongono e che per Kymlicka poggia essenzialmente sul concetto di 'cittadinanza multiculturale'. In un contesto di diversità culturali è possibile, infatti, a suo avviso coniugare i principi liberali di libertà individuale, democrazia e giustizia sociale con le rivendicazioni multiculturali dell'appartenenza di gruppo e delle minoranze fondate sulla differenziazione dei diritti. Il suo obiettivo è quello di dimostrare che il multiculturalismo non può essere assunto come la soluzione alla questione delle politiche istituzionali – cioè relativa al posto nelle democrazie occidentali dei gruppi etnici immigrati – ma solo come una componente. Molti aspetti della condotta pubblica influenzano questi gruppi come l'istruzione, la formazione, l'accreditamento professionale, le leggi anti-discriminatorie, la salute e la sicurezza. Quello di Kymlicka è un multiculturalismo che egli stesso definisce 'pluralizzante o ibrido' che ha il vantaggio di evitare il rischio di chiusura e di separatismo alla Taylor. Politiche orientate in questo senso mirano a salvaguardare sia i principi liberali dei diritti degli individui, sia l'uguaglianza tra gruppo minoritario e maggioritario, sottraendo i gruppi e le minoranze all'omogeneizzazione e riconoscendo oltre ai diritti degli individui anche quelli dei gruppi. Una simile strategia secondo lo studioso determinerebbe anche uno spegnimento dei conflitti fra le culture senza rinunciare però alla salvaguardia dell'autonomia individuale e del pluralismo sociale.

1.3. Il pluralismo religioso

Uno dei piani dell'accesa discussione degli ultimi vent'anni riguarda le possibili strategie di gestione del pluralismo religioso dirette a fare delle differenze non un terreno di scontro, ma al contrario un punto di partenza per la realizzazione di un dialogo fra fedi che possa alimentare il loro confronto e la loro comprensione più profonda al fine di assicurare quanto meno una loro convivenza pacifica. Ancora una volta va ribadito che il pluralismo religioso non è un tratto esclusivo delle nostre società contemporanee ma esiste fin dai tempi in cui la società europea poteva chiamarsi *societas christiana*. Per secoli l'Europa è stata divisa tra ortodossi, cattolici, protestanti, con linee di frattura che in molti casi correvano nello stesso stato. Ma per quanto profonde e conflittuali queste divisioni si collocavano all'interno di un ambito ben definito ad esempio dal riferimento agli stessi testi sacri (il Testamento ebraico e il Nuovo Testamento). Di conseguenza il modo di concepire il rapporto uomo-donna, tra cittadino e stato, tra religione e politica, sebbene diverso nel mondo protestante, in quello cattolico e in quello ortodosso, ha permesso di sviluppare e cementare al di là delle differenze religiose un sentimento di cittadinanza comune che sta alla base del processo di unificazione europea. Con questa espressione oggi ci si riferisce al fatto che nella società attuale non soltanto ci sono molte religioni "di fatto" ma ci sono e possono esserci molte religioni "di diritto", il che vuol dire che di fronte alla legge hanno tutte il diritto di esistere, di predicare le proprie dottrine e di praticare i propri riti. Di conseguenza non c'è più una religione che abbia più diritto di esistere rispetto ad altre, che si consideri la più vera e quindi sia reputata tale da godere di maggiori privilegi da parte dello Stato o della società. Inoltre l'odierno pluralismo religioso si configura come un processo molto più dinamico e complesso. Insieme alle religioni tradizionali della vecchia Europa si diffondono infatti i nuovi movimenti religiosi che nascono o che vengono importati da altri paesi come gli Stati Uniti, l'India, il Giappone, un'ampia produzione di spiritualità new age, sette religiose più o meno legate al vecchio ceppo cristiano. In altri termini assistiamo a una sempre più marcata presenza di tradizioni religiose vecchie e nuove che sono per la maggior parte arrivate insieme agli immigrati.

Questo cambiamento nel campo religioso avviene poi in una stagione che vede la religione sempre più presente nel discorso pubblico. Inaspettatamente le religioni sono divenute una forza capace di raccogliere intorno a sé imponenti identità collettive e di configurare spazi di appartenenza che travalicano in confini del religioso e investono molti ambiti un tempo, almeno in Occidente, tradizionalmente riservati alla cultura, all'etica o alla politica. Un fenomeno questo che si intreccia, e si compenetra con quello della pluralizzazione delle visioni religiose della vita influenzandosi reciprocamente e influenzando la società in generale. A ciò va aggiunto che oggi in Europa, soprattutto in seguito al flusso continuo d'immigrazione, si fa strada il desiderio di poter

manifestare apertamente la propria identità religiosa. La presenza di immigrati non è infatti né culturalmente né religiosamente neutra. Essi portano con sé, nel loro bagaglio anche visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, tavole di valori, sistemi morali immagini e simboli che sono cruciali e indispensabili nella loro definizione identitaria e che progressivamente iniziano a diventare oggetto di riconoscimento e di conferimento di legittimità.

Si tratta di un fenomeno che, accompagnato dalla sempre più visibile compresenza di svariate entità religiose che si richiamano a religione più o meno estranee alla storia europea o almeno percepite come tali, ha sollevato spesso una serie di problemi che toccano nel vivo diritti e libertà fondamentali nonché alcuni dei principi cardini delle nostre moderne democrazie liberali.

Pensiamo a quanto è accaduto in Francia, dove all'applicazione della cosiddetta 'legge sul velo', *l'affaire du foulard* così come è stato ribattezzato dai giornali, ha fatto seguito il divieto di esibire nelle scuole, nei collèges e nei licei pubblici segni o abiti mediante i quali gli allievi manifestino in modo ostensibile un'appartenenza religiosa. Un caso non dissimile da quello francese è scoppiato in Svizzera in seguito all'espulsione di un'insegnante di scuola elementare rea di aver indossato il velo islamico. In Italia la polemica sul crocifisso, la cui esposizione nelle aule scolastiche offenderebbe i sentimenti delle altre confessioni religiose, ha stimolato un acceso dibattito che ha coinvolto sia le autorità politiche e religiose che l'opinione pubblica sulla presenza stessa del crocifisso nelle scuole e sulla possibilità di affiancargli i simboli delle altre religioni presenti nel nostro paese⁴.

Da quando le nazioni europee si trovano a dover fare i conti con una nuova realtà frutto di un processo di insediamento sul loro territorio di popolazioni che professano religioni differenti, a dover lottare contro le discriminazioni e le tendenze politico-religiose estremiste e al contempo a promuovere l'integrazione, la questione dei simboli religiosi è diventata una delle manifestazioni più acute della difficoltà che esse incontrano nella costruzione di categorie culturali e giuridiche capaci di leggere e disciplinare le nuove funzioni svolte dalla religione nella società contemporanea. Il crocifisso e il velo sono percepiti come una chiara dichiarazione di appartenenza a un gruppo prima ancora che come indicatore delle convinzioni e delle scelte di vita di una persona. La scuola allora in quanto considerata istituzione pubblica in cui convivono alunni e insegnanti che fanno parte di queste comunità, diventa uno dei luoghi in cui tale problema acquista maggiore risonanza e visibilità.

L'interrogativo cruciale che i tre casi sopra menzionati, che sono solo alcuni di quelli originati dalla compresenza di confessioni religiose estremamente eterogenee fra loro, è se la presenza dei simboli religiosi nelle scuole e più in generale nei luoghi pubblici, siano essi la croce cattolica o il foulard islamico, sia compatibile con la laicità dello Stato.

⁴ Ancora il caso dell'infibulazione dolce, del "rito alternativo" o "sunna rituale", espressioni con cui sul finire del 2003 inizio 2004, nel nostro paese è stata discussa una proposta considerata alternativa alla pratica dell'infibulazione.

Non è mia intenzione inoltrarmi in questa sede in una riflessione più approfondita sulla laicità, tuttavia sarebbe riduttivo ricondurre tale principio, pietra angolare delle democrazie moderne, alla mera separazione della sfera religiosa da quella pubblico-politica. La laicità si basa su tre valori indissociabili: quello di libertà di coscienza, quello che postula l'eguaglianza nel diritto alle opzioni spirituali e religiose, e quello di neutralità del potere politico. Lo Stato laico ha il compito di salvaguardare tali libertà fondamentali permettendo in tal modo a tutti di scegliere o non scegliere un'opzione spirituale o religiosa, di cambiarla o rinunciare. Si assicura in altri termini che nessun gruppo e nessuna comunità possa imporre un'appartenenza o un'identità confessionale e protegge ciascun uomo e ciascuna donna contro qualsiasi pressione esercitata sotto la bandiera di questa o quella prescrizione religiosa. Questo ideale forgiato nel corso della storia non è atemporale o sconnesso dalle società e dalle sue mutazioni, al contrario modellato continuamente in un dialogo permanente ha permesso di stabilire col susseguirsi degli eventi gli equilibri corrispondenti ai bisogni delle nostre società.

Questo spiega il perché nel vecchio continente la principale e la più consolidata risposta al fatto del pluralismo religioso è rappresentata dalla politica della tolleranza intesa secondo la tradizione liberale, che in nome della laicità dello Stato e al fine di proteggere tutte le libertà individuali, insiste sull'assunto fondamentale di mantenere separate le sfere di competenza dello Stato e della Chiesa – principio questo che obbliga ad esempio le istituzioni politiche e giuridiche ad agire e legiferare in un linguaggio accessibile in pari misura a tutti i cittadini – e sulla necessità di una neutralizzazione dello spazio pubblico rispetto alle visioni religiose della vita e del mondo che poggia su una visione della religione intesa essenzialmente come un affare privato da tenere lontano dall'arena pubblica. Per i liberali l'unica strategia per garantire la libertà di coscienza prevede quindi che lo Stato resti neutrale in materia di religione e che la religione non intervenga nel campo pubblico, giacché “ogni espressione del fatto religioso nello spazio sociale è considerato come un'illegittima ingerenza su un terreno che le è proibito” (Possenti 2007, 6).

1.4. I confini tra la sfera religiosa e quella secolare nel quadro della teoria della secolarizzazione

L'idea di una sfera pubblica secolarizzata, impermeabile cioè a considerazioni di natura religiosa costituisce uno dei capisaldi su cui poggiano le moderne democrazie liberali. Sorto originariamente nell'ambito giuridico al tempo della Riforma per designare l'espropriazione dei beni ecclesiastici da parte dei principi o delle chiese nazionali riformate, nel corso del XIX secolo, il termine secolarizzazione è stato utilizzato prima nel campo storico-politico e successivamente in quello etico e sociologico dove è venuto ad assumere progressivamente il significato di categoria genealogica in grado di comprendere il senso unitario dello sviluppo storico della società

occidentale moderna a partire dalle sue radici giudaico-cristiane. Interpretata ora in chiave di scristianizzazione, ossia di rottura e profanazione moderna dei principi medioevali della *cristianitas*, ora in quella di desacralizzazione, letta sia da una prospettiva laica che religiosa, appoggiandola o respingendola, tale categoria è servita a formulare un giudizio sia ottimistico che pessimistico sul presente. Con la sola eccezione di alcuni studiosi tra cui possiamo annoverare Alexis De Tocqueville, Vilfredo Pareto e William James, la teoria della secolarizzazione è stata generalmente condivisa da tutti i padri fondatori delle scienze sociali, divenendo forse l'unica ad aver conseguito lo status di paradigma scientifico. Nella sua originaria formulazione la teoria della secolarizzazione denota infatti il passaggio di persone, cose, significati e funzioni, dalla loro originaria collocazione nell'ambito religioso a quello secolare; un processo questo che ha originato una progressiva frattura tra 'questo mondo' e 'l'altro mondo', tra il potere spirituale e quello temporale, che ha finito col far saltare inevitabilmente il tradizionale equilibrio su cui ha poggiato per secoli la relazione tra i due regni. Nella nuova struttura spaziale quella religiosa diviene una sfera al pari delle le altre e la religione si trova costretta a trovare il suo posto in un mondo secolare.

Per un'ampia schiera di studiosi quattro sono gli eventi che hanno contribuito in modo decisivo alla dinamica dei processi moderni di secolarizzazione, seppure combinandosi in forme diverse e con esiti che variano da paese a paese. Il primo viene generalmente indicato nella riforma protestante, che minando alle fondamenta le pretese di unità e santità della chiesa, mandò in frantumi l'intero sistema della cristianità occidentale, concorrendo per tale via involontariamente a liberare le sfere secolari dal controllo religioso. Introducendo nuovi principi e un nuovo ethos religioso il protestantesimo è stato letto come una forma di secolarizzazione interna alla stessa sfera religiosa.

Il secondo è rappresentato dall'ascesa dello Stato secolare moderno, che accrescendo progressivamente la sua capacità di esercitare il monopolio dell'uso legittimo della forza entro il proprio territorio, finì coll'incidere notevolmente sulla dissoluzione del tradizionale nesso trono-altare, facendo della tolleranza religiosa e della neutralità dello Stato nei confronti della religione privata uno dei suoi principi cardini. Il terzo viene indicato nello sviluppo del sistema capitalistico, che sulla scia di Weber sappiamo che ebbe origine da una logica interna alla religione stessa, ma che perse ben presto le sue basi religiose cominciando e essere in grado di autoriprodursi e governarsi seguendo leggi proprie e impersonali. Infine vi è il progresso delle scienze naturali che attraverso il ricorso a tecniche e metodologie sempre più razionali elaborarono un'immagine disincantata del mondo in cui non vi era più alcuno spazio per la spiegazione religiosa. Alla frantumazione dell'immagine religiosa del mondo segue una visione scientifica secondo cui il mondo è sottoponibile al totale dominio della ragione. In tal modo le scienze empiriche finirono

inevitabilmente coll'entrare in collisione con la religione allorquando cominciarono ad avanzare la pretesa, un tempo esclusiva della sfera religiosa, di potere spiegare e conferire un significato unitario al corso del mondo sulla base dell'elaborazione di leggi proprie. Insieme al capitalismo la scienza moderna contribuì a ridurre lo spazio concesso alla religione fino ad annullarla e sospingerla per usare le parole di Weber nella dimensione dell'irrazionale.

In realtà il discorso sulla secolarizzazione e sulle sue implicazioni sia sul piano sociale che su quello individuale si presenta molto più articolato rispetto a quanto possa emergere da questa breve definizione e spiegazione delle sue cause scatenanti. Secolarizzazione è infatti, una sigla tanto diffusa quanto controversa e indeterminata data l'impossibilità di ricondurla a una veduta unitaria. Sulla scia di Charles Taylor possiamo asserire che la secolarizzazione va letta come un fenomeno storico assai complesso e che comprende cose diverse che vanno tenute debitamente distinte. Seguendo una delle più sistematiche tipologie della teoria della secolarizzazione elaborata nel 1967 da Larry Shiner possiamo intenderla:

- come tramonto definitivo della religione, tesi che dall'Illuminismo in poi è stata a lungo dominante tra gli scienziati sociali;
- come conformità dei precetti religiosi al mondo, tesi riconducibile a quella elaborata da Talcott Parsons secondo cui la secolarizzazione va interpretata come un processo interno al cristianesimo stesso di crescente differenziazione e specializzazione della comunità di fede alla più ampia comunità sociale, ripresa e rielaborata più tardi in chiave sistemica da N. Luhmann;
- come desacralizzazione del mondo, teoria riconducibile alla diagnosi weberiana del disincantamento delle immagini religiose del mondo;
- come differenziazione e distacco della sfera religiosa da quelle secolari dell'economia, della politica e della scienza, tesi che secondo alcuni studiosi va rintracciata nella sua formulazione più sistematica nei lavori di Émile Durkheim e di Max Weber. Con riferimento tanto a Durkheim quanto a Weber la teoria della secolarizzazione rappresenta il nucleo centrale delle loro teorie della differenziazione funzionale dei diversi sottosistemi sociali, essendo a loro avviso tanto la premessa quanto il risultato finale di questo stesso processo. Entrambi gli studiosi, al di là delle manifeste differenze, condividono la diagnosi secondo cui le religioni tradizionali non sarebbero mai sopravvissute all'assalto della modernità. Per usare le parole di Durkheim con l'avvento della modernità gli antichi dei non sarebbero mai riusciti a competere con le nuove divinità né con il politeismo dei valori, che secondo Weber scaturisce dalla differenziazione delle sfere secolari che seguono ormai una propria logica di funzionamento e godono di totale autonomia da quella religiosa. In

particolare Weber è il primo ad aver presentato esplicitamente lo sviluppo della moderna società occidentale come processo di secolarizzazione, inquadrandolo in quello più ampio di disincantamento del mondo che ha origine all'interno della stessa sfera religiosa e che riceve una spinta decisiva dal progresso tecnico-scientifico che contribuisce all'elaborazione di una visione del mondo liberata da qualsiasi postulato di natura etico-religiosa. Nelle *Considerazioni intermedie* egli sostiene che nella modernità le sfere secolari della politica, dell'economia, della scienza e perfino quella artistica e sessuale non solo si emancipano da quella religiosa ma entrano anche in conflitto con essa, avanzando la pretesa di poter svolgere quelle funzioni che un tempo erano svolte dalla religione di subordinare a se ogni aspetto della vita; quanto più gli orientamenti religiosi si sublimano in senso etico-religioso tanto più le altre sfere della vita tendono a sottrarsi al suo controllo;

- come trasposizione di credenze e modelli di comportamento dall'ambito religioso a quello secolare, tesi che a partire dal dibattito sull'*Etica protestante* di Weber si estende alla concezione di 'religione civile' di Robert Bellah secondo cui nella cultura degli statunitensi, al di là delle differenze religiose istituzionali, vi è una comune visione religiosa della società civile che si esprime in un complesso di credenze, simboli e rituali che non sono solo quelli celebrati unicamente nelle chiese ma anche quelli celebrati in occasione dei grandi eventi civili, quale ad esempio i discorsi inaugurali del presidente tenuti in occasione del suo insediamento;
- come privatizzazione delle credenze religiose e la loro estromissione dalla sfera pubblica.

In modo particolare intendo soffermarmi qui su quest'ultima variante della secolarizzazione vista come inabissarsi delle religioni tradizionali nella dimensione privata del sé e del loro conseguente ritirarsi dall'arena pubblica, trattandosi, come è stato anticipato sopra, di un modo di intendere la religione tipico delle nostre moderne democrazie liberali europee. Uno dei principali teorici della privatizzazione della religione è Thomas Luckmann che nel suo celebre volume, *La religione invisibile*, radicalizza la tesi della secolarizzazione sostenendo non solo che le istituzioni tradizionali religiose diventano sempre più irrilevanti e marginali rispetto al funzionamento del mondo moderno ma che la stessa religione nella modernità non si trova più nelle chiese. La secolarizzazione va inquadrata come la conseguenza diretta dell'alto grado di differenziazione raggiunto dalla società moderna. In tal senso rispetto alle tradizionali religioni istituzionali 'la religione invisibile' è per Luckmann una religione caratterizzata essenzialmente da un basso grado di trascendenza e da un cosmo sacro poco coerente, la cui essenza è racchiusa a suo avviso nella logica di autoespressione e autorealizzazione del singolo. Il punto di partenza della sua riflessione

teorica sul fenomeno religioso, condotta in aperta polemica nei confronti di un'ampia schiera di sociologici soliti misurare la religione unicamente in relazione alle pratiche religiose degli individui, poggia sull'elaborazione della sua teoria della differenziazione istituzionale e dei ruoli. Seguendo lo studioso la differenziazione moderna produce una profonda segmentazione dei vari campi istituzionali, mediante la quale ciascuno di essi diventa autonomo e governato da proprie norme funzionalmente razionali e al cui interno la persona in quanto tale diventa irrilevante poiché tali sfere dipendono sempre più da prestazioni di ruoli astratti, impersonali e sostituibili. Di conseguenza il processo di segmentazione che avviene a livello delle istituzioni si traduce in uno analogo che ha luogo sul piano della coscienza individuale, configurando in tal modo l'esistenza sociale di un individuo come il risultato finale delle prestazioni dei ruoli anonimi e specializzati da lui svolti. Lo stesso meccanismo di differenziazione e specializzazione ha luogo al pari di ogni altra istituzione anche in quelle religiose; per Luckmann infatti anche i ruoli religiosi si specializzano e diventano "ruoli a tempo parziale" all'interno della coscienza individuale. Trovandosi di fronte a una gamma di opzioni al pari di un compratore, l'individuo può allora scegliere liberamente se adottare un atteggiamento religioso piuttosto che laico o se accogliere sistemi di valori secolari piuttosto che religiosi. In altri termini il significato del corso del mondo è legato alle scelte compiute dal singolo, le società moderne infatti non necessitano più di essere organizzate come chiese nel senso durkheimiano, cioè come comunità morali unificate da un sistema condiviso di pratiche e credenze, poiché gli individui compiono da soli lo sforzo di comporre i vari frammenti dell'esistenza in un unico insieme dotato di significato.

A simili conclusioni perviene in parte anche Peter Berger secondo il quale nella modernità si assisterebbe a una marcata tendenza in direzione di una pluralizzazione delle credenze religiose. Per il sociologo americano la progressiva secolarizzazione ha fatto delle credenze religiose una questione di scelta e di preferenza soggettive, ciò che si creato in altri termini è una sorta di mercato delle credenze religiose in cui ciascuno può scegliere senza vincoli quella che più gli si addice.

Seguendo i due studiosi avendo la secolarizzazione compiuto gran parte del suo cammino con ogni probabilità irreversibile, le istituzioni religiose hanno perso gran parte della loro rilevanza e della loro forza pervasiva rispetto ad ampi segmenti della vita moderna, rimanendo così emarginata dal discorso pubblico-politico. Di conseguenza divenendo la religione sempre meno una religione di chiesa e sempre più un'esperienza e una questione di scelta soggettiva, la ricerca della salvezza e del significato dell'esistenza umana non poteva fare altro che ritirarsi nella sfera privata del sé.

Per entrambi gli studiosi la privatizzazione della religione non significa però che nella modernità le credenze religiose sono destinate a scomparire, quanto piuttosto che le religioni istituzionali sono costrette a ripiegare nella dimensione privata dell'individuo rinunciando alla loro originaria

funzione pubblica. La religione continua ad assolvere ancora un ruolo importante per il funzionamento della società, ma in un certo senso “non è più lei a simbolizzarne l’unità e a definirla: non da sola almeno” (Allievi, 2006, 15).

Concepita come un tratto costante della vita degli uomini, secondo Luckmann la religione permette loro ancora oggi di gestire il caos cognitivo e morale e di affrontare e come sostiene Berger, le situazioni più estreme. L’umanità conserva ancora un nucleo di trascendenza, ‘il brusio degli angeli’, come sostiene il sociologo americano, lo si può udire anche nelle situazioni più banali e quotidiane, dal clacson di un’auto al pianto di un bambino che nel cuore della notte impaurito invoca la madre. Confinata nella sfera privata la religione diviene per usare l’espressione di William James una ‘religione personale’, socialmente invisibile, che si accompagna alla tendenza definita da Taylor secondo la quale “la vita o la pratica religiosa di cui entro a far parte deve essere non solo frutto di una mia scelta, ma deve anche parlare la mia lingua e deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale così come lo intendo io” (Taylor, 2002, 65-66). In altri termini il legame dell’individuo col sacro non deve essere necessariamente incluso in uno specifico e più ampio quadro di riferimento sia che si tratti della chiesa che dello Stato. Quello che si è venuto a creare è una sorta di mercato dei beni, di simboli, valori, pratiche e credenze religiose che si accompagna anche a un fenomeno di progressiva contaminazione o integrazione tra vecchie e nuove credenze religiose. Detto in altri termini l’individuo si riferisce a un sistema di riferimento tradizionale ma ne trasforma, anche in maniera inconsapevole, i contenuti.

1.5. Un nuovo possibile scenario e le sue implicazioni: la teoria della deprivatizzazione della religione

La tesi della secolarizzazione è antica come la sociologia e nelle sue diverse varianti ha funzionato come un principio chiave su cui tale disciplina ha costruito gran parte della sua lettura del ruolo della religione nella modernità. Non solo la secolarizzazione è stata giudicata un processo inevitabile, ma l’opinione dominante voleva che fosse una condizione pervasiva che una volta conclusasi fosse irreversibile. A lungo ha goduto di unanime consenso la tesi secondo cui con l’avanzare della modernizzazione le religioni sarebbero state condannate al tramonto o quanto meno che le istituzioni religiose avrebbero perso la loro autorità e il loro significato sociale nella vita pubblica divenendo l’ombra delle glorie passate. Per molto tempo è stata opinione comune che da un punto di vista comparativo l’Europa fosse la società più ampiamente secolarizzata e che la secolarizzazione europea rappresentasse il futuro di tutte le società, mentre l’enorme vigore religioso osservabile in paesi come gli Stati Uniti o il Giappone dovesse essere letto al contrario come un’eccezione nonché un terreno di sfida per l’applicazione di tale teoria (Stark, 2003, 59).

A tali conclusioni la maggior parte degli scienziati sociali è giunta osservando lo smantellamento nella società europea di alcuni monopoli religiosi, in primis del cattolicesimo, collegandolo a un massiccio e durevole declino della diffusione e della profondità dell'impegno religioso fra i suoi membri. Tuttavia intorno alla fine del XX secolo una serie di andamenti incongruenti e contrari ha iniziato a far vacillare la perdurante fede nella tesi della secolarizzazione e della sua inevitabilità, spingendo i suoi principali sostenitori a rivedere le loro posizioni e ad accettare la possibilità che le affermazioni sul progresso storico di questo processo, specialmente nell'Europa moderna, con ogni probabilità si sono basate su false percezioni. Secondo alcuni studiosi i sintomi più evidenti di una nuova vitalità delle religioni sarebbero riconducibili in primo luogo al fatto che nel quadro delle chiese e delle comunità religiose esistenti guadagnano terreno le correnti più ortodosse e conservatrici, e questo vale tanto per il buddismo e l'induismo non meno che per le altre tre religioni monoteistiche; in secondo luogo alla progressiva crescita di vecchi e nuovi movimenti religiosi sia negli Stati Uniti, in Asia in Africa e in Giappone, che sono certamente da annoverare tra le società contemporanee più religiose, sia nella stessa Europa con effetti non trascurabili sia sul piano politico che su quello sociale. Sintomi che secondo il sociologo inglese David Martin inducono a pensare che la secolarizzazione sia stato un punto di vista dominante perché si limitava a guardare solo a quanto accadeva soprattutto nel vecchio continente dove sembravano molto marcati gli indicatori di un tramonto progressivo della religione.

Per riferirsi alla nuova realtà il sociologo tedesco Klaus Eder ha coniato l'espressione 'società post-secolari' con cui intende riferirsi al fenomeno di progressiva crescita della comunicazione religiosa nelle nostre società a cui si accompagna una maggiore visibilità della religione nello spazio pubblico. Per lo studioso di fronte alla presenza più forte, riconoscibile e pervasiva della religione l'ottimismo evolutivo delle teorie della secolarizzazione, e soprattutto l'idea di un'Europa secolare, ha subito un affronto particolare. A suo giudizio nel corso della modernizzazione non avrebbe avuto luogo l'attesa avanzata della secolarizzazione dal momento che la religione non è scomparsa ma al contrario è rimasta "quel momento di comune elaborazione di memorie che nessun discorso pratico di successo e nessuna spiegazione scientifica sono in grado di compiere, costituendo a tutt'oggi uno spazio sacro in cui una comunità si conosce e riconosce" (Erder, 2004, 1-2). La società post-secolare regola in modo nuovo il rapporto trascendenza, politica e società ed è caratterizzata da una serie di proprietà:

- una particolare forma di espressione sociale dei sentimenti religiosi;
- un tipo di organizzazione che religiosa che si distingue dalla forma tradizionale delle chiese e delle sette;

- la concorrenza di organizzazioni religiose e la nascita, nel campo religioso, di speciali reti costruite non gerarchicamente;
- un mercato religioso con regolazione politica parziale delle condizioni di accesso;
- un particolare modo di mobilitazione dei sentimenti religiosi, che corrispondono ai nuovi movimenti religiosi;
- un'opinione pubblica mass-mediatica quale luogo di tale concorrenza;
- i media come forum di pratiche religiose.

Come sostiene Erder: “Il post secolarismo è una tesi che afferma una forma sociale mutante di religione, un cambiamento nella categorizzazione sociale della religione e una mutazione a ciò connessa della funzione politica della religione” (Erder, 2006, 164). La forma sociale di una religione post-secolare consiste nel legame diretto dell'individuo con il trascendente senza alcuna mediazione degli specialisti religiosi. In altre parole essa non viene più trasmessa attraverso un aggiornamento intergenerazionale della tradizione, ma diviene un'esperienza individualizzata realizzata nel corso di una vita. La religione scrive Erder

“Non rimane limitata alla comunicazione in uno spazio esistenziale privato, essa entra piuttosto nello spazio pubblico, fa un outing; nel contempo mantiene una certa distanza con la sfera della politica: essa diviene l'ambiente politico delle istituzioni e lo fa nel contesto della formazione di una società civile che è di cornice alle istituzioni politiche e le mette sotto pressione” (p. 166).

Essa entra dunque nella sfera pubblica dell'argomentare e delle strategie, torna nelle società come una voce che si procura ascolto e che nell'ambito di questa tendenza a tornare siano anche le tradizionali istituzioni religiose, non deve affatto sorprendere. La loro voce è sempre stata presente, ma esse non avevano alcun luogo nella società secolare in cui tale voce potesse raggiungere, in quanto legittima, il pubblico dibattito. Essa era rinchiusa nelle vuote chiese e nelle stanze della teologia. Secondo Erder allora l'apertura mondiale nei confronti dei temi religiosi non è da ricondurre alla religione tradizionale, ma a delle modificazioni strutturali della sfera pubblica e alla nascita di una società civile che consente di rendere costante il 'claims-making' culturale finalizzato al riconoscimento, il che ha modificato in modo duraturo la sfera pubblica delle moderne società.

In altri termini il post-secolarismo è legato sistematicamente ai processi di mobilitazione e di costruzione di una società civile. Tuttavia questo non significa affatto che le istituzioni politiche debbano abbandonare la loro natura secolare. A cambiare è la stessa natura dello Stato secolare è la società che vi sta alla base: all'antica coesistenza delle tradizioni religiose si affianca la nascita di

una molteplicità di pratiche religiose che entrano nel processo di comunicazione sociale e suggeriscono l'immagine di una società post-secolare.⁵

L'espressione post-secolare è stata ripresa anche da Jürgen Habermas per riferirsi al fatto che le comunità religiose, a prescindere dal loro peso numerico, continuano ad assolvere un loro compito anche nella vita delle società secolarizzate come quelle europee e di quelle nazioni come il Canada, l'Australia, e la Nuova Zelanda, in cui a partire dalla fine della seconda guerra mondiale era stato osservato un allentarsi dei vincoli religiosi. Secondo lo studioso una serie di drammatici e significativi cambiamenti globali e conflitti scatenati su questioni religiose ha sollevato ragionevoli dubbi circa la perdita definitiva di rilevanza della religione, inoltre va aggiunto che a partire dagli anni ottanta le tradizioni e le comunità religiose hanno acquistato una nuova importanza politica fino ad allora inattesa, nel senso che hanno assunto progressivamente nella vita politica il ruolo di 'comunità dell'interpretazione', influenzando su determinati temi la formazione dell'opinione e della volontà pubblica. Sulla base di queste considerazioni Habermas sostiene infatti che "sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni forti, quasi fossero solo un residuo arcaico, invece di illuminare la connessione che le collega alle forme moderne di pensiero" (Habermas, 2005, X). La religione provvede ancora oggi "all'articolazione della coscienza di ciò che manca, mantenendo desta la sensibilità per ciò che è venuto meno" e protegge "dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali anche i processi di razionalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immani" (pp. X-XI). Inquadrate in una simile prospettiva revisionista, per lo studioso tedesco il problema con cui tutte le società europee si trovano oggi a doversi confrontare riguarda il modo in cui ciascun individuo riconosce se stesso in qualità di membro di una società post-secolare e cosa i membri di una simile società devono reciprocamente attendersi l'uno dall'altro affinché all'interno di nazioni in cui cresce il pluralismo ideologico e culturale possa essere salvaguardato un reciproco e civile rispetto. Nel discorso habermasiano la questione rilevante tanto sul piano teorico quanto su quello pratico concerne principalmente la possibilità di costruire una dimensione della vita sociale e culturale in cui ci si sforzi di tradurre e comprendere reciprocamente tanto la lingua laica quanto quella religiosa. A suo avviso 'la solidarietà tra estranei' può avere origine nella sfera pubblica solo a partire dal riconoscimento reciproco tra cittadini non credenti e credenti, vale a dire solo da un processo di apprendimento reciproco tra le visioni naturalistiche e secolari della vita e del mondo dei primi e quelle religiose dei secondi. In una società post-secolare – con cui intende il dato di fatto che in una società sempre più

⁵ Secondo Erder a una simile evoluzione si arriva attraverso alcuni meccanismi quali ad esempio la progressiva democratizzazione e la globalizzazione della comunicazione, ulteriormente rafforzati attraverso le migrazioni e le formazioni di comunità transnazionali, come pure attraverso i discorsi multiculturali che accompagnano l'eterogenizzazione culturale della modernità. Il sistema mediatico di massa gioca un ruolo centrale nel rafforzamento del claims making religioso che è un meccanismo da non sottovalutare per la trasformazione della società post-secolare.

secolarizzata la religione continua ad affermarsi e che tale società mette in conto il consolidamento delle comunità religiose – alle comunità religiose non va tributato solo un riconoscimento pubblico per il contributo che esse esercitano per riprodurre motivazioni e atteggiamenti desiderati, piuttosto “nella coscienza pubblica di una società post-secolare si rispecchia una cognizione normativa, che ha conseguenze per l’interazione politica dei cittadini credenti e non credenti” (Habermas, 2008, 37). Nella società post-secolare si giunge a conoscenza che la modernizzazione della coscienza pubblica comprende sia in fasi diverse mentalità sia religiose che secolari e le trasforma riflessivamente.

“Se concepiscono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare, entrambe le parti possono prendere sul serio reciprocamente, anche dal punto di vista dei fondamenti cognitivi, il loro contributo a temi controversi nella sfera pubblica “ (p. 37).

Perfino uno studioso come Peter Berger, che nei suoi primi studi ha sostenuto con forza la tesi della secolarizzazione – nella variante che combinava la privatizzazione con l’affermarsi di una sorta di mercato concorrenziale delle fedi in una società di tipo pluralista – a partire dal 1999 inizia a rivedere la sua prospettiva e a parlare esplicitamente di *desecolarizzazione* del mondo.

L’idea di fondo da cui muove la riflessione dello studioso americano è che quanto scritto sulla secolarizzazione sia con ogni probabilità un errore, che l’assunzione secondo cui il mondo in cui viviamo è secolarizzato sia falsa e che l’argomento fondamentale che stabilisce una stretta correlazione tra l’avanzare della modernizzazione e il declino della religione sia nella società che nella mente degli individui, su cui ha battuto gran parte della letteratura sociologica, sia da ridiscutere. Sebbene la modernizzazione abbia sortito alcuni effetti di secolarizzazione più visibili in alcuni paesi che in altri, secondo Berger tale processo ha allo stesso tempo dato vita ad alcuni movimenti di ‘contro-secolarizzazione’. Inoltre non si può non tener conto che la secolarizzazione che si compie a livello più ampio della società non necessariamente si collega a quella che avviene sul piano della coscienza individuale. Se è vero infatti che in molte società alcune istituzioni religiose hanno perso parte del loro potere e della loro influenza – e l’autore si riferisce in modo particolare alle società europee dove a suo avviso sono evidenti gli indicatori di una progressiva secolarizzazione sia a livello delle credenze individuali sia a quello della chiesa cattolica-protestante che avrebbe perso parte della sua autorità nell’orientare la vita dei credenti, specie per quel che riguarda il matrimonio, la sessualità e la riproduzione – è altrettanto vero che vecchie e nuove pratiche e credenze religiose continuano a giocare un ruolo fondamentale nella vita degli individui seppure assumendo nuove forme istituzionali. Il risveglio dell’evangelismo negli Stati Uniti, che per molto tempo hanno rappresentato l’eccezione alla tesi della secolarizzazione, e della religione

islamica in diversi paesi del mondo occidentale costituiscono per Berger le manifestazioni più evidenti del ritorno del religioso e della ripresa crescente dell'autorità religiosa nello spazio pubblico.

Non dissimile è la conclusione a cui perviene lo studioso spagnolo Josè Casanova che in *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* avanza l'ipotesi non solo teorica che sebbene il paradigma della secolarizzazione abbia da sempre rappresentato il principale quadro di riferimento teorico e analitico mediante il quale le scienze sociali hanno studiato la relazione tra religione e modernità, un esame più approfondito degli sviluppi dei recenti dibattiti sviluppatasi all'interno della sociologia delle religioni pone chiunque si occupi di tale questione di fronte alla possibilità di accettare l'ipotesi di un nuovo e possibile scenario. Di certo lo studioso spagnolo non trascura che sono ancora numerosi gli studiosi che continuano a ritenere che la teoria della secolarizzazione conservi un alto valore esplicativo nell'analisi dei moderni processi storici, ma molti sono anche quei sociologi di parere contrario che abbandonano questo paradigma con la stessa fretta con cui lo avevano precedentemente accolto. A suo giudizio il principale errore della teoria della secolarizzazione, ripetuto tanto dai sostenitori quanto dai critici, è quello di aver confuso i processi storici di secolarizzazione in senso proprio con le presunte conseguenze che essi avrebbero prodotto sul piano religioso. Lungo la ricostruzione critica di Casanova il nucleo centrale della tesi della secolarizzazione consiste nella concettualizzazione del processo di modernizzazione sociale in termini di differenziazione funzionale ed emancipazione delle sfere secolari da quella religiosa, processo questo che si accompagna a quello analogo che avviene all'interno della stessa sfera religiosa. Accanto a questa tesi principale vanno poi aggiunte quelle non meno ampiamente accettate dagli studiosi del declino della religione e della sua privatizzazione.

Il punto fondamentale è che, pur non negandone la validità e la verificabilità sia a livello teorico che empirico, lo studioso nutre dei dubbi circa la sostenibilità della tesi del declino della religione, asserendo che se di declino si può parlare lo si può fare solo limitatamente alle società europee poiché in Giappone, in Cina e negli USA si assiste al contrario a una tendenza inversa. Analoghe considerazioni valgono anche per la tesi della privatizzazione della religione che si è rivelata a suo avviso la più discutibile sia sul piano teorico che su quello empirico e che ha portato molti sociologi della religione a mettere in dubbio in modo acritico e ingiustificabile l'intera teoria della secolarizzazione.

Ciò che mi preme puntualizzare è che per Casanova questo non implica che la tesi della secolarizzazione debba essere considerata un mito che ormai non trova alcun riscontro con la realtà, piuttosto significa che tanto la tesi del declino del religioso quanto quella del suo confinamento nella dimensione privata vanno lette come delle possibili opzioni storiche anziché come delle

tendenze strutturali della società moderna. Nell'interpretazione dello studioso le teorie della secolarizzazione dovrebbero essere sufficientemente complesse da prevedere la possibilità che nel mondo moderno esistono forme legittime di religioni pubbliche, che svolgono cioè un ruolo politico che non è necessariamente quello di promuovere l'integrazione sociale, che non obbligatoriamente mettono in discussione e a repentaglio la differenziazione funzionale moderna e che sono altresì compatibili con la privatizzazione della religione e con il pluralismo delle credenze religiose soggettive. Senza contare che i teorici della secolarizzazione non possono e soprattutto non devono restare insensibili a quelle critiche che sottolineano come:

“Nei muri che separano, nel mondo moderno, la Chiesa dallo Stato si aprono in continuazione numerose crepe che permettono alle due istituzioni di compenetrarsi; le istituzioni religiose spesso rifiutano di accettare il ruolo marginale ad esse assegnato all'interno della sfera privata, riuscendo ad assumere ruoli pubblici di rilievo; religione e politica continuano a tessere relazioni simbiotiche, al punto tale che in molti casi non è facile capire se ci si trova di fronte a movimenti politici che indossano abiti religiosi o, piuttosto, a movimenti religiosi che assumono forme politiche” (pp. 78-79).

L'autore mira essenzialmente a gettare luce sulla possibilità di prendere in considerazione il configurarsi di un'altra possibile opzione storica, ossia la deprivatizzazione delle religioni moderne in contesti come le nostre società contemporanee, globalizzate e caratterizzate dal pluralismo culturale, in cui diviene non solo un'ipotesi teorica quanto una necessità pratica un ripensamento dei confini che separano lo spazio pubblico e quello privato e il modo di intendere il nesso religione e modernità tipico della prospettiva liberale.

Scrivo a tale proposito:

“Gli scienziati sociali impegnati sia come attori che come teorici a tracciare <<distinzioni>> e a disegnare confini, avranno bisogno di sviluppare criteri analitici e normativi per differenziare le varie forme di religione pubblica e le loro possibili conseguenze storico-sociali. Ma soprattutto, gli scienziati devono riconoscere che nonostante tutte le forze strutturali, le pressioni legittime e le numerose valide ragioni che nel mondo laico moderno, spingono la religione a rimanere entro i confini della sfera privata, la religione stessa continua – e probabilmente continuerà anche in futuro – ad avere una dimensione pubblica. Le teorie della modernità, della politica moderna e dell'azione collettiva che ignorano sistematicamente tale dimensione pubblica della religione moderna sono destinate a essere teorie incomplete” (p. 121).

A simili affermazioni Casanova giunge soprattutto attraverso l'osservazione che specie a partire dagli anni ottanta la religione è divenuta pubblica facendo il suo ingresso nella sfera pubblica e guadagnandone per tale via in pubblicità. Mass media, scienziati sociali, politici ma anche gente comune hanno improvvisamente cominciato a prestare attenzione alla religione e il motivo di questa

inattesa crescita dell'interesse del pubblico è dipesa dal fatto che la religione, tradizionalmente confinata all'interno della sfera privata, si è catapultata nell'arena pubblica della contestazione morale e politica. In particolare quattro processi tra loro apparentemente scollegati – la rivoluzione islamica in Iran, il movimento Solidarnosc in Polonia, il ruolo svolto dal cattolicesimo nella rivoluzione sandinista, il risveglio del fondamentalismo protestante come forza operante nell'ambito dell'arena politica degli Stati Uniti – hanno offerto a suo avviso alla religione il tipo di pubblicità globale che ha reso necessario un ripensamento del suo ruolo nel mondo moderno. A questi eventi, da lui definiti come fenomeni religiosi pubblici, se ne possono aggiungere altri, non da ultimo quello dei monaci buddisti che in Birmania si sono fatti portavoce del malcontento pubblico per le condizioni politiche, economiche e sociali del loro paese, e quelli quali la diffusione della spiritualità New Age, lo sviluppo delle sette e la rapida crescita dell'Islam in molti paesi occidentali. Allo stesso tempo, come sottolinea l'autore, la maggior parte dei conflitti politici esplosi in quegli anni in ogni parte del mondo hanno mostrato di avere la mano non totalmente invisibile della religione. In Medio Oriente tutte le religioni e i fondamentalismi presenti, sia ebraici, che cristiani e musulmani, si sono scontrati in guerre civili e non e le vecchie dispute fra le varie religioni del mondo e fra i diversi rami di ciascuna religione si sono riaccese ovunque, dall'Irlanda del Nord alla Jugoslavia, dall'India all'Unione Sovietica.

Ciò che si è verificato di nuovo e inatteso in quegli anni non è pertanto semplicemente la crescita di nuovi movimenti religiosi, ma il ritorno a nuova vita e l'assunzione di ruoli pubblici da parte di quelle tradizioni religiose che tanto le teorie della secolarizzazione quanto quelle del declino del religioso ritenevano destinate ad assumere una funzione sempre più marginale e irrilevante nel mondo moderno. La tesi centrale di Casanova è che nella modernità si assiste a un processo di deprivatizzazione della religione, e con questo 'inelegante neologismo' lo studioso si riferisce al fatto che "le tradizioni di tutto il mondo rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità avevano riservato loro" (p. 11). Negli ultimi anni sono emersi movimenti sociali che hanno una natura intrinsecamente religiosa o che in nome della religione sfidano la legittimità e l'autonomia delle sfere secolari e simultaneamente le diverse tradizioni religiose si sono rifiutate di rimanere entro i limiti della sfera privata travalicando i propri confini e facendo il loro ingresso nella sfera pubblica e nell'arena della contestazione politica non solo per difendere il proprio territorio, ma anche per partecipare alle lotte la cui posta in gioco è la definizione dei moderni confini tra sfera pubblica e privata, tra legalità e moralità, tra individuo e società.

Ponendoci lungo la prospettiva di Casanova ci troviamo quindi di fronte a un vero e proprio paradosso poiché se da un lato nel mondo moderno la religione continua a diventare sempre più

privatizzata, dall'altro si assiste a un simultaneo processo di deprivatizzazione della religione moderna mediante il quale abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini. Deprivatizzazione della religione significa che la religione irrompe sulla scena pubblica divenendo protagonista di diverse forme di azione collettiva spesso in qualità di soggetto e oggetto:

- per proteggere non solo la propria libertà ma anche tutte le altre libertà e diritti, in particolare quello fondamentale secondo cui la società civile democratica ha il diritto di esistere contro uno stato assolutista e autoritario. Si pensi in questo caso al ruolo svolto dalla chiesa cattolica nei processi di democratizzazione avvenuti in Spagna, in Polonia e in Brasile;
- per mettere in discussione l'autonomia legislativa assoluta delle sfere secolari e la loro pretesa di organizzarsi seguendo i principi della differenziazione funzionale senza alcun riguardo per considerazioni di natura etica. Un esempio è costituito dalle dichiarazioni di monito delle chiese alla corsa agli armamenti, alle politiche nucleari, alle dinamiche del sistema capitalistico e delle sue conseguenze, rammentando in tal modo sia agli Stati che ai cittadini l'esigenza umana di subordinare la logica della formazione dello stato al bene comune. Criticando la pretesa inumana dei mercati capitalistici di funzionare secondo meccanismi autoregolativi, amorali e impersonali, le religioni aspirano a ricordare agli individui e alle società la necessità di tenere sotto controllo e rendere più responsabili tali meccanismi nei confronti degli individui e dei loro bisogni;
- per difendere il mondo della vita dall'invasione amministrativa o giuridica dello Stato. Questa forma di deprivatizzazione è associata all'ostinata insistenza con cui le religioni tradizionali sostengono il principio stesso di un bene comune in opposizione alle moderne teorie liberali individualistiche accusate di ridurlo alla somma aggregata delle scelte individuali. Si pensi ad esempio alla mobilitazione dei cattolici contro l'aborto.

Portando nella sfera pubblica questioni che le teorie liberali hanno qualificato come affari privati, le religioni esortano gli individui e le società a non ridurre in alcun modo la moralità ad un arbitrario decisionismo.

Il mio principio guida è che la tesi della deprivatizzazione della religione è carica di conseguenze. Accettarla significa in primo luogo sulla scia di Casanova mettere in discussione la teoria della privatizzazione della religione che costituisce il portato ideologico liberale che permea non solo le ideologie politiche e le teorie costituzionali bensì l'intera struttura del pensiero

occidentale moderno. In secondo luogo implica un ripensamento della configurazione della relazione tra religione e modernità e quindi una ridefinizione dei confini che separano la sfera pubblica da quella religiosa; infine un cambiamento di prospettiva in cui inquadrare le logiche di interazione tra quelli che vengono generalmente definiti diritti religiosi e il diritto secolare.

A lungo dimenticato il tema del diritto delle religioni e della sua relazione con quello secolare è oggi infatti riportato alla ribalta dal ritorno del sacro e dal carattere multireligioso delle nostre società. Stando a quanto enfatizzano i credenti la religione non è soltanto un credo o un'esperienza vissuta nella propria soggettività ma è un modo di vita. Ciascuna religione presenta un nucleo di norme che devono essere osservate dai fedeli che non prescrivono semplicemente chi e come pregare, ma scandiscono sovente tutta la loro esistenza – dagli abiti da indossare, ai cibi da mangiare, a quando lavorare o riposarsi – la cui forza vincolante deriva dal fatto di essere il frutto del volere divino. Il diritto religioso ebraico e quello musulmano ad esempio ambiscono a regolamentare tanto la vita religiosa quanto quella secolare del credente, e ciò trova conferma nel fatto che ampi settori del diritto ebraico includono un'intera gamma di materie civili, penali e perfino agrarie così come nella sharia convivono regole teologiche, morali e rituali affiancate da norme fiscali, penali e processuali. Il punto fondamentale è che all'interno dello Stato liberale, in cui contano soltanto le ragioni laiche, i cittadini credenti sono chiamati a stabilire un equilibrio, quello che Habermas definisce *theo-ethical equilibrium*, tra le loro convinzioni religiose e quelle laiche. Ma contro questa richiesta si rivolge l'obiezione che molti cittadini credenti non potrebbero assolutamente affrontare una simile scissione della propria coscienza senza mettere in gioco la loro esistenza di devoti. Questi ultimi attingono il perfezionamento della propria condotta dalla fede e “la vera fede non è semplice dottrina nel cui contenuto si crede, ma è energia, di cui si alimenta l'intera vita del credente” (Habermas, 2003, 31).

Sulla base di queste considerazioni dobbiamo allora chiederci quanto il modello liberale con i suoi capisaldi di una concezione della religione come esperienza soggettiva, di uno spazio pubblico secolarizzato e dell'individuo come agente autonomo, e quanto la nostra visione monista del diritto e della produzione giuridica riescono a cogliere universi culturali così diversi. E ancora dobbiamo interrogarci su quanto la tendenza tipicamente occidentale che identifica il diritto con quello statale può convergere con la pretesa avanzata da altri diritti che affondano le proprie radici nella religione. In questi interrogativi è riassumibile a mio avviso la sfida posta in essere dal carattere multiculturale e multireligioso delle nostre società contemporanee, che spinge a guardare a nuovi modelli di integrazione delle diversità religiose, che oggi irrompono con estrema vitalità sulla scena pubblica e a un ripensamento dei confini che separano lo spazio pubblico e quello privato al fine di

giungere a una sfera pubblica in cui principi religiosi e secolari possano comprendersi vicendevolmente.

Non si può negare che le comunità religiose chiedono oggi un posto nella vita delle società moderne, aspirando ad esercitare la loro influenza sulla formazione dell'opinione e della volontà pubblica, offrendo contributi appropriati, convincenti come pure discutibili, in materia di controversie correnti. Senza pretese di monopolio le espressioni politicamente più attive delle religioni lanciano una sfida ai "potentati del mondo globalizzato" (Possenti, 2006, 39) su questioni molto sensibili per proteggere non solo i propri diritti e le proprie libertà, la persona e la sua espressione fondamentale individuata nella questione della vita nei suoi molteplici aspetti, ma per partecipare alla formazione dell'ordine del giorno delle grandi questioni pubbliche mettendo in questione la legittimità e l'autonomia di due sfere secolari importanti come lo Stato e il suo diritto col mito della sua assoluta sovranità. In altri termini non si può trascurare che esse aspirano a essere percepite come delle 'comunità d'interpretazione' nell'arena pubblica delle nostre società contemporanee, come è già accaduto ad esempio nelle controversie intorno alla legalizzazione dell'aborto, all'eutanasia o intorno ai problemi bioetici sollevati dalla riproduzione assistita, e che soprattutto le nostre società pluralistiche costituiscono una cassa di risonanza sensibile per questi interventi in quanto sono sempre più divise rispetto ai conflitti di valore che necessitano di una regolamentazione politica.

Se a queste richieste aggiungiamo poi che le comunità religiose non di rado rivendicano il riconoscimento di statuti e di autonomie particolari in alcune arene sociali necessarie nella definizione, costruzione e preservazione della propria identità, si comprende il motivo per il quale la necessità di un approfondimento delle logiche di interazione tra il diritto religioso e quello secolare diviene oggi più pressante non soltanto sul piano teorico ma anche su quello pratico. La diffusione dei cosiddetti nuovi movimenti religiosi e l'immigrazione musulmana in Europa impongono la necessità di una conoscenza più approfondita e sganciata da qualsiasi pregiudizio o stereotipo delle norme che sono alla base degli atteggiamenti e dei comportamenti dei loro fedeli. Riferendoci all'Italia ad esempio la stipulazione delle intese con alcune confessioni religiose diverse da quelle cattolica, in primo luogo con quella musulmana, rende indispensabile una conoscenza del suo diritto interno, senza la quale alcuni aspetti rischiano di essere compresi in modo distorto. Come scrive Ferrari "quale che sia il giudizio che su di esso si porti non sarà possibile gestire la richiesta di statuti particolari e autonomie istituzionali senza una conoscenza sempre più approfondita dei diritti delle religioni, ritornate una componente essenziale delle identità collettive che si ripropongono con forza in molti paesi" (Ferrari, 2002. 34).

In tal senso qualsiasi tentativo di voler riflettere sulle possibili strategie dirette a promuovere l'integrazione in una società caratterizzata da un forte pluralismo di forme di vita e al contempo a garantire un legittimo riconoscimento e una legittima inclusione dell'altro e non un mero accomodamento, che in molti casi rischierebbe di divenire pericoloso, a mio avviso deve partire dal piano giuridico. Sulla scia di Böckenförde intendo il diritto come un qualcosa che non "sussiste in sé come un oggetto indipendente, che non riceve la sua forma concreta dal compito, per esso essenziale, di ordinare in un determinato modo i rapporti di vita fra le persone e la cooperazione sociale nell'ambito di una società. Esso pertanto si pone come potere organizzativo di fronte alla realtà sociale e a ogni singolo destinatario" (Böckenförde, 2007, 21). Ma da questa funzione di ordinamento sociale ne consegue che il diritto deve essere necessariamente riferito alla realtà della vita che deve ordinare; esso "sussiste per la realtà sociale e in seguito a essa" (p. 21). Perciò non può non cogliere nei suoi concetti, istituti e forme, la realtà della vita sociale nei suoi contenuti e poi trasformarla giuridicamente. Le figure concrete del diritto devono in certo modo svilupparsi dalla realtà della vita sociale e soprattutto devono adeguarsi ad essa per poter intervenire e per poterla conservare o modificare. "In base al suo compito il diritto è necessariamente coinvolto nel movimento storico" (p. 22). Inteso in questo modo il diritto è chiamato allora a rispondere anzitutto alle esigenze che sorgono progressivamente nelle società e a tenere conto dei suoi mutamenti. Il che significa che oggi il diritto deve anzitutto tradurre le esigenze delle nostre società multiculturali e multireligiose, ammettendo talvolta la possibilità di incorporare nei propri concetti, istituti e forme la realtà delle nostre società contemporanee nei loro nuovi contenuti.

Da qui nasce l'ipotesi di fondo da cui parte la mia riflessione secondo cui la realizzazione del tanto auspicato dialogo tra fedi e tra visioni religiose e visioni secolari della vita e del mondo può con ogni probabilità avere uno dei suoi momenti fondanti nella costruzione di quello tra norme di natura religiose e quelle secolari.

Capitolo secondo

Diritti religiosi e diritto secolare tra secolarizzazione e deprivatizzazione delle religioni.

1.1. Il fondamento divino dei diritti religiosi

Tanto nella religione ebraica quanto in quella cristiana e musulmana delle origini è radicata l'idea secondo cui dio ha rivelato la propria legge agli esseri umani affinché possano condurre un'esistenza giusta in questo mondo e raggiungere la vita eterna dopo la morte. L'ordinamento canonico, ebraico e musulmano sono, infatti, sistemi normativi che traggono la loro legittimazione ultima dalla conformità al volere divino e "il fatto di poter imputare la volontà creatrice delle norme alla divinità attribuisce ad essi un'efficacia del tutto particolare" (Pizzorusso, 1995, 307).

Seguendo una dottrina tradizionale quattro sono i principi costitutivi del diritto divino che lo contraddistinguono dalle altre forme di produzione giuridica.⁶ Il primo è quello dell'universalità con il quale generalmente si indica che la legge emanata da dio in via di principio aspira a regolamentare la condotta intera di tutti gli esseri umani e dei propri fedeli ovunque si trovino, sebbene di fatto vincoli nella sua interezza solo coloro che hanno accettato di condurre un'esistenza orientata secondo i precetti fondamentali di una delle tre religioni. Il secondo è quello della sovraordinazione rispetto al diritto umano con il quale si intende il fatto che essendo stato posto direttamente da dio il diritto divino funziona come limite e fondamento per quello umano; il che significa che precedendo nella gerarchia delle fonti qualunque altra disposizione stabilita dall'uomo l'attività del legislatore, del giudice o dell'interprete umano deve semplicemente limitarsi a sviluppare e ad assicurarsi che vengano rispettate le disposizioni fondamentali in esso contenute. Il terzo principio è quello della completezza, il diritto divino è infatti per definizione completo giacché contiene in sé tutti gli elementi necessari per il raggiungimento dei fini che si prefigge. L'autorità umana, infatti, non è chiamata ad aggiungere nulla ma a ricavare e applicare semplicemente le disposizioni previste dalla legge divina, in altri termini "non crea la norma ma la scopre acquisendo progressivamente coscienza della ricchezza di implicazioni contenute nella rivelazione" (Ferrari, 2002, 111).

⁶ Generalmente i diritti sacrali vengono annoverati accanto ad altri diritti a carattere non religioso in una categoria residuale denominata <<altre concezioni dell'ordine sociale e diritto>>, ampiamente criticata e continuamente sottoposta a revisione a causa della stessa giustificazione sostenuta dall'autore che l'ha proposta, R. David, secondo cui questi tipi di diritto si basano tutti su concezioni totalmente diverse da quelle prevalenti dell'Occidente. Recentemente è stato proposto di abbandonare la definizione di David e di adottare o una tripartizione articolata in tradizione giuridica occidentale, paesi in via di transizione (costituiti dagli ordinamenti dei paesi ex socialisti), e ordinamenti a base consuetudinaria o religiosa, oppure, seguendo un diverso criterio, una classificazione che distingue tra sistemi a egemonia professionale, che raggruppano gli ordinamenti a tradizione occidentale sia di common law che civil law, quelli a egemonia politica e quelli a egemonia tradizionale dove vengono collocati i diritti religiosi. Entrambe le tripartizioni appaiono fondate sull'assunto di fondo che gli ordinamenti della tradizione giuridica occidentale si caratterizzano per la tendenziale separazione tra diritto-religione e politica che è invece assente nei sistemi di altre famiglie giuridiche a base consuetudinaria e tradizionale in cui tale scissione non viene operata.

Il quarto principio è quello dell'immutabilità, che rispetto agli altri risulta essere molto più complesso e meno univoco, e con il quale ci si riferisce al fatto che il diritto divino in quanto espressione diretta della volontà di dio in linea di principio non può essere in alcun modo modificato dall'intervento umano. Come già osservava Max Weber: "Una volta che un imperativo ha assunto il significato di un ordine divino, esce dalla cerchia delle mutevoli convinzioni per assumere un carattere sacro. Al pari degli ordinamenti dell'universo, esso ha sempre avuto valore e varrà; può soltanto venir interpretato ma non cambiato, a meno che dio stesso non riveli un nuovo comando" (Weber, 2002, 261).

Come è facile intuire, l'idea secondo cui gli ordinamenti giuridici basati su una rivelazione divina siano sistemi per definizione eterni, completi e immutabili solleva inevitabilmente il problema dell'indisponibilità delle norme religiose ad adattarsi a qualsiasi mutamento che non sia riconducibile direttamente al volere divino. Tuttavia molti studiosi sostengono che una simile conclusione sia in qualche misura contraddetta dalla realtà e dall'analisi storica. Si tratterebbe piuttosto di un'immutabilità relativa e non assoluta poiché anche gli ordinamenti giuridici a fondamento divino vivono nella storia e devono quindi misurarsi con le trasformazioni che hanno luogo all'interno della comunità che essi regolano e dell'ambiente in cui questa è situata. Del resto se non si ammettesse una qualche forma di mutamento o di elasticità di questi ordinamenti in aderenza all'evoluzione della società sarebbe alquanto complesso spiegare la loro sopravvivenza plurimillennaria. Se così non fosse avrebbero dovuto, infatti, con ogni probabilità essere già da tempo travolti dalle profonde trasformazioni sociali intervenute all'interno delle loro comunità di riferimento e avrebbero dovuto perdere parte della loro funzione guida per la condotta dei propri membri. Ma se da un lato si deve riconoscere che gli ordinamenti delle tre fedi monoteiste hanno potuto e dovuto modificarsi nel corso della storia sia per via interpretativa che legislativa, dall'altro rimane pur sempre che i meccanismi da esse elaborati, volti a garantire l'adeguamento dei propri apparati normativi alle trasformazioni sociali, hanno sempre dovuto rispettare il portato della rivelazione che costituisce il vero pilastro sul quale poggia tutto il sistema giuridico. Per quanto dunque e sia pure in maniera diversa, siano in grado di adattarsi ai mutamenti sociali anche profondi e rispondere alle nuove esigenze sociali da essi originati, i diritti sacri conoscono ambiti, come quello della famiglia o del matrimonio, "non riformabili e difficilmente penetrabili dalla ragione dei diritti secolari che hanno conteso e continuano a contendere questi spazi di competenza sempre più vasti". (Rusconi, 2008, 185-186).

L'origine divina della legge viene vista dunque come l'anello di congiunzione tra i diritti a fondamento divino delle tre religioni monoteiste e al contempo essa costituisce l'elemento principale che li differenzia non solo da altri tipi di diritti religiosi ma soprattutto da quelli secolari,

rispetto ai quali tutti e tre rivendicano una propria competenza normativa configurandosi come sistemi di produzione giuridica extra secolare ed extra statale. La superiorità che ciascuno dei tre ordinamenti giuridici religiosi rivendica rispetto a quelli secolari poggia in ultima istanza proprio sulla nozione di diritto divino, che in quanto espressione diretta di un'autorità più alta rispetto a quella umana esige un'obbedienza assoluta e che le sue norme siano rispettate anche quando entrano in conflitto con quelle stabilite dall'uomo. Sebbene anche negli ordinamenti secolari non manchino strutture di sovraordinazione di una parte delle norme, rivendicazioni di completezza, elementi di universalità e immutabilità e neppure riferimenti al diritto divino, rimane pur sempre che essi sono padroni del loro elemento fondante. Ciò non vale nel caso di quelli sacrali che hanno necessariamente la loro fonte originaria nella legge divina rivelata e "irreformabile perché sfugge alla sfera di disposizione del mondo del diritto umano" (p. 185).⁷

Ciò che è rilevante ai fini del mio discorso è il diverso peso che assumono all'interno dei tre complessi normativi religiosi le materie secolari e basta sfogliare le pagine di un qualsiasi manuale di diritto canonico, ebraico e islamico per comprendere che mentre tutti appaiono interessati ugualmente a disciplinare, sia pure in forma diversa, gli aspetti più propriamente religiosi dell'esperienza umana, soltanto gli ultimi due continuano a ritenere che sia proprio compito regolarne estesamente e in dettaglio anche quelli secolari. A differenza del diritto canonico che distingue nettamente tra un interesse primario a regolare la vita religiosa dei credenti per condurli alla vita eterna e uno secondario che riguarda la fissazione di alcuni principi fondamentali che presiedono l'organizzazione della società civile e politica, quello ebraico e islamico costituiscono un corpus dettagliato di diritto teocratico che aspira a regolamentare indifferentemente materie religiose e secolari. Ampi settori dell'Halachà, della Mishnà e del Talmud così come della Sunna e del Corano, sono dedicati alla regolamentazione di materie civili e penali, dalle norme relative ai danni delle persone, al furto, alla semina, fino alla procedura giudiziaria. E sebbene questi complessi normativi godano oggi di un'applicabilità limitata sia in Israele⁸ che nei paesi islamici, resta comunque una certa sproporzione tra gli ambiti di rivendicazione di competenza che toccano

⁷ Vista in questi termini la distanza tra i due tipi di diritto sembrerebbe molto ampia. In realtà se si seguono alcune correnti di pensiero anche gli ordinamenti secolari trovano il loro fondamento in norme, valori e principi che si impongono all'ordinamento positivo. I giuristi che sostengono ad esempio teorie di stampo giusnaturalistico ritengono che esistono norme la cui validità non dipende dalla loro traduzione in leggi effettivamente vigenti ma anche dai valori che emergono dalla storia e dalla cultura di un popolo. In questo senso l'ordinamento giuridico non trae il suo fondamento dall'interno ma dall'esterno ossia dalla storia, dalla cultura, dalla società. Messa in questi termini allora la distanza sembrerebbe inferiore rispetto a quanto sembra.

Sopra è stato affermato che uno dei tratti del diritto divino è l'immutabilità, sebbene relativa dal momento che i tre diritti religiosi seppure in forme diversi ammettono al loro interno una possibilità di modificarsi al mutare delle società, pur rimanendo fermi sui principi fondamentali. Il diritto canonico ad esempio non ammette il sacerdozio femminile. Analogamente gli ordinamenti secolari, in cui l'uomo determina il proprio destino senza che esso sia circoscritto dalla rivelazione, su alcuni punti sono irremovibili come nel caso dei diritti che sanciscono le libertà individuali. Ciò trova conferma nel fatto che in generale l'insistenza sull'inviolabilità dei diritti fondamentali dell'uomo è un tratto caratteristico di molte carte costituzionali e convenzioni internazionali.

⁸ Ad eccezione della sfera familiare e dello statuto delle persone.

argomenti profani rispetto al diritto canonico, che pur non ignorandoli dedica ad essi un'attenzione limitata.

Le ragioni di una simile sproporzione nell'estensione materiale dei tre tipi di diritto a fondamento divino, che come è facile intuire si riflette direttamente sulla nozione stessa di materie secolari, sull'individuazione del confine che le separa da quelle religiose e sul riconoscimento dell'autonomia delle prime da parte delle seconde, sono molteplici e possono essere ricondotte tanto alla formazione del patrimonio dottrinale originario delle religioni quanto alla loro evoluzione storica e istituzionale. Anzitutto è da imputare alla concezione di fondo radicata sia nell'ebraismo che nell'islam secondo cui cultura e società sono un tutt'uno con la religione, il che implica che non vi è alcuna separazione tra una sfera secolare e una religiosa, tra Stato e Chiesa, tra un ordine spirituale e uno temporale, come quella esistente nel cristianesimo dal tempo di Costantino in poi. Il <<Date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio>> contenuto nel messaggio evangelico non trova alcun riscontro, o quanto meno non con la stessa nettezza, nella Tanach e nel Corano. L'ebraismo non conosce assolutamente una sfera di competenza temporale, di conseguenza l'Halachà si occupa di tutte le questioni materiali nello stesso modo delle questioni che riguardano i rapporti tra l'uomo e la divinità. Analogamente per l'islam, che si proclama religione e al tempo stesso organizzazione dell'esistenza in tutte le sue manifestazioni, la sovranità appartiene in modo esclusivo solo a Dio il quale costituisce l'unica fonte di qualsiasi autorità e legge umana.

Al contrario il diritto canonico opera al suo interno due distinzioni cruciali che spiegherebbero il diverso peso attribuito alle materie secolari rispetto ai complessi normativi ebraico e islamico. La prima è quella che vede contrapposti da un lato un 'diritto divino positivo o rivelato', che riguarda in primo luogo il fedele e dall'altro, un 'diritto divino naturale' che si rivolge a ogni persona indipendentemente dalla sua fede religiosa. Si tratta di una distinzione cruciale dal momento che l'esistenza di un diritto naturale di derivazione divina ma distinto dal diritto divino rivelato permette di collocare in questo ultimo ambito la disciplina dei rapporti intersoggettivi di natura secolare e l'organizzazione della società civile. La seconda distinzione, ma non per questo meno significativa della prima e non priva di effetti, è quella operata tra un foro interno riservato al confessore e uno esterno che spetta esclusivamente al giudice ecclesiastico. Il che significa che mentre il diritto ebraico e quello islamico continuano a rivolgersi direttamente all'intera comunità dei fedeli, quello canonico diviene sempre più un affare di giuristi, un qualcosa che riguarda avvocati e giudici ecclesiastici il cui compito è quello di regolare i rapporti religiosi e l'organizzazione della società ecclesiastica, finendo in tal modo col divenire progressivamente un qualcosa che appare remoto alla vita dei membri della Chiesa e in particolare dei laici. Il punto fondamentale che intendo sottolineare è che l'assenza di analoghe separazioni o una loro debolezza all'interno

dell'ordinamento ebraico ed islamico li avrebbe spinti al contrario a ritenere che fosse loro compito regolare tutti i profili dell'esistenza umana sia che si tratti di quelli religiosi che di quelli secolari. Gli studiosi di diritto ebraico hanno giustificato le dimensioni più ampie di intervento in materie secolari dell'ordinamento ebraico rispetto a quello canonico sulla base del forte carattere nazionale ed etnico che contraddistingue la religione ebraica e sull'importanza che il rispetto delle sue prescrizioni, e quindi anche quelle che toccano materie secolari, ha avuto nel mantenere l'unità della nazione durante i lunghi secoli della diaspora. Mentre la spiegazione maggiormente condivisa soprattutto dai canonisti e dagli storici delle religioni circa le dimensioni più contenute del diritto canonico in materie profane poggia sulla celebre e quanto mai dibattuta tesi secondo cui in Oriente non avrebbe avuto luogo, o quantomeno non con la stessa intensità, quel lungo processo di secolarizzazione che a partire dalla fine del medioevo ha investito tutto l'Occidente e che ha progressivamente sottratto all'ordinamento della Chiesa competenze in alcuni ambiti secolari che in precedenza le erano riconosciute. Tuttavia se si tiene conto del fatto che il diritto islamico pur essendosi sviluppato in un contesto storico completamente diverso presenta un'estensione analoga al diritto ebraico e che lo stesso processo di secolarizzazione, che ha ridimensionato il diritto canonico, ha inciso seppure tardivamente e con forme ed esiti diversi anche sugli altri due sistemi giuridici, né l'una né l'altra spiegazione sopra menzionate appaiono del tutto esaurienti. Pertanto con ogni probabilità questa sproporzione originaria di rivendicazione di autorità anche in ambiti secolari è riconducibile allo stesso deposito di diritto divino che caratterizza i tre ordinamenti giuridici a base religiosa; mentre per quel che riguarda la loro evoluzione storica è probabile che a differenza del legislatore canonico che operava nel quadro di un sistema giuridico più evoluto limitandosi ad espugnare le parti più contrastanti con il messaggio cristiano, quello ebraico e islamico abbiano sentito la necessità di offrire una disciplina più estesa di un maggior numero di comportamenti umani riguardanti materie profane in ragione della povertà delle norme secolari che regolavano la vita delle comunità dove hanno originariamente preso forma.

1.2. I diritti sacrali nel processo di secolarizzazione della sfera giuridica

Ma chiunque voglia occuparsi delle dinamiche di interazione tra la sfera giuridica e quella religiosa non può trascurare le pagine che Max Weber dedica ai diritti sacrali e al ruolo decisivo che essi hanno svolto nel processo di secolarizzazione del pensiero giuridico occidentale moderno. Lungo la definizione weberiana il diritto è costituito da un insieme di regole formali caratterizzate da una razionalità interna diretta a favorire la prevedibilità e il calcolo delle conseguenze congeniali per lo sviluppo del sistema economico capitalistico occidentale. Ad una simile configurazione del diritto si giunge attraverso un lungo processo di razionalizzazione, le cui origini sono rintracciate

dallo studioso nell'epurazione del primitivo ordinamento giuridico dalle sue originarie componenti sacrali ed etiche. In altri termini nella prospettiva weberiana la ricostruzione della formazione del diritto razionale-formale moderno, e quindi anche della storia della sua secolarizzazione, ha inizio col distacco del sistema giuridico dagli originari presupposti di natura etica e religiosa.

Secondo il sociologo tedesco rispetto all'irrazionalità dell'antica giustizia popolare, i diritti sacrali rappresentano un progresso in direzione di una razionalizzazione del sistema giuridico. Il diritto primitivo con i suoi strumenti e giudizi poggia, infatti, essenzialmente sul ricorso a oracoli o a qualsiasi altro tipo di norme irrazionali e non generali e si lega da un lato alle rappresentazioni magiche e dall'altro, all'autorità del gruppo parentale e in particolare del capo famiglia e degli anziani. Progressivamente attraverso la dissoluzione del gruppo parentale e un graduale distacco dalla magia, l'antica giustizia popolare viene ovunque liberata dalla sua irrazionalità formalistica e ciò avviene soprattutto ad opera del potere dei principi e di magistrati e in certe circostanze di un potere organizzato di sacerdoti. Seguendo il sociologo tedesco queste forze esercitano un'influenza durevole sul contenuto del diritto diversa a seconda del carattere del potere, nel senso che quanto più l'apparato dei principi e dei capi religiosi si costituiva come un potere razionale e mediato da <<funzionari>> tanto più la sua influenza conferiva all'amministrazione della giustizia un carattere razionale sia dal punto di vista del contenuto che della forma sia nel senso di escludere all'interno del diritto materiale i mezzi processuali irrazionali. E ciò "si traduceva sempre in qualche modo in una razionalizzazione del pensiero giuridico" (Weber, 2002, 131). Tali spinte risultano però intimamente connesse all'interesse che i principi o i sacerdoti possono avere nel gestire la propria amministrazione in modo sistematico e razionale tanto che laddove questo legame manca tale processo rimane parziale. Scrive, infatti, Weber:

"La secolarizzazione del diritto e la differenziazione di un pensiero giuridico rigorosamente formale si arrestarono agli inizi o furono addirittura avversata. In linea generale ciò dipende dal fatto che il <<razionalismo>> dei capi religiosi e dei principi patrimoniali ha carattere materiale. Esso non mira a raggiungere il massimo grado di precisione giuridica formale, che dia le massime garanzie per la calcolabilità delle possibilità e la sistemazione razionale del diritto e della procedura; ma mira piuttosto a realizzare la massima corrispondenza sostanziale con le aspirazioni pratico-utilitarie ed etiche di quelle autorità. Una separazione tra <<etica>> e <<diritto>> non è assolutamente nelle intenzioni di questi fattori dell'elaborazione giuridica, alieni da ogni considerazione auto-sufficiente e specificamente <<tecnico-giuridica>> del diritto. Ciò vale di solito in modo particolare per ogni elaborazione giuridica influenzata in senso teocratico con la sua combinazione di aspirazioni etiche e di prescrizioni tecnico-giuridiche" (p. 131).

Seguendo lo studioso allora i processi di razionalizzazione e secolarizzazione del pensiero giuridico possono dar vita a fenomeni diversi e il realizzarsi dell'una o dell'altra alternativa dipende non solo dalla caratteristica interna della religione e dal suo rapporto di principio con il diritto e lo Stato, ma

anche dalla posizione di potenza dei sacerdoti di fronte al potere politico. In alcuni casi, come accade ad esempio a Roma e nell'Europa medioevale, il precetto sacro in quanto *fas* può scindersi dallo *ius* cioè dal diritto statuito e religiosamente indifferente; in altri il diritto religioso può invece trovare un concorrente o un sostituto in un 'diritto naturale' fondato filosoficamente che si pone accanto a quello positivo in parte come un postulato ideale e in parte come una dottrina capace di influenzare la prassi giuridica; oppure come accade in altri casi ancora non ha luogo quella separazione tra i precetti sacri e il diritto laico con la conseguente permanenza di quella "mescolanza specificamente teocratica di aspirazioni religiose e rituali con aspirazioni giuridiche che dava luogo a un confuso intrecciarsi di doveri etici e giuridici, di esortazioni morali e comandi giuridici senza alcuna precisione formale (pp. 131-132). Questo è quanto avviene secondo Weber nel diritto dell'antico impero cinese e in quello dell'India, dove la classe dominante dei sacerdoti riuscì a regolamentare tutta l'esistenza della comunità di fedeli in forma ritualistica tenendo in larga misura sotto il suo controllo tutto il diritto, e soprattutto in quello ebraico e musulmano. In Cina come in India e nelle aree giuridiche islamiche non ha luogo "quel raggiungimento dell'unità giuridica interna ed esterna che risulta sempre difficile quando la validità di un diritto sacro o di una tradizione immutabile è un fatto a cui si attribuisce importanza durevole" (p. 143). Come sottolinea Weber "Per l'Islam non esiste in teoria nessun campo della vita giuridica in cui il diritto profano non abbia trovato la strada sbarrata dalle esigenze di norme sacre" (p. 140) e il diritto ebraico si trova in una situazione formalmente simile a quella islamica dal momento che "la *Thora*, insieme alla tradizione sacra interpretativa e integrativa, vale come norma universale che aspira a dominare l'intero ambito della vita giuridica" (p.145). Solo il diritto canonico assume, almeno gradualmente, una posizione particolare di fronte a tutti gli altri diritti sacri essendo in molte sue parti più razionale e sviluppato in senso giuridico-formale. Fin dall'inizio il diritto canonico si contrappone a quello profano in un dualismo chiaro con una distinzione abbastanza precisa delle rispettive sfere in una forma che non ha equivalenti nel tempo e nello spazio. Tra i diritti sacri quello canonico è quello maggiormente orientato verso una tecnica giuridica rigorosamente formale.

"Il Nuovo Testamento contiene un numero minimo di norme rituali o giuridiche formalmente vincolanti, così da lasciare completamente libera la via alla statuizione puramente razionale. Il diritto canonico condivideva con altri diritti teocratici la pretesa di controllare materialmente l'intera condotta della vita, ma essa ebbe in Occidente effetti relativamente innocui sulla tecnica giuridica poiché al diritto canonico faceva concorrenza un diritto profano, quale quello romano, che aveva raggiunto una straordinaria compiutezza formale" (p. 151).

In altri termini tra il diritto sacro e quello secolare si instaura un rapporto che non trova riscontro altrove per cui il diritto canonico diviene per quello secolare una delle guide sulla via della razionalità.

L'analisi weberiana si arresta qui ma resta pur sempre una pietra miliare del modo di intendere e ricostruire il rapporto tra la sfera religiosa e quella giuridica che è prevalso in Occidente fino ad oggi. Un rapporto che secondo alcuni studiosi tra cui Harold Berman poggia essenzialmente su una logica di "separazione, concorrenza e interazione della giurisdizione spirituale e laica" (Berman, 2006, 15-29) che si origina a partire dalla rivoluzione gregoriana del XII secolo, allorché in conseguenza di profonde trasformazioni sociali e culturali i pontefici riescono ad affermare la supremazia giuridica e politica del papato sulla Chiesa intera e l'indipendenza del clero dal controllo dell'autorità secolare. In questa rivoluzione, che segna un punto di rottura con tutta la storia e il modo di concepire il diritto del millennio precedente, hanno origine quelle separazioni tra pontefice e imperatore, tra Chiesa e Stato, tra clero e laicato e tra diritto, teologia e morale, che contraddistinguono la tradizione giuridica occidentale da quella orientale. Tuttavia il precario equilibrio su cui si reggono i rapporti tra Stato e Chiesa non riesce a resistere a lungo alle pressioni esercitate dalla scomposizione dell'ordine politico medioevale e dalla nascita degli Stati nazionali, che Carl Schmitt analizza in modo dettagliato ponendone in luce tutte le conseguenze sull'articolazione del rapporto tra diritto e religione nell'epoca moderna e contemporanea. Mentre Weber era interessato principalmente al diritto civile e commerciale, considerate le sue intenzioni di indagare i rapporti di tutte le sfere sociali con quella economica, Schmitt dedica particolare attenzione a quello internazionale, descrivendo la dissoluzione dell'ordine spaziale medioevale sorretto da impero e papato come l'esito dell'affermazione di un ordinamento politico e giuridico completamente diverso che sorge con la formazione dello Stato territoriale europeo spazialmente chiuso, accentrato e sovrano nei confronti dell'imperatore e del papa. La secolarizzazione del diritto viene descritta dallo studioso come un lungo processo di eliminazione dell'impero sacrale che ha inizio a partire dal XIII secolo e che giunge a conclusione nel XV allorché re e signori iniziano a concepirsi come unità politiche tendenti a sottrarsi di fatto e giuridicamente all'*imperium* e cercano di confinare l'autorità della Chiesa alle cose meramente spirituali. Tre sono secondo Schmitt le manifestazioni principali di questo processo: la prima è riconducibile al superamento delle guerre di religione, che rappresenta il primo effetto di razionalizzazione operato dallo Stato che consiste sia in politica interna che in quella estera nella 'deteologizzazione' della vita pubblica e nella neutralizzazione dei conflitti sorti dalle guerre civili di religione mediante una decisione di diritto pubblico, e quindi non più ecclesiastica ma statale; la seconda è rappresentata dalla divisione del mondo conseguente alle scoperte geografiche tra le diverse potenze sulla base di un criterio che

disconosce ogni autorità giuridica internazionale, approvazione o ratifica esercitata dalla Santa sede; infine la terza è indicata nel tramonto della dottrina medioevale della guerra giusta di cui il pontefice è giudice con la sostituzione del principio dello *iustus hostis*, ossia dell'uguale sovranità degli Stati e dell'uguale legittimità di ogni guerra interstate condotta fra sovrani con uguali diritti. La rivoluzione francese segna poi la tappa finale di questo processo ormai così avanzato da non riguardare più unicamente i singoli settori dell'ordinamento giuridico ma la stessa qualificazione dello Stato di cui si viene affermando la totale emancipazione dalla sfera religiosa. Sebbene l'analisi di Schmitt si soffermi maggiormente sul diritto internazionale, il processo di secolarizzazione da lui delineato trova ampia corrispondenza in tutti i settori dell'ordinamento giuridico, da quello penale a quello commerciale, dal diritto di famiglia a quello costituzionale. In altri termini gradualmente il potere di legiferare e giudicare riconosciuto alla Chiesa viene inesorabilmente riallocato nel nuovo detentore del potere: lo Stato nazionale.

Il processo di secolarizzazione dello Stato è ben descritto dal celebre giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde. Lungo la sua ricostruzione da un punto di vista storico-costituzionale lo Stato moderno appare anzitutto come il risultato di un lento processo attraverso il quale progressivamente esso si configura come un potere sovrano verso l'esterno, supremo all'interno e potenzialmente onnicomprensivo nelle sue competenze; un processo questo che ha inizio nel medioevo in cui i rapporti di dominio e gli ordinamenti si presentano strutturati in modo assolutamente non statale e che prosegue con l'assolutismo illuminato nella rivoluzione francese e anche in seguito. Ma seguendo il giurista tedesco, così come si è sviluppato in Occidente, lo Stato moderno va inteso anche come l'esito finale di un altro processo, non meno importante del primo, di distacco dell'ordinamento politico dalla sua destinazione e caratterizzazione religioso-spirituale, ossia "di una sua 'mondanizzazione' nel senso di uscita dal precedente mondo politico-religioso unitario verso un obiettivo e una legittimazione suoi propri concepiti in termini temporali (Böckenförde, 2007, 33). Quando si parla di secolarizzazione in rapporto alla formazione dello Stato si pensa per lo più alla cosiddetta dichiarazione di neutralità rispetto alla questione della verità religiosa che viene compiuta da molti statisti e pensatori politici al fine di trovare, di fronte alle interminabili guerre civili di carattere religioso che scossero l'Europa nei secoli XVI e XVII, un nuovo fondamento e una nuova universalità per l'ordinamento politico che fosse indipendente da una particolare religione. Ma seguendo Böckenförde la secolarizzazione sul piano dei principi che ha reso possibile la separazione tra religione e politica avrebbe avuto inizio già tra il 1057 e il 1122 nelle lotte per le investiture, allorquando si viene a creare quella contrapposizione tra un'autorità politica e una spirituale, tra il partito papale e quello imperiale condotta intorno al tipo di ordinamento della cristianità occidentale. In tale contrapposizione il vecchio mondo politico-

religioso unitario dell'*orbis christianus* viene scosso nelle sue fondamenta ed ha origine quella distinzione tra una sfera spirituale e una secolare destinata a divenire da allora in poi uno dei temi di fondo della storia europea. Il passaggio successivo lungo la secolarizzazione dello Stato è segnato dall'originarsi di quella divisione tra le confessioni che ha luogo con la riforma protestante, in seguito alla quale la cristianità europea si trova dinnanzi alla delicata questione del come far coesistere le diverse confessioni all'interno di un ordinamento politico comune. Quando infatti nel corso del Cinquecento e del Seicento l'Europa è percorsa da un'ondata di orribili guerre civili a carattere confessionale, dove si incrociano e collegano di continuo interessi di natura politica e religiosa, è inevitabile che la questione religiosa diventi un affare politico, con il conseguente risultato di una presa di posizione da parte dello Stato attraverso l'emanazione del principio di neutralità nei confronti di una confessione religiosa. La rivoluzione francese porta a compimento questo processo mediante il quale lo Stato diviene un'organizzazione politica del dominio finalizzata ad assicurare i diritti e le libertà naturali e pre-statali del singolo. Alla vigilia della rivoluzione tutte le società europee sono infatti ancora confessionali; la religione è dappertutto ed è intimamente intrecciata con la vita sociale, è associata con il potere e lo legittima, è presente e dirige tutte le attività collettive e individuali. In questo sistema la rivoluzione "apre una breccia che non si è più richiusa ma è andata via via allargandosi" (Remond, 2003,14), poiché

"Per la prima volta in una società europea, la Francia, l'appartenenza confessionale non sarà più la misura dei diritti individuali né la condizione della cittadinanza. Per la prima volta "lo Stato trova il suo per amor di, la sua legittimazione non nella sua origine storica o fondazione divina, né in un servizio reso alla verità, ma nel suo riferirsi alla libera personalità singola autodeterminata, cioè all'individuo" (pp. 59-60).

L'atto fondatore è dato dall'articolo 10 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* approvata dall'Assemblea Costituente nel 1789⁹ che segna una profonda rottura nel modo di concepire il legame tra religione e Stato fino ad allora accettato, riducendo le convinzioni religiose al livello delle opinioni personali ed estendendo alle confessioni il beneficio della libertà di scelta ammessa per quelle. Il principio di libertà religiosa non garantisce dunque soltanto il diritto di professare una religione in privato così come in pubblico, ma anche quello di non professare alcuna religione senza che ciò vada però a intaccare la posizione giuridica della cittadinanza.

Lo Stato come prodotto storico non appare allora solo come il risultato di un lungo processo di concentrazione del potere politico, ma anche come l'esito di un processo di differenziazione del potere temporale da quello spirituale attraverso il quale il potere politico si rende gradualmente autonomo da quello ecclesiastico. Lo Stato si configura come un ente a parte che ammette la

⁹ Che sancisce che nessuno può essere molestato per le sue opinioni, anche religiose.

religione e garantisce la sua libertà, come dimensione della libertà delle persone che stringe in unità, ma non dipende da essa né tantomeno è ad essa vincolato nella sua politica; al contempo la religione è chiamata a rinunciare o limitare la sua autorità d'intervento nella sfera pubblica. Quello che è andato gradualmente in frantumi è un mondo politico-religioso unitario non solo in questi termini ma anche nelle istituzioni concrete, nella vita quotidiana e nell'agire giuridico.

La secolarizzazione appare allora come il filo rosso che attraversa tutta la storia del diritto occidentale moderno che a partire dalla rivoluzione francese in duecento anni ha fatto progressi in tutto il continente. Ma questo non significa affatto che si sia verificata una totale indipendenza del diritto da qualsiasi legge superiore o da qualsiasi valore pre-giuridico; la distinzione tra una sfera religiosa e una giuridica non si è affermata infatti con la stessa nettezza nel contesto delle altre religioni monoteiste. Nel mondo islamico non solo larga parte del diritto privato è ancora ampiamente normata da leggi religiose, ma le stesse costituzioni non di rado negli ordinamenti nazionali si ancorano alla rivelazione, a quella Sharia che Allah ha donato all'uomo per la sua salvezza. Il diritto di famiglia, quello costituzionale e le dichiarazioni dei diritti dell'uomo di matrice islamica rivelano che la legge religiosa continua a giocare un ruolo di primo piano negli ordinamenti giuridici dei paesi islamici ancora oggi. Le ragioni di questa differenza sono molteplici. Innanzitutto è mancato il soggetto della secolarizzazione, ossia lo Stato nazione, che è un prodotto recente e soprattutto di importazione, penetrato nel mondo musulmano attraverso il colonialismo europeo del XIX secolo, la cui imposizione non ha però prodotto una spinta secolarizzante del diritto comparabile a quella che si è registrata in Europa a partire dal Medioevo.¹⁰ In secondo luogo gran parte della secolarizzazione del diritto che si è verificata nei paesi islamici nel corso degli ultimi due secoli è stata essenzialmente un portato dell'esperienza coloniale, nel senso che essa non avviene come in Occidente attraverso una lunga e profonda trasformazione dei principi sottostanti all'organizzazione della vita associata ma attraverso l'imposizione di codici e tribunali di impronta straniera. Tuttavia non sarebbe corretto concludere che il mondo islamico sia rimasto estraneo alle trasformazioni descritte da Weber o da Schmitt, ciò equivarrebbe a “disconoscere la componente di razionalizzazione insita nella codificazione del diritto nei paesi musulmani e nell'unificazione e centralizzazione dei loro sistemi giudiziari realizzata negli ultimi cinquant'anni” (Ferrari, 2002, 50). Analogamente non sarebbe neanche esatto sostenere che nel mondo musulmano non vi sia spazio per una laicità dello Stato. Di certo la sharia continua a costituire un orizzonte di riferimento per l'intera vita giuridica ma entro il quale alla laicità è concesso uno spazio di azione autonomo

¹⁰ Una prova di questo è data dalle resistenze sul piano del diritto internazionale privato del conferimento della cittadinanza a cui si contrappone la comunanza di fede religiosa che trascende i confini della legge nazionale.

seppure ristretto.¹¹ È innegabile dunque che un movimento di razionalizzazione dei diritti dei paesi musulmani sia in atto da tempo, che li spinge ad avviarsi sulla strada di una secolarizzazione che la tradizione Occidentale ha consumato nel corso della modernità.

Anche per l'ebraismo l'assenza di uno Stato nazionale fino ai tempi recenti ha profondamente influito sui rapporti tra diritto e religione. La mancanza per la maggior parte della storia ebraica di un'entità statale dotata di sovranità ha inciso notevolmente sul processo di accelerazione del congedo dell'universo giuridico dalla sfera religiosa. Di conseguenza la stretta relazione tra il diritto e la religione ha svolto un ruolo chiave in una diaspora millenaria nel processo di costruzione e mantenimento di un principio identitario e di una concezione unitaria del popolo ebraico. La fondazione dello Stato d'Israele non ha risolto il problema in modo definitivo e sebbene all'atto della sua fondazione non si sia assistito a una rinascita del diritto religioso inteso come fondamento primo dello Stato, la legge religiosa continua a svolgere ancora un ruolo fondamentale non solo nella formazione di aree importanti del diritto civile¹² ma anche come fonte sussidiaria quando non è possibile decidere secondo la legge, secondo i precedenti giurisprudenziali o l'analogia. "Ma sebbene il diritto dello Stato d'Israele oggi somigli più a quello degli Stati occidentali che non a quelli d'impronta islamica, non si può ancora affermare che si sia compiuto dentro il mondo ebraico il transito segnato dalla secolarizzazione (Rusconi, 2008, 184).

1.3. La deprivatizzazione della religione e i suoi effetti sul piano giuridico. La sfida multi religiosa alle basi dello Stato liberale

La ricostruzione del rapporto religione e diritto fin qui delineata e che è prevalsa in Occidente fino ai nostri giorni poggia dunque su due elementi centrali: la distinzione tra un diritto sacrale e uno secolare e la secolarizzazione intesa come processo che conduce dal primo al secondo o meglio come distacco del diritto dalle sue originarie componenti sacrali. Tuttavia sono molti gli studiosi che sostengono che l'aver inquadrato in questo modo il rapporto tra le due sfere abbia costituito una prospettiva che si salda in modo privilegiato alla sola storia dell'Occidente. Dai brevi cenni sopra dedicati al diritto ebraico e islamico si comprende il perché molti abbiano sollevato non pochi dubbi sulla possibilità di applicare la ricostruzione weberiana al di là del contesto europeo, pur non trascurando che la secolarizzazione del diritto sia un processo che ha investito anche il mondo islamico ed ebraico, sebbene non con la stessa forza con cui si è dispiegata in Occidente.

¹¹ Ma ciò, è questo è un punto importante, vale anche per il diritto canonico per il quale la laicità non implica una totale autonomia della politica da precetti religiosi.

¹² Si pensi alla giurisdizione esclusiva ancora oggi vigente a favore dell'autorità rabbinica per quanto concerne tutta la materia matrimoniale.

Non è questa la sede per discutere in una prospettiva comparativa la forza della secolarizzazione e gli esiti diversi ha cui ha dato luogo nei confini del mondo Occidentale ed Orientale, qui intendo piuttosto occuparmi di come si traduce sul terreno propriamente giuridico la tesi della deprivatizzazione delle religioni delineata nel precedente capitolo. Se si abbraccia l'ipotesi teorica di una 'rivincita di dio' nello spazio pubblico occidentale e per dirla con Casanova del ritorno di una nuova forma di 'religione pubblica' e del suo potere normativo anche rispetto ai meccanismi di funzionamento delle sfere secolari, è lecito allora interrogarsi sui possibili effetti che una simile inversione di tendenza possa avere sul piano propriamente giuridico.

Si tratta di un processo che da luogo a manifestazioni complesse, non univoche e che vanno ovviamente diversificate e inquadrare nel contesto storico e sociale di ciascun paese, ma che in generale sono riconducibili all'ampliamento delle forme di collaborazione tra Stati e Chiese, al riemergere di spinte verso la 'confessionalizzazione' degli apparati pubblici, al recupero di autonomia da parte delle istituzioni religiose nei confronti delle controparti statali, fino alla richiesta di restituire efficacia vincolante a parti più o meno ampie dei diritti religiosi nell'ordinamento dello Stato, soprattutto con riferimento a quelle materie cruciali nella definizione identitaria delle diverse comunità religiose. Il punto fondamentale a mio avviso è che a ben vedere al di sotto di queste manifestazioni differenti ciò che viene messo nuovamente in questione è l'assunto incontestato nel pensiero politico liberale della neutralità dello Stato e quello della netta separazione tra uno spazio di competenza religiosa e uno di competenza secolare. Il dibattito in corso in Francia sulla nozione di laicità è significativo della tendenza a sottoporre a revisione questi concetti anche nei paesi dove essi hanno più profonde radici culturali e giuridiche. In tal senso "non lascia sorpresi che abbiano riacquisito seguito ed attualità le tesi più critiche della concezione weberiana del diritto, imputata di esaltarne il carattere strumentale e di non cogliere adeguatamente la funzione di ricerca dell'affermazione della verità e della giustizia che costituisce il punto di collegamento tra il diritto con la religione" (Ferrari, 2002, 59). Tra queste rientrano quelle che auspicano a un più ampio riconoscimento dei diritti collettivi per tutelare lo statuto giuridico delle comunità religiose o quelle che abbracciano l'ipotesi di riconoscere diritti e doveri differenziati in nome della loro appartenenza. Si tratta cioè di posizioni che ammettono in qualche modo una forma di contaminazione del diritto statale con regole e valori che traggono la loro origine dalla tradizione e dalla religione su cui ciascun gruppo costruisce la propria identità collettiva.

Ciò che mi preme puntualizzare è che la portata di questo processo di ritorno del religioso nello spazio pubblico va valutato inquadrandolo nel contesto delle nostre società segnate dal rapido passaggio da una stadio di relativa omogeneità culturale a uno di intensificazione di differenti visioni del mondo e della vita nonché dal disorientamento provocato dai processi strutturali di

globalizzazione. In altri termini va collegato a tutta una serie di profonde trasformazioni che con ogni probabilità hanno contribuito a creare un clima favorevole all'inversione di tendenza che vedeva la religione relegata nello spazio privato, i cui esiti e le cui implicazioni non è possibile asserire però con certezza né tantomeno generalizzare. Sullo sfondo rimane, infatti, pur sempre che se è vero che le religioni continuano ad avere significative manifestazioni politiche e sociali è altrettanto vero che la secolarizzazione e la 'riconfessionalizzazione' dello spazio pubblico sembrano poter coesistere. Di conseguenza è difficile prevedere se le spinte a voler riaccostare diritto e religione rappresentano solo un'increspatura della più ampia concezione che insiste sulla secolarizzazione del diritto oppure se segnano l'inizio di un'inversione di marcia, né è chiaro in che modo è auspicabile un possibile collegamento tra i due ambiti.

Ciò che è evidente però è che la questione se il diritto positivo dipenda solo dalla volontà di una maggioranza parlamentare o debba riconoscere anche sorgenti più alte e la presenza pubblica della religione dopo l'epoca della privatizzazione illuministica, sono temi che percorrono il discorso pubblico dell'Occidente da tempo e che ultimamente sono riemersi con prepotenza condizionando delicati problemi che toccano l'Europa e le sue radici, il nesso religione e spazio politico, le questioni della vita e il compito della legge civile. "Siamo cioè al cuore dell'attualità politica e morale" (Possenti, 2007, 87). Inoltre di fronte alla pretesa delle tradizioni religiose di non limitarsi alla semplice cura delle anime ma di estendere la loro autorità normativa anche alla sfera secolare, il modello liberale tipicamente europeo sembra non essere sempre adatto a rispondere in modo adeguato alle esigenze delle nostre società multireligiose. Con Seligman possiamo affermare che con ogni probabilità "Se la politica liberale e l'ordine sociale secolarizzato sono l'unica premessa possibile della tolleranza allora andiamo incontro a tempi difficili, perché il processo di secolarizzazione sembra regredire e le concezioni liberali dell'individuo e della società vengono attaccate in molte parti del mondo" (Seligman, 2000, 206). Per riprendere gli interrogativi posti nel precedente capitolo dobbiamo allora chiederci quanto il modello liberale con i suoi capisaldi di una concezione della religione come esperienza soggettiva, di uno spazio pubblico secolarizzato e dell'individuo come agente autonomo, e quanto la nostra concezione monista del diritto e della produzione giuridica riescono a cogliere universi culturali così diversi fra loro.

Negli anni sessanta il giurista tedesco Böckenförde formula una tesi destinata a divenire famosa racchiusa nel pregnante interrogativo se "lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire" (Böckenförde, 2006, 68). È questo il grande rischio che secondo lo studioso tedesco lo Stato moderno si è assunto per amore della libertà.

"Da una parte esso può esistere come stato liberale, solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società, dall'altra parte però, se

cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali” (p. 68).

Di conseguenza bisogna chiedersi su che cosa si appoggerebbe il giorno in cui andasse in crisi uno Stato che non confida più nelle forze vincolanti interiori o che ne sia stato privato, e se quindi anche per lo Stato mondano secolarizzato non sia necessario vivere in ultima istanza degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo si configuri come Stato cristiano ma nel senso che i cristiani comprendano questo Stato nella sua laicità non come un nemico della loro fede bensì come l’opportunità della libertà che anche loro compito preservare e realizzare. Secondo il giurista tedesco oggi non solo l’immagine dello Stato moderno e secolare come comunità politica autonoma che ha il suo fondamento nella volontà e nella coscienza di unità politica della nazione e che visto in rapporto alla religione si costituisce come un ente a parte, ammettendo e garantendone la sua libertà senza però dipendere in alcun modo da essa né è ad essa vincolato nella sua politica, sarebbe oggi mutata ma la questione del rapporto tra Stato e religione, che si credeva ormai risolta nella logica di separazione tra i due ambiti, ha acquisito una nuova attualità da quando l’identità nazionale-culturale è divenuta problematica di fronte al pluralismo etico-spirituale che si va progressivamente affermando.

In un simile scenario secondo Böckenförde bisogna allora nuovamente porsi la domanda se “la religione è, come si è creduto per secoli, la vera e propria forza che plasma e sostiene, che garantisce i costumi e i modi di pensare, e nella quale lo Stato vive nei suoi cittadini, oppure è in quanto tale sostituibile o superflua” (p. 56). Un interrogativo che a suo giudizio si rivela cruciale per l’odierno Stato laicizzato e neutrale di fronte alla religione e alle ideologie e al cui interno la religione non solo è libera di venir praticata dai singoli e nell’ambito della società, ma anche di acquistare efficacia e importanza politico-sociale. L’universalità dello Stato, ciò che lo fonda spiritualmente e fonda la comune obbligatorietà per gli uomini che esso stringe in unità non si determina in base a una data religione bensì dopo il distacco tra le due sfere in base a finalità politiche-mondane individuate indipendentemente dalla religione. Ma uno “Stato sciolto dal suo radicamento nella religione e che esiste senza un collegamento con un contenuto preesistente e indisponibile, rischia di trovarsi, secondo Böckenförde quanto al proprio fondamento, in una situazione precaria come se fosse <<sospeso in aria>> (p. 80).

La proposta avanzata dal giurista tedesco consiste dunque nella possibilità di riconoscere che un ordinamento costituzionale declinato in modo completamente positivistico necessita della religione o di qualsivoglia altra ‘potenza di sostegno’ per assicurare da un punto di vista cognitivo i propri fondamenti di validità, e che dunque la pretesa di validità del diritto positivo deve fare affidamento

per la propria fondazione sulle convinzioni pre-politiche ed etiche delle comunità religiose o delle comunità nazionali dal momento che un ordinamento giuridico non può legittimarsi da solo, in modo autoreferenziale, a partire dalle proprie procedure di produzione giuridica democratica.

Non deve sorprendere allora che questa tesi, tradizionalmente definita come il paradosso o il dilemma di Böckenförde, sia stata negli ultimi anni ripresa e discussa nell'ambito del vivace dibattito pubblico sul problema del rapporto religione, etica e Stato liberal-democratico. Ad esempio è stata al centro del dialogo che si è tenuto nel 2004 tra Habermas e l'allora cardinale Joseph Ratzinger. In quella sede Habermas prende le difese di un liberalismo politico nella forma specifica di un repubblicanesimo di tipo kantiano, che si comprende come una giustificazione non religiosa e post-metafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale democratico, inserendo questa teoria nella tradizione di un diritto razionale che rinuncia a forti assunti di tipo cosmologico o di tipo salvifico, quali sono invece propri alle dottrine classiche o religiose del diritto naturale. Secondo lo studioso tedesco la costituzione dello Stato liberale può sostenere il proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente e dunque "a partire dalla consistenza cognitiva di risorse argomentative che risultano indipendenti da tradizioni religiose o metafisiche (Habermas, 2005, 26). Le premesse normative che stanno alla base dello Stato costituzionale democratico esigono che i cittadini non si comprendano semplicemente come destinatari del diritto ma anche e soprattutto come autori.

"Da destinatari del diritto ci si aspetta solo che essi, nell'esercizio delle libertà soggettive (e i propri diritti), non vadano al di là dei limiti della legge. Da cittadini dello Stato che assumono il ruolo di coautori democratici della legge ci si aspetta invece, motivazioni e atteggiamenti diversi dall'obbedienza nei confronti di leggi coercitive sulla libertà" e "tali cittadini devono esercitare i loro diritti di comunicazione e partecipazione in modo attivo, e non soltanto in vista del legittimo proprio interesse, ma anche orientandosi al bene comune" (pp. 26-27).

La natura secolare dello Stato costituzionale democratico secondo Habermas non costituisce affatto una debolezza intrinseca e interna al sistema politico che lo metterebbe in pericolo sia sotto l'aspetto cognitivo che sotto quello motivazionale. Secondo lo studioso la laicizzazione culturale e sociale va intesa come un duplice processo di apprendimento che obbliga le tradizioni dell'illuminismo, al pari delle dottrine religiose, a riflettere sui loro rispettivi confini.

Di fronte al pluralismo religioso le moderne democrazie liberali hanno reagito con il fondamentale diritto alla libertà di coscienza e di religione e con il principio di separazione tra Stato e Chiesa che obbliga gli uomini politici e le burocrazie nell'ambito delle istituzioni statali a formulare e giustificare leggi, decisioni giudiziarie, ordinanze e provvedimenti, in un linguaggio accessibile in pari misura a tutti i cittadini. La libertà religiosa viene garantita solo a patto che le comunità

religiose accettino, dal punto di vista delle loro tradizioni, non solo la neutralità delle istituzioni statali ma anche “la definizione restrittiva dell’uso pubblico della ragione dei cittadini” (p.32). Dato che nello Stato liberale contano soltanto le ragioni laiche, i cittadini credenti sono tenuti a stabilire una specie di equilibrio tra le loro convinzioni religiose e quelle laiche. In tal senso davanti al fatto del pluralismo religioso e della richiesta delle comunità religiose che aspirano a concepirsi come attori attivi nella sfera pubblica la soluzione proposta da Habermas prevede che da un lato i credenti cerchino di non radicalizzare le loro posizioni sforzandosi al contrario di tradurre le loro esigenze e posizioni in un linguaggio più universalistico che vada incontro a quello laico e dall’altra, che i laici non guardino alle comunità religiose come un qualcosa di residuale, arcaico e tipico delle società premoderne. Scrive Habermas:

“Se le mentalità secolari e religiose concepiscono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare, entrambi le parti possono prendere sul serio reciprocamente, anche dal punto di vista dei fondamenti cognitivi, il loro contributo a temi controversi nella sfera pubblica “ (p. 37).

Secondo lo studioso affinché la risposta liberale al fatto del pluralismo religioso sia quella giusta, dipende non da ultimo dalla disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista, in un’interpretazione del rapporto tra scienza e fede il quale soltanto rende possibile nella sfera politica, una reciproca relazione auto-riflessivamente illuminata. Ma perché questo abbia luogo la religione, che è originariamente immagine del mondo o *comprehensive doctrine*, è obbligata a rinunciare alla pretesa di monopolio dell’autorità di strutturare interamente una forma di vita, dovendo sottostare alle condizioni della secolarizzazione del sapere, della neutralità del potere statale e della libertà religiosa divenuta generale. “L’ordinamento giuridico universalistico e la morale sociale egualitaria devono piuttosto connettersi intrinsecamente alla comunità religiosa così che ciascuna delle due dimensioni trovi la propria consistenza a partire dall’altra” (Habermas, 2006, 38). Tale aspettativa normativa con cui lo Stato liberale si confronta con la comunità religiosa coincide con gli stessi interessi di quest’ultima, nella misura in cui per essa si apre la possibilità di esercitare un suo proprio influsso sulla società nel suo insieme, accanto alla sfera pubblica politica. Ciò significa in altri termini che nelle società pluralistiche come le nostre costruite in modo liberale immagini naturalistiche del mondo non acquistano affatto una prevalenza nella sfera politica e pubblica rispetto a concezioni ideologiche o religiose concorrenti. Scrive nelle ultime battute:

“Ai cittadini secolarizzati non è permesso, nell’esercizio del loro ruolo di cittadini dello Stato, né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo né contestare ai cittadini credenti il diritto di dare il proprio

contribuito alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi di tradurre rilevanti contributi dal linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile (p. 40).

La riflessione di Bökenförde e quella di Habermas sono state qui brevemente ripercorse al solo scopo di evidenziare come in uno scenario possibile di ritorno di una forma di religione pubblica all'interno delle nostre società contemporanee segnate da una forte pluralità di visioni religiose della vita e del mondo, e che rifiuta di rimanere relegata alla sola dimensione privata, la questione cruciale che riecheggia in tutti i dibattiti pubblici circa la dialettica religione e spazio pubblico con ogni probabilità non è affatto chiusa nella tradizionale e generalmente accettata formula della separazione tra le due sfere. Il che implica che occorrono nuovi strumenti di analisi e di intervento non solo sul piano analitico-interpretativo, prendendo cioè in considerazione concezioni del rapporto religione e spazio pubblico e dell'individuo alternative alla visione liberale, ma anche su quello normativo. In quest'ultimo caso non deve sorprendere che in tempi recenti gli studiosi hanno ripreso a discutere su uno dei paradigmi costitutivi dell'antropologia del diritto, ripreso dalla sociologia del diritto e dalla giurisprudenza, ossia quello del pluralismo giuridico come categoria in grado di gestire gli attuali conflitti normativi che la compresenza di diverse tradizioni religiose che aspirano a partecipare attivamente nello spazio sociale possono dar luogo in nome della difesa della loro definizione e preservazione identitaria.

2.1. Pluralismo giuridico vs Monismo giuridico

L'erosione dell'assetto politico e giuridico uscito dai trattati di Vestfalia e l'emergere di quelle che generalmente vengono definite le 'istituzioni della globalizzazione' che rivendicano un'autonoma capacità giusgenerativa, non di rado pongono casi di incompatibilità non solo tra fonti del diritto ma anche tra i diritti statali e quelli non statali, tanto che si può parlare di vera e propria "concorrenza tra gli ordinamenti giuridici e di casi di scelta del diritto da parte degli utenti" (Pizzorusso 2008, 8). La posizione del diritto statale non è, infatti, più quella tipica della modernità in cui è lo Stato-nazione che sovrasta come ordinamento superiore tutti gli altri. Nessuno negherebbe che oggi esso è sempre meno forte e si ritrova sempre più spesso costretto a dover cedere parte della sua sovranità ad altri soggetti, dagli organi sovranazionali alle comunità regionali fino a quelle locali. Di conseguenza è ragionevole pensare che tanto il diritto positivo nazionale quanto quello sovranazionale allo scopo di rispecchiare e rispondere alle esigenze di una società globale e pluralistica richiedono alcuni mutamenti. Da qui si fanno strada modelli alternativi con cui dividere l'autorità giuridica all'interno di uno Stato, diversamente combinabili anche a seconda delle materie, che spaziano da una maggiore concessione di autonomia alle diverse comunità nel

seguire le proprie norme al riconoscimento di alcuni diritti specifici, fino alla predisposizione di giurisdizioni autonome.

Con riferimento particolare alla questione della gestione del pluralismo religioso simili strategie sorgono anzitutto dal dato di fatto che oggi le confessioni religiose non si limitano a venerare dio nelle forme della liturgia e del culto, ma abbracciano comandamenti e massime che guidano le condotte dei fedeli e che aspirano a essere applicate nella loro vita quotidiana. Questi precetti penetrano nella convivenza fra gli uomini e in alcuni casi possono anche differire dalle disposizioni delle leggi vigenti nella comunità politica in cui ciascuna comunità religiosa è inserita. Da qui nasce allora l'esigenza tanto su un piano teorico che pratico di chiedersi che cosa prevale, in altri termini se ha la precedenza la libertà religiosa, e quindi le norme dei gruppi religiosi, o l'ordinamento giuridico generale. Posta in questi termini una simile questione non può essere risolta unilateralmente ma è compito legittimo e necessario dell'ordinamento giuridico statale regolare in maniera vincolante per tutte le questioni della convivenza materiale degli uomini. Occorre pertanto che da un lato i diritti e i doveri dei cittadini della società civile e dello Stato non vengano condizionati né limitati dall'esercizio della libertà confessionale e dall'altro, che l'ordinamento giuridico statale tenga conto delle garanzie costituzionali, tra le quali rientrano la libertà religiosa e confessionale, e farle sue. Si potrebbe cioè ipotizzare che nell'ordinamento giuridico statale si possa concedere un margine di spazio maggiore alla libertà di confessione anche in ambiti e affari mondani che hanno un carattere religioso-culturale e insieme politico-mondano. Ciò vale anzitutto in quegli ambiti in cui la richiesta di autonomia giurisdizionale da parte delle comunità religiose è maggiormente pressante, quali ad esempio il diritto matrimoniale, il diritto alla domenica e ai giorni festivi, quello del digiuno e delle prescrizioni, fino alle consuetudini relative al vestiario e all'alimentazione, nella misura in cui ovviamente sia compatibile con le esigenze fondamentali della convivenza che vanno in ogni caso salvaguardate. Ancora una volta intendo sottolineare che l'attitudine liberale classica che vuole uno Stato neutrale e astensionista non sembra essere sempre sufficiente a rispondere in modo adeguato alle richieste di riconoscimento e alla tutela delle identità culturali delle comunità religiose che sorgono coll'intensificarsi del pluralismo religioso contemporaneo. Lo Stato potrebbe fare ricorso a vari modelli possibili di riconoscimento degli ordinamenti giuridici particolari o anche di semplici gruppi di norme comunitarie, e i più diffusi sono quelli che prevedono la convivenza di diversi ordinamenti, come avviene ad esempio negli stati federali o plurinazionali, o quelli che autorizzano e riconoscono istituzioni autonome di produzione e applicazione di norme per un determinato gruppo.

In realtà nei paesi europei esiste già una parziale ammissione di organi e normative autonome per materie delimitate nei confronti di quelle minoranze storiche che sono interne agli Stati. Alcuni

gruppi, in particolare quelli islamici, chiedono riconoscimento su determinate materie lasciate alla gestione autonoma della comunità etnica o religiose secondo norme e procedure tradizionali, spesso riadattate alla cultura della società di residenza. L'adozione di provvedimenti relativi alle differenze culturali avviene comunemente sul piano giudiziario e amministrativo e può essere fondata su norme generali, come nel caso della concessione di maggiore autonomia alle parti se concordi nel seguire le norme della propria comunità o su quello di una previsione di una discriminante culturale da valutare da parte del magistrato o del funzionario del singolo caso. La maggior parte delle trasformazioni giuridiche inerenti al pluralismo culturale e giuridico si produce, infatti, proprio attraverso la libera valutazione da parte del magistrato che si traduce sia nella formazione progressiva di particolari fattispecie o procedure giuridiche, sia nella predisposizione di attenuanti e di sanzioni e sia nella disposizione di misure particolari. Ma al di là di questa precisazione, il punto centrale a mio avviso è che i casi di applicazione si moltiplicano in conseguenza di una crescita della pluralizzazione delle confessioni religiose che rifiutano di rimanere relegate alla sola dimensione privata. Da qui la proposta avanzata in tempi recenti da parte di molti studiosi di ricorrere al paradigma del pluralismo giuridico come uno degli strumenti legali con il dichiarato compito di riconoscimento delle differenze culturali e delle connesse sensibilità legali in un quadro di ripensamento della gestione della diversità lungo la linea comunitarista o assimilazionista. Il pluralismo legale diviene in altri termini un tema centrale nel tentativo di voler riconcettualizzare la relazione diritto-società nel quadro dei nostri contesti sociali plurali. Sebbene il pluralismo giuridico attuale, inteso come il risultato di un indebolimento del soggetto statale e del conseguente affacciarsi sulla scena giuridica di altri soggetti, possa oggi apparire alle nostre mentalità occidentali una realtà inaccettabile, la tolleranza da parte del regime politico nei confronti di processi di formazione del diritto diversi e legittimati da altre fonti è una pratica consolidata all'interno delle società tradizionali e di quelle medioevali, "la cui complessità socio-culturale si traduceva sul piano giuridico in una pluralità di traduzioni o di fonti di produzione all'interno di uno stesso ordinamento politico" (Grossi, 2006, 55).

Seguendo Grossi, che va annoverato tra i principali esponenti della prospettiva del pluralismo giuridico italiano, la situazione odierna presenta alcune caratteristiche comuni con l'ordinamento giuridico medievale e in particolare due a suo giudizio sono estremamente significative: la prima è quella dell' "incompiutezza del potere politico", con la quale intende riferirsi al fatto che il politico non ha la "pretesa di controllare l'interezza del sociale, anzi si contraddistingue per una sostanziale indifferenza verso quelle zone anche ampie del sociale che non interferiscono direttamente con il governo della cosa pubblica" (Grossi, 2007, 20); la seconda consiste invece nel configurarsi di un sociale plurale che non può più essere quindi ancorato alla semplice logica di un giuridico centrato

esclusivamente sul potere legislativo e che non ammette quindi alcuna mediazione tra l'individuo e lo Stato. Grossi infatti insiste sulla necessità di elaborare una diversa prospettiva in cui inquadrare il legame tra la sfera sociale, politica e giuridica, che sia in grado di spingersi oltre i confini dello Stato e oltre quella logica che collega intimamente uno Stato, un territorio e un diritto. In altri termini la sua proposta prevede un modo di intendere il diritto che non ha come esclusivo referente lo Stato moderno bensì la società intera come realtà complessa e articolata. Il diritto va cioè ricollegato alle plurali istituzioni del sociale e sganciato da quella visione del diritto legata allo Stato e all'idea della sua totale sovranità tipica del monismo del giuspositivismo illuminista.

Sulla scia di Grossi assumere l'ottica del pluralismo giuridico non solo significa respingere il dogma proprio del positivismo giuridico occidentale, per il quale il diritto è esclusivamente quello prodotto dallo Stato sotto forma di legge, ma impone anche una rivalutazione di quelle forme di diritto che non hanno origine da esso. Rispetto alla tradizione giuridica occidentale che concepisce il diritto come autonomo strumento di controllo sulle altre sfere di regolamentazione della vita sociale come quella politica e religiosa, la prospettiva del pluralismo giuridico presuppone al contrario una nozione di diritto che va oltre la sfera dell'ordinamento statale, identificandone determinati caratteri che sono osservabili anche in ordinamenti sociali differenti che generalmente sono definiti come non giuridici.

Intorno all'idea di pluralismo giuridico si è sviluppato a partire dai primi anni del Novecento un lungo dibattito ancora in corso, nutrito di critiche e riformulazioni del concetto stesso in relazione al variare dei fenomeni a cui faceva riferimento. Nozioni di questo genere erano necessarie per affrontare ad esempio l'analisi di norme e strutture regolative nella società senza scrittura e senza Stato in cui il diritto non era concettualizzato e formalizzato come ambito autonomo. Al fine di fornire dei criteri per separare le norme giuridiche dal complesso delle norme sociali, gli studiosi hanno offerto diverse definizioni di pluralismo giuridico, ma per chiarezza espositiva nel mio lavoro faccio esplicito riferimento a quella più generale e classica secondo cui con questa espressione da un punto di vista oggettivo si designa una situazione in cui norme con origini e contenuti differenti, spesso anche conflittuali, sono applicate all'interno di un medesimo territorio, e che da una prospettiva soggettiva presuppone l'assunto di fondo secondo cui l'individuo inserito nella società è soggetto all'autorità di più di un solo sistema giuridico.

2.2. Le origini del paradigma del pluralismo giuridico

“L'odissea intellettuale del concetto di pluralismo giuridico” (Merry, 1988, 3) ha inizio con l'idea che il diritto possa nascere anche al di fuori dello Stato, ovvero con l'elaborazione della tesi della pluralità degli ordinamenti giuridici che si sviluppa, come è noto, soprattutto nell'ambito delle

teorie giuridiche antiformalistiche europee di fine Ottocento e inizio Novecento in polemica con le concezioni giuspositivistiche che riducevano tutto il diritto a legge dello Stato e negavano validità giuridica a quelle norme (consuetudini, precedenti giudiziari, statuti di città, diritto canonico ecc...), provenienti da enti intermedi tra i cittadini e lo Stato che, in vario modo, limitavano il potere di quest'ultimo. Senza alcuna pretesa di esaustività ma solo a dimostrazione della ricorrenza della tesi della pluralità degli ordinamenti giuridici nell'ambito delle teorie antiformalistiche, si possono citare le posizioni di Hermann Kantorowicz, che al diritto statale contrappone quello libero prodotto dall'opinione giuridica dei membri della società, dalle sentenze dei giudici e dalla scienza giuridica; quella di François Gény, secondo cui la fonte reale del diritto è costituita dai concreti rapporti di vita in cui si rivela la natura sociale e in cui il diritto si troverebbe allo stato grezzo; le affermazioni di George Gurvitch che fanno perno sul concetto di 'fatto normativo'; e le posizioni degli istituzionalisti come George Renard e Santi Romano, da alcuni considerati come gli unici veri teorici del pluralismo legale, che pur con diverse accentuazioni, fanno delle istituzioni dalle più semplici, come la famiglia o la tribù, fino alla più complessa come lo Stato, il centro e la fonte della giuridicità.¹³ Tutti questi autori concordano nel ritenere che lo Stato sia da considerarsi come uno dei molteplici ordinamenti giuridici, sia che gli si riconosca la capacità di integrare tutti gli altri sia che lo si collochi sullo stesso piano individuando in ciascun ordinamento piena autonomia e capacità di produrre modelli di orientamento dotati di una propria legittimità.

Ma come'è noto sul piano della teoria del diritto le tesi degli antiformalisti si sono rivelate minoritarie e nel corso del Novecento hanno continuato a prevalere quelle concezioni formalistiche che giungono ad affermare la completa identità tra diritto e Stato. Questo spiega il motivo per il quale nel momento del loro declino le concezioni pluralistiche degli antiformalisti sul piano teorico-giuridico hanno trovato un terreno fertile negli studi degli antropologi dell'età coloniale.¹⁴ A partire dagli anni quaranta gli antropologi del diritto hanno fatto costante riferimento al paradigma del pluralismo giuridico per studiare nei territori coloniali ed ex-coloniali situazioni in cui sistemi giuridici autoctoni convivevano, in forme integrate o conflittuali, con quelli imposti dai governi europei" (Facchi, 2008, 39). L'esperienza coloniale costituì infatti l'occasione per scoprire società e organizzazioni giuridiche diverse da quelle occidentali, caratterizzate da una tendenza diffusa alla pluralità, tipica anche delle società tradizionali in cui i diversi aggregati clanico-parentali esprimevano i propri sistemi di diritto in forme prevalentemente religiose e consuetudinarie.

¹³ Nella celebre opera del 1917-1918, dal titolo *l'Ordinamento giuridico* il giurista italiano conduce un'illuminante riflessione sulla crisi dello stato liberale asserendo che vanno considerati giuridici anche altri ordinamenti, quale quello internazionale e canonico, aree cioè in cui si ha una certa autonomia dallo Stato.

¹⁴ È infatti possibile distinguere tra una visione del pluralismo giuridico tipico delle scienze sociali – ossia la coesistenza di più livelli di ordini legali – e quello che viene definita come la visione giurista del pluralismo giuridico. "A legal system is pluralistic in the juristic sense when the sovereign commands different bodies of law for different groups of the population varying by ethnicity, religion, nationality, or geography, and when parallel legal regimes are all dependent on the state legal system" (Merry, 1988, 5).

Il termine pluralismo giuridico viene utilizzato per la prima volta dall'antropologo inglese Jhon Sydenham Furnivall in un'opera del 1939 dedicata allo studio del sistema economico dell'Indonesia, sebbene fosse stato già rintracciato e definito con altre espressioni dagli autori dell'Adat Law school, considerati i veri fondatori della teoria del pluralismo legale nell'ambito dell'antropologia del diritto, il cui fondatore, Cornelis Van Vollenhoven, aveva utilizzato il concetto di 'comunità autonoma' per designare quei gruppi inclusi in una società come il villaggio, le famiglie e il clan che secernono il proprio diritto. Sul piano teorico le interazioni tra le diverse forme di diritto consuetudinarie, locali e importate, sono oggetto tra gli anni Quaranta e Sessanta di importanti indagini come quelle di Redfield sullo Yucatan, di Llewellyn e Hoebel sugli indiani Cheyenne, di Radcliffe-Brown sull'Africa del Sud, di Van Leier sulle Indie occidentali e di Little sulla Sierra Leone, la cui definizione di pluralismo giuridico non si discosta poi tanto da quella contemporanea. All'interno delle società da essi studiate tutti osservano l'esistenza di diversi gruppi sociali e culturali che dimostrano di mantenere un certo grado di autonomia giuridica soprattutto in alcune sfere della vita sociale come quella familiare o religiosa.

A partire dagli anni Settanta si assiste ad una nuova fase degli studi sul pluralismo giuridico cui partecipano sia gli antropologi, che si dedicano all'elaborazione di un modello applicabile anche alle società più complesse, sia i sociologi che fanno invece ricorso a uno applicabile allo studio delle società industrializzate. Progressivamente è venuta sfumando quella distinzione in base alla quale la sociologia è una disciplina deputata a indagare le moderne società industriali mentre l'antropologia quelle primitive o tradizionali. Da un lato, infatti, le società di interesse etnologico sono sempre meno numerose e dall'altro, le società moderne conoscono al loro interno fenomeniche ne stanno rapidamente cambiando la loro fisionomia riconducibili alla crisi del diritto statale e alle complesse situazioni di convivenza di gruppi diversi, portatori ciascuno di un proprio diritto.

Con riferimento agli studi sull'interazione di diversi ordinamenti nelle società industriali in contrapposizione al 'pluralismo classico' che comprende le ricerche sulle società coloniali e post-coloniali e l'analisi dell'interazione tra diritto europeo e diritti tradizionali, Sally Engle Merry ha parlato di un 'nuovo pluralismo'. Come esempi di questa nuova fase di studi valgono la teoria di L. Pospíšil – secondo cui il pluralismo giuridico va inteso come coesistenza di più livelli giuridici che corrispondono ai diversi sotto gruppi che compongono una società e a cui il singolo può partecipare simultaneamente – e quella dei campi sociali semi-autonomi elaborata dall'antropologa S. Falk Moore sulla base di una serie di ricerche sul campo condotte in Tanzania ma anche nella realtà newyorkese, che propone una visione orizzontale del pluralismo giuridico in base alla quale

l'individuo non obbedisce soltanto al diritto statale ma egualmente a regole giuridiche o emanate da entità multiple e coordinate in campi sociali semi-autonomi¹⁵.

Applicato alla disciplina sociologica il pluralismo giuridico diviene un paradigma attraverso cui studiare il carattere plurale del diritto in una fase di capitalismo avanzato, diviene “un modello di conoscenza sociologica anche nelle società occidentali per studiare la formazione e l'applicazione di norme interne e gruppi sociali, rivolgendosi innanzitutto alle minoranze autoctone e alle sacche di sopravvivenza di diritti folklorici, ma anche ad organizzazioni religiose, associazioni e grandi industrie, ordini professionali, e così via” (Facchi, 2008, 39).

2.3. Il nuovo pluralismo giuridico

Negli ultimi decenni gli studi sul pluralismo giuridico hanno ricevuto in Europa un nuovo impulso da tutti quei fenomeni riconducibili alla crisi dello Stato-nazione, ai fenomeni migratori ai processi strutturali di globalizzazione, all'emergere di nuove e vecchie identità collettive e richieste di riconoscimento fino all'imporsi di sistemi economici che hanno prodotto modelli culturali che travalicano le frontiere tradizionali. In questo quadro si manifestano una pluralità di fenomeni normativi, infra, supra e transnazionali, che non sono riconducibili all'ordinamento giuridico statale e di conseguenza gli studi sul pluralismo giuridico si sono estesi fino a comprendere le situazioni di convivenza, intreccio e spesso di conflitto tra queste norme con i diritti positivi. In un quadro di perdita di sovranità dello Stato nazione il pluralismo giuridico costituisce allora una valida alternativa a ogni teoria basata sullo Stato inteso come istituzione politica sovrana, e lungo questa direzione anche i paradigmi classici del pluralismo giuridico hanno dovuto modificarsi così da poter rispecchiare e servire come strumento di analisi di questi nuovi fenomeni. Proprio le mutate caratteristiche delle società occidentali e l'imporsi di nuovi centri di produzione normativa hanno attratto l'attenzione di numerosi studiosi le cui prospettive di pluralismo giuridico si discostano da quella della ricerca antropologica, dando luogo ad alcuni tentativi di ricollocarlo all'interno di teorie più ampie sulla società e sul diritto. Non solo questo paradigma è stato assunto come riferimento essenziale in una visione post-moderna del diritto come nel caso di Bonaventura De Sousa Santos – secondo cui il pluralismo giuridico rappresenta il concetto chiave della concezione post-moderna del diritto, e non il pluralismo che concepisce diversi ordinamenti giuridici come entità separate, seppure coesistenti in uno stesso spazio, ma una concezione dinamica che considera l'intreccio e l'interrelazione tra diversi tipi di norme che orientano i comportamenti e che hanno fonti molteplici

¹⁵ Il campo sociale semi-autonomo è definito non attraverso il suo tipo di organizzazione, può essere o non essere un'associazione, ma attraverso un carattere di tipo processuale e cioè mediante il fatto che esso può dar vita a norme e assicurare mediante la forza o l'incitamento la loro applicazione e la loro autonomia è variabile nei diversi contesti, ma non è mai totale, perché in ogni società sono tra loro variamente interrelati e quindi si limitano a vicenda.

ed eterogenee in gran parte dei casi di origine religiosa, tradizionale e consuetudinaria a cui si sommano quelle di origine soprastatale e transnazionale – ma è stato anche analizzato e inserito all'interno di teorie neo-sistemiche del diritto come in Guenter Teubner originando degli aggiustamenti nella concezione di chiusura sistemica dell'ordinamento giuridico statale. Quest'ultimo, che del pluralismo giuridico moderno può essere considerato uno dei principali esponenti, dopo aver a lungo dibattuto sulle tematiche del diritto di stampo luhmaniano come 'sistema autopietico' e del diritto 'policontestuale', rompe con una tradizione che va da Aristotele fino alla modernità asserendo che la società può darsi altri ordini di tipo costituzionale da lui definite 'costituzioni civili', che emergono dalla società civile anziché dal corpo politico e che non necessariamente devono sostituire quelle tradizionali ma semplicemente affiancarle. Il termine 'costituzioni civili' già di per sé suscita un certo sconcerto e una certa curiosità soprattutto agli occhi di coloro che sono abituati a intendere le costituzioni delle società come un qualcosa di essenzialmente politico. L'idea di fondo dello studioso è che nell'era della globalizzazione i sistemi normativi di ordine costituzionale non si danno più a partire dai poteri e attraverso gli apparati statali bensì a partire dai diversi sottosistemi funzionali che compongono una società, dall'economia alla scienza, dalla scuola alla famiglia fino a internet.

Seguendo Teubner la globalizzazione genera nella sfera giuridica una serie di problemi che consistono principalmente nella trasformazione degli abituali processi di produzione giuridica. "La decostruzione cui il diritto è esposto nei processi di costituzione di un diritto globale non proviene solo dall'esterno, cioè dal venire meno del controllo della politica sull'economia ma anche e soprattutto dall'interno, ossia da un'erosione delle pretese di validità giuridica del diritto stesso" (Teubner, 2005, 139). In altri termini la globalizzazione mette in crisi l'idea di un costruttivismo giuridico secondo cui attraverso il diritto è possibile programmare e perseguire risultati e cambiamenti sostanziali della società. Una concezione questa che secondo l'autore non trova riscontro nell'attuale contesto globalizzato segnato da una frammentazione e pluralizzazione dell'esperienza giuridica. La fonte del nuovo diritto globale non è più soltanto la politica istituzionale – che per Teubner non è ancora una politica veramente globale ma soltanto internazionale – a generarlo sono soprattutto gli altri sottosistemi sociali che sviluppano nel loro specifico avanzare verso la globalizzazione un enorme fabbisogno normativo, che lungi dall'essere soddisfatto da istituzioni nazionali o internazionali trova un'immediata risposta giuridica già all'interno di queste stesse sfere. Si spiega così la crescita ovunque di un'incontrollabile proliferazione di regolamenti privati, accordi, e soluzioni che si traducono in una produzione del diritto che avviene accanto e affianco allo Stato. Nella prospettiva di Teubner, ciò equivale a dire che "i processi di produzione giuridica si spostano dai centri di diritto, dai parlamenti nazionali e

dalle istituzioni legislative globali, alle sue periferie, ossia verso i confini tra il diritto e le altre sfere sociali, dando vita a quella che egli definisce una “costituzione senza Stato e una concezione del diritto globale frammentato” (p. 211).

La globalizzazione dunque mette in moto processi giuridici segnati da una grande complessità, che è data anzitutto dal fatto che sono aumentati i soggetti protagonisti della produzione giuridica che, per un verso, appare sospesa tra un carattere pubblico e uno privato, e per un altro tra un carattere formale e uno informale. “Anzi è ragionevole prevedere che l’importanza dei fattori informali sia destinata a crescere via via che si accentuano i processi di globalizzazione” (Ferrarese, 2008, 63). Alcuni dei problemi e delle difficoltà inerenti al diritto globale sono già emersi proprio in stretta connessione con il cambiamento degli attori della vita giuridica e con la perdita di esclusività che il soggetto statale ha subito nel suo ruolo di law maker. Nello scenario giuridico globale si sono affiancati attori e protagonisti ben diversi da quelli tradizionali, con la conseguenza che il processo giuridico si rivela sempre più dipendente dai soggetti che entrano nella partita giuridica, segnando in tal modo una profonda differenza rispetto al passato in cui si era ipotizzato di rendere il diritto in qualche modo indipendente dai soggetti giuridici, “spersonalizzandolo, facendolo camminare solo sulle gambe delle norme e dei procedimenti” (p. 101). Si tratta di quei progetti oggettivizzazione del diritto costitutivi del modello di Stato legal-razionale definito da Max Weber per intenderci, che oggi però, in conseguenza dei processi di globalizzazione e dei fenomeni di co-titolarità del diritto che implicano forme più o meno esplicite di vera e propria concorrenza, cede il passo a una concezione della giuridicità che si rivela sempre più dipendente dai nuovi soggetti giuridici sia privati che pubblici, che sulla scena globale diventano sempre più capaci di imporre la loro presenza e di partecipare a quel grande gioco della spartizione del potere che sfugge sempre più agli Stati. “Questi soggetti in tanto esistono in quanto tendono a dar voce a determinati interessi o istanze proponendo nuove regole, o ricontrattando quelle precedenti, o intervenendo lungo il processo normativo, in fase di law-making o di enforcement, per sorvegliare sull’esecuzione delle norme o per indirizzarle in una specifica direzione” (p. 109).

Affermare che le misure giuridiche oggi non rispondono più tanto alla tradizionale essenza normativa ma fanno spazio a modalità regolative più flessibili e pronte a recepire elementi informali e istanze localizzate, non equivale però a sostenere in alcun modo che lo Stato non sia più fonte del diritto, quanto piuttosto che anche altri soggetti possono partecipare alla produzione giuridica. Ma se il diritto globale non è più monopolio assoluto dello Stato ciò implica che esso non è più sottratto alla competizione, nel senso che la definizione o la ridefinizione delle norme sono continuamente soggette a essere rimesse in discussione. Una negoziazione che non di rado è affidata almeno in parte a soggetti non ufficiali che scelgono come e quando inserirsi nel processo giuridico. In tal

sensu il diritto globale non risponde più a una logica attiva ma una reattiva, in altri termini “non è più pensabile come un insieme di norme imposte dall’alto, progettate a priori da menti giuridiche per dare ordine alla società ma piuttosto come un insieme di spinte e contospinte espresse da punti di vista differenti” (p. 139).

2.4. *Gestire il pluralismo religioso attraverso il paradigma del pluralismo giuridico*

Nell’era della globalizzazione si assiste al riemergere inaspettato di nuove forme di lotta e rivendicazione “per il riconoscimento del diritto di venerare antichi dei e di obbedire ad antichi comandamenti divini” (Benhaibib, 2002, 7). Quella globale si presenta come una società culturalmente frammentata e all’interno della quale si manifestano di frequente comportamenti orientati non solo da valori, pratiche e stili di vita ma anche da norme e culture giuridiche che in alcuni casi appaiono profondamente estranei a quelle delle maggioranze occidentali. Uno dei piani in cui il discorso su quelle che sono le possibili strategie di confronto e convivenza tra visioni religiose del mondo e della vita e quelle secolari si presenta molto complesso è proprio quello giuridico, tanto su un livello costituzionale quanto su quello giudiziario e dei regolamenti istituzionali. Un fenomeno questo poco approfondito dalla letteratura sul multiculturalismo ma spesso affrontato dalla ricerca sociologica e dalla scienza giuridica. Sebbene non sia facile collegare la prospettiva sociologica a quella giuridica, a partire dalla più intuitiva constatazione che occorre anzitutto rintracciare un linguaggio comune tra le due discipline, sono numerosi gli studiosi che sostengono che sia possibile ipotizzare che il pluralismo culturale, nel mio caso specifico quello religioso, possa essere gestito attraverso la pratica del pluralismo giuridico. L’esempio dello *chador* in Francia mostra l’impossibilità di regole commisurate su una individualità astratta e sempre uguale a se stessa su cui aveva battuto il liberalismo ottocentesco e che la laicità non sempre si fa carico del bisogno di chi sente di dover esprimere la propria appartenenza religiosa. Nell’era della globalizzazione le differenze non possono più essere nascoste giacché sono poste le une accanto alle altre, di conseguenza criteri di regolazione risalenti alla tradizione liberale, come quello dell’uguaglianza, della laicità e della tolleranza che sembravano i più avanzati, oggi di fronte ai problemi di ‘cittadinanza multiculturale’ e alle crescenti richieste di riconoscimento della diversità appaiono in difficoltà. La prospettiva del pluralismo giuridico potrebbe allora funzionare da filtro nel tentativo di voler comprendere i meccanismi di interazione tra diritti statuali e quelli di natura diversa a cui fanno riferimento le minoranze culturali e nel mio caso specifico quelle religiose. Come ho sottolineato nel capitolo precedente, in seguito ai massicci flussi migratori le minoranze culturali e religiose presenti sul territorio europeo conservano ufficialmente il diritto dello Stato da cui provengono o della comunità religiosa di appartenenza anche se limitatamente ad alcune materie

come ad esempio lo statuto della persona o il diritto di famiglia. Il quadro normativo in cui si muovono non è dunque costituito solo da norme di diritto positivo ma anche da quelle religiose e consuetudinarie, non per questo meno efficaci, che non sono necessariamente riconosciute dagli ordinamenti statuali. L'attenzione e la preoccupazione che suscitano in Europa le rivendicazioni da parte delle minoranze religiose con valenze culturali che si pongono in conflitto sia con le norme giuridiche che con i diritti fondamentali, specialmente nell'ambito del diritto di famiglia o in quello penale, non emergono solo dai canali di informazione, dalla letteratura scientifica, ma anche e soprattutto dalle politiche pubbliche, dalle scelte governative e dalla giurisprudenza degli Stati europei. La loro compresenza ha provocato e continua a dar luogo a una serie di cambiamenti negli ordinamenti giuridici europei e di fronte alle loro richieste collettive e al manifestarsi di situazioni inedite nella prassi amministrativa e giudiziaria, le istituzioni pubbliche sono frequentemente sollecitate ad adottare disposizioni relative a pratiche e norme di matrice culturale diversa da quella della maggioranza.

Negli ultimi decenni sono stati emanati vari provvedimenti che rispecchiano il riconoscimento di situazioni particolari connesse all'appartenenza comunitaria dei soggetti e che traducono una progressiva ufficializzazione del pluralismo sociale. In tal senso ricorrere alla prospettiva del pluralismo giuridico offre come vantaggio immediato un nuovo modo di intendere il diritto e la divisione dell'autorità "che contribuisce al tramonto della finzione di un'omogeneità nazionale appena disturbata dalla presenza di alcune minoranze autoctone ben delimitate" (Ferrarese, 2008, 52). Politiche che mirano alla semplice restrizione e che escludono le manifestazioni delle identità culturali delle minoranze rischiano infatti di non soddisfare le esigenze sollevate dal pluralismo sociale né quelle della tutela dell'individuo e dei suoi diritti liberali. Al contrario l'approccio del pluralismo giuridico prevede la possibilità di attuare trattamenti differenziati in varie forme, ammettendo in linea generale un margine di elasticità che permetta agli operatori giuridici e sociali scelte diversificate e non necessariamente vincolate a norme o categorie della scienza giuridica occidentale. Non solo le norme comunitarie, tradizionali e religiose emergono con frequenza nell'ambito dei casi giudiziari amministrativi e sociali, ma costituiscono anche il contenuto di domande pubbliche di riconoscimento di libertà collettive. Di conseguenza al fine di limitare i rischi per le libertà individuali connessi alla semplice non ingerenza, la modalità di riconoscimento normativo più adeguata e tale da contemperare la tutela dell'appartenenza comunitaria con quella della libertà individuale, può essere la previsione di norme specifiche o la ricezione di norme straniere negli ordinamenti nazionali. La previsione di regimi giuridici differenziati non è però che un primo passo verso la costruzione di un 'diritto multiculturale', occorre altresì una maggiore sensibilità e attenzione nella pratica del diritto di appartenenze di gruppo che sul piano giuridico si

traduce nell'accettare un diritto flessibile e recettivo delle istanze che provengono dalle molteplici istituzioni della società.

Finora la questione della possibilità e dell'adeguatezza di riconoscere specifiche forme di pluralismo giuridico nelle nostre società europee è stata posta solo saltuariamente. Un esempio recente è stato quello dell'arcivescovo di Canterbury che nel 2008 dichiarava, non senza suscitare scalpore e disappunto sia da parte della comunità politica e religiosa inglese che internazionale, la necessità di introdurre parti della legge religiosa islamica nel sistema giuridico inglese allo scopo di favorire l'integrazione delle minoranze islamiche sul territorio britannico. La ragione di questa scarsa riflessione è con ogni probabilità da imputare in primo luogo a una concezione dei modelli di integrazione delle minoranze basata principalmente sull'integrazione intesa come adattamento ai codici culturali della società di residenza ma che come insegna la storia non sempre ha avuto successo. Dietro la faccia dell'inclusione tale modello nasconde infatti politiche di assimilazione più o meno forzata delle minoranze che avrebbero dovuto condurre a una riduzione delle diversità, ma che nella maggior parte dei casi ha dato luogo a una mera omogeneizzazione culturale della società. In secondo luogo la pratica del pluralismo giuridico ha suscitato in Europa solo dubbi e sospetti ed è stata spesso considerata come un'anomalia, un segno di arretratezza culturale delle società post-coloniali poiché sostanzialmente mette in discussione uno dei miti più radicati della dottrina giuridica e della giurisprudenza codificata, ovvero quello della coerenza interna e dell'unità dei sistemi legali di provenienza occidentale. Per intenderci il mito weberiano della sistematizzazione logica dei concetti giuridici-formali sganciata da ogni postulato di natura etica o religiosa, come unica base per garantire una giustizia razionale. Ma nel contesto della tarda modernità il pluralismo giuridico è di fatto presente quasi invariabilmente in tutte le società dove esiste una visibile differenziazione di natura etnica e culturale, anche se spesso non è riconosciuto o ignorato. Da qui l'idea del pluralismo giuridico come strategia di gestione delle differenze culturali legate alle differenti sensibilità giuridiche.

Ciò che mi preme puntualizzare è che quando si fa riferimento al pluralismo giuridico non si intende affatto sostenere una forma di realizzazione di giurisdizioni autonome, complete e parallele, piuttosto si indica un meccanismo di integrazione di ordinamenti giuridici altri in specifici settori del diritto positivo attraverso i quali si tiene conto delle specifiche differenze culturali. Di certo devono essere rispettate le gerarchie e le precedenze tra i diversi segmenti giuridici che compongono un sistema giuridico pluralistico in modo da garantire sia la piena validità di una costituzione, che deve essere necessariamente laica, sia l'osservanza dei diritti umani fondamentali e dei principi democratici dello Stato di diritto. Deve però essere anche garantito che gli individui possano scegliere liberamente i meccanismi giuridici e le rispettive procedure a seconda della

propria sensibilità legale. Una tale maniera di concepire il pluralismo giuridico, può ovviamente essere solo settoriale, difficilmente può includere il diritto penale, ma dovrebbe includere, integrare e riconoscere sensibilità, procedure e tradizioni legali di società non occidentali in alcuni campi specifici quali quello del diritto civile, commerciale o familiare su cui le tradizioni religiose rivendicano di conservare la propria autorità giuridica al fine di preservare la loro identità collettiva. Di certo un pluralismo giuridico di questo tipo non costituisce una panacea ma con ogni probabilità offre quantomeno il vantaggio di rendere più flessibile e meno monolitico il diritto positivo di matrice occidentale e di favorire a lungo termine un'integrazione e non una mera assimilazione delle diverse comunità religiose, rispondendo in tal modo adeguatamente alle istanze di riconoscimento delle minoranze religiose.

2.5. Una valida alternativa: il modello delle multicultural jurisdictions

Coerente con una simile prospettiva è a mio avviso la proposta avanzata dalla giurista Ayelet Shachar di elaborare una nuova strategia attraverso cui suddividere l'autorità giuridica all'interno dei singoli Stati nel tentativo di conciliare i diritti delle donne e dei minori e gli interessi multiculturali. Il punto di partenza della riflessione dell'autrice è che in tutto il mondo il problema dell'accomodamento multiculturale costituisce uno dei temi principali dell'agenda politica e che in risposta alla questione della gestione delle differenze culturali, specie quelle religiose, sempre più in contatto fra loro, i diversi paesi hanno iniziato a rivedere le loro politiche pubbliche dirette a garantire una risposta più adeguata alle istanze di riconoscimento avanzate dalle diverse comunità che convivono in uno stesso territorio e che tengano conto delle loro norme e tradizioni. Com'è stato illustrato precedentemente, l'intensificarsi di nuove forme di pluralismo culturale ha spinto numerosi studiosi e politici a riflettere sulle problematiche sollevate dalle politiche multiculturali oggi adottate, e di fronte al dilemma principale che riguarda le strategie con cui bilanciare l'integrazione dei gruppi minoritari nel rispetto delle loro tradizioni e la protezione dei loro diritti fondamentali, una parte di essi si è schierata a favore di modalità che insistono sull'assimilazione delle loro differenti identità di gruppo, mentre un'altra sulla possibilità di riconoscere loro una certa autonomia giuridica su una serie di materie cruciali nella loro definizione identitaria. In questo quadro la riflessione della Shachar aggiunge un ulteriore elemento di riflessione e d'intervento, a suo avviso non meno importante dei primi, circa quelli che sono i rischi e le ingiustizie, specie nei confronti dei membri più vulnerabili che appartengono ai gruppi minoritari¹⁶, generati non di rado dalle misure a cui fanno ricorso i vari Stati in risposta alla questione del multiculturalismo. Una contraddizione questa, non priva di conseguenze, che secondo l'autrice costituisce uno dei limiti

¹⁶ L'autrice si riferisce essenzialmente alla violazione dei diritti delle donne.

principali delle politiche di accomodamento multiculturali da lei designato con l'espressione 'the paradox of multicultural vulnerability'. Da qui i due interrogativi cruciali che percorrono tutta la sua riflessione su quello che è l'organo a cui va affidato il compito di salvaguardare la tutela e l'inviolabilità dei diritti umani all'interno di un gruppo e su quella che è la migliore strategia da adottare attraverso cui conciliare le richieste avanzate dalle minoranze culturali di riconoscimento della propria differenza e il rispetto dei diritti fondamentali al loro interno. Agli occhi dell'autrice la questione cruciale che oggi ci troviamo ad affrontare non è se le pratiche di accomodamento delle diverse culture possano scontrarsi con il rispetto e la tutela dei diritti di cittadinanza di alcune comunità, non solo questo è un dato scontato ma rappresenta anche lo stadio iniziale di una riflessione più generale su un ripensamento delle pratiche effettive di interazione tra l'individuo, lo Stato e il gruppo. Molti studiosi hanno dibattuto su questo punto e hanno suggerito che essa dovrebbe spingere ad abbandonare ogni tentativo di implementazione dell'autonomia delle minoranze culturali o di rispettare le loro diverse visioni della vita e del mondo. L'opinione dell'autrice è che al contrario 'the paradox of multicultural vulnerability' solleva una sfida diversa e soprattutto molto più complessa: ciò di cui abbiamo bisogno a suo avviso è di una concezione di 'differentiated citizenship' guidata dall'innovativo e ambizioso tentativo di ridurre le ingiustizie e le disuguaglianze all'interno dei gruppi stessi e allo stesso tempo incrementare la giustizia al loro interno garantendo loro una maggiore autonomia su alcune materie cruciali per la costruzione e la preservazione dell'identità collettiva. Lungo questa linea bisogna allora definire non solo su un piano teorico ma anche pratico un nuovo modo di concepire le dinamiche che intervengono nelle interazioni tra 'la triade multiculturale' ossia lo Stato, il gruppo e l'individuo. Un individuo, e questo è un punto su cui la Shachar insiste particolarmente, che non va ovviamente considerato come un atomo, come un attore sociale autonomo, ma al contrario come un soggetto costituito e che fa parte di un gruppo che plasma la sua identità e influenza la sua condotta. Se si tiene conto poi che il recente dibattito si è acceso maggiormente su questioni relative al come combattere la repressione culturale e religiosa, su come concedere legittimità alle differenze e su quelle che sono le principali cause dei conflitti fra civiltà, secondo l'autrice si comprende subito che poca attenzione è stata rivolta all'impatto che le politiche multiculturali hanno sulla vita dei membri dei gruppi che devono essere assimilati e ancora meno all'eventualità che talvolta esse rischiano di violare alcuni dei diritti fondamentali. In tal senso in un quadro di ripensamento delle strategie di gestione delle differenze culturali, e soprattutto di quelle religiose, uno degli obiettivi principali della Shachar consiste nel soffermarsi maggiormente su questo gap sottolineando i costi conseguenti a un mancato riconoscimento delle politiche di accomodamento. Come osserva l'autrice in un contesto multiculturale l'accomodamento si riferisce a un ampio *range* di misure adottate dai singoli Stati al

fine di facilitare le pratiche di identità e le norme dei gruppi. Per esempio i membri di un gruppo potrebbero essere esonerati dal rispetto di alcune leggi oppure la loro leadership potrebbe vedersi conferire una certa autonomia giurisdizionale su alcune materie. L'accomodamento multiculturale nelle sue varie manifestazioni legali generalmente ambisce sia a garantire l'identità culturale di un gruppo sia il suo punto di vista giuridico e le sue norme. Ma seguendo la giurista il punto centrale è che il multiculturalismo comincia a essere un problema dal momento che quelle politiche che mirano a mitigare il potere tra i gruppi e a rinforzare il potere gerarchico al loro interno lasciano talvolta i membri più deboli sottoposti a violazione dei loro diritti. Lungo questa direttiva la Shachar passa in rassegna le posizioni di autori come Kymlicka, Taylor e Young, generalmente considerati i pionieri di tale dibattito, che si concentrano sulla valutazione delle richieste di giustizia da parte dei gruppi minoritari e argomentano a favore di un rispetto delle differenze culturali di base di un gruppo e del sostegno delle capacità individuali. Tutti e tre portano a loro sostegno una varietà di argomentazioni che toccano nel vivo i loro paesi di appartenenza e condividono l'assunto secondo cui una neutralizzazione delle loro differenze potrebbe implicitamente sfociare in una stigmatizzazione e separazione nei confronti delle minoranze culturali. A differenza di questi autori, la studiosa suggerisce che il concetto di cittadinanza multiculturale solleva questioni molto più complesse circa la giusta relazione tra l'autorità del gruppo e quella dello Stato, con particolare riguardo alle giurisdizioni sugli individui che appartengono ai cosiddetti '*nomoi groups*'. A ciò va aggiunto che una simile questione si fa più pressante allorché ci si trova di fronte a violazioni dei diritti di cittadinanza che si suppone debbano essere garantiti dal gruppo stesso e che deriva principalmente dal fragile equilibrio che si è creato tra lo Stato, il gruppo e l'individuo che appartiene contemporaneamente a entrambi. Da qui l'esigenza di elaborare una valida strategia attraverso la quale lo Stato multiculturale distribuisca le sfere di giurisdizione ai singoli gruppi su certe materie e contemporaneamente rispetti e tuteli i diritti dei membri in quanto cittadini. Come osserva la Shachar a questo problema sono state offerte generalmente due soluzioni che generalmente sono inquadrare in termini di una 'versione forte' e una 'debole' del modello multiculturale. La prima insiste su un cambiamento fondamentale del modo di intendere la divisione dell'autorità che poggia sull'assunzione di fondo secondo cui le norme dei gruppi identitari sono in grado di assicurare una struttura legale e formale capace di guidare i loro membri. In tal senso, al fine di garantire una certa autonomia alle comunità minoritarie dal potere esclusivo dell'ordinamento giuridico statale, lo Stato può ricorrere a due soluzioni: può riconoscere ai gruppi minoritari una certa autonomia su alcune materie o includere ufficialmente all'interno della sua cornice istituzionale e del discorso pubblico le richieste da essi avanzate. Ma a un simile modello l'autrice imputa di soffermarsi principalmente sul problema dell'ingiustizia tra i gruppi e di non

tener conto che il singolo e lo Stato non sono più componenti centrali per definire il concetto di cittadinanza. Inoltre non attribuisce la giusta rilevanza alla questione relative al chi deve farsi portavoce dei gruppi identitari e a quella degli effetti politici delle politiche di accomodamento sul processo di formazione dell'identità di molte minoranze. A suo avviso la versione forte del multiculturalismo semplicizza al massimo la relazione che intercorre tra l'individuo, lo Stato e il gruppo e si limita a formulare un modello di cittadinanza alternativo rispetto a quello tradizionale modificando l'equazione Stato-individuo con quella Stato-individuo-gruppo. La versione debole del multiculturalismo insiste invece sulla questione costi-benefici che derivano dai modelli di accomodamento che mirano alla protezione dei diritti civili, offrendo un concetto molto più elaborato di cittadinanza di cui quello di Kymlicka ne è un valido esempio. Il limite di tale modello secondo l'autrice è che però esso non solo rischia di esporre i membri più deboli di un gruppo a una violazione dei propri diritti civili ma anche di considerarli come delle monadi che vivono distaccate le une dalle altre e dalla realtà in cui sono inserite. Al contrario secondo la Shachar non solo i gruppi interagiscono fra loro, ma mettono in atto anche diverse strategie di risposta alla pressione di assimilazione esercitata dagli Stati in cui vivono. Con riferimento a quelli religiosi, che "condividono una globale visione del mondo la quale giunge a permeare la creazione di un diritto della comunità" (Shachar, 2001, 386), tre sono secondo l'autrice le principali strategie di risposta. La prima è quella definita come 'full assimilation' che prende forma attraverso la rottura totale da parte del gruppo con le sue tradizioni, valori, pratiche e norme. Ad esempio questo è quanto accade all'inizio del diciannovesimo secolo in Francia e in Germania quando un numero significativo di ebrei rinuncia completamente alla propria identità di gruppo nella speranza di divenire, senza alcuna differenza culturale, membri a tutti gli effetti della vita politica del paese e in cambio venivano loro garantiti diritti civili e politici come cittadini. Ma come sottolinea l'autrice, ciò non ha evitato la nascita e il persistere di atteggiamenti discriminatori nei loro confronti già prima dell'Olocausto. In teoria una simile strategia avrebbe dovuto consentire loro di non percepirsi ed essere percepiti come un gruppo minoritario, nella pratica però ciò non è accaduto poiché è mancata anzitutto quella collaborazione tra la minoranza e la maggioranza nel processo di definizione di un sistema dove l'universo plurale sia di beneficio a entrambi. La seconda è quella del 'limited particularism' attraverso la quale il gruppo minoritario al fine di ridurre le distanze che lo separano da quello maggioritario e di integrarsi politicamente, socialmente ed economicamente nella società più ampia, mantiene saldi i suoi legami con la comunità di appartenenza nel privato, mentre nel pubblico si dimostra disposta modificare alcune delle sue pratiche culturali. Infine la terza risposta è quella del 'reactive culturalism', la più problematica soprattutto per la versione debole del multiculturalismo, che si riferisce alla situazione in cui il gruppo mantiene una strettissima aderenza alle sue leggi,

norme, tradizioni e pratiche che guidano l'intera condotta del singolo dimostrando un'attiva resistenza al cambiamento.¹⁷

Il passaggio successivo della riflessione condotta dalla giurista riguarda il ruolo dello Stato. I multiculturalisti, infatti, comprensivamente si preoccupano che le culture minoritarie che hanno affermato la loro identità reattivamente siano sradicate dallo Stato contemporaneo in nome della neutralità ufficiale. La domanda allora è se esso deve restare neutrale o intervenire nelle questioni dei gruppi identitari. Di fronte alla proposta di un non intervento da parte dello Stato la risposta dell'autrice è che senza alcun dubbio esso gioca un ruolo cruciale nel processo di definizione di quale gruppo e di chi al suo interno gode di una certa autonomia legale. Sicuramente l'idea che il gruppo identitario e i suoi membri siano soggetti alle leggi del gruppo piuttosto che all'autorità statale è suggestiva, ma rimane pur sempre che lo Stato è l'organo deputato a stabilire quale gruppo merita di vedere riconosciute le proprie istanze di riconoscimento e ancora quale voce al suo interno deve essere considerata come rappresentativa dell'integrità di un'identità collettiva.

Per comprendere meglio come dovrebbe funzionare un modello diverso di condivisione dell'autorità tra le norme dei gruppi e lo Stato, secondo la studiosa si può partire dai meccanismi di accomodamento che nel corso del tempo si sono avuti tra lo Stato e la Chiesa, tradizionalmente conosciuti come 'secular absolutist' e 'religious particularist' models, sul piano del diritto di famiglia. Entrambi rappresentano i due poli del continuum del modello di accomodamento e mentre il primo propone una rigida separazione dei confini tra Chiesa e Stato, il secondo insiste su una maggiore apertura all'accomodamento. Lungo il 'secular absolutist model' in materia di diritto di famiglia lo Stato ha il potere assoluto. Il punto problematico secondo la studiosa è che se in teoria tale modello sembra avere come vantaggio quello di creare un regime legale in cui tutte le differenze sono livellate, in cui cioè non vi è spazio per alcuna discriminazione – tutte le pratiche matrimoniali o il divorzio effettuate dalla comunità religiosa cattolica, ebraica, musulmana non hanno alcuna validità se non sottoposte alla legge secolare – in pratica il conferimento di autorità legale solo ed esclusivamente nelle mani dello Stato non aiuta a incoraggiare il rispetto per le differenze. Questo modello è stato adottato soprattutto in Francia, in Germania e nei Paesi Bassi, mentre altri paesi come gli Usa, il Canada, l'Australia e l'Inghilterra hanno optato per uno meno radicale che la Shachar definisce 'less absolutist variant', che al contrario prevede una maggiore apertura verso una concessione di autorità in materia di diritto familiare alle diverse comunità religiose. Ma se da un lato quest'ultimo modello sembra consentire una maggiore uguaglianza e partecipazione dei cittadini, dall'altro finisce col discriminare le minoranze culturali e a rinforzare

¹⁷ Per i gruppi che adottano una simile risposta la donna e la famiglia divengono generalmente l'emblema dell'autorità esclusiva del gruppo e della sua identità culturale.

le norme dei gruppi maggioritari mettendo l'individuo nella difficile condizione di dover scegliere tra i suoi diritti e la sua appartenenza alla comunità. Il 'religious particularist model' adottato in paesi come l'Africa o l'Asia o Israele, al contrario prevede in materia di diritto di famiglia il rispetto delle norme delle diverse tradizioni religiose. La logica ad esso sotteso poggia sul principio che essendo il diritto di famiglia il canale principale attraverso il quale un gruppo stabilisce i suoi confini e preserva le sue tradizioni culturali, le principali questioni sollevate al suo interno devono essere sottratte allo Stato e ricadere nelle mani dei gruppi. Per tale via questo modello prevede un sistema legale plurale nel quale ciascuna comunità si auto-governa, il che spiega il perché dal punto di vista dei multiculturalisti esso appare più attraente rispetto al primo. Ma secondo la Shachar lo svantaggio di una simile strategia è che qualora le norme di un gruppo siano in qualche modo discriminatorie nei confronti di alcuni dei suoi membri, specie donne e bambini, il fatto che il potere sia allocato in modo esclusivo nelle mani dell'autorità del gruppo può dare luogo al suo interno a forti discriminazioni e disuguaglianze di genere.

In conclusione per l'autrice entrambi i modelli non offrono una soluzione al paradosso del come sia possibile coniugare il rispetto delle differenze culturali, in questo caso quelle religiose, con quello dei diritti di tutti i membri che appartengono al gruppo¹⁸, ed entrambi precludono la strada a una possibile terza via chiudendo l'individuo in una logica di esclusione costringendolo a dover scegliere tra il sottoporsi all'autorità della propria comunità, anche a rischio di una violazione dei suoi diritti, o a quella dello Stato. Ma l'individuo è allo stesso tempo membro di una comunità e cittadino di uno Stato, pertanto secondo la giurista da una simile dicotomia è possibile uscire solo attraverso un modo più dinamico con cui dividere l'autorità tra i gruppi e lo Stato. La sua proposta prevede invece che le istituzioni legali riconoscano quelle forme di discriminazioni della realtà politica e legale e che si adoperino per la costruzione di un nuovo paradigma che sia in grado di comprendere la complessità dell'odierna realtà sociale e che dal punto di vista normativo riesca a coniugare il rispetto per le differenze culturali e quello per i diritti civili. Muovendo dal presupposto che la sfida del multiculturalismo è che gli individui appartengono a più di una comunità politica e sono quindi soggetti a più fonti di autorità legale, un nuovo e possibile approccio è quello che l'autrice definisce '*joint governance*' che ha mira a implementare le interazioni tra le diverse risorse di autorità facendo sì che i membri, soprattutto quelli più deboli, non si trovino a dover scegliere tra la loro cultura e i loro diritti. L'autrice immagina in altre parole un'architettura completamente diversa con cui dividere l'autorità legale all'interno di un paese tra Stato e *nomoi groups*, un modello che in pratica si deve tradurre in una serie di misure di politiche atte rinforzare la giustizia tra i gruppi e a ridurre le ingiustizie al loro interno. La sfida di questo nuovo modello è la creazione

¹⁸ L'autrice è interessata principalmente alla sfera del diritto di famiglia e alla condizione della donna trattandosi di due ambiti cruciali per la preservazione dell'identità collettiva dei gruppi.

di nuove strutture rivolte alla divisione dell'autorità che promuovano allo stesso tempo l'autonomia giurisdizionale dei gruppi e la riduzione delle ingiustizie e disuguaglianze di genere al loro interno. Il punto di forza di questa nuova concezione della divisione delle sfere di competenze consiste proprio nell'idea che tanto lo Stato quanto il gruppo siano legittimati ad esercitare la propria autorità nel processo di definizione delle politiche riguardanti gli ambiti di azione dei soggetti, offrendo in tal modo al singolo una valida alternativa attraverso cui uscire dalla tradizionale dicotomia Stato - comunità che lo costringe a scegliere tra la condivisione delle norme della propria comunità di appartenenza e le leggi dello Stato.

L'approccio di una governance condivisa consiste in una serie di tecniche di accomodamento che nella realtà si possono combinare in modo diverso. La prima variante definita dall'autrice *federal-style accomodation* è quella più tradizionale, nonché a suo avviso anche la meno soddisfacente. Si tratta di un accomodamento di stile federativo in base al quale il potere è allocato tra sotto-unità e tra diverse branche e livelli di governo, ciascuno dei quali è tuttavia soggetto a un meta-livello che essenzialmente è espressione dei principi costituzionali. Secondo la Shachar pur apparendo come un'opzione estremamente attraente giacché presuppone una divisione e condivisione del potere tra le diverse comunità, che ammette una certa autonomia giurisdizionale per quelle minoritarie, che dovrebbe contribuire a garantire a mantenere una certa unità all'interno di uno Stato multiculturale, un simile modello solleva delle questioni alquanto spinose tra le quali due sono estremamente significative: la prima riguarda le modalità con cui precisamente vengono disegnati i confini delle sotto-unità lasciate alla giurisdizione autonoma del gruppo o dello Stato e la seconda riguarda le ragioni che spingono a conferire potere giuridico esclusivo o alle norme del gruppo o a quelle del governo centrale.¹⁹

Più interessante è la seconda variante che la Shachar chiama *temporal accomodation* che poggia su una strategia di accomodamento temporalmente circoscritto e relativo a singole questioni. Lungo questo modello nel caso di alcuni eventi fondamentali sia per la vita di una persona che per la preservazione della continuità dell'identità collettiva di un gruppo (come la creazione di una famiglia o come la prima educazione dei figli) l'unica risorsa di autorità risiede nella tradizione del gruppo. Al di fuori di questi momenti cruciali, gli individui sono sottoposti all'autorità della legge statale. In altri termini affiliazioni, lealtà e obbligazioni giuridiche variano così secondo questo modello temporalmente e in base alle situazioni esistenziali e né lo Stato né i gruppi possono reclamare autorità esclusiva o obbligare il soggetto a una scelta definitiva. Le culture vedono così tutelato il loro diritto di intervento su questioni particolarmente rilevanti per la conservazione del

¹⁹ Inoltre questo modello può essere suddiviso in altre due sotto-tipologie: quella del '*region based federalism*' adottato ad esempio negli Usa, in cui i confini delle sotto unità territoriali sono stabiliti su base regionale e amministrativa – e quella del '*nation-based federalism*' adottato in paesi come il Canada, in cui i confini sono disegnati sulla base etnica e nazionale – .

gruppo stesso e lo Stato mantiene la possibilità di non derogare al proprio diritto il bilanciamento del particolarismo di ciascun gruppo. Il limite maggiore di questo modello di accomodamento risiede nell'instabilità istituzionale e nell'impossibilità di correggere gli effetti negativi eventualmente prodotti sul soggetto da quelle pratiche particolaristiche e lesive dei diritti individuali i cui effetti potrebbero rivelarsi con il tempo irreversibili.

La terza variante è quella del *consensual accomodation*. Qui l'idea di base è che l'individuo appartiene contemporaneamente a più cerchie sociali e può dunque autonomamente scegliere a quale autorità giuridica sottostare, se a quella dello Stato o a quella del gruppo. In realtà si tratta di una scelta che può essere fatta una sola volta. Di conseguenza se da un lato questo modello prevede che le norme dei gruppi godono della stessa autorità delle controparti statali e insiste sulla valorizzazione della scelta come frutto del volere dell'individuo, dall'altro si presenta come una strategia irreversibile nonché potenzialmente insensibile alle pressioni dirette o indirette a conformarsi ai *nomoi* di un gruppo. La quarta variante è quella del *contingent accomodation* secondo la quale lo Stato concede autonomia giurisdizionale alle norme del gruppo in ambiti ben definiti a condizione che i loro principi non si discostino enormemente da quelli dello Stato, e qualora siano violati allora esso è legittimato a revocare l'autonomia concessa. Si tratta di una divisione dei poteri dinamica, che sfugge ai rischi di irreversibilità che caratterizzano il modello precedente, che consente un controllo da parte dello Stato sensibilmente maggiore, ma che al contempo sottrae agli individui la libertà di scelta e lascia sulla scena lo Stato ed i gruppi quali attori quasi assoluti. Infine la quinta variante definita *transformative accomodation* è quella che l'autrice reputa la più praticabile e auspicabile. Questo modello prende le due fonti di autorità, lo Stato e i gruppi, e anziché vedere il loro conflitto di interessi come un problema lo considera come un'occasione per incoraggiare ciascuno di essi a diventare più reattivo nei confronti di tutte le sue componenti. Lungo una logica di una non esclusiva competizione per l'allocazione del potere giurisdizionale, un simile strategia di divisione dell'autorità cerca di adattare le strutture di potere sia delle norme del gruppo che dello Stato al fine di accomodare le loro componenti più vulnerabili. Nella prospettiva della Shachar questa variante è in grado di rispondere adeguatamente alla sfida posta in essere dal 'paradosso della vulnerabilità del multiculturalismo' giacché consente di rispettare, nel senso di incoraggiare, le differenze culturali e di creare un catalizzatore per il cambiamento interno.

“Il transformative accomodation ambisce ad instaurare un dialogo tra le diverse risorse di autorità e allo stesso tempo a garantire la non violabilità dei diritti dei membri più deboli senza costringerli a uscire dal loro gruppo di appartenenza. Così facendo, incorpora alcuni degli aspetti più dinamici degli altri modelli di 'joint governance' che lo rende capace di

uscire dalla dicotomia ‘o l’uno o l’altro’, o lo Stato o il gruppo, e di trovare una soluzione significativa al paradosso della vulnerabilità del multiculturalismo” (p. 118).

Quattro sono le assunzioni chiave su cui poggia questo modello: la prima è quella che assume che i membri di un gruppo che vivono in una comunità politica più ampia rappresentano l’intersezione di più affiliazioni, di più cerchie di appartenenza; la seconda è quella che prevede che in molte circostanze reali sia lo Stato che i gruppi hanno interessi sia sul piano normativo che legale nel processo di formazione delle norme che regolano il comportamento dei loro membri; la terza è che tanto lo Stato quanto un gruppo sono entità mutevoli che entrano sempre in relazione tra loro; e infine la quarta è quella secondo cui sia lo Stato che e il gruppo competono tra loro per garantire un quadro normativo che funzioni da supporto per l’azione dei propri membri.

Alla base di queste considerazioni vi sono tre principi costitutivi che vanno necessariamente rispettati affinché un simile modello di suddivisione dell’autorità possa realizzarsi concretamente e con successo: il primo è quello che l’autrice definisce ‘the sub-matter allocation of authority’, che potremmo definire in italiano ‘allocazione del potere sotto-differenziata’. Partendo dal presupposto che gli individui possono appartenere a più di una comunità e essere quindi soggetti a più di un’autorità legale il modello di *transformative accomodation* mira a sostenere la circolazione del potere tra le diverse autorità piuttosto che allocarlo nelle mani esclusive di una soltanto. In altre parole a differenza dei modelli legali e normativi esistenti – secondo i quali l’arena sociale è indivisibile e pertanto cade sotto l’esclusiva giurisdizione di una sola autorità o lo Stato o il gruppo – quello del *transformative accomodation* tende a stabilire una sorta di principio della circolazione del potere in base alla quale le singole arene sociali oggetto di contesa normativa sono internamente divisibili in sotto-aree, in componenti legali multiple e separabili ma allo stesso tempo complementari. Un esempio chiaro riguarda il diritto di famiglia, in cui le questioni di status relative ad esempio alla definizione dei criteri di riconoscimento all’interno del gruppo e quelle distributive possono ricadere le une sotto l’autorità dei gruppi e le altre sotto quella dello Stato, e viceversa. Il secondo è quello del ‘no monopoly rule’, che potremmo definire come la regola del ‘non-monopolio dell’autorità’, che ha origine nella ricca tradizione della moderna teoria democratica che insiste sulla separazione dei poteri all’interno della sfera politica. Questo principio coerente e strettamente connesso con il primo, implica che né il gruppo né lo Stato può acquisire il controllo totale su un’arena sociale che tocca gli individui sia come membri che come cittadini. Il principio del ‘no monopoly rule’ ridefinisce la relazione tra lo Stato e il gruppo minoritario considerandoli titolari di potere in modo complementare. Rifacendosi all’esempio di prima, la divisione in sotto-aree e l’applicazione congiunta della regola del non-monopolio consentono all’autorità del gruppo di prevalere sugli aspetti del diritto di famiglia che sono alla base della

demarcazione dei confini dell'identità collettiva e allo Stato di fornire ai soggetti, soprattutto a quelli più vulnerabili, gli strumenti di giustizia distributiva necessari all'empowerment individuale. Una simile divisione segmentale del potere consente di assicurare che nessun gruppo possa acquisire controllo totale sui suoi membri, senza con questo sottostimare gli aspetti simbolici della definizione e conservazione dell'identità collettiva. Infine vi è il principio 'dell'establishment of clearly delineated choice options' che potremmo tradurre come 'fissazione di opzioni di scelta chiaramente delineate' che si riferisce al fatto che in questa dinamica di suddivisione dell'arena sociale in diverse sotto-unità e del non monopolio da parte dello Stato o del gruppo, il soggetto deve avere la possibilità di scegliere in totale libertà e con cognizione se optare per l'autorità dello Stato o del gruppo. In questo modo la partecipazione dei soggetti nella sfera sociale è incentivata e soprattutto ha un peso notevole nel processo di divisione del potere tra le due diverse autorità.

Le ragioni che spingono l'autrice a privilegiare l'ultima variante di joint governance piuttosto che le altre sono molteplici. Anzitutto rispetto alla prima, la variante del *transformative accomodation* non implica che i gruppi per acquisire una propria autonomia giurisdizionale debbano avere una base territoriale, e muovendo dal presupposto che né lo Stato né il gruppo può esercitare la propria e assoluta autorità su tutti gli aspetti della vita del singolo, riduce il rischio di acuire le tensioni e le differenze fra loro. Dalla seconda variante, pur condividendo una logica di suddivisione dell'arena sociale in tante sotto-unità che cadono o sotto la giurisdizione dello Stato o del gruppo, l'ultima si distacca per il fatto che non consente che il potere sia dato in modo esclusivo o allo Stato o al gruppo, anche se solo per un certo periodo di tempo, ma presuppone al contrario un processo di negoziazione che mira a coniugare il diritto statale e le norme del gruppo. Rispetto alla variante del *consensual accomodation*, quella del *transformative accomodation* non rischia di intrappolare gli individui nella scelta definitiva tra lo Stato o il gruppo, e infine rispetto a quella del *contingent accomodation*, non prevede un intervento solo quando alcuni standard normativi stabiliti dallo Stato siano stati violati, poiché l'esigenza di una mutua attività di politiche vale sempre.

Dunque il modello di una simile divisione dell'autorità tra lo Stato e il gruppo consente un sistema di negoziazione e fissazione di giurisdizioni multiculturali e complementari, e muovendo dall'assunto irrinunciabile che né lo Stato né il gruppo può controllare tutti gli aspetti dell'arena sociale in modo assoluto, due sono i principi che secondo l'autrice devono guidare i giuristi e i policy makers nel loro sforzo di ridefinire la distribuzione dei poteri all'interno di uno Stato multiculturale: il primo è quello che prevede che nel processo decisionale si tengano conto delle esigenze e delle richieste dei gruppi e dei loro membri e che nel caso in cui sia lo Stato che il gruppo legittimamente chiedano autonomia su una determinata materia, la decisione finale deve poggiare sulle giustificazioni migliori che ciascuno di essi esibisce a proprio sostegno; il secondo

implica che l'intero processo decisionale debba basarsi sulla negoziazione dei confini delle sfere giurisdizionali che sono proprie dello Stato e del gruppo. In particolare lo Stato deve determinare quali sono quelle materie che riguardano i membri di un gruppo come partecipanti al più ampio corpo politico e allo stesso tempo quelle che rappresentano le arene sociali dirette al mantenimento dell'identità culturale di un gruppo e che quindi cadono sotto la giurisdizione dei *nomoi* del gruppo stesso.

Per comprendere come il modello del *transformative accomodation* dovrebbe funzionare nella vita reale l'autrice lo applica all'arena familiare al cui interno esso si dovrebbe tradurre in una divisione dei poteri giurisdizionali secondo la quale il gruppo esercita la propria autorità su quelle questioni relative alla demarcazione dei confini – incluse quelle che regolano il matrimonio e l'appartenenza al gruppo – mentre lo Stato su quelle che riguardano la distribuzione delle risorse materiali tra i membri del gruppo. “Come risultato di questa prima divisione dell'autorità lo Stato e il gruppo posseggono una parziale e contingente autorità in materia di diritto di famiglia” (p. 132). Ma tale modello non si limita semplicemente a creare un dialogo tra le due risorse di autorità, esso presenta anche il vantaggio di spingere i gruppi minoritari a rivedere le loro norme tradizionali e allo stesso tempo a ridurre le disuguaglianze al loro interno proteggendo i membri più deboli, specie le donne, se si tiene conto della loro funzione strategica nei processi di costruzione e mantenimento dell'identità collettiva del gruppo.

In conclusione la proposta di una simile divisione e condivisione dell'autorità spinge sia lo Stato che i gruppi a cooperare e ad abbandonare la prospettiva di aggiudicarsi l'autorità esclusiva su determinate sfere sociali che spesso sono fonte di conflitti. Seguendo la Shachar, il nodo teorico centrale non è più se lo Stato deve intervenire o meno negli affari privati dei gruppi, quanto piuttosto quello che riguarda le strategie che esso deve adottare al fine di proteggere gli interessi e diritti dei membri che fanno parte di un gruppo, che talvolta sono minacciati dalle sue stesse norme, e garantire loro al tempo stesso un certa autonomia giurisdizionale su alcune sfere cruciali nella definizione e preservazione dei loro confini identitari.

A mio avviso l'approccio delle *multicultural jurisdictions*, e in particolare nella sua ultima variante, non solo offre una valida soluzione a entrambe le questioni ma, presupponendo una visione della società senza vertice, una concezione della religione intesa come esperienza rilevante non solo nella dimensione soggettiva ma anche e soprattutto in quella collettiva e un'immagine dell'individuo come 'self costituito' dalla sua appartenenza a una comunità e dalla condivisione dei suoi valori e delle sue norme, costituisce anche una prospettiva analitica attraverso cui inquadrare l'ipotesi della creazione di un dialogo tra visioni religiose del mondo e della vita con quelle secolari a partire da

una negoziazione dei confini che separano i diritti religiosi da quelli secolari, che si salda con l'ipotesi di un pluralismo religioso gestibile attraverso il paradigma del pluralismo giuridico.

Capitolo terzo

Il ruolo della famiglia e della donna nel processo di costruzione e mantenimento dell'identità collettiva delle comunità islamiche. Una sfida per l'Europa.

1.1. L'islam: una sfida alle radici culturali e giuridiche del Vecchio Continente

Pienamente legittimate quali parti fondamentali della società civile e divenute una forza capace di attirare attorno a sé importanti identità collettive configurando spazi che travalicano i soli confini della cerchia dei fedeli, le espressioni pubblicamente più attive delle religioni non solo si propongono oggi come discorsi razionalmente comprensibili à la Rawls lanciando una sfida al mondo globalizzato su nuclei tematici molto sensibili, ma ampliando sempre di più il loro messaggio aspirano anche ad abbracciare ogni aspetto dell'esistenza finendo coll'investire ambiti riservati, almeno in Occidente, alla cultura, all'etica e alla politica. Sembrano infatti "essere rimaste le sole a saper parlare il linguaggio pubblico delle politiche dell'identità e a saper fornire una risorsa di senso di appartenenza e una chiave interpretativa della realtà, nonostante le loro ambiguità e la loro fragilità" (Pace, 2004, X). **Sempre più di frequente** accade che in Occidente i movimenti sociali e politici di ispirazione religiosa mettono in questione la legittimità e l'autonomia dei sistemi di regolamentazione delle diverse sfere sociali in cui si articola l'agire umano, a partire dallo Stato col mito della sua assoluta sovranità, tradizionalmente predisposte per disciplinare le differenze religiose che un tempo si inscrivevano all'interno di un orizzonte politico, etico e culturale condiviso. Come ho sottolineato nel primo capitolo il pluralismo religioso non rappresenta una novità per l'Europa che per secoli è stata divisa tra ortodossi, cattolici e protestanti, ma per quanto profonde e spesso anche conflittuali, e questa è la differenza sostanziale rispetto al pluralismo odierno, queste divisioni si inserivano all'interno di un universo sociale e culturale definito dagli stessi testi sacri in cui le differenti immagini dell'uomo, della vita e il modo di intendere il rapporto religione e sfere secolari non hanno ostacolato il nascere di un sentimento di cittadinanza comune che sta alla base del lungo cammino verso l'unificazione europea. Ma è una realtà ormai sotto gli occhi di tutti che "benché l'Europa abbia le sue radici storiche nel cristianesimo, come afferma la Chiesa cattolica, le frontiere religiose stanno in realtà scomparendo: fra qualche tempo, i simboli delle principali, grandi religioni mondiali saranno tutti visibili" (Pace, 2007 (b), 8).

Alla luce di questo processo si comprende allora il perché tanto sul piano scientifico quanto su quello politico si ritorna a dibattere animatamente sul complesso rapporto che lega l'Europa e le religioni, e in modo particolare con quella islamica, muovendo dalla ormai evidente constatazione che tanto nel vecchio continente quanto nei paesi a maggioranza musulmana, associazioni e movimenti che si sviluppano da una matrice religiosa hanno preso la guida delle comunità

musulmane e hanno elaborato un discorso in cui rivendicazioni politiche e sociali si intrecciano strettamente con motivazioni di natura religiosa.

Un primo segno evidente di questa tendenza è che in Europa il dibattito sull'immigrazione e sulle politiche dirette ad integrare i nuovi arrivati e a rispondere adeguatamente alle richieste di riconoscimento della propria identità avanzate dalle comunità religiose radicate ormai in modo stabile, è largamente focalizzato su quelle musulmane. In altri termini l'impressione è che siamo di fronte a una sorta di sovra-esposizione del musulmano che è da imputare a un insieme di fattori storici, politici e religiosi al tempo stesso. La secolare contrapposizione tra l'Europa e l'islam, il fatto che i musulmani professino una religione diversa da quella professata dalla maggioranza degli europei, gli eventi dell'11 settembre e il coinvolgimento di alcuni paesi europei nelle guerre in Afghanistan e in Iraq sono tutti temi ampiamente analizzati dalla vasta letteratura sull'immigrazione musulmana in Europa che, sommandosi al timore storicamente radicato nell'Occidente nei confronti dell'islam, contribuiscono a spiegare la grande attenzione e visibilità che esso suscita.

Molto spesso i musulmani sono considerati una comunità particolare all'interno di quella più ampia degli immigrati e i problemi sollevati dal loro insediamento nella maggior parte dei casi sono avvertiti come qualitativamente differenti, la cui risoluzione richiederebbe l'adozione di specifiche misure politiche e giuridiche. Circa la presenza dei musulmani in Europa sono stati infatti sollevati alcuni interrogativi che non si sono posti in riferimento ad altre comunità religiose, primo tra tutti quello relativo alla loro capacità di accettare la democrazia e i principi di laicità dello Stato e di uguaglianza tra uomo e donna. Non di rado si è parlato, infatti, 'di una specificità islamica', sebbene un primo esame dei problemi suscitati dal loro radicarsi non sembri avvalorare tale idea. Le questioni sollevate in materia di costruzione dei luoghi di culto, di regole alimentari, di insegnamento della religione musulmana nelle scuole pubbliche, possono essere efficacemente affrontate con gli strumenti giuridici già utilizzati dagli Stati europei nei rapporti con le altre confessioni religiose. Tuttavia il fatto che questi problemi non siano tali da scardinare il sistema europeo di relazioni tra gli Stati e le confessioni religiose, non esclude che esso sia destinato a cambiare sotto la spinta dell'intensificarsi del pluralismo religioso europeo di cui i musulmani sono una delle componenti più rilevanti.

In Europa le persone di religione musulmana superano il 50% degli stranieri e in quasi tutti i paesi europei le organizzazioni islamiche, con i loro valori, credenze e pratiche organizzate in un corpo normativo compatto e che soprattutto mostra di potersi contrapporre a quello occidentale, rivendicano pubblicamente comportamenti sociali e rituali di matrice religiosa. Di certo le tensioni sociali e i conflitti normativi che la presenza dell'Islam solleva vanno inquadrati nel più generale meccanismo di definizione dei rapporti tra il 'noi' e 'gli altri', ma non di rado ai musulmani

vengono attribuiti una serie di comportamenti avvertiti in aperto conflitto con la cultura europea e quando si discute del riconoscimento sociale e giuridico delle comunità musulmane i problemi tendono ad amplificarsi e ad esasperarne le incompatibilità con i principi fondamentali della tradizione liberale. L'islam non è, infatti, una religione nel senso prettamente legata alla sola spiritualità, ma si presenta come un sistema di vita che determina largamente l'identità sociale di ciascun fedele. Il musulmano è cioè soggetto a un insieme di regole che incidono nella sfera dei rapporti giuridici e sociali che le categorie giuridiche occidentali spesso non sono in grado di tradurre.

Seguendo la prospettiva del pluralismo giuridico delineata nel capitolo precedente, secondo cui all'interno delle società contemporanee coesistono differenti campi socio-giuridici e semi-autonomi che sono in continuo dialogo tra loro e che modificano significativamente la relazione tra società e sfera giuridica, possiamo affermare che di questo processo i musulmani sono divenuti negli ultimi anni i principali attori.

“Muslims not only have challenged the presumptions of legal modernity but have also shown that they can become citizens while at the same time retaining their muslim identity. They are not lost between cultures. They skilfully navigate across different cultures. In the normative space they reach the same end as ‘skilful legal navigators’: they apply relevant law in relevant contextual situations aiming to meet demands of different overlapping normative orderings” (Yilmaz, 2005, 3).

In altri termini attraverso le sue rivendicazioni di natura normativa e religiosa al tempo stesso, l'islam lancia una sfida alle categorie e agli ordinamenti sociali e giuridici europei. Accanto alle principali regole di culto, i cosiddetti ‘cinque pilastri dell'Islam’, vi è un corpus di prescrizioni fondamentali relative all'abbigliamento o all'alimentazione che, sebbene a livello teorico non entrino in aperto contrasto con i principi fondamentali degli ordinamenti giuridici europei costituendo una manifestazione della più ampia libertà religiosa, su quello pratico non sempre si armonizzano con la cultura dominante e con l'organizzazione delle istituzioni sia pubbliche che private dei paesi in cui le comunità musulmane si inseriscono. Le richieste di base specifiche da esse avanzate ai governi che comprendono generalmente la possibilità di ricevere un'alimentazione conforme alle prescrizioni islamiche, l'assistenza religiosa e l'istituzione di luoghi di preghiera nelle scuole, nelle aziende, nelle carceri e negli ospedali o il permesso di sospendere o adattare i ritmi di lavoro ai momenti di preghiera obbligatoria e al periodo del *Ramadan*, fino a una flessibilità nell'orario che tenga conto delle festività islamiche, possono essere soddisfatte sia attraverso provvedimenti e normative specifiche sia attraverso il ricorso a quelle già adottate nei confronti delle altre confessioni religiose. Ma altre, come ad esempio quelle che attengono i luoghi di

costruzione di mosche e l'uso del velo islamico o la separazione tra maschi e femmine negli ambienti scolastici, risultano molto più complesse e incontrano una maggiore resistenza nell'essere accolte. La vicenda del velo islamico, che ha coinvolto quasi tutti i paesi europei dalla Francia alla Spagna, è divenuto emblematico proprio delle più generali tensioni che le richieste di riconoscimento della propria identità religiosa avanzate dalle comunità musulmane originano allorquando si scontrano non solo col principio di laicità dello Stato ma anche con la visione occidentale della vita e del mondo.

1.2. L'islam in Europa: modelli d'integrazione

Lo stereotipo europeo di un mondo islamico si contrappone alla diversità con cui l'islam è praticato e vissuto. Si tratta di un'eterogeneità che è connaturata alla stessa religione islamica e che ne ha segnato la sua storia. L'esistenza di un quadro comune originario di fede si accompagna, infatti, a un insieme di valori, riti e pratiche che confluiscono in realtà molto diverse fra loro, accentuate dal fatto che non esiste un'autorità centrale come il papa né una gerarchia religiosa strutturata come nel cattolicesimo. Ciò è testimoniato dall'esistenza di differenti scuole e sette che si sono diffuse fin dalle origini della religione islamica connesse a specificità regionali e storiche o a legami politici, che si distinguono l'una dall'altra anche per credenze, norme di comportamento ed elaborazioni teologiche e ciascuna delle quali rivendica di essere la vera portatrice dei valori islamici e di possedere la corretta interpretazione dei testi religiosi.

I musulmani che vivono in Europa non appartengono allo stesso gruppo etnico, non parlano la stessa lingua e non provengono dalle stesse regioni del mondo, di conseguenza il principale elemento che accomuna le differenti associazioni islamiche e che consente quindi di inquadrarle in termini relativamente unitari è la condivisione della stessa fede religiosa. Con questo non si vuole sottovalutare la pluralità di dottrine, riti e organizzazioni sopra sottolineata, né che tutti i musulmani presenti in Europa rispettano fedelmente tutti i precetti religiosi, quanto piuttosto evidenziare che essi condividono un complesso di principi e valori profondamente radicato nella religione islamica. Ciò contribuisce a spiegare il motivo per il quale le comunità islamiche sia nell'immaginario collettivo che sul piano politico-giuridico sono considerate il più delle volte delle minoranze religiose, una concezione questa che finisce inevitabilmente col tradursi in una diversità del modo di istituire relazioni e intese tra esse e i singoli Stati europei.

La rapida crescita delle comunità islamiche nello spazio pubblico europeo ha generato tensioni su due piani differenti: da un lato il sistema di rapporti tra Stati e confessioni religiose tradizionalmente accettato in Europa è sollecitato a cambiare e a trovare strumenti e soluzioni capaci di rispondere alle loro richieste e dall'altro, le comunità islamiche sono esortate a rivedere e

limitare la rigidità di tutte quelle pratiche e dottrine tradizionali che appaiono incompatibili con il sistema giuridico europeo e che rischiano di diventare un fattore di emarginazione.

A differenza di quanto avviene ed è avvenuto in passato con le altre confessioni religiose già inserite nelle società europee e con quelle che si sono organizzate in seguito ai flussi migratori, gli ordinamenti giuridici e i governi politici delle società europee nutrono profonde preoccupazioni quando devono affrontare apertamente il tema della regolazione dei rapporti tra Stato e comunità rappresentative dei cittadini di fede musulmana. La spiegazione più plausibile di una simile difficoltà è che essendo oggi l'islam la seconda religione in quasi tutti i paesi europei, legittimamente esso aspira a partecipare alla sfera pubblica e chiede e pretende di ottenere il riconoscimento di differenze socio-religiose che nella maggior parte dei casi appaiono non coerenti con l'ordinamento moderno. Una simile rivendicazione ha spinto i governi europei a interrogarsi nuovamente sulle misure di politiche pubbliche più adatte a gestire i problemi sollevati dalle pressanti richieste di riconoscimento della propria appartenenza religiosa, dividendosi al loro interno tra coloro che sostengono che i musulmani possono e devono integrarsi e coloro che al contrario affermano una loro sostanziale incompatibilità con gli ordinamenti dello Stato di diritto, poiché si rifanno a un'idea di legge religiosa superiore a quella dello Stato che conta un numero di norme in netto contrasto con i codici civili e penali moderni.

Prima di soffermarmi però sulle tensioni sociali e politiche e sui conflitti normativi carichi di valenza simbolica che derivano dalla presenza delle diverse comunità islamiche presenti in Europa e dalle loro rivendicazioni, intendo brevemente passare in rassegna le principali strategie adottate in risposta al loro insediamento dai paesi europei. Le prime sono quelle adottate dalla Francia e dalla Germania che non solo sono i paesi che oggi contano il più alto numero di cittadini di origine straniera²⁰, ma accanto al Regno Unito sono anche i due Stati che hanno cercato di gestire il flusso dei nuovi arrivati con politiche di regolamentazione a partire dal loro ingresso fino all'accesso ai diritti fondamentali. Assimilabile a quella statunitense la soluzione francese poggia essenzialmente sul principio di nazione repubblicana che non comprende solo i francesi autoctoni ma anche tutti coloro che pur non essendo nati in Francia vi risiedono stabilmente e aderiscono ai principi basilari che regolano la società. In altri termini si diviene cittadino francese perché si abbracciano quei valori e si rispettano quelle regole che fondano la nazionalità che non sono semplicemente quelli collegati alla nascita o ai legami di sangue. Sul piano delle politiche sociali rivolte agli immigrati una simile concezione della cittadinanza si è tradotta nell'interesse politico a garantire e facilitare il processo di assimilazione dell'immigrato attraverso una serie di misure che mirano al pieno riconoscimento di diritti sociali e politici. Ai cittadini francesi di fede musulmana che aspirano a

²⁰ La prima con il 6% e la seconda con il 9%.

essere protagonisti legittimi della vita sociale e politica francese lo Stato chiede quindi di adattarsi alle sue regole e ai suoi principi cardini. Negli ultimi anni però la Francia si è trovata a dover gestire una realtà islamica molto più problematica sia perché anche qui non esiste una rappresentanza unica dei musulmani ma esistono come altrove diverse organizzazioni che non sempre si coordinano tra loro e sia perché alcune richieste come quella di avere propri spazi cimiteriali o di aprire edifici di culto o di celebrare le festività religiose, vengono interpretate come un segno evidente della volontà di una parte della popolazione di fede musulmana al non volersi integrare nella società francese. Se a queste richieste, che nella maggior parte dei casi vengono percepite come estranee al modello di laicità francese, aggiungiamo poi che le nuove generazioni, soprattutto la terza, chiedono oggi di potersi inserire a pieno titolo nella società francese senza però dover rinunciare alla manifestazione della propria identità religiosa, si comprende come la crescente rilevanza dell'islam nella sfera pubblica francese sollevi delicate questioni relative alla definizione di categorie giuridiche e religiose adeguate a favorire l'agire dei cittadini di fede musulmana in uno Stato di diritto moderno. La seconda strategia è quella della Germania che si fonda su una concezione di nazione che è invece espressione dell'identità etnica di un popolo, di un patto di solidarietà che lega tutti i suoi cittadini attraverso una cultura e una storia comune. L'accesso ai diritti di cittadinanza è dunque ristretto e limitato nel tempo e ciò declinato sul piano delle politiche per l'immigrazione implica una certa tendenza a scoraggiare l'integrazione, limitando l'accesso alla cittadinanza attraverso un controllo dell'ingresso legato principalmente al contratto di lavoro e attraverso un'estensione regolata dei diritti fondamentali e dell'esercizio dei diritti politici. In Germania, infatti, il principio guida delle politiche migratorie è stato a lungo la politica del contratto di lavoro, ma oggi in seguito alla presenza sempre più massiccia di cittadini di fede musulmana, le autorità politiche hanno iniziato a rivedere le loro leggi sulla cittadinanza al fine di facilitarne il loro inserimento. L'obiettivo da perseguire è la loro totale integrazione sia nella vita pubblica che sul piano sociale che si è realizzato innanzitutto attraverso l'introduzione dell'insegnamento della religione islamica nella scuola. Per fare ciò i diversi Stati federali hanno esteso all'islam lo stesso trattamento riservato alle Chiese cattoliche e protestanti, rifacendosi al principio secondo cui ogni individuo ha il diritto di ricevere un insegnamento religioso corrispondente alla propria fede. La politica di accelerazione dell'estensione dei diritti di cittadinanza ha determinato inoltre in alcuni casi anche l'accesso al diritto di voto amministrativo e la formazione di organismi consultivi a livello locale. La terza strategia è quella britannica che si distanzia notevolmente sia da quella francese che da quella tedesca. Dai tempi del colonialismo in Gran Bretagna le politiche sociali dirette a gestire i flussi migratori sono state guidate dal principio del 'riconoscimento delle differenze etniche'. "L'utopia che in fondo gli attori politici e sociali hanno cercato di realizzare in terra britannica è

stata la creazione di un'effettiva società multietnica, nella quale le relazioni fra le diverse etnie sarebbero state armoniose qualora ciascuna di esse avesse potuto salvaguardare la propria specificità" (Pace, 2007, 43). Questa politica avrebbe dovuto facilitare l'integrazione delle diverse culture nel tessuto sociale della democrazia inglese e in effetti ha funzionato fino alla fine degli anni settanta. Progressivamente però con la crescita della popolazione immigrata e della loro graduale visibilità pubblica, ha al contrario contribuito alla formazione di tante enclaves territoriali che alla fine hanno finito coll'alimentare il sentimento di segregazione e di separazione dal resto della società, come testimonia l'*affaire Ruschdie*, il romanziere divenuto noto per la pubblicazione del testo *Versi satanici* che gli costò prima la condanna di apostata e successivamente anche quella a morte da parte dell'allora leader della Repubblica Islamica dell'Iran, che ovviamente non poteva essere accettata né tantomeno eseguita sul suolo britannico essendo il romanziere un cittadino inglese. Il caso dimostra che mentre le manifestazioni più estremiste furono viste come un affronto diretto ai valori democratici e liberali della società britannica, le minoranze musulmane attive e inserite da anni nel contesto sociale inglese reagivano a una situazione per loro non più tollerabile: la loro diversità socio-religiosa era tollerata ma non accettata del tutto. Continuare a inquadrare i diversi gruppi socio-culturali presenti nella società secondo lo schema delle relazioni etniche, con cui a lungo la Gran Bretagna ha regolato il rapporto tra popolazioni di cultura musulmana e la società, si è dimostrato non essere più all'altezza dei tempi. La sfida in altri termini non è più costituita dalla pluralità di etnie ma dal riconoscimento del pluralismo socio-religioso che spinge le autorità britanniche a rivedere la loro strategia di gestione delle diversità soprattutto con riguardo all'islam. La quarta soluzione è quella a cui hanno fatto ricorso la Spagna e l'Italia²¹, due paesi che per secoli sono stati terre di massicce emigrazioni e che hanno conosciuto tardi rispetto al resto d'Europa il fenomeno migratorio. Inizialmente impreparati a gestire il nuovo fenomeno, i governi italiani e spagnoli hanno infatti più volte proceduto con massicce campagne di regolarizzazione e adottato politiche migratorie dirette a garantire l'ordine pubblico piuttosto che l'integrazione effettiva degli immigrati, compresa la partecipazione attiva alla vita politica. Ma nel panorama europeo il modo in cui lo Stato spagnolo ha affrontato il problema del riconoscimento dell'islam appare singolare. Nella Carta Costituzionale del 1978 si legge che lo Stato è chiamato a tutelare le libere scelte in campo religioso dei cittadini e si riserva di stipulare di volta in volta accordi con le comunità religiose radicate nella società spagnola. Nel 1980 la nuova legge sulla libertà religiosa istituisce poi una Commissione speciale presso il ministero di Grazia e Giustizia con il compito di dare applicazione ai principi costituzionali e procedere al riconoscimento delle varie confessioni religiose e in quella sede per la prima volta troviamo la presenza dei rappresentanti

²¹ Sul modello italiano mi soffermerò in modo dettagliato nel capitolo successivo.

dell'Associazione musulmana di Spagna. Nel 1992 dopo una lunga negoziazione viene siglato un accordo di cooperazione tra lo Stato e le comunità musulmane spagnole con il quale la religione musulmana viene riconosciuta come un sistema di credenze che fa parte delle radici storiche della Spagna.²² Con la ratifica dell'accordo – che prevede un'ampia e articolata regolamentazione di tutti i principali aspetti riguardanti la libera professione della fede musulmana, dalla costruzione delle moschee, al riconoscimento degli effetti giuridici del matrimonio celebrato con rito islamico, all'assistenza religiosa nelle istituzioni pubbliche, fino alle festività religiose – l'islam acquisisce uno statuto giuridico pari a quello delle altre confessioni religiose. Il riconoscimento legale non ha però scongiurato il sorgere di tensioni come testimoniano i conflitti sorti nel 2002 nelle scuole di San Lorenzo dell'Escorial o a Ripollet sul diritto delle studentesse musulmane di indossare il velo in classe oppure le polemiche sorte attorno alla costruzione di nuove moschee. Pertanto al pari degli altri paesi europei anche la Spagna si trova oggi a dover fare i conti con un islam “che non si lascia docilmente ricondurre alle regole del gioco sociale e ai valori culturali cui la maggioranza del popolo spagnolo pensa d'ispirarsi” (Pace, 2007, 105).

Ma al di là delle differenti misure politiche con cui i paesi europei hanno gestito la questione dell'integrazione delle comunità musulmane, è possibile rintracciare un comune modello di relazioni tra lo Stato e le religioni che essenzialmente poggia su tre principi fondamentali che ricorrono negli ordinamenti giuridici di ciascuno di essi. Il primo è quello della tutela dei diritti individuali di libertà religiosa. La maggioranza dei paesi dell'Europa occidentale e orientale hanno sottoscritto l'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici o l'art. 9 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo e, al di là delle differenze che possono esserci tra i due testi e del fatto che un paese possa aver sottoscritto l'uno e l'altro documento, entrambi contengono un nucleo centrale volto a garantire il rispetto della libertà di pensiero, di coscienza e religione e il riconoscimento del diritto di manifestare individualmente o pubblicamente la propria religione o convinzione, con i soli limiti previsti dalla legge che si pongono a tutela di alcuni valori fondamentali come l'ordine pubblico, la morale pubblica, gli altrui diritti e le libertà fondamentali. Spostandoci sul piano costituzionale il quadro non cambia, tutte le costituzioni dei paesi occidentali contengono, infatti, almeno una disposizione che tutela la libertà religiosa. Il secondo principio è quello della neutralità dello Stato in materia religiosa che si riflette nel carattere laico dello Stato contemporaneo e che trova il suo riconoscimento giuridico più evidente nell'affermazione dell'indipendenza e dell'autonomia delle confessioni religiose, che talvolta, come in Germania, Polonia, Italia e Irlanda, è scritta nelle stesse Carte costituzionali o trova sostegno negli accordi stipulati tra gli Stati con

²² All'articolo 19 si legge infatti che “lo Stato e la Commissione islamica spagnola collaboreranno nella conservazione e promozione del patrimonio storico, artistico e culturale islamico in Spagna, che continuerà a essere oggetto di riflessione e di studio a beneficio di tutta la società spagnola”.

alcune di esse. Il terzo è quello della collaborazione tra gli Stati e le confessioni religiose che nell'Unione Europea costituisce ovunque la regola e non l'eccezione, sebbene possa avere ampiezza diversa, coinvolgere soggetti diversi e realizzarsi in forme giuridiche diversificate. Generalmente la loro cooperazione è prevista e regolamentata in concordati, accordi e intese o da leggi unilaterali dei singoli Stati. Di certo nella storia europea non sono mancate difficoltà a subordinare la collaborazione dello Stato all'adozione da parte delle confessioni religiose di contenuti dottrinali o di strutture giuridiche conformi ai valori su cui esso si fonda, ma queste difficoltà si sono accentuate allorché hanno fatto il loro ingresso nello spazio pubblico e giuridico l'islam e i cosiddetti 'nuovi movimenti religiosi' che si contraddistinguono per principi e comportamenti da quelli condivisi dalla maggioranza dei paesi europei. I pubblici poteri si sono trovati quindi davanti alla difficile alternativa se optare per l'esclusione di quei gruppi religiosi da ogni forma di cooperazione, rischiando però per tale via di violare il principio di uguaglianza e gli stessi diritti di libertà religiosa, o collaborare con essi sebbene sia a livello di enunciazioni dottrinali che di comportamenti pratici contraddicano alcuni capisaldi così come sono stati elaborati dalla tradizione giuridica occidentale. La risposta a questo dilemma è stata estremamente diversificata e flessibile, ma è possibile in ogni caso rintracciare una linea di fondo comune che ha guidato l'azione degli Stati appartenenti all'Unione Europea e che consiste principalmente "nell'accentuazione dei caratteri di selettività e gradualità che già caratterizzava le modalità di collaborazione tra Stati e confessioni religiose" (Ferrari, 2008, 29). Per fare un esempio, in materia di educazione scolastica alcuni Stati europei prevedono la possibilità di un insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, ma non tutte le religioni possono però essere insegnate. In Italia ad esempio è ammesso solo l'insegnamento di quelle religioni delle confessioni e comunità che hanno stipulato un'intesa con lo Stato e tra queste soltanto agli insegnanti di religione cattolica è riconosciuta la retribuzione statale.

La questione cruciale, come molti studiosi sostengono e che intendo qui sottolineare, è che all'interno di questo comune modello europeo che inquadra le delicate dinamiche di relazione tra gli Stati e le grandi religioni, l'islam deve ancora trovare una sua precisa collocazione.

1.3. Le rivendicazioni dell'islam

Stabilendosi in Europa i musulmani sono venuti in contatto con società e Stati secolarizzati e sono stati obbligati a riconsiderare le proprie concezioni e modalità di vita alla luce dei principi che contraddistinguono la civiltà occidentale. Allo stesso tempo però i sistemi giuridici dei paesi europei sono stati sollecitati ad adattare le proprie norme alle esigenze e richieste delle comunità musulmane. Nel lungo periodo entrambi sono dunque destinati a essere profondamente trasformati da questo processo che generalmente dà luogo a una serie di tensioni. Tenendo conto che esistono

differenti livelli e forme di adesione e osservanza dell'islam, il musulmano praticante non di rado chiede ai governi europei scelte politiche e giuridiche specifiche su alcune materie. In primo luogo si pone la questione delle istituzioni rappresentative dell'islam a livello nazionale. A differenza delle altre confessioni religiose che hanno istituzioni responsabili, l'islam non conosce una gerarchia,²³ di conseguenza i governi si affannano a cercare interlocutori qualificati che parlino a nome dell'intera comunità e con i quali possono entrare in trattative. La principale difficoltà che i singoli Stati incontrano nella stipulazione di intese con l'islam è da imputare anzitutto a questa mancanza di unità rappresentativa. In secondo luogo la presenza dei musulmani solleva una serie di problemi particolari che attengono ad alcune norme e comportamenti sociali comuni a tutti i praticanti, con particolare riferimento all'ambito delle prescrizioni religiose e rituali, tra i quali ve ne sono alcuni che ricorrono con maggiore frequenza. Il primo è quello che riguarda la costruzione di moschee, sale di preghiera ed altri luoghi di culto, che pur essendo un tema carico di valore simbolico in teoria non solleva problemi giuridici nuovi e sul piano legislativo non esige particolari sforzi e misure. L'edificazione e il mantenimento dei propri edifici di culto discende infatti dagli stessi diritti fondamentali di libertà religiosa contenuti in tutte le legislazioni dei paesi dell'Unione Europea. Tuttavia spostandoci sul piano pratico una simile richiesta ha dato spesso luogo nella maggior parte dei paesi europei a una serie di scontri che nella maggior parte dei casi sono di natura politica o connessi a preoccupazioni di ordine pratico oppure espressione di “una reazione emotiva alla preghiera che da esso viene diffusa il venerdì pomeriggio, percepita come un'alternativa provocatoria al campanile e al suono delle campane” (Ferrari, 2008, 42).

Un secondo problema che tutti gli Stati europei hanno dovuto affrontare è quello dell'assistenza religiosa nelle forze armate, nelle carceri e negli ospedali. Anche in questo caso esistono normative nazionali che possono essere applicate senza modifiche sostanziali alle comunità musulmane. La legislazione europea riconosce la possibilità per il musulmano al pari di qualsiasi altro fedele degente in ospedale, rinchiuso nelle carceri o impiegato nelle forze armate di professare liberamente la propria fede e ricevere l'assistenza religiosa da parte di un rappresentante della propria religione. Le concrete modalità di organizzazione all'assistenza variano da Stato e Stato e generalmente

²³ Le correnti principali dell'Islam non ammettono né riconoscono clero e tanto meno gerarchie (indirettamente una forma di ambiente clericale esiste però nell'ambito sciita), dal momento che si crede non possa esistere alcun intermediario fra Dio e le Sue creature. Da non confondere col clero è la categoria degli *imam*, musulmani che per le loro buone conoscenze liturgiche, sono incaricati dalla maggioranza dei fedeli di condurre nelle moschee la preghiera obbligatoria. Neppure gli *'ulamā'* che si limitano a interpretare il Corano possono essere avvicinati a una forma di clero, anche se, nell'assolvere alla loro funzione, di fatto tendono a riaffermare il ruolo privilegiato che deve svolgere la religione islamica nella società. A un ben delimitato ambito giuridico vanno invece ricondotti i *mufī*, che sono autorizzati a esprimere pareri astratti nelle diverse fattispecie giuridiche. Similmente deve dirsi dei *qadi*. Di nomina governativa, essi eventualmente sono chiamati a giudicare in base alle norme della *sharia* all'interno di particolari tribunali (definiti *sciaraitici*) che un tempo prevalevano nelle società islamiche ma che oggi sono soppiantati dai tribunali statali. Questi ultimi giudicano sulla base di codici, per lo più d'ispirazione occidentale, anche se ispirati alla normativa sciaraitica. Il fatto di non interfacciarsi col sacro non consente quindi in alcun modo di assimilare le loro figure a quella del sacerdote.

spaziano dal riconoscimento del semplice diritto di accesso all'istituzione ospedaliera, carceraria o militare di un ministro di culto, a cure e spese della confessione religiosa, fino alla previsione di cappellani stabilmente residenti all'interno delle strutture pubbliche e retribuiti dallo Stato. Un terzo problema è dato dal riconoscimento delle festività, che si traduce nella richiesta di potersi astenere dal lavoro o dalla frequenza scolastica in occasione dei giorni dichiarati festivi dalla religione. In prima battuta si può affermare che una simile richiesta dovrebbe trovare una risposta analoga a quella che nei paesi europei è stata applicata alle rivendicazioni di stesso tipo avanzate dalle altre comunità religiose. Tuttavia molti di essi non sono disposti a estendere ai musulmani le norme applicabili ad esempio agli ebrei o avventisti, partendo dalla loro massiccia presenza il timore è che qualora fosse loro concesso di astenersi dal lavoro e dalla scuola il venerdì pomeriggio l'intero sistema scolastico e lavorativo rischierebbe di andare in crisi. La questione è stata risolta in maniera diversa: paesi come la Francia e il Belgio non accolgono la richiesta dei diversi gruppi religiosi di potersi astenere dal lavoro o dall'obbligo scolastico in un giorno diverso dalla domenica, altri invece come la Spagna e l'Italia hanno riconosciuto ad esempio agli ebrei il diritto di astenersi dal lavoro e dalla frequenza scolastica il giorno del sabato, sebbene nel caso specifico del nostro paese non esista un'analoga disposizione per il venerdì pomeriggio tradizionalmente dedicato dai musulmani alla preghiera in moschea.

Le prescrizioni alimentari e la pratica della macellazione rituale costituiscono un altro terreno di scontro tra le normative europee e i precetti islamici. L'islam ammette una forma diversa di macellazione che non prevede lo stordimento dell'animale. Una direttiva della comunità europea stabilisce invece che gli animali debbano essere storditi prima della loro macellazione ma consente al contempo la possibilità di deroghe per quei casi eseguiti in osservanza dei riti religiosi. Molto più complessa è invece la richiesta di ottenere carne *halal* nelle mense delle istituzioni pubbliche, in questo caso infatti ai pubblici poteri si chiede un qualcosa di più dell'introduzione di un'eccezione alla regola. Come sempre in Europa la situazione è molto diversificata: in alcuni paesi come la Francia nelle mense pubbliche non viene fornito cibo proibito dalle regole religiose, né l'*halal* musulmana né il *kosher* ebraico, ma solo quegli alimenti che sono normalmente accettabili dai fedeli, mentre in Spagna sulla base dell'accordo siglato con la Commissione islamica è stato stabilito che nelle scuole e nelle istituzioni pubbliche si faccia il possibile per adeguare l'alimentazione alle regole islamiche.

Ben più difficile da affrontare è la richiesta di introdurre l'insegnamento della religione musulmana nelle scuole pubbliche. Sebbene in nessuno Stato dell'Unione Europea il musulmano sia obbligato a ricevere un insegnamento religioso diverso dal proprio, quello della religione musulmana ad eccezione dell'Austria e del Belgio, trova scarso spazio nelle scuole pubbliche. Ciò va imputato in

primo luogo alla mancanza di un corpo docente dotato della preparazione necessaria per insegnare la religione musulmana e in possesso dei requisiti indispensabili per svolgere questa funzione all'interno della scuola pubblica, e in secondo luogo alla mancanza di una struttura istituzionale unitaria rappresentativa dell'intera popolazione musulmana che è particolarmente importante e pressante nei paesi in cui la scelta degli insegnanti, dei programmi e dei testi è compiuta o deve essere approvata dai rappresentanti delle comunità religiose.

Ma le questioni più ardue da risolvere sia sul piano dei principi che su quello dei provvedimenti giuridici sono quelle legate al diritto di famiglia, alla posizione della donna e alla stretta connessione tra norme giuridiche, sociali e religiose che caratterizza il mondo islamico. I rapporti familiari sono sempre stati quelli più rigidamente regolati dal diritto islamico, che tuttora influenza fortemente la disciplina vigente nei paesi musulmani. Il diritto di famiglia risulta infatti strettamente legato alla religione e comprende un insieme di norme particolarmente ampio, dai rapporti tra i coniugi, a quello tra genitori e figli, fino alle donazioni e alle successioni e la capacità giuridica delle persone. Nel complesso gli istituti più contrastanti con la cultura occidentale sono quelli che sembrano sancire una disparità di trattamento tra i sessi e la discriminazione nei confronti delle donne. Da qui il mio obiettivo di focalizzarmi sul diritto di famiglia islamico e sulla condizione della donna, le cui funzioni sono cruciali nel processo di costruzione, mantenimento e preservazione dell'identità collettiva islamica.

2.1. Il diritto islamico

Accanto ai sistemi di common e civil law il diritto islamico è per diffusione il terzo sistema giuridico mondiale e si presenta come “un repertorio di precedenti, casi e principi generali, che si accompagnano a un corpo di tecniche ermeneutiche ben sviluppate” (Ylmaz, 2005, 31). Attualmente all'islam appartengono milioni di fedeli di religione musulmana presenti nelle varie parti del mondo, uniti da vincoli di solidarietà e di fratellanza che costituiscono una comunità a carattere sovranazionale. La mancanza di una netta distinzione tra la sfera religiosa e quella giuridica spiega il perché il diritto islamico costituisce un momento di coinvolgimento globale e un sistema di regole di vita con le quali ogni musulmano è chiamato a confrontarsi e che deve rispettare a prescindere dallo Stato o dall'etnia di appartenenza. Il termine islam significa totale sottomissione a dio e coinvolge ogni aspetto della vita del musulmano, da quello privato a quello sociale, dai rapporti giuridici fino a quelli economici. Considerata il cuore dell'islam, la scienza religiosa accanto a una teologia (*aqida*) che fissa i dogmi e stabilisce in che cosa ogni musulmano deve o non deve credere, prevede una legge rivelata, la sharia, che prescrive cosa un musulmano

deve o non deve fare e una scienza del diritto (*fiqh*) che rappresenta l'esatta interpretazione e comprensione della legge divina.

Il fatto che il diritto islamico si configuri come un diritto confessionale lo rende uno strumento che mira non solo al conseguimento di una pacifica convivenza sociale, ma anche e soprattutto al perseguimento di fini di natura ultraterrena. Strettamente legato a un testo sacro, il Corano, che per i musulmani rappresenta la diretta e letterale trascrizione della parola di dio, e che in quanto espressione della sua volontà l'uomo non può modificare poiché metterla in discussione equivarrebbe a mettere in dubbio la parola divina, l'ordinamento giuridico islamico è dunque strettamente subordinato al rituale religioso. Proprio lo stretto legame che intercorre tra la scienza giuridica e la teologia lo rendono difficilmente assimilabile o comparabile non solo agli altri sistemi giuridici secolari ma anche a quelli di natura religiosa come ad esempio il diritto canonico.

Rispetto al diritto secolare, quello islamico contiene delle norme che non vengono prodotte dall'uomo ma ricavate dal Corano e dalla Sunnah, che si rifanno essenzialmente ai detti e alle azioni del Profeta. Diversi sono anche i principi fondamentali per l'individuazione delle norme stesse che comprendono procedimenti differenti come l'esegesi o il ragionamento autonomo (*ijtihad*) di tipo analogico che procede per paratassi o assimilazione di idee. Anche le stesse categorie giuridiche si presentano molto più sfumate rispetto a quelle degli ordinamenti europei in cui vige la logica binaria del lecito e dell'illecito. Per il diritto islamico l'atto dell'uomo può essere, infatti, caratterizzato da diverse valutazioni, può essere obbligatorio, raccomandato, permesso, riprovato o vietato, in altre parole esso prevede tutta una serie di passaggi gradualmente che conducono al nucleo principale della sfera giuridica. Infine a differenza del diritto secolare, in quello islamico non esiste alcuna suddivisione per materie, accanto a norme procedurali coesistono norme sostanziali e norme di diritto privato, fiscale, penale e perfino bellico.

Anche il diritto canonico si presenta come un diritto sacro finalizzato al raggiungimento di fini ultraterreni, ma pur riposando sui principi della fede rivelata e della morale cristiana, esso non costituisce in alcun modo un diritto rivelato che si contrappone a quello statale e non ha mai preteso di costituire un sistema giuridico completo e chiuso. Al contrario la visione olistica della legge sacra che caratterizza il diritto islamico permea ogni aspetto della vita dei fedeli della *Umma* e non consente alcun travisamento di quella che è considerata la parola di dio rivelata attraverso il Corano.

La legge sacra di origine rivelata, la sharia, è costituita da un corpus di norme allo stesso tempo religiose, giuridiche e sociali nonché dai doveri incombenti su ogni musulmano. Nel Corano essa è definita come 'il sentiero', il 'cammino che porta alla fonte', la 'via da seguire' per arrivare a dio, che comporta la totale sottomissione del fedele ai comandamenti divini senza riserva alcuna. La

legge divina delinea sia un ideale di condotta che un progetto di tutta la vita individuale e collettiva della comunità islamica e viene tradizionalmente distinta in due parti: una dogmatica e morale che regola gli aspetti della vita interiore del credente e una pratico-rituale concernente i suoi atti esteriori nella relazione con dio, con se stesso e con gli altri uomini. Sulla definizione dei doveri fondamentali del musulmano non esiste un'opinione perfettamente concorde tra i giuristi. L'islam di tradizione sunnita distingue ad esempio tra quelli che riguardano il rapporto dell'uomo con dio, ovvero quelli più propriamente religiosi, e quelli che disciplinano le relazioni con gli altri uomini. I primi sono definiti *'ibadat* i secondi *mu'amalat*. Le *'ibadat* sono riconosciute come atti di culto fondamentali e costituiscono quelli che tradizionalmente sono definiti i 'cinque pilastri dell'islam'. Il primo è dato dalla professione di fede islamica (*shahada*), ossia dalla dichiarazione che non esiste nessun'altra divinità all'infuori di dio e che Maometto è il messaggero e il profeta di Allah al quale i musulmani devono totale obbedienza. Il secondo è quello dell'adorazione quotidiana (*salat*) che trova la propria fonte in numerosi versetti del Corano ed è soggetta a precise modalità rituali in termini di periodicità, orari, luoghi, gestualità, orientamento della posizione del fedele durante la preghiera (la Mecca), vestiario e purezza spirituale.²⁴ Il terzo è costituito dall'imposta coranica, espressione della solidarietà sociale da parte dei musulmani che hanno capacità contributiva a sostegno dei più poveri a partire dai propri parenti. Il quarto consiste nel digiuno nel mese di Ramadan che dura un mese lunare ed è obbligatorio per tutti i musulmani che presentino condizioni fisiche e psichiche tali da poter sostenere l'astensione totale da fumo, acqua, cibo, bevande, medicinali e rapporti coniugali dall'alba al tramonto; chi non è nelle capacità fisiche e mentali di sopportarlo ha l'obbligo di nutrire per lo stesso periodo di tempo un povero. Infine il quinto pilastro è quello del pellegrinaggio alla Mecca che ogni musulmano, dotato dei mezzi economici necessari e di normali condizioni psico-fisiche, deve compiere almeno una volta nella vita in un determinato periodo dell'anno.

Le prescrizioni della sharia non hanno però tutte lo stesso grado di absolutezza e i giuristi musulmani hanno classificato gli atti umani in cinque categorie a seconda del loro grado di obbligatorietà. Il primo è l'atto obbligatorio o doveroso, come ad esempio la preghiera, che ogni musulmano è tenuto a compiere inderogabilmente e senza indugi, la cui esecuzione comporta una ricompensa nell'aldilà mentre l'omissione costituisce un peccato punibile nell'altra vita e che qualora incida sulla vita collettiva diventa un reato perseguibile dalla legge positiva. Il secondo è l'atto raccomandato o desiderabile che è quello che il legislatore raccomanda in modo non categorico e rende colui che lo compie meritevole di lode in questa vita e degno di ricompensa nell'altra. Tra questi vi sono quelli più fortemente raccomandati come il matrimonio o quelli che

²⁴ La preghiera si svolge in modo comunitario solo il venerdì alle ore 12 nella Moschea.

completano gli obblighi religiosi come ad esempio il chiamare i fedeli alla preghiera, o gli atti compiuti regolarmente da Maometto, come il leggere i versetti del Corano durante le preghiere. Il terzo è l'atto permesso, indifferente o lecito che ricade nella libera sfera d'azione del fedele che può decidere di compiere o meno senza che ad esso il legislatore associ un punizione o ricompensa. Il quarto è l'atto riprovevole o reprovibile che rende colui che non lo compie degno di lode e colui che lo compie riprovevole, come ad esempio il ripudio e il mangiare carne di maiale. Infine vi è l'atto illecito o vietato punibile sia in questa che nell'altra vita come ad esempio il furto o il mangiare durante il periodo di ramadan.

Dal momento che nell'islam il potere di legiferare appartiene esclusivamente a dio, il compito dello Stato si esaurisce nel garantire la difesa applicando il diritto islamico, vigilando sull'integrità della versione coranica ed emanando delle disposizioni di natura amministrativa non contrarie alla legge religiosa e tali da facilitarne l'applicazione. Esiste però altresì una legge laica (*qanun*) che comprende tutti quegli atti normativi promulgati dal potere legislativo dello Stato per disciplinare fattispecie non esplicitamente contemplate dalla legge religiosa. D'altro canto nell'Islam non esiste un clero o una gerarchia religiosa né una figura paragonabile al giurista occidentale. L'interpretazione della sharia è infatti riservata agli *ulama* e ai *fuqaha*, ovvero agli studiosi esperti della legge religiosa che in quanto tali sono gli unici teorici del diritto in grado di comprendere i testi sacri, che costituiscono il fondamento del *fiqh*, la scienza giuridica e pronunciarsi su di essi.

La scienza giuridica viene definita come il sistema di norme tradotte dalle fonti canoniche dell'islam per opera dei Dottori ai quali la comunità musulmana ha riconosciuto l'autorità necessaria per tradurre le disposizioni regolanti gli atti interiori dei musulmani nei doveri verso la divinità e nei rapporti giuridici con gli altri uomini. All'interno della scienza giuridica tradizionalmente si distinguono le radici della giurisprudenza o fonti del diritto, quali il Corano, la Sunnah, l'analogia e il consenso, i rami della giurisprudenza, che a loro volta si dividono in obblighi del credente verso la divinità costituiti essenzialmente dai cinque pilastri dell'islam, e i rapporti giuridici con gli altri esseri umani che comprendono la capacità delle persone, la famiglia, le successioni le obbligazioni, i contratti e le proprietà. In altri termini si tratta di tutte quelle materie che nella tradizione giuridica occidentale non sarebbero qualificabili come tali sotto il profilo normativo.

2.2. Il carattere plurale del diritto islamico: fonti e scuole giuridiche

All'interno di una visione unitaria e sorretta da alcuni capisaldi irrinunciabili, l'islam si caratterizza per la molteplicità di soluzioni e tradizioni che hanno potuto svilupparsi nel tempo e nello spazio soprattutto per la mancanza di un'autorità legislativa centrale, che ha favorito il nascere

di una pluralità di posizioni dottrinali e teologiche. Il pluralismo interno che contraddistingue il diritto islamico dipende in primo luogo dalla molteplicità delle fonti giuridiche e dall'esistenza di ben tre scuole giuridiche principali, ciascuna con una propria visione di quelli che sono i principi fondamentali dell'islam; in secondo luogo deriva dal fatto che esso non è soltanto quello contenuto nei testi scritti ma anche quello che affonda le sue radici nei principi che i musulmani applicano nella loro vita di tutti i giorni; ed infine dalle profonde differenze che vi sono tra l'islam di Stato e l'islam locale. Oggetto di differenti classificazioni da parte dei giuristi, le fonti del diritto islamico si suddividono in quelle originarie ossia il Corano e la Sunnah, e in quelle derivate di carattere razionale (*ijma* e *qiyas*).

Il Corano è il libro sacro dell'islam e rappresenta la prima e incontrastata fonte della sharia. Costituito da tutte le rivelazioni che Maometto afferma di aver ricevuto da dio e che in quanto tale è immutabile, si presenta come un'opera globale che indirizza le azioni umane dalla culla alla tomba e guida tutti i fedeli senza alcuna distinzione. Il Corano non può essere, infatti, paragonato a nessun codice o testo giuridico in senso stretto, sia per la sua struttura che per lo stile e i contenuti che lo contraddistinguono. Da un punto di vista strutturale l'opera si presenta suddivisa in 114 sure o capitoli scritti in prosa rimata di lunghezza variabile e disposte in un ordine decrescente rispetto alla loro estensione. Sotto il profilo dei contenuti si connota come una raccolta di testi abbastanza eterogenei che contemplano una serie di precetti riguardanti gli aspetti della vita spirituale, sociale e giuridica dei fedeli e che, se non integrate dalla Sunnah del profeta e da un'analisi del contesto storico in cui sono state rivelate, rischiano di presentare apparenti contraddizioni. Al suo interno coesistono principi della vita, come la solidarietà, la fratellanza e l'uguaglianza senza distinzione di ceto sociale o etnia, di equità e buon senso e una serie di regole pratiche volte alla soluzione di casi concreti piuttosto che alla speculazione teologica. Quanto ai contenuti di carattere strettamente giuridico, ai cosiddetti 'versetti legali' sono dedicati circa il 3% dei 6342 che lo compongono e tra questi gli autori musulmani distinguono quelli che disciplinano lo statuto delle persone (70), quelli che regolano in materia di diritto civile (70), penale (30), bellico, internazionale (25) e pubblico (10), quelli che regolano le procedure giuridiche (13) e infine quelli riguardanti l'economia e le finanze (10).

Dal momento che le disposizioni coraniche coprono soltanto una parte delle possibili problematiche legate alle relazioni umane, risulta evidente la necessità per cui i giuristi, nel corso del tempo, hanno sentito l'esigenza di integrare il Corano con altre fonti giuridiche autorizzate dallo stesso testo sacro. La Sunnah, o tradizione, rappresenta il principale punto di riferimento per integrare le disposizioni coraniche e costituisce dunque la seconda fonte della sharia. Riferendosi alla vita del profeta, ai suoi esempi e atteggiamenti, offre una serie di regole tradizionali per disciplinare

fattispecie non immediatamente contemplate dal Corano. All'interno del mondo islamico sul concetto di Sunnah, quale fonte del diritto, le diverse scuole si dividono ancora una volta. Per i sunniti essa comprende, oltre a tutte le prescrizioni che derivano dai comportamenti del Profeta, anche la condotta dei primi califfi²⁵, mentre gli sciiti diversamente riconoscono dignità e fonte normativa soltanto alla Sunnah della gente della casa del Profeta²⁶. La ricostruzione dei comportamenti di Maometto è avvenuta attraverso i racconti dei singoli discepoli trasmessi prima oralmente (*ahadit*) e poi fissati in forma scritta in sei raccolte tra l'870 e il 915 d.C. La loro autenticità viene stabilita e valutata sulla base di un'ininterrotta catena di trasmissione (*isnad*) da parte dei narratori ritenuti attendibili.

Il passaggio dalle fonti originarie a quelle derivate avviene attraverso la mediazione della ragione umana, l'*ijtihad* o sforzo razionale che può essere collettivo (*ijma*) o individuale come nel procedimento analogico. Questo sforzo di deduzione dei precetti religiosi del Corano e della Sunnah non è alla portata di tutti e richiede in colui che lo compie, il *mujtahid*, il possesso di determinate caratteristiche e la cui attività teorica e pratica è contenuta e regolamentata da limitazioni rigorose.²⁷ Le principali fonti derivate sono l'analogia e il consenso). La prima è una fonte squisitamente umana e consiste nella possibilità di applicare ad un caso concreto nuovo o non ancora giuridicamente inquadrato la qualificazione giuridica adottata in passato per una determinata questione che presenta somiglianze sulla base di una comparazione che permette di riconoscere nelle due fattispecie una medesima *ratio*. La seconda è generalmente considerata la quarta fonte del diritto islamico, accettata in quanto tale dalla maggioranza del mondo musulmano che ne fonda la legittimità sul Corano e sulle tradizioni attribuite a Maometto, secondo il celebre hadith 'la mia comunità non si troverà mai in accordo sopra un errore'. Per comunità s'intende un numero sufficientemente ampio di giuristi fra i più autorevoli e il precetto giuridico che ne scaturisce acquisisce una portata universale, che non può pertanto essere contraddetto o abrogato, a differenza delle norme che promanano dall'*ijtihad* individuale.

Intorno alle diverse interpretazioni della legge sacra iniziano a svilupparsi già dal secolo dell'Egira differenti scuole giuridiche a partire dai diversi 'sentieri' o 'indirizzi' tracciati dai rispettivi fondatori, che offrono interpretazioni diverse rispetto alla regolamentazione dei vari istituti e alle fonti costitutive del diritto, nonché rispetto al ruolo delle tradizioni, del ricorso agli strumenti dell'interpretazione con particolare riguardo al procedimento analogico. Le differenze tra

²⁵ La *Sunnah dei compagni di Maometto*.

²⁶ Maometto, sua figlia Fatima, il marito Ali e i loro discendenti.

²⁷ In particolare il giurista qualificato, che si differenzia dal giurista teorico, deve possedere la maggiore età, deve essere equo e moralmente irreprensibile, non deve temere l'autorità, deve perseguire nella propria attività unicamente la ricerca della verità e l'interesse pubblico e deve inoltre conoscere il Corano e la Sunnah, i fondamenti del diritto, l'opinione dei dotti che l'hanno preceduto e i principi del procedimento analogico.

Sciiti e Sunniti in merito alla questione della successione nella guida della comunità islamica apertesì successivamente alla morte del Profeta, hanno dato luogo a scuole di obbedienza sciita e scuole di obbedienza sunnita alle quali vanno aggiunte quelle di obbedienza kharijita che si pongono in forte contrasto con le prime due.

La grande maggioranza dei musulmani appartiene alle scuole di obbedienza sunnita a cui viene riconosciuta pari validità sotto il profilo dell'interpretazione della legge religiosa e proprio per questo motivo i rispettivi aderenti sono ritenuti liberi di passare da una scuola all'altra o di fare contemporaneamente parte anche di due scuole diverse. Le quattro scuole sunnite prendono il nome dai rispettivi fondatori. La prima è quella hanafita che è stata la scuola ufficiale dello Stato abbaside e dell'impero ottomano e che si è diffusa pertanto in tutti i territori da essi dominati²⁸. Il suo fondatore, Abu Hanifa, in quanto commerciante ha dato un importante contributo soprattutto in materia di obbligazioni e contratti ed essendo un forte sostenitore della libertà e della responsabilità individuale, purché esercitate nel pieno possesso delle facoltà mentali e in accordo con le leggi,²⁹ ha consentito una mitigazione dell'eccessivo rigore della legge sacra. Quella hanafita è infatti generalmente considerata una delle scuole più progressiste. La seconda è quella malichita, dal nome del suo fondatore Malik ibn-Anas³⁰, che basava le sue opinioni e responsi sul Corano e la Sunnah del Profeta, nonché sul consenso dei dottori e le pratiche di Medina, raccogliendo tutto ciò nella *Muwatta* che costituisce la più antica compilazione del diritto islamico. La terza scuola è quella sciafita,³¹ che riconosce un primato assoluto alla Sunnah del Profeta e al cui fondatore è riconosciuto il merito di aver sistematizzato la dottrina delle fonti del diritto puntualizzandone la gerarchia nella famosa opera *Al Risala*. La quarta scuola è quella hanbalita, diffusa principalmente in Arabia Saudita, tradizionalmente considerata come la più conservatrice e integralista tra quelle di obbedienza sunnita per il suo estremo rigore morale e per la sua fedeltà assoluta alle fonti scritte dell'islam della Sunnah e del Corano.

Gli sciiti sono suddivisi in diverse scuole tra cui ricordiamo quella giabarita, quella zayadita, quella ismalita e quella drusa. La prima è detta anche imamita³² perché riconosce i dodici imam che comprendono Ali e i suoi discendenti esplicitamente chiamati dal Profeta a succedergli. Creando una forte discendenza tra profeti ed imam, questa scuola tende ad attribuire grandi poteri a

28 Iraq, Siria, Libano, Giordania, Palestina, Egitto, Turchia, Albania, Afghanistan, Bangladesh, India e Cina.

29 Ammetteva ad esempio che la donna maggiorenne potesse contrarre matrimonio anche su parere contrario del proprio tutore.

30 Maggioritaria in Marocco, Algeria, Tunisia, Nigeria, Libia, Mauritania, in alcuni paesi africani, e vanta alcuni seguaci anche in Egitto, Sudan e Arabia Saudita.

31 Diffusa in Egitto, Giordania, Libano, Siria, Iraq, Arabia Saudita, Pakistan, India, Malesia, Indonesia e in alcune regioni dell'Asia centrale.

32 Diffusa in Iraq, Arabia Saudita, Siria, Libano, India, Pakistan e in Iran.

quest'ultimi, che divengono un ceto dominante in deroga ai principi di eguaglianza dei fedeli insegnati dal Corano. Sul piano del diritto positivo si contraddistinguono perché ammettono il matrimonio temporaneo e proibiscono quello legale tra un musulmano e una non musulmana. La seconda è la scuola ufficiale dello Yemen e secondo il suo fondatore Ali non è chiamato dal Profeta come suo successore ma solo come esempio di qualità morali. Non è dunque necessario che la successione avvenga su base ereditaria e gli imam non sono considerati infallibili. Sul piano giuridico questa scuola presenta molti punti in comune con quelle sunnite e si caratterizza per una maggiore apertura al consenso. La terza scuola è diffusa principalmente in India e si differenzia dalle altre soprattutto per la questione relativa alla sacralità della successione all'imamato. Dal punto di vista giuridico non accoglie il procedimento analogico e il consenso dalle fonti del diritto, la risoluzione a una questione giuridica va trovata in primo luogo nel Corano e nella Sunnah e solo in assenza di soluzione nell'opinione dell'imam. Infine la quarta scuola è quella drusa diffusa in Siria, Libano e Israele, paesi in cui i suoi adepti godono di leggi e tribunali propri in materia di statuto personale. I drusi credono nella ripetuta incarnazione di dio, nella reincarnazione umana e possiedono proprie fonti sacre. Sul piano religioso la loro legge abolisce i cinque pilastri dell'islam e la guerra santa. Le scuole di obbedienza kharijita, tra cui la più diffusa è quella ibadita,³³ si differenziano dalle altre sul piano dottrinale poiché ritengono che il Corano sia stato creato e che non debba pertanto essere considerato eterno o increato e immutabile, come sostengono al contrario i sunniti. Come sottolineano molti studiosi di diritto islamico la differenza principale tra la terza scuola giuridica e le prime due poggia proprio su questo modo di intendere la fonte sacra della legge religiosa che consentirebbe una sua maggiore apertura alla modernizzazione.

2.3. Il diritto di famiglia

Accanto alla normativa sulle successioni³⁴ quella relativa al diritto di famiglia costituisce uno dei noccioli duri del diritto islamico. Sebbene esso privilegi rapporti di solidarietà e di appartenenza alla *Umma* rispetto a quelli fondati sui vincoli di sangue, la gran parte di questa materia, in particolare il diritto matrimoniale, trova la propria fonte di formazione diretta nei versetti legali del Corano. Questo ha indotto a ritenere che le disposizioni che disciplinano la sfera matrimoniale e familiare siano sostanzialmente intangibili e immodificabili. Ma a partire dal diciannovesimo

³³ Molto diffusa in Oman, Libia, Tunisia, Algeria, Yemen e isola di Zanzibar.

³⁴ Il diritto successorio è materia estremamente complessa e compiutamente disciplinata dalla sharia che rappresenta metà della stessa scienza giuridica. Le disposizioni coraniche e sciaraitiche in materia successoria sono state infatti recepite quasi fedelmente dai diversi ordinamenti ad eccezione della Libia. Il diritto islamico non conosce l'istituto del testamento, così come viene inteso nel nostro ordinamento, né in linea generale la diseredazione poiché l'acquisto dell'eredità avviene di diritto e non è ammessa la rinuncia. Per il diritto islamico gli eredi legittimi considerati obbligatori a cui spetta una quota fissa sono il marito, la moglie, il padre, la madre, il nonno e ogni ascendente maschio collegato al defunto per via maschile. La successione tra gli agnati è retta dal principio per cui il maschio riceve due volte rispetto alla femmina e dalla regola per cui l'agnato più prossimo in grado al defunto esclude il più remoto.

secolo, in concomitanza con i processi di modernizzazione che hanno investito anche i paesi di tradizione islamica, la materia è stata oggetto di uno sforzo volto a rafforzare la posizione di quegli elementi della famiglia che nel corso della storia erano stati lesivi dei diritti delle donne e dei minori. In tal modo ha avuto inizio un processo di codificazione degli statuti personali con risultati normativi diversi da paese a paese, che ha introdotto elementi di modernizzazione nei rapporti personali e patrimoniali all'interno della famiglia.

L'ideale coranico della famiglia vede l'uomo come il perno della vita familiare al cui interno egli gode della piena potestà matrimoniale e genitoriale consacrata dalle norme sharaitiche. La concezione patriarcale della famiglia permea tutta la disciplina, dal matrimonio alla filiazione fino ai principali strumenti di trasmissione e conservazione della proprietà. La legge islamica riconosce e tutela unicamente la famiglia legittima, non esiste infatti nessun grado di parentela al di fuori del matrimonio basata su un vincolo di sangue (*nasab*) e fondata sulla discendenza maschile. Il matrimonio costituisce metà della fede musulmana la cui principale funzione si sostanzia nella legalizzazione dei rapporti sessuali, altrimenti illeciti, e nell'assicurazione della continuazione della specie. Pertanto come il diritto canonico, la sharia attribuisce grande importanza all'aspetto della consumazione del matrimonio. Sotto il profilo delle categorie delle azioni umane esso è annoverato tra gli atti doverosi e necessari per l'uomo che è in grado di provvedere al mantenimento della moglie e dei figli, mentre è considerato un atto riprovevole o reprovibile nel caso in cui abbia il dubbio o la certezza di rendere infelice la donna.

Il diritto islamico non riconosce il matrimonio come sacramento quanto piuttosto come un contratto bilaterale di diritto civile, per la cui validità non è necessaria una celebrazione pubblica, anche se oggi è prevista comunque una trascrizione in un apposito registro tenuto in tribunale. Trattandosi di un contratto formale una volta validamente formato non può più essere impugnato dalle parti e comporta nel caso dell'uomo i diritti di godimento sessuale e di autorità maritale nei confronti della donna e per quest'ultima il diritto al donativo nuziale obbligatorio (*mahr*) e al mantenimento.

Gli elementi essenziali affinché il matrimonio sia considerato valido e conforme alle leggi sharaitiche sono: la capacità giuridica dei contraenti, il consenso, l'intervento del tutore (*wali*) e la costituzione del donativo nuziale. Le parti del contratto matrimoniale non necessariamente coincidono con i coniugi, occorre infatti distinguere tra la capacità di essere titolare di un rapporto matrimoniale, che per la sharia si acquisisce in linea generale con la nascita, e la capacità di contrarre matrimonio che secondo le diverse scuole giuridiche è collegata al raggiungimento della pubertà, dai quindici ai diciassette anni per la donna e dai quindici ai diciotto per gli uomini. Per la maggior parte delle scuole giuridiche pur essendo la donna il soggetto del contratto matrimoniale, la sua manifestazione di volontà deve essere, a pena di nullità o annullabilità, integrata da quella del

wali, il tutore matrimoniale che in linea generale interviene in nome di uno dei coniugi che non hanno raggiunto la maturità.³⁵ Solo per la scuola schafita i soggetti sono l'uomo e l'agnato maschio più prossimo alla donna che in qualità di *wali* esprime il consenso in sua vece. In passato il padre o l'agnato più prossimo erano titolari della *wilayat al-ijibar*, ossia del potere di costrizione al matrimonio esercitato in linea di principio sia sulla donna che sull'uomo, oggi però quasi tutte le legislazioni vigenti negli Stati arabi hanno vietato i matrimoni precoci e soppressi l'istituto della costrizione, coerentemente col dettato coranico che non ammette alcuna forma di costrizione sul matrimonio. Il quarto pilastro del contratto matrimoniale è costituito dal *mahr*, o donativo nuziale, destinato alla donna generalmente consegnato all'atto del matrimonio da parte dell'uomo e che rimarrà di sua esclusiva proprietà.

“Vi è permesso cercare mogli utilizzando i vostri beni in modo onesto e senza abbandonarvi al libertinaggio. Così come godrete di esse, verserete loro la dote che è dovuta. Date spontaneamente alle donne la dote; e se loro piace farvene partecipi godetevela pure in pace tranquillità” (Corano, 4; 4).

Così come viene esplicitamente sancito dal testo sacro gli impedimenti e le cause di nullità del contratto matrimoniale si distinguono in perpetui e temporanei. Sono considerati perpetui tutti vincoli di parentela, affinità o allattamento, ossia quelli tra la nutrice e alcuni suoi parenti³⁶.

“Vi è proibito prendere in spose le vostre madri, le vostre figlie, le vostre sorelle, le vostre zie paterne e materne, le figlie del fratello e le figlie della sorella, le nutrici che vi hanno allattato, le vostre sorelle di latte, le madri delle vostre mogli, le vostre figliastre che sono sotto vostra tutela, figlie di vostre mogli con le quali abbiate avuto rapporti maritali, e le legittime mogli dei vostri figli i quali sono dei vostri lombi; e vi è proibito anche di prendere in moglie due sorelle insieme” (Corano, 4; 23).

Tra gli impedimenti temporanei rientrano: il precedente triplice ripudio effettuato da un uomo nei confronti della stessa donna; l'esistenza di un valido precedente vincolo matrimoniale per la donna; la combinazione per cui l'uomo non può essere sposato contemporaneamente con due donne imparentate tra loro entro i gradi proibiti di consanguineità, affinità o parentele di latte; la condanna penale di un coniuge; ed infine la differenza di religione. Sia per l'uomo che per la donna è vietato infatti il matrimonio con chi appartiene alla Gente degli idoli, cioè a religioni politeiste, mentre solo per la donna vale il divieto di sposarsi con un uomo appartenente alla Gente del Libro (cristiani ed ebrei) in forza della trasmissione in linea paterna dell'appartenenza all'islam e del divieto di

³⁵ Il wali deve essere musulmano, di sesso maschile, deve avere la capacità giuridica e quella di agire.

³⁶ Questo impedimento è mantenuto anche dalle attuali codificazioni: codice del Marocco (art 28), dell'Iraq (art 16), codice della Siria e della Tunisia, codice algerino della famiglia.

acquisire il cognome del marito che rescinderebbe i legami con la famiglia di origine e trasformerebbe il matrimonio in un passaggio di proprietà, dal padre al marito.

2.4. *La poligamia e i rapporti tra i coniugi*

Il matrimonio islamico è monoandrico poliginico, cioè solo all'uomo è concesso di avere più mogli fino a un massimo di quattro. L'islam autorizza effettivamente la poligamia sulla base del seguente versetto:

“Se temete di non essere equi con gli orfani, sposate allora di fra le donne che piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola o le ancelle in vostro possesso; questo sarà più atto a non farvi deviare” (Corano, 4; 3).

Seguendo le disposizioni coraniche il marito è dunque tenuto ad avere un comportamento equo sotto ogni profilo della vita matrimoniale nei confronti di tutte le mogli ed inoltre poiché per ogni donna sposata egli deve essere in grado di pagare il donativo nuziale, senza per questo intaccare i diritti matrimoniali delle precedenti, risulta evidente come l'esercizio di questa facoltà da parte dell'uomo sia strettamente correlata alle sue condizioni economiche. Qualora questo requisito non fosse rispettato la donna può infatti chiedere al *qaddi*, il giudice, la possibilità di pronunciarsi a favore del divorzio.

La poligamia è stata fortemente messa in discussione a partire dalla fine del diciannovesimo secolo da alcuni giuristi modernisti ed è stata abolita prima in Turchia nel 1926 e in seguito anche in altri paesi come l'Albania, la Tunisia, mentre altri come l'Egitto, la Siria, l'Iraq e l'Algeria hanno introdotto notevoli restrizioni pur senza abolirla ufficialmente. Le soluzioni attualmente adottate per scoraggiare la poligamia sono:

- il riconoscimento della facoltà della donna di inserire nel contratto matrimoniale una clausola che escluda un nuovo matrimonio, dandole così il diritto di chiedere il divorzio, e conservare la dote nel caso in cui questa clausola non sia rispettata dal marito (Giordania, Marocco).
- il riconoscimento anche in assenza di clausole del diritto di divorziare secondo la legge qualora il marito si risposi o manchino le condizioni economiche (Algeria).
- il subordinare la possibilità del marito di sposare un'altra donna all'adempimento di alcune condizioni sottoposte alla valutazione del giudice (Siria, Iraq, Libia).

Di certo questa pratica rientra tra i pregiudizi più largamente diffusi contro l'islam, considerata nelle nostre coscienze occidentali un costume arcaico e da tempo superato. Va precisato però che

molti studiosi sostengono che in realtà sia lo stesso Corano a scoraggiarla attraverso il principio che impone all'uomo la giustizia fra più mogli, che intesa come uguale trattamento risulta essere un obiettivo difficilmente realizzabile, e suggerendo che la scelta di una sola moglie rimane pur sempre il modo migliore per evitare deviazioni dalla retta via. A ciò essi aggiungono che il versetto sopra citato, in cui trova la sua legittimazione la poligamia, va contestualizzato e inquadrato storicamente in quei periodi di guerre e in quelli in cui era precluso alle donne il diritto di lavorare, durante i quali quindi tale istituto viene visto come il giusto espediente per sostenere le vedove dei caduti ed i loro figli. È risaputo infatti che lo stesso Profeta incoraggiò i suoi compagni a prendere gli orfani e le vedove a loro carico integrandoli nelle loro famiglie. Inoltre "l'islam non impone agli uomini di vivere secondo norme che sarebbero incapaci di rispettare. Invece di imporre una monogamia teorica, dietro la quale spesso, si cela l'adulterio, la legge islamica ha autorizzato la poligamia limitandola e codificandola" (Ramadan, 2005, 33). Una visione questa che si lega anche all'immagine della donna come un essere sacro e prezioso del quale non si può abusare e al quale gli uomini devono rispetto. L'islam non ammette infatti l'attitudine che consiste nel godere e nell'approfittare liberamente e senza impegno di una donna, pertanto attraverso il matrimonio poligamico si confermerebbe l'intenzione dell'uomo di fondare una famiglia e di provvedere ai bisogni materiali di questa. Del resto la religione musulmana condanna severamente l'adulterio e la fornicazione. Inoltre se è vero che l'islam ammette la poligamia, tendo conto del fatto che questa possa rivelarsi del tutto necessaria in determinate situazioni e sottolineando come sia perfettamente coerente alla natura biologica e fisiologica dell'uomo e della donna, è altrettanto vero che quest'ultima è libera di accettare o rifiutare di divenire la moglie di un uomo già sposato.

Per quanto riguarda il legame tra i coniugi nel Corano si legge:

"Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Dio concede agli uni rispetto altre e perché spendano i loro beni" (Corano, 4; 34).

In altri termini secondo la legge sacra l'autorità dell'uomo sulla donna è strettamente connessa all'obbligo del suo mantenimento, che generalmente comprende il cibo, il vestiario e l'alloggio e dal canto suo la donna è tenuta a prestare obbedienza al marito e a rispettarne la potestà. Per la legge islamica la moglie è obbligata ad abitare con lui, una regola non valida per il marito, a seguirlo ovunque egli voglia trasferire la sua dimora, salvo clausole stabilite nel contratto, non le è concesso uscire dal domicilio senza consenso anche tacito del marito, non deve mostrarsi pubblicamente senza velo, non deve ricevere estranei in casa, salvo i parenti stretti e gli impuberi, e qualora il marito lo vieti non le è concesso lavorare al di fuori dalle mura domestiche. Può negarsi al marito solo se incinta o malata o se il marito non ha pagato il dono nuziale o se si trova in

pellegrinaggio oppure per ragioni legate alla sfera emotiva purché tale rifiuto non si protragga nel tempo.

Sotto il profilo della tutela patrimoniale, considerando che il mantenimento della moglie e dei figli gravano sul marito, la posizione della donna musulmana appare più vantaggiosa rispetto a quella della donna occidentale. Nei rapporti patrimoniali tra i coniugi vige il sistema della netta separazione dei beni e, salvo poche eccezioni, con il matrimonio la donna musulmana acquisisce la piena capacità di gestire autonomamente il proprio patrimonio. Per quanto attiene alla cura e all'educazione dei figli ai coniugi sono riconosciuti ruoli diversi: mentre alla donna spetta il compito di allevarli, curarli, sorvegliarli e il diritto di custodia anche in caso di scioglimento del matrimonio, all'uomo spetta invece la piena potestà di decidere della loro educazione e dell'avviamento al lavoro.

2.5. Lo scioglimento del matrimonio

Il matrimonio non produce i suoi effetti ed è considerato nullo quando manca uno degli elementi essenziali previsti dal contratto matrimoniale e può essere annullato in presenza di alcuni vizi o di alcune clausole contrarie all'essenza del contratto matrimoniale, come nel caso in cui i due coniugi non conducono una vita comune o il marito non provvede al mantenimento della moglie. La dottrina concorda che le cause di annullabilità devono essere rigorosamente previste dalla sharia che contempla tre fattispecie tipiche di scioglimento del matrimonio: il ripudio, il divorzio giudiziale, chiesto da uno dei coniugi per gravi motivi, e quello per mutuo consenso.

Il ripudio unilaterale (*talaq*) è un'azione riservata unicamente al marito al quale viene riconosciuto il diritto di rinviare la moglie alla famiglia di origine senza essere tenuto in nessun modo a spiegarne la decisione. Oggi, tale istituto è stato attenuato fino ad essere cancellato. Del *talaq* esiste comunque una minuziosa disciplina sia nel Corano che nell'intera sharia. Per allontanare una moglie è comunque necessario una triplice dichiarazione verbale del marito che non sia stata effettuata in un momento di collera e che può essere portata a conoscenza della donna anche tramite terzi; il ricorso a tale istituto è considerato lecito nei soli casi in cui risultino impossibili la riconciliazione e il protrarsi della vita matrimoniale. A seconda della formulazione adottata, il ripudio può essere revocabile o definitivo, nel qual caso si ha immediatamente lo scioglimento del matrimonio. La sharia prevede che l'uomo ripeta per tre volte al cospetto della donna la formula prevista per il ripudio con dichiarazioni separate nel tempo al fine di consentire un eventuale ripensamento. Accanto al *talaq* esistono altre formule di ripudio, come l'*ilà'* ossia la dichiarazione di astinenza dai rapporti sessuali per più di quattro mesi da parte del marito, o il *li'an*, il giuramento imprecatorio, ossia la dichiarazione da parte dell'uomo che la moglie ha avuto rapporti sessuali

illeciti o di non essere il padre del figlio che le è nato. Nonostante la sharia definisca il ripudio come un atto da adottare solo in caso di necessità, classificandolo tra quelli reprovabili, e raccomandi agli sposi procedure di conciliazione, in generale negli ordinamenti musulmani l'uomo non è tenuto a dare conto delle proprie motivazioni, rimanendo il ripudio un atto perfettamente libero e discrezionale. I legislatori moderni si sono sforzati di limitare il ricorso a tale istituto attraverso una serie di correttivi che prevedono l'intervento e il controllo da parte del giudice, l'inserimento di una formula sacrale secondo cui la moglie deve essere informata, l'obbligo di un risarcimento in caso di ripudio arbitrario nonché il divieto di ripudiare qualora esso sia pronunciato sotto l'effetto di droga, alcool o collera.

Circa la possibilità e le condizioni per la donna di chiedere il divorzio giudiziale, le posizioni variano da scuola a scuola ma di regola è unanimemente riconosciuta in presenza di gravi motivi che rendono impossibili i rapporti sessuali, come l'evirazione, la castrazione e l'impotenza, in caso di maltrattamenti o di mancato mantenimento economico. Infine il diritto islamico ammette il divorzio per mutuo consenso generalmente in quei casi in cui la donna non può chiedere quello giudiziale e a condizione che rinunci alla parte di dote versata all'atto della stipulazione del contratto matrimoniale. Il Corano (2; 29; 4;128) ammette cioè una specie di riscatto per l'uomo, una sorta di compensazione materiale per l'interruzione della convivenza matrimoniale. Accanto a questi istituti per lo scioglimento del matrimonio vanno aggiunte anche altre cause collegate alla conversione e all'apostasia, che fanno cadere il vincolo matrimoniale in conseguenza di quello religioso. Secondo il diritto islamico qualora il marito si converta alla religione islamica e la moglie sia monoteista, il matrimonio mantiene la sua validità, al contrario se la moglie non è monoteista e non accetta di convertirsi a una delle tre religioni monoteiste, è da considerarsi nullo. Qualora la moglie si converta all'islam allora anche il marito deve seguirla obbligatoriamente, pena lo scioglimento del matrimonio. Infine poiché l'apostata non ha il diritto di sposarsi, se l'apostasia avviene dopo il matrimonio questo è da ritenersi sciolto.

Sebbene possa sembrare che il matrimonio musulmano possa essere sciolto con facilità, in realtà nella prospettiva della legge sacra, data la sua funzione cruciale e costituendo metà della fede, esso è concepito per durare.³⁷

2.6. La filiazione e il divieto di adozione

Il diritto classico islamico riconosce soltanto la filiazione legittima, in quanto ogni rapporto sessuale al di fuori del matrimonio e del concubinato è considerato illecito e il rapporto giuridico che lega genitore e figlio deve necessariamente collegarsi alla generazione biologica. Da qui il

³⁷ Solo la tradizione sciita ammette il matrimonio a termine, anche detto matrimonio di piacere.

divieto dell'adozione legittima confermato anche dal Corano che rescinde i rapporti tra il minore abbandonato e la famiglia di origine.

“Chiamate i vostri figli adottivi dal nome dei loro veri padri: questo è più equo agli occhi di dio. E se non conoscete i loro padri, siano essi vostri fratelli nella religione e vostri protetti” (Corano, 33; 140).

L'islam ammette però l'istituto della *kafala* che presenta molte affinità con l'affidamento illimitato o *sine die*. Chiunque può pertanto assumersi l'impegno di provvedere alle necessità di un infante abbandonato, pur senza attribuirgli il proprio nome, potendo altresì concedergli fino a un terzo dell'eredità, ovvero quella parte non spettante agli eredi mediante un atto di volontà (*tandhil*).

È ritenuto legittimo un figlio nato almeno sei mesi dopo il matrimonio, rappresentando questo periodo la durata minima della gravidanza stabilita dal Corano, ed è considerato legittimo anche il figlio della moglie dopo lo scioglimento del matrimonio purché non sia trascorso il termine massimo della gestazione. In assenza di precise disposizioni coraniche sulla durata massima della gestazione si sono sviluppate diverse opinioni sulla base delle cosiddetta teoria del feto dormiente, per cui il concepito può per un certo periodo di tempo vivere di vita latente nel grembo della madre.³⁸ La filiazione si può stabilire anche per riconoscimento, il padre può cioè riconoscere un figlio nato all'interno del matrimonio la cui paternità è ignota e che per la sua età possa ragionevolmente presumersi figlio di colui che lo riconosce. Il ricorso al riconoscimento era necessario per il figlio nato dall'unione del padrone con la sua schiava, il cui rapporto di concubinato era ritenuto lecito, ma il *nasab* non poteva stabilirsi a causa della mancata costituzione del matrimonio.

Il Corano e il diritto islamico disegnano un rapporto fra generazioni basato da un lato sul rispetto dell'autorità paterna e dei ruoli parentali e dall'altro sui doveri dei genitori verso i figli. Il padre provvede al mantenimento e all'orientamento educativo dei figli mentre la madre esercita la custodia sui di essi e li educa nella fanciullezza in nome del padre e della sua religione. Altri principi fondamentali sono la solidarietà nella famiglia patriarcale e il divieto di infanticidio da cui i giuristi hanno dedotto il divieto di aborto e di adozione. Nel Corano leggiamo, infatti:

“Il Profeta è più legato ai credenti che loro stessi, e le mogli sue sono le loro madri; e i consanguinei sono più legati tra loro, secondo il Libro di Dio, degli altri credenti e degli emigrati, a meno che non vogliate fare qualche favore ai vostri amici. E questo sarà vergato nel Libro” (Corano, 33; 6:).

³⁸ Due anni per gli hanafiti, quattro per gli hanbaliti, sette per i malichiti.

“Perduti sono coloro che uccidono scioccamente nella loro ignoranza i propri figli e si privano dei doni della provvidenza di dio, inventando menzogne contro dio! Sono usciti dalla via giusta, non hanno la retta guida” (Corano, 6; 140:).

3.1. La donna nell'islam

Contrariamente all'idea largamente diffusa in Occidente secondo la quale la donna musulmana vive una condizione di subalternità nei confronti dell'uomo, in realtà tanto sul piano spirituale che su quello comunitario l'islam le conferisce uno statuto mai eguagliato da nessun'altra società. Il Corano non sancisce, infatti, alcuna differenza di genere né tantomeno la superiorità dell'uomo sulla donna, se non limitatamente alla sfera familiare che, come vedremo in seguito corrisponde a una diversità delle funzioni attribuite ai coniugi. Gli insegnamenti etici circa le diverse responsabilità delle donne e degli uomini si sono sviluppate nel corso dei secoli e con ogni probabilità riflettono le differenti pratiche legali e sociali delle diverse comunità musulmane nel mondo che sono influenzate dai costumi locali e dalle tradizioni culturali arabe. Sul piano spirituale la donna è considerata in tutto e per tutto una creatura simile all'uomo. Il Corano recita infatti:

“O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne; temete dunque quel dio nel nome del quale vi chiedete favori l'un l'altro, e rispettate le viscere che vi hanno portato perché Dio è su voi che v'osserva” (Corano, 4; 1).

Nel testo sacro viene dunque affermata l'origine comune della coppia e la sua identità spirituale. Al pari dell'uomo la donna è ritenuta responsabile dei suoi atti dei quali lei sola dovrà rendere conto davanti a Dio e il rispetto dei precetti religiosi conduce alla salvezza sia il musulmano che la musulmana che ha condotto una retta esistenza. Ciò trova conferma nei seguenti versetti:

“Non manderò perduta una sola opera di voi che operate, siate maschi o siate femmine, perché gli uni vengono dagli altri” (Corano, 3; 195).

“Chi opera il bene, sia egli maschio o femmina, purché credente, lo vivificheremo a vita dolce e li premieremo del premio loro, per le cose buone che avranno fatto” (Corano, 16; 97).

“Gli uomini avranno la sorte che si saranno meritata con le loro azioni e le donne avranno la sorte che si saranno meritata con le loro azioni” (Corano, 4; 32).

Nei confronti del loro unico creatore donne e uomini hanno dunque gli stessi doveri.

“Sì, quelli che sono sottomessi a Dio e quelle che a lui sono sottomesse, i credenti e le credenti, gli uomini pii e le donne pie, gli uomini sinceri e le donne sincere, gli uomini pazienti e le donne pazienti, gli uomini e le donne che temono Dio, gli uomini e le donne che fanno l’elemosina, gli uomini e le donne che digiunano, gli uomini casti e le donne caste, gli uomini e le donne che invocano spesso il nome di Dio, a tutti e tutte Dio ha riservato il perdono e una magnifica ricompensa” (Corano, 33; 35).

Sul piano comunitario l’islam ha indicato chiaramente quale debba essere il ruolo della donna nella società come figlia, sposa e madre. Di certo nell’Arabia pre-islamica esisteva un barbaro costume che consisteva nel seppellire vive le neonate perché semplicemente la loro nascita era considerata un’onta, ma si tratta di una pratica che l’Islam al contrario ha da sempre condannato severamente. Nel Corano troviamo infatti scritto:

“Quando si annuncia a uno di loro una figlia se ne sta corrucciato nel volto, rabbioso. E s’apparta dalla sua gente vergognoso della disgrazia annunciata, e rimugina fra sé se ignominiosamente tenerla o seppellirla viva nella terra. Malvagio giudizio il loro!” (Corano, 16; 58-59).

Nel giorno del giudizio nulla potrà giustificare questo omicidio e lo stesso Maometto con il suo comportamento non perde occasione per contrastare questo pregiudizio. I testi sacri raccontano che un giorno il Profeta effettuò la preghiera portando su di sé la sua nipotina Umama, ed essendo la preghiera l’atto più nobile del fedele ed anche il più puro, con questo gesto simbolico intendeva far comprendere agli arabi quanto le figlie occupino un posto di gran valore all’interno della vita familiare e della società islamica più ampia. Seguendo le disposizioni coraniche i genitori non devono mostrare alcuna preferenza per uno dei figli a discapito degli altri, al contrario sono invitati a mantenere un comportamento equo sotto ogni aspetto sia nei confronti dei maschi che delle femmine, poiché entrambi hanno diritto allo stesso amore.

Per quanto riguarda invece il ruolo della sposa, nell’Islam l’amore reciproco, la tenerezza e la misericordia costituiscono le basi della vita matrimoniale.

“E uno dei suoi segni è che egli ha creato a partire da voi stessi, per voi, delle spose, acciocché riposiate con loro, e ha posto fra voi compassione e amore” (Corano, 30; 21).

L’uomo e la donna sono assolutamente indispensabili l’uno all’altro al fine della realizzazione di un’unione armoniosa che garantisca il pieno sviluppo di ciascuno di essi. Secondo la legge religiosa la donna non è dunque un oggetto di cui l’uomo può disporre senza alcun riguardo, ma è considerata un essere la cui sensibilità è ben accertata e nei confronti della quale gli uomini sono

esortati a comportarsi convenientemente, né ammette che su di essa si eserciti alcuna forma di costrizione, inclusa quella di contrarre matrimonio contro la sua volontà.

“Esse sono una veste per voi e voi siete una veste per loro” (Corano, 2; 187).

“Non vi è lecito ereditare mogli contro la loro volontà, né di impedire loro di rimaritarsi allo scopo di riprendervi parte di quel che avete dato loro, a meno che non abbiano commesso infamia provata; trattatele comunque con gentilezza, che se le trattate con disprezzo, può darsi che voi disprezziate cosa in cui Dio ha invece posto un bene grande” (Corano, 4; 19).

In materia di proprietà e obbligazioni, la sua posizione è sostanzialmente equivalente a quella dell'uomo. Alla donna viene riconosciuto il diritto di possedere una proprietà, stipulare contratti, effettuare scambi e impegnarsi nel commercio. Seguendo il Corano

“ Agli uomini spetta una parte di ciò che han lasciato i genitori e i parenti; ma anche alle donne spetta una parte di ciò che han lasciato i genitori e i parenti”. “Agli uomini spetta una parte di quello che si saranno guadagnati e alle donne una parte di quello che si saranno guadagnate” (Corano, 4; 7; 32).

Una volta contratto il matrimonio, la donna musulmana resta proprietaria dei suoi averi ed è libera di disporre dei propri beni come meglio crede. In questo contesto “bisogna comprendere le regole islamiche relative all'eredità. Se l'uomo ha l'obbligo giuridico di provvedere ai bisogni materiali della sua famiglia mentre la donna dispone liberamente della sua fortuna senza doverne rendere conto a suo marito, è normale che a quest'ultimo spetti una parte dell'eredità più importante” (Ramadan, 2005, 19). Nel Corano troviamo, infatti, espresso il principio secondo cui:

“Quanto ai vostri figli, Dio vi ordina di attribuire al maschio una parte equivalente a quella di due femmine” (Corano, 4; 11).

Va però puntualizzato che la dote è a carico del marito, essa rappresenta cioè una sorta di risarcimento che egli è tenuto a versarle come riparazione per quello che il matrimonio può rappresentare per lei di moralmente oneroso. La donna, infatti, detenendo una personalità giuridica completa può godere in modo pieno ed esclusivo dei propri beni sui quali né suo marito né i suoi genitori hanno alcun diritto, nemmeno quello di esserne informati.

Per quanto attiene alla sfera pubblica, la donna è per principio esclusa dall'esercizio di alcune pubbliche funzioni, come quella di califfo, giudice e intermediario matrimoniale, ma non vi è alcun esplicita prescrizione né nel Corano che nella Sunnah che le vieti di rivestire le altre funzioni

sociali, dalla nutrice, all'istitutrice, all'insegnante fino al medico. Tuttavia, sebbene nulla le impedisca di cercare un impiego, nella società islamica ciò non costituisce affatto una regola dal momento che il suo ruolo più importante è quello svolto all'interno del focolare.

Se è vero, infatti, che rimane pur sempre che l'uomo ha diversi vantaggi sulla donna, dalla forza fisica alla potenza lavorativa, fino alla facoltà di prendere decisioni, la donna è però considerata una creatura dotata di un'acuta sensibilità che racchiude l'essenza della sua funzione primordiale che consiste essenzialmente nell'allevamento dei figli e nella capacità di far fronte alle più essenziali necessità della vita. Questo spiega il perché le disposizioni coraniche stabiliscono che all'uomo compete il ruolo di capofamiglia e la responsabilità finanziaria della coppia.

“Le donne sono a carico degli uomini e sotto la loro direzione in ragione dei vantaggi che Dio ha accordato agli uni rispetto alle altre e in ragione delle spese che essi fanno per assicurare il loro sostentamento” (Corano, 4; 34).

Ma questo non significa che il marito sia automaticamente un dittatore, né che la donna sia esclusa dalle decisioni riguardanti l'avvenire della coppia o dei figli, al contrario sia il Corano che la Sunnah raccomandano la consultazione della donna soprattutto in alcuni casi specifici.³⁹ Al pari dell'uomo la donna ha il diritto a chiedere il divorzio qualora sia considerato però come estrema soluzione al problema di una vita coniugale intollerabile. L'islam è una società strettamente ancorata alla famiglia e di conseguenza insiste sul principio che tanto l'uomo quanto la donna si sacrificano e sacrificano la loro libertà da cui ha origine la fiducia che li lega come coppia. Nel Corano, infatti, non solo viene scoraggiato l'adulterio e incoraggiata la fedeltà, ma i coniugi sono esortati continuamente a non sciogliere il loro contratto matrimoniale se non dopo numerosi tentativi di riconciliazione.

Che l'islam ritenga che il ruolo primordiale della donna consista principalmente nell'instaurare e nel mantenere l'unità della cellula familiare trova conferma anche nella rilevanza che assume la figura della madre. Secondo i precetti coranici Dio ha ordinato all'uomo di essere benevolo nei confronti di suo padre e di sua madre in egual misura e in particolare insiste sul rispetto nei confronti di quest'ultima:

“Noi abbiamo raccomandato all'uomo riguardo ai suoi genitori: sua madre l'ha portato di travaglio in travaglio ed è stato svezzato per due anni” (Corano, 31; 14).

Per la legge islamica dunque la donna è equivalente all'uomo, non esistono esigenze differenti legate alla spiritualità, al raccoglimento e alla vita interiore e collettiva. Come l'uomo viene

³⁹ Come in quello dello svezzamento dei figli (Corano, 2; 233).

indirizzata alla conoscenza e al perseguimento delle nobili qualità morali, quali la generosità, l'altruismo, la gentilezza e la sincerità, ed è tenuta ad osservare i precetti religiosi generali, come l'adempimento della preghiera, il digiuno durante il mese di Ramadan, il pellegrinaggio alla Mecca e l'elemosina rituale. La donna può e deve accedere a tutti i gradi dell'istruzione ed è dovere dei genitori provvedere ad essa giacché il sapere e l'intelligenza fanno parte del patrimonio identitario tanto del musulmano quanto quello della musulmana. L'uomo e la donna devono compiere lo stesso cammino di conoscenza rispetto al creatore, ed esempio di ciò è la moglie stessa del Profeta, Aisha, che ha istruito tante generazioni ed è stata il punto di riferimento in materia di giurisprudenza islamica. Come ho evidenziato sopra il Corano insiste in più passaggi sull'uguaglianza tra uomini e donne davanti a Dio e i versetti che si riferiscono a precise funzioni e situazioni sociali non vanno necessariamente interpretati in una prospettiva sistematicamente discriminante nei confronti della donna. Se da un lato quest'ultima condivide pienamente con l'uomo la titolarità di tutti i diritti attinenti allo status di essere umano, dall'altro sono diversi i diritti correlati alle funzioni sociali e giuridiche. In altri termini le innegabili differenze di genere sancite dall'islam corrispondono a una sostanziale distinzione dei ruoli assegnati da dio. Tuttavia l'Occidente nutre un sospetto generalizzato sulla condizione della donna musulmana, dovuto certamente anche a una serie di malintesi, paradossi e contraddizioni generati dalla mancata distinzione tra ciò che raccomanda il Corano e la sua concreta applicazione nelle diverse società islamiche. Molto spesso la religione islamica viene messa in relazione a pratiche, come nel caso dell'escissione, che l'islam stesso nega e condanna severamente e che non hanno alcun fondamento religioso. L'idea di negare ad esempio alla donna la sua sessualità è in totale disaccordo con l'insegnamento coranico, poiché dio le ha assegnato un ruolo specifico nell'ambito dell'ordine islamico mediante lo svolgimento del quale essa concorre alla responsabilità collettiva di preservare l'essenza religiosa della società. Inoltre essendo chiamata a contribuire al benessere generale e alla realizzazione degli obiettivi religiosi, nessuno può porle ostacoli di alcuna natura.

L'immagine della donna, così come è radicata nell'immaginario collettivo occidentale, non deve quindi essere confusa con la realtà islamica interpretata alla luce del Corano e degli insegnamenti del Profeta. Di certo non si può negare che in molti paesi a maggioranza musulmana il divario tra uomo e donna sia notevole, ma va precisato che si tratta per la maggior parte di paesi in cui si fa riferimento al religioso solo sul piano della legittimazione apparente delle sue strutture allo stesso modo in cui stabiliscono delle differenze di genere. Non è dunque l'islam che decreta la discriminazione quanto piuttosto una strumentalizzazione politica del religioso spesso a fini negativi di cui il più delle volte le donne cadono vittime.

3.2. *Il velo: simbolo di oppressione o espressione dell'identità religiosa?*

Il velo è uno degli stereotipi occidentali più forti sulla civiltà arabo-islamica, esso richiama un'atmosfera quasi fiabesca e un mondo diverso che sembra sfuggire alla nostra comprensione. Nell'immaginario collettivo la donna musulmana è da sempre 'la velata', benché l'esigenza di velare il corpo, specie della donna ma anche dell'uomo, costituisca un'esortazione che si trova anche alle origini delle altre due grandi religioni monoteiste⁴⁰ e sia una pratica diffusa in molte culture del mediterraneo⁴¹ che sopravvive in determinati contesti ancora oggi. Nella tradizione greco-romana il velo assume un valore simbolico e religioso la cui presenza è strettamente legata al mondo divino e ad alcuni momenti fondamentali della vita di ogni cittadino.⁴² Anche il cristianesimo conserva la simbologia del velo, nei primi secoli cristiani infatti tutte le donne sono invitate a indossarlo e ancora oggi le suore lo portano per nascondere completamente i capelli e la sposa cristiana lo indossa come segno di purezza e castità. Due passaggi del Corano esprimono chiaramente l'obbligo per le donne del velarsi:

“E di alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprano i seni di un velo e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro figli (...)” (Corano, 24; 31).

“O Profeta! Di alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli; questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese” (Corano, 33; 59).

Se ci atteniamo dunque ai due precetti coranici il velo non va inteso affatto come un simbolo di asseveramento della donna nei confronti dell'uomo, che al contrario gode della piena libertà di scegliere se rispondere alle ingiunzioni coraniche e alle raccomandazioni del Profeta. Non è per disprezzarla o denigrarla che l'islam le prescrive di nascondere le attrattive del suo corpo all'esterno della dimora coniugale, ma piuttosto è per salvaguardarla contro l'insorgere dei capricci, della cupidigia, le maldicenze, i comportamenti arditi e gli sguardi malsani. Per l'islam infatti proteggere il pudore della donna significa tutelare l'unità della famiglia, l'avvenire morale e

⁴⁰ “Perché se una donna non si mette il velo, si tagli anche i capelli. Ora se è cosa vergognosa per una donna avere i capelli tagliati o essere rasata, allora si copra il capo con un velo” (Lettera di Paolo ai Corinzi, 1, 11,6).

⁴¹ Il velo è presente poi anche in molte tradizioni popolari italiane e riveste ruoli e significati diversi e profondi: fino a pochi decenni fa soprattutto nel meridione le donne portavano quotidianamente un velo che consisteva essenzialmente in un fazzoletto annodato sotto il mento per coprirsi quando si usciva e soprattutto per recarsi in Chiesa.

⁴² Divinità o personaggi appartenenti alla mitologia, come Elena, Penelope, Fedra, sono raffigurati tradizionalmente con un velo che ricopre la testa e le spalle. Nel corso della cerimonia del *ver sacrum* sia i ragazzi che le ragazze usavano coprirsi con un velo il capo, e l'abbigliamento tipico delle vestali è caratterizzato dal *suffibulum* un velo bianco di forma rettangolare. A conferma del valore sacrale del velo è da aggiungersi la prassi propria delle cerimonie funebri, in cui in segno di lutto e dolore i Greci e i Romani si velavano il capo.

spirituale dei figli ed edificare solide basi per la società intera. Alla luce di queste considerazioni è ragionevole allora pensare che i dibattiti che si sono accesi in Europa a cui partecipano anche le stesse comunità islamiche sulla questione dell'obbligatorietà dell'uso del velo islamico, sul quale esiste un forte pregiudizio e una conoscenza poco approfondita da parte degli occidentali, illuminano le tensioni più generali sollevate dalla presenza islamica all'interno delle nostre democrazie.

Per le donne musulmane l'usanza di indossare il velo è un istituto complesso che presenta una forte varietà nei molti paesi musulmani. I termini *hijab*, *chador*, *foulard* e *niqab* rimandano a capi d'abbigliamento distinti e indossati dalle donne di comunità musulmane differenti. Per *hijab* si può intendere un velo che copre la testa e in particolare i capelli e anche il corpo dai polsi alle caviglie; lo *chador* è principalmente un termine iraniano e denota la lunga tunica nera e lo scialle rettangolare indossato attorno al viso; il *niqab* è il velo che copre il volto lasciando scoperto solo il naso e che può essere indossato o meno insieme allo *chador*. Questi capi di abbigliamento che suscitano un forte sospetto nelle nostre mentalità occidentali svolgono all'interno della stessa comunità musulmana una funzione simbolica cruciale. Come scrive Seyla Benhabib "attraverso l'abbigliamento donne di paesi diversi segnalano l'una all'altra le proprie origini etniche e nazionali, come pure la propria distanza dalla tradizione o la propria prossimità ad essa. Più sono vivaci i colori dei soprabiti e degli scialli più alla moda i loro tagli e tessuti secondo i canoni occidentali, tanto più è possibile supporre una distanza dall'ortodossia islamica delle donne che li portano" (Benhabib, 2002, 132). Inoltre a differenza di altri simboli religiosi, l'obbligo è incondizionato dal punto di vista delle norme religiose, cioè almeno nelle interpretazioni finora dominanti non è circoscritto nel tempo e nello spazio, ad esempio a orari di preghiera, a periodi di ramadan o a luoghi sacri, senza contare che presso alcune etnie anche gli uomini sono tenuti a coprirsi il capo, una consuetudine ad esempio considerata vincolante dai Talebani e dai Tuareg.

Una delle più celebri intellettuali musulmane Fatema Mernissi ha rintracciato tre dimensioni linguistiche del termine *hijab*: la prima è quella visuale, nel qual caso esso assume il significato di nascondere o distogliere lo sguardo; la seconda è quella spaziale, nel senso di separare o marcare una frontiera; la terza è quella etica nel senso di interdizione. Sulla base delle disposizioni della legge religiosa, la studiosa osserva come l'*hijab* sia un elemento chiave della civilizzazione musulmana paragonabile a quello del peccato in quella cristiana, e più volte puntualizza che il termine in realtà è invocato dal Profeta non allo scopo di separare gli uomini dalle donne bensì per dividere gli uomini dagli uomini e che solo successivamente finisce col coprire la donna.⁴³ Pertanto

⁴³ Durante le nozze di Mohammed con Zaynab, alla fine dei festeggiamenti rimangono tre invitati grossolani che non vogliono andarsene, così lo sposo invoca l'*hijab*, una tenda-velo, per separare il pubblico dal privato, l'interno dall'esterno. Il velo sarebbe

“ridurre o assimilare questo concetto a un pezzo di stoffa che gli uomini hanno imposto alle donne per velarsi quando camminano per strada, significa veramente impoverire questo termine per non dire svuotarlo di senso, soprattutto quando si sa che l'*hijab*, secondo il versetto del Corano e le spiegazioni di Tabari a tale proposito, è disceso dal cielo per separare lo spazio tra due uomini” (Mernissi, 1987, 22). Inoltre con riguardo alla religione in generale e al velo in particolare in linea di massima dobbiamo scorgere una tendenza che distingue le prime generazioni dalle seconde, riscontrabile in tutti i paesi europei che va in direzione di una riscoperta e rielaborazione dell'islam in chiave moderna e che non riguarda solo l'islam della diaspora ma anche alcuni paesi musulmani. Molte giovani donne riscoprono il velo e lo riadattano alle proprie esigenze. La studiosa Nilüfer Göle ha osservato come il portare il velo presso le giovani musulmane non deriva necessariamente da un processo graduale e trasmesso dalle tradizioni religiose e familiari, ma è al contrario il risultato di una nuova interpretazione della religione musulmana. Si tratta cioè di un velo nuovo simbolo della lotta al tradizionalismo.

Il velo svolge dunque le più svariate funzioni di comunicazione simbolica, di giudizi estetici e politici, di appartenenza culturale e di status economico e crea un'immagine del corpo che può comunicare senso e valori e rappresentare l'essenza di un'identità individuale e di gruppo. Il che spiega, senza cadere in alcuna banalizzazione, il perché sia stato spesso utilizzato come leva potente nei conflitti a carattere politico-religioso e abbia un ruolo chiave nei processi di negoziazione tra le identità religiose e culturali musulmane e le culture occidentali.

Alcuni paesi musulmani, inclusa la Turchia, hanno già vietato l'uso dell'*hijab* nelle scuole o nelle altre istituzioni pubbliche, mentre in alcune parti del mondo arabo, come l'Arabia Saudita, le donne hanno l'obbligo di coprire il volto, le braccia e le gambe nelle scuole e nei luoghi pubblici, che viene fatto rispettare attraverso un corpo speciale di polizia religiosa (*muttawa*). Sebbene tale divieto sia giustificato anche come misura di protezione contro le avverse condizioni meteorologiche, esso in realtà mira soprattutto a una segregazione dei generi. Negli ordinamenti occidentali il velo ovviamente non è reso obbligatorio, alle donne viene lasciata la libertà di scelta sulla possibilità di indossarlo o meno, e tuttavia le questioni sollevate intorno al suo uso illustrano come la regolamentazione del genere funzioni da punto focale nei molti conflitti che si verificano all'interno delle società europee sulla ridefinizione di una cittadinanza condivisa e che si presentano particolarmente complessi nel caso delle comunità islamiche.

quindi una risposta di Dio a una comunità di fedeli dai costumi grossolani e solo in seguito questo velo che scende dal cielo coprirà la donna per separarla dall'uomo.

3.3. *L'affaire du foulard*

In Francia la crescente alienazione e ostilità tra i membri della comunità musulmana, tormentata negli ultimi anni da una dura sotto-rappresentazione politica, dalla disoccupazione, dalla povertà e da un'elevata regolamentazione antiterroristica che tipicamente descrivono e inquadrano le persone di origine araba e la società più ampia, si è cristallizzata in un acceso dibattito sul foulard musulmano, spingendo la legislazione nazionale verso una limitazione dell'ostentazione dei simboli religiosi all'interno delle scuole pubbliche. La vicenda francese risulta paradigmatica delle aporie tutt'ora esistenti nella costruzione di uno Stato costituzionalmente laico e di come certe reazioni, ispirate dalla volontà di difendere il patrimonio repubblicano di fronte a una religione che ne svela le contraddizioni, possano rendere più incerto il processo di convivenza con la religione islamica. Tra tutti i significati ascrivibili a questo capo di abbigliamento, lo Stato francese insiste su quello che lo lega indissolubilmente a un islam irriducibile a semplice religione, in quanto portatore di un dettagliato programma politico, irreformabile e globale e che soprattutto sembra porsi come alternativo a quello della società di inserimento. In questo modo il velo da semplice capo di abbigliamento diviene il simbolo della tensione tra due opposte ideologie, quella laica e quella islamica, emblema di un'identità fondamentalista e dunque direttamente combattuta dal potere civile quale fenomeno di destabilizzazione dell'equilibrio della società, ed "entrambe catturate dal mito di un'inarrivabile unità" (Ferrari, 2008, 96).

Nell'impossibilità di escludere dall'arena politico-sociale quella che è comunque una delle tre grandi religioni abramitiche e che progressivamente è divenuta la seconda religione in Europa, e tenuto conto delle possibili pericolosità che potrebbero derivare da una simile strategia, lo Stato laico rispettoso dell'autonomia dei gruppi confessionali è chiamato ad attenersi a una duplice linea di condotta: perseguire le singole associazioni e i singoli individui che ne violano il diritto e al contempo proteggere ogni persona nel godimento del proprio patrimonio giuridico.

Con riferimento all'islam e in particolare alla questione del velo musulmano, l'applicazione di una strategia repressiva rischia di non produrre risultati efficaci ma di alimentare al contrario una logica di scontro tra civiltà che rende inverosimile ogni discorso sull'integrazione. Sarebbe allora più opportuno adottare misure che mettono invece al centro dell'azione dello Stato non tanto la repressione quanto piuttosto la protezione dei diritti dell'individuo e in particolare dei più indifesi come donne e minori. In altri termini lo Stato, anziché optare per un'azione politica centrata su politiche dirette a colpire le diversità indesiderate, può adottare quelle che mirano a garantire determinati assetti comunitari attraverso la tutela dei diritti individuali. La vicenda francese del foulard musulmano esprime bene questa dinamica, portata avanti sulla base di un solo argomento possibile, ossia quello della difesa del principio di libertà e di coscienza individuale e degli ideali

repubblicani. Non deve sorprendere allora che la scuola, l'istituzione primaria chiamata a garantire la libertà di pensiero contro ogni forma di presenza delle religioni confessionali, sia divenuta negli ultimi anni terreno di scontro circa la delicata questione sul come coniugare il rispetto della laicità dello Stato e la difesa dei diritti individuali. Fin dal 1871 in Francia si è investito molto su tale istituzione, che costituisce uno dei pilastri su cui poggia l'edificio dello Stato laico emancipato dalla Chiesa, per plasmarla a immagine e somiglianza del mito della fondazione della repubblica. Ma l'indisponibilità a ipotizzare qualche bilanciamento tra la neutralità dell'istituzione scolastica e dei suoi insegnanti e la libertà garantita ai suoi allievi si traduce concretamente nella censura all'art. 10 della legge del 1989 "di orientamento dell'educazione", la nota *legge Jospin*, che di questo bilanciamento si faceva al contrario pieno carico. L'articolo in questione riconosce la libertà di informazione ed espressione degli studenti delle scuole pubbliche, subordinandoli però al contempo al rispetto del pluralismo e della neutralità delle attività di insegnamento. Ma è proprio la scuola il luogo in cui per la prima volta indossare il foulard comporta l'esclusione dallo spazio repubblicano. Nell'ottobre del 1989 il preside della scuola media di Creil proibisce a tre ragazze, Fatima, Samira e Leila, di frequentare le lezioni con il capo coperto. A dispetto del compromesso raggiunto tra il preside e i genitori, le tre studentesse musulmane rifiutano di togliersi il velo nel corso dello svolgimento delle attività didattiche dichiarando di esercitare in tal modo la propria libertà di religione in quanto cittadine francesi. L'episodio diviene un caso nazionale e suscita un ampio dibattito che coinvolge e divide al tempo stesso le autorità politiche, la stampa e l'opinione pubblica francesi, con un'eco in tutta Europa, sulla risposta da dare al comportamento delle tre giovani collegiali per le quali l'appartenenza religiosa musulmana è importante tanto quanto la loro appartenenza alla comunità scolastica pubblica. Se infatti non manca chi in nome di una laicità aperta, plurale e pacificatrice vede nella vicenda un'occasione per arrivare a un 'multiculturalismo alla francese', vale a dire a un multiculturalismo temperato e capace di armonizzare la specifica tradizione nazionale con la visibilità delle nuove identità particolari, altri equiparano l'accettazione del foulard a una capitolazione della scuola repubblicana di fronte alle pressioni comunitarie.

Sulla questione del velo il Consiglio di Stato si pronuncia a favore del diritto degli allievi di esprimere la loro appartenenza religiosa all'interno delle scuole pubbliche purché non cada nel proselitismo o intralci il regolare svolgimento delle lezioni e dell'ordine scolastico, considerando quindi il foulard musulmano sullo stesso piano di ogni altro segno con cui i singoli studenti manifestano il loro personale credo religioso. Nel corso degli anni il supremo organo della giurisprudenza amministrativa francese è stato chiamato più volte ad intervenire in sede contenziosa sempre e soltanto in riferimento al velo islamico, ed è interessante notare come il più delle volte si sia espresso annullando le esclusioni decise dall'autorità scolastica. Attraverso il riferimento

all'ordine pubblico il Consiglio di Stato ha così evitato di accogliere quelle motivazioni che stigmatizzavano presunti significati astratti del capo d'abbigliamento femminile, pur essendo però duramente condannato dalla società francese che finisce coll'accusare i giudici di sfuggire a una netta presa di posizione abbandonando gli insegnanti a loro stessi.

A rimettere in discussione seriamente questa linea strategica per gestire la tensione tra il governo francese e le comunità musulmane, sarà l'11 settembre. All'orientamento del consiglio di Stato che salvava il foulard islamico, si è progressivamente sostituita una concezione del tutto opposta che si lega alla crescita della domanda di una sua chiara interdizione legislativa. L'approvazione della nota legge sul velo costituisce l'esito di un ampio dibattito nazionale e dell'attività di due Commissioni di esperti diverse per finalità e composizione, la Commissione Debrè, che ha come specifico compito quello di trovare soluzioni adatte alla questione dei segni religiosi nella scuola, e la Commissione Stasi chiamata a riflettere sulla questione della laicità della repubblica attraverso proposte concrete a cui dare un seguito legislativo. La grande maggioranza della Commissione Debrè, considerando il velo come il segno di una volontà politica di affermazione di una differenza, si dichiara favorevole a un intervento che interdicesse l'uso di ogni simbolo di appartenenza religiosa e politica all'interno degli istituti scolastici pubblici che costituiscono un rischio per la laicità francese. Nelle intenzioni dei suoi membri vi era la creazione di una legge chiara, breve e il meno possibile soggetta a interpretazioni, che mirava a ribadire sia il modello di laicità a la *francese*, inteso come totale neutralità dello Stato e quindi non accogliente verso le forme del pluralismo, sia il ruolo universale della scuola pubblica che è chiamata ad assicurare a tutti gli studenti un insegnamento identico e fondato sulla ragione. Anche per la Commissione Stasi la scuola pubblica rappresenta un luogo del tutto particolare. Proprio attraverso la sua missione educativa, che consiste nel consentire ai propri studenti la formazione di una libera coscienza, e attraverso il divieto dell'esibizione dei segni religiosi al suo interno, è possibile assicurare la tutela della libertà di coscienza. Il punto che va sottolineato fin da subito è che pur essendo declinati in maniera generale e astratta, gli interventi preposti a presidio della neutralità dei pubblici servizi riflettono una particolare attenzione sugli effetti della manifestazione pubblica della religione musulmana. Indipendentemente dall'uso, il velo viene ritenuto troppo spesso fonte di conflitti, di divisione e di sofferenze. Tuttavia nel tentativo di sfuggire al rischio di una legge che avrebbe potuto portare a rigidissime applicazioni, la Commissione Stasi stabilisce una proibizione dei 'simboli religiosi e politici ostensibili', escludendo da questa classificazione segni discreti come le medaglie, le piccole croci o i piccoli Corani.

Tra il luglio e il dicembre del 2003 la Commissione Stasi ha tenuto un centinaio di audizioni a porte chiuse con responsabili politici, religiosi, presidi, insegnanti e studenti su una serie di questioni

cruciali considerate problematiche e lesive non solo per il principio di laicità ma anche per gli altri valori fondanti del patto sociale che sta alla base della repubblica francese. Il punto di partenza dell'operato della Commissione è che le nuove rivendicazioni in tutti gli ambienti pubblici genera tensioni e minano il principio di laicità e alcuni diritti fondamentali come quello di libertà individuale, di cui le donne sono le principali vittime. Secondo i componenti della Commissione i diritti delle donne sono infatti quotidianamente calpestati, e si ritrovano ad essere nuovamente vittime di un rifiorire del sessismo che si realizza con diverse pressioni e con violenze verbali, psicologiche o fisiche. I membri sono consapevoli del fatto che nel contesto francese molte donne decidono volontariamente di indossare il velo ma allo stesso tempo insistono sulle situazioni in cui esse sono al contrario costrette ad indossarlo e su quelle in cui diventano vittime di ulteriori forme di violenza come le mutilazioni genitali, la poligamia e il ripudio.

Un altro elemento che concorre a rendere fragile la laicità francese su cui la Commissione insiste è dato dal riemergere di atteggiamenti e manifestazioni razziste e xenofobe di cui i musulmani sono le principali vittime ma che non di rado coinvolgono anche la comunità ebraica. Il punto centrale agli occhi dei membri della Commissione è che l'esistenza di discriminazioni può convincere coloro che ne sono vittime a non credere al modello repubblicano e ai suoi valori. Sulla base di queste considerazioni la Commissione ribadisce la necessità di socializzare tutti i cittadini al principio di laicità, a partire dalla scuola il primo luogo dove si apprendono i valori repubblicani, che ha permesso alla Francia, terra di diversità culturali e spirituali, di raggiungere nel corso dei secoli un solido equilibrio. Sebbene la questione circa la manifestazione dei simboli religiosi ricade inevitabilmente in tutti i servizi pubblici, nel senso che non solo la scuola ma anche la giustizia e la difesa si trovano in difficoltà nell'applicare il principio di laicità sollevando in tal modo anche un problema di ordine pubblico, il dibattito pubblico si è incendiato con la polemica sull'uso del velo islamico all'interno degli istituti scolastici perché le tensioni e gli scontri che avvengono al loro interno sulle questioni religiose sono ormai troppo frequenti. Per questo motivo la Commissione propone di inserire in un testo di legge relativo alla laicità la disposizione secondo <<la quale nel rispetto della libertà di coscienza e del carattere proprio degli istituti privati convenzionati, nelle scuole inferiori e superiori è vietato ogni abbigliamento o segno che renda manifesta la propria appartenenza religiosa e politica>>. Nelle intenzioni dei suoi membri tale proposta va intesa come una promozione dell'integrazione e non come un veto, uno strumento a cui i pubblici poteri devono poter far riferimento in modo da facilitare l'esercizio dei diversi culti nel rispetto delle loro esigenze.

Sulla base di questo rapporto nel 2004 viene approvato dal Parlamento francese la nota legge che vieta nelle scuole pubbliche, ma non negli ambienti universitari, segni ed abiti che manifestino

ostensibilmente l'appartenenza religiosa degli alunni, siano essi la kippah ebraica, la croce cattolica o il velo islamico. La manifestazione di tali segni religiosi dichiarerebbe infatti una volontà di proselitismo incompatibile con l'obiettivo formativo della scuola francese che è quello di creare innanzitutto il cittadino francese, della cui identità il principio di laicità viene considerato uno degli elementi fondanti. La legge, che riflette la profonda preoccupazione dei francesi di perdere la propria identità laica e repubblicana di fronte all'aumento costante delle comunità di confessione musulmana, è stata oggetto di accesi dibattiti e polemiche tanto nella comunità politica che in quella scientifica all'interno dei quali si scontrano da una parte coloro che si sono schierati a suo favore, sostenendo che in una fase in cui l'Europa s'interroga sulle sue radici culturali e simboliche essa spinge a riflettere sui principi di laicità, liberalismo e democrazia che danno vita a una società plurale e dall'altra, coloro che invece vedono in essa una grande manifestazione di intolleranza, soprattutto nei confronti della comunità religiosa islamica e dalla presenza sul suolo francese di immigrati di seconda e terza generazione, giustificata in nome del rispetto per gli altri e dei principi di uguaglianza e non discriminazione.

Il caso francese non è l'unico ad aver rinvigorito in questi anni in Europa il dibattito sulla tolleranza nei confronti della manifestazione dell'identità religiosa da parte della comunità islamica. In Germania a turbare le anime è l'episodio che vede protagonista una insegnante immigrata di origine afgana e aspirante a ricoprire un impiego nella scuola pubblica a cui viene negata l'assunzione, nonostante avesse superato il tirocinio e l'esame di stato, perché durante i colloqui rivela la sua intenzione di indossare il velo durante lo svolgimento delle proprie funzioni. In Spagna nel 2002 esplode la polemica intorno al caso della bambina marocchina di tredici anni iscritta a una scuola cattolica convenzionata di Madrid che impone l'obbligo di indossare una divisa e il divieto di assistere alle lezioni con il capo coperto dal tradizionale *hijab*, che spingono la studentessa a disertare per un intero trimestre l'attività didattica. Il Consiglio dell'educazione della comunità autonoma di Madrid per evitare un'eccessiva assenza dalla scuola decide di concedere alla giovane studentessa di indossare il velo all'interno della struttura scolastica. La decisione della comunità locale non è però accettata pacificamente dal governo centrale che non esita a manifestare la sua contrarietà a consentire il velo islamico nella scuola pubblica, adducendo che gli alunni, specie quelli immigrati, devono rispettare i regolamenti dei diversi istituti scolastici, e sottolineando il principio di universalità dell'istruzione pubblica indipendentemente dalle appartenenze religiose degli studenti.

La strada legale francese non è stata però seguita anche dagli altri paesi europei. In Belgio, la cui Costituzione esige neutralità e rispetto delle concezioni ideologiche e religiose degli insegnanti, degli alunni e dei loro genitori a condizione che siano salvaguardati i diritti umani, il rispetto altrui, la

sicurezza nazionale e l'ordine pubblico, la salute e la moralità pubbliche e che sia rispettato il regolamento interno dell'istituzione, l'uso del velo islamico è lasciato ai regolamenti delle singole scuole e dei singoli comuni. In Austria alle giovani studentesse musulmane è permesso indossare il velo anche in aula, in Germania le regole circa il suo uso dipendono dai regolamenti propri dei diversi lander e non dal Governo centrale, mentre in Gran Bretagna, dove non esiste nessuna legge che vieti il velo o altri indumenti simili, la decisione spetta alle singole istituzioni scolastiche che possono liberamente imporre un determinato abbigliamento.

Al di là delle differenti soluzioni adottate dai singoli paesi europei alla questione, nel quadro della mia discussione è fondamentale sottolineare il riconoscimento che, in questo caso così come anche in altri conflitti culturali contemporanei, i corpi delle donne e i loro abiti sono diventati il simbolo di un più ampio insieme di tensioni politiche e sociali tra le diverse comunità, specie nei confronti di quelle islamiche che promuovono l'uso del velo come strategia per diffondere e preservare le proprie dottrine e la propria identità religiosa. In altri termini il velo visto in occidente come il segno evidente di una disuguaglianza di genere, sebbene non vada trascurato che negli ultimi anni siano molte le donne musulmane che dichiarano di indossarlo liberamente senza sentirsi per questo oggetto di alcuna forma di discriminazione o sottomissione, è divenuto l'emblema dei difficili conflitti che sorgono in merito alla questione più complessa del come far convivere la mentalità occidentale e quella islamica, vale a dire del come coniugare i principi religiosi islamici, che regolano l'intera condotta dei fedeli e che ne stabiliscono l'appartenenza alla comunità, con quelli che sanciscono il regolare funzionamento della società più ampia con i quali non di rado e dove più e dove meno in Europa entrano in contrasto.

3.4. Il ruolo della famiglia e della donna nel processo di costruzione dei confini della comunità islamica: rivendicazioni e strategie di gestione

È evidente dunque che le donne e la famiglia giocano un ruolo cruciale nel processo di costruzione della solidarietà di un gruppo di fronte alla società più ampia e di definizione della sua identità e del suo legame con la tradizione e con i valori e le pratiche che ne preservano la propria esistenza. La rilevanza attribuita alla funzione della famiglia dentro una visione del mondo da ciascuna delle tre religioni monoteiste è innegabile. Prima di essere la cellula fondante di ogni società, essa è il luogo privilegiato in cui l'educazione nella fede compie i primi passi fondamentali ad opera dei genitori e in cui avviene la formazione di quegli individui che svolgeranno un ruolo fondamentale nel processo di mantenimento delle pratiche sociali e dei valori propri del gruppo. Prima ancora dei diritti di cittadinanza, attraverso la nascita e il matrimonio si stabiliscono e conservano i confini di appartenenza a ciascuna comunità e si assicura per tale via la trasmissione

dei principi che racchiudono l'identità religiosa. Le due funzioni principali del diritto di famiglia sono infatti quella di demarcazione dei confini di un gruppo e quella distributiva delle risorse materiali. Quest'ultima riguarda il modo in cui le risorse materiali, ed essenzialmente la proprietà, vengono suddivise all'interno del gruppo attraverso l'istituzione del matrimonio o del divorzio. Quella demarcatrice può invece essere meglio compresa se si fa riferimento ai due principali, e spesso interconnessi, criteri attraverso i quali si decide chi e sulla base di quali standard appartiene a tutti gli effetti al gruppo, ossia quello che si basa sull'etnia e la territorialità e quello che invece si fonda sul concetto di ideologia culturale e spirituale. In quest'ultimo caso si diviene membro di un gruppo o per nascita o attraverso il matrimonio, il che spiega il perché ciascuna comunità religiosa ha sviluppato diversi meccanismi sociali e legali per controllare lo status e l'attività riproduttiva delle donne.

Ciò che è importante sottolineare è che in tutte e due le funzioni la donna gioca un ruolo di primaria importanza. A lei sono infatti affidati i compiti di dar vita a figli legittimi, di socializzazione primaria e di contribuire attivamente al processo di costruzione dell'identità collettiva. Paradossalmente però, come recentemente alcune studiose femministe hanno sottolineato nei loro studi sulla difficile relazione che intercorre tra il diritto di famiglia, la questione di genere e la riproduzione dell'identità collettiva, proprio la loro funzione cruciale nel processo di riproduzione sociale, trasmissione e manifestazione della cultura del gruppo rischia di esporle a una serie di costi e ingiustizie. In questi casi come sottolinea la Shachar "l'immagine di genere e idealizzata delle donne, come madri, educatrici, e custodi virtuose della casa, finisce col rappresentare le principali e inviolabili fonti dell'autentica identità di gruppo e questa valorizzazione avviene attraverso il codice binario del 'rispettabile' comportamento: la donna deve indossare il velo (versus l'esposizione), deve essere umile (versus il dissoluto), leale (versus la corruzione morale), coniugata (versus la sessualità) fertile (versus senza prole) e così via" (Shachar, 2010, 32). Queste immagini di una femminilità idealizzata non di rado funzionano come meccanismo di controllo da parte del gruppo che ne limita in parte i suoi diritti soprattutto in materia di matrimonio e procreazione.

Il combinarsi delle rivendicazioni da parte delle culture con le tensioni che si generano tra le comunità e le immagini di genere di una femminilità idealizzata, come del resto testimonia anche il caso sollevato dal velo islamico, costituisce un punto focale dell'attuale susseguirsi globale di conflitti tra lo Stato e la religione intorno alla questione della costruzione dell'identità collettiva e delle controversie legate al principio di cittadinanza. A mio avviso è fondamentale gettare luce su questa dinamica al fine di comprendere meglio le pressioni che vengono esercitate sulle donne all'interno delle minoranze culturali e il motivo per il quale uno dei terreni su cui la contesa tra

diritti secolari e diritti a base religiosa si è dispiegata con maggiore intensità è quello del matrimonio e della famiglia, soprattutto con riferimento al grande arcipelago islamico.

Dal momento che il controllo esercitato in materia di matrimonio e divorzio e sulle donne è diretto a garantire la sopravvivenza dei valori della comunità e la coesione al suo interno, si comprende il perché le comunità religiose spesso tendono a chiedere allo Stato l'accomodamento delle loro differenze in materia di diritto di famiglia attraverso il conferimento di una certa autonomia. Seguendo la linea interpretativa della Shachar delineata nel precedente capitolo, quando lo Stato conferisce potere giurisdizionale al gruppo in materia di diritto familiare chiaramente ne rafforza la sua autonomia. Allo stesso tempo però questa riallocazione dell'autorità legale dallo Stato al gruppo rischia di esporre alcuni dei suoi membri a un insieme di discriminazioni al suo interno. Inquadrando questa questione nella prospettiva delle politiche multiculturali, un simile paradosso non rappresenta un problema per la versione forte del multiculturalismo, giacché questo modello insiste sul rafforzamento delle norme dei gruppi anche se al prezzo di esporre alcuni membri al suo interno a una serie di costi. Ci sono buone ragioni per optare per un accomodamento nella sfera del diritto di famiglia, specialmente nel caso di quelle comunità che definiscono l'appartenenza dei propri membri sulla base dello status personale e delle regole di casata.

Ma diversi studiosi come la stessa Shachar hanno di recente intrapreso l'arduo compito di provare ad immaginare strategie migliori attraverso cui realizzare il rispetto dei diritti e degli interessi degli individui e di affermare le loro diverse identità religiose o culturali. Da una parte vi sono quegli autori che insistono sul ricorso a una maggiore tolleranza attraverso la democratizzazione, ma lungi dall'essere politiche non-discriminatorie quelle della tolleranza si rivelano sempre politiche di discriminazione poiché impongono una forte differenza tra chi tollera e chi viene tollerato. A ciò va aggiunto anche che l'imposizione dei principi di democrazia ad alcune istituzioni religiose è altamente discutibile poiché le riforme democratiche imposte dall'esterno rischiano di sembrare particolarmente invadenti e ingiuste agli occhi di una comunità minoritaria. Dall'altra vi sono i sostenitori delle procedure 'deliberative', che al contrario insistono sui procedimenti discorsivi designati ad accrescere le voci e il peso attribuito ai segmenti delle popolazioni minoritarie e storicamente vulnerabili attraverso la promozione di specifiche condizioni per la realizzazione di un dialogo all'interno della comunità minoritaria, all'interno della società più ampia e tra le due. Teorici come Seyla Benhabib e Monique Deveaux nei loro lavori muovono dalla necessità di riconoscere le ineguaglianze intra-gruppo piuttosto che confidare nella rappresentanza e nel dialogo portati avanti dai portavoce ufficiali del gruppo. Entrambe le studiose individuano nel dialogo interculturale e nella contestazione intra-gruppo importanti strumenti attraverso cui plasmare le identità e ridefinire il concetto di 'cultura' che incentivi il gruppo ad abbandonare un atteggiamento

di isolamento dal resto della società in cui opera. Se comparato con l'approccio della tolleranza attraverso la democratizzazione, quello deliberativo appare più facilmente giustificabile giacché prevede una società multiculturale guidata dai principi di inclusione e uguaglianza e al cui interno i membri di tutti i gruppi partecipano attivamente alla costruzione del loro destino e della loro fede. Ma sono questi stessi principi di inclusione e uguaglianza discorsiva che potrebbero però non essere facilmente accettati da parte di quelle minoranze culturali che hanno adottato una modalità di risposta alle pressioni esercitate dalla cultura maggioritaria di tipo 'reattivo'.

Muovendo dai timori di intolleranza e di eccessi religiosi, che di norma derivano dai ricordi della storia di sangue europea delle guerre di religione, i liberali contemporanei da John Rawls a Jürgen Habermas, insistono sull'importanza di mantenere una rigida separazione tra lo Stato e la religione asserendo che solo una simile separazione formale e legale può offrire un'adeguata strategia istituzionale che tenga conto della comunicazione e della reciproca fiducia nello spazio pubblico tra individui che aderiscono a differenti concezioni del bene comune. In altri termini, una simile neutralità implica che tutte le comunità religiose rinuncino alle loro ambizioni e manifestazioni pubbliche, sebbene ciò significhi che alcune comunità siano più gravemente caricate da questo onere rispetto ad altre. Ritornando sul caso del foulard islamico, è difficile pensare che il divieto di indossarlo nelle scuole pubbliche francesi in nome della separazione tra Stato e religione nell'ambito dell'educazione possa sembrare neutrale agli occhi dei membri che appartengono alla comunità islamica francese. Nonostante il suo apparente linguaggio neutrale, la nuova legge francese si presenta in realtà come un'interdizione legale del velo che allo stesso tempo finisce col privilegiare quegli individui la cui religione o il cui sesso non impone loro l'indossare nulla che manifesti la loro appartenenza religiosa. Inoltre il caso francese dimostra che tanto lo Stato quanto il gruppo sembrano fossilizzarsi sulle immagini di genere che concepisce le donne come simboli e promulgatrici dell'identità del gruppo. Da un lato le giovani donne che indossano l'*hijab* sono viste come un segno dell'insorgenza islamica che rischia di minacciare la repubblica francese e dall'altro, queste stesse giovani donne sono viste come vittime della violenza e della sottomissione da parte dei membri di sesso maschile della loro comunità e dai quali lo Stato deve difenderle. Queste due opposte visioni sono parte di una più grande lotta intorno alla manifestazione pubblica dell'Islam in Francia.

L'accento posto sull'abbigliamento delle donne funziona pertanto da incarnazione di un terreno di scontro politico e culturale più vasto, che mette le donne di fronte a un dilemma fuorviante: se diventare membri dello Stato, astenendosi dall'indossare il velo, e ottenendo così il diritto a beni di valore come l'educazione pubblica, oppure affermare la loro differenza culturale attraverso il velarsi, facendo sì che il loro comportamento venga interpretato come una manifestazione

dell'identità di gruppo eccessivamente politicizzata percepita dalla maggioranza come contraria all'unità nazionale e ai valori repubblicani. Quest'ultima scelta potrebbe portare alla loro esclusione dalla piena partecipazione al sistema politico e alle sue istituzioni nonché a un aumento delle tensioni che hanno luogo tra lo Stato e il gruppo, che potrebbero tradursi in pratica in una mancanza di spazio per le donne di espressione delle loro appartenenze multiple, ossia come francesi e come musulmane al tempo stesso. In breve, il caso del velo illustra che quando le leggi e le politiche apparentemente neutrali non tengono conto delle preoccupazioni, degli interessi e dell'identità che riguardano il gruppo considerato minoritario, si rischia di costruire una serie di oneri e barriere che rendono il raggiungimento della libertà, della sicurezza e dell'uguaglianza in modo significativo più difficile per coloro i cui valori non sono tradotti in legge.

Estremamente importante nel quadro della mia discussione è che i sostenitori del rigido approccio al non accomodamento mancano di riconoscere che i membri del gruppo, anche quelli che sopportano costi sproporzionati in nome del bene della salvaguardia della collettività, potrebbero anche trovare un valore nella loro identità religiosa e culturale. Al contrario essi sono trattati come vittime senza rappresentanza, che necessitano costantemente della protezione e della tutela da parte dello Stato. Questa semplicistica prospettiva teorica ha portato alcuni liberali come la Okin a suggerire che le donne come qualsiasi membro del gruppo soggetto a ingiustizia sistematica al suo interno starebbero meglio se la cultura nella quale sono nate gradualmente si estinguesse. Una simile affermazione muove dall'assunto di fondo che la migliore soluzione alle complesse relazioni tra il gruppo, lo Stato e l'individuo risiedono nel semplice reiterare la priorità delle norme dello Stato su qualsiasi fonte competitiva di autorità, come quelle che derivano dalle tradizioni del gruppo. Ma anche se motivate dalle migliori intenzioni, come le preoccupazioni per la sicurezza nazionale, misure eccessive di sorveglianza e di polizia delle minoranze possono rinforzare un pericoloso modello di mutua costruzione di un 'se' collettivo in forte contrasto con l'immagine artificiosamente unitaria 'dell'altro'. "I processi di costruzione di un'immagine speculare della diversità e dell'identità tendono a ignorare il dissenso e l'ineguaglianza all'interno del gruppo, portando invece a un soffocamento delle posizioni all'interno di ciascuno di essi, in aggiunta all'aggravante delle lotte culturali tra questi" (Shachar, 2010, 60).

Contrariamente alle motivazioni offerte dai modelli liberale o dai sostenitori delle politiche della tolleranza o dell'accomodamento multiculturale, occorre modificare la strategia che impone nei nuovi conflitti culturali costi molto elevati a coloro che sono già esposti a rischio all'interno della loro stessa comunità, soprattutto per quegli individui vulnerabili che appartengono a una comunità culturale o religiosa che si sente minacciata e per lo più indesiderata nella società più ampia. Si tratta in effetti di elaborare una visione molto più sfumata rispetto alle altre e che dovrebbe aiutare

inoltre a spiegare il perché il dibattito sull'*hijab*, come esempio dei nuovi conflitti culturali basati sulla questione di genere, si è intrecciato con discussioni intorno ai principi di uguaglianza, di autonomia e di libertà delle donne e con quelle sulla difesa dei valori civili e della natura secolare dello Stato. Molti studiosi che sono alle prese con queste difficili questioni, sostenendo con forza che le soluzioni legali e normative ancora esistenti offerte dalla neutralità liberale, così come dell'isolazionismo della comunità minoritaria, si rivelano in sostanza poco allettanti e non offrono più risposte adeguate al riconoscimento delle diversità. Tra questi vi sono i sostenitori della prospettiva del pluralismo giuridico, la cui assunzione di fondo è che l'individuo appartiene tanto allo Stato che alla comunità, di cui il modello di una governance condivisa elaborata dalla Scachar ne è una versione coerente. Ricordando che sul piano istituzionale tale strategia implica la creazione di giurisdizioni sovrapposte o condivise, che fanno sì che gli individui non siano soggetti soltanto all'autorità del gruppo o a quella dello Stato, esso consente ai membri più vulnerabili del gruppo maggiore flessibilità e spazio per una negoziazione con entrambe le istituzioni, poiché l'impossibilità di azione esclusiva di una sola entità potrebbe sfociare in una perdita di giurisdizione sui suoi membri. Lungo questa direzione, un simile approccio cerca di risolvere il principale problema del fornire un incentivo sia ai leader che alle autorità a cambiare la direzione prestando ascolto alle voci e alle preoccupazioni di coloro che sono rimasti a lungo in silenzio ed emarginati, e trovando all'interno della stessa tradizione risorse per una reinterpretazione più egalitaria. La dottrina legale islamica in particolare contiene metodologie creative per una reinterpretazione che funzionano come fonti per una lettura dei testi sacri più benevola nei confronti delle donne. Applicato all'arena del diritto familiare un simile modello si traduce in una divisione dei poteri giurisdizionali tra il gruppo e lo Stato che mira altresì a migliorare la condizione della donna in quelle comunità in cui essa è sottoposta a forti diseguaglianze e discriminazioni.

Nel precedente capitolo abbiamo visto come secondo il modello liberale lo Stato ha il potere assoluto in materia di diritto di famiglia, il che significa che un matrimonio così come anche un divorzio hanno validità giuridica solo se officiati dall'istituzione statale. Tutte le pratiche matrimoniali o di divorzio effettuate dalla comunità religiosa cattolica, ebraica, musulmana, non hanno alcuna validità se non sottoposte alla legge secolare. Ma sebbene tale strategia sembri avere come vantaggio quello di creare un regime legale in cui tutte le differenze sono livellate allo stesso tempo finisce col discriminare le minoranze culturali e rinforzare le norme dei gruppi maggioritari e soprattutto mette l'individuo nella difficile condizione di dover scegliere tra i suoi dritti e la sua appartenenza alla comunità. La strategia alternativa a quella liberale è quella che al contrario conferisce autonomia giurisdizionale assoluta in materia di diritto di famiglia nelle mani delle diverse tradizioni religiose. La logica di tale modello prevede che lo Stato non deve intervenire nel

processo di regolamentazione del matrimonio o del divorzio. In questo modo, essendo il diritto di famiglia il canale principale attraverso il quale un gruppo stabilisce i suoi confini e preserva le sue tradizioni culturali, la sua regolamentazione deve essere sottratta allo Stato e ricadere nelle mani esclusive dei gruppi. Questo modello appare estremamente attraente poiché sembra offrire un sistema legale plurale nel quale ciascuna comunità si auto-governa nell'ambito della famiglia, ma allo stesso tempo, essendo il potere allocato tutto nelle mani del gruppo, si corre il rischio che si possano verificare e perpetuare discriminazioni e disuguaglianze di genere.

Se muoviamo dalla prospettiva di una *joint governance* entrambi i modelli chiudono l'individuo in una logica di esclusione, nel senso che l'individuo è chiamato a scegliere se appartenere alla propria comunità, anche a rischio di una violazione dei suoi diritti, o se invece abbracciare totalmente l'autorità dello Stato. Seguendo l'approccio di un'autorità condivisa in materia familiare, il gruppo può ad esempio esercitare la propria autorità su quelle materie di demarcazione dei confini, incluse le questioni che regolano il matrimonio e l'appartenenza al gruppo, mentre lo Stato su quelle che attengono ai meccanismi di distribuzione delle risorse materiali e dei benefici di cui devono godere alcuni membri di un gruppo. Come è facile intuire una simile condivisione dell'autorità nella sfera del diritto di famiglia potrebbe contribuire a una maggiore protezione dei membri più vulnerabili come le donne. Ad esempio qualora le norme che disciplinano in materia di distribuzione delle risorse materiali e della divisione della proprietà, soprattutto in caso di divorzio, siano sotto la giurisdizione dello Stato anziché delle norme di un gruppo che discriminano eccessivamente la donna, il vantaggio immediato che ne deriva è quello di una minore esposizione di quest'ultima alla violazione dei suoi diritti.

Tuttavia per quanto sia evidente che una simile strategia possa offrire numerosi vantaggi sia dal punto di vista delle difficili dinamiche con cui conciliare le rivendicazioni da parte delle comunità islamiche presenti in Europa con le visioni secolari della vita e del mondo occidentali, compreso la condizione della donna, salvaguardando al tempo stesso la loro integrazione e il rispetto delle principali libertà individuali al loro interno, sembra che il cammino lungo questa strada sia intrapreso con estrema difficoltà e sospetto. Non vi è dubbio che non tutti i gruppi vedrebbero di buon occhio il modello di condivisione dell'autorità normativa su determinate sfere cruciali nella loro definizione identitaria e sarebbe impopolare specialmente per quelli religiosi revivalisti che aspirano al controllo assoluto e a una regolamentazione esclusiva su tutte le sfere dell'esistenza dei loro membri. Senza contare che una simile strategia di condivisione dell'autorità potrebbe apparire ugualmente impopolare per quegli Stati profondamente secolari che resistono alle rivendicazioni delle minoranze religiose dirette ad affermare la loro identità nella sfera pubblica, specialmente quando queste manifestazioni delle diversità tendono a essere percepite come offensive nei

confronti della sensibilità della cultura maggioritaria. Ancora una volta la nuova legge sul velo in Francia è una prova evidente del rifiuto di applicazione di un modello di *joint governance* sia da parte del gruppo sia da parte dello Stato. Come scrive la Shachar “lo Stato francese sta ampliando i diritti in cambio di una rimozione dei simboli religiosi e culturali importanti per l’identità e in questo scenario, le donne, più di qualunque altra categoria di membri del gruppo, sono costrette a scegliere tra la loro cultura e i loro diritti” (p. 56).

Capitolo quarto

L'islam in Italia

1.1. Il pluralismo religioso italiano

La compresenza di diverse comunità religiose è oggi una realtà non più sperimentale o transitoria ma piuttosto radicata e stabile anche in Italia, soprattutto ad opera dei crescenti flussi migratori che progressivamente hanno ridefinito il nostro paese sempre più in senso multiculturale e multireligioso. Ad un primo sguardo il pluralismo religioso italiano non solo si presenta come un fenomeno destinato a divenire sempre più composito e accentuato a mano a mano che si succederanno le nuove generazioni, ma se confrontato con quello che si è venuto configurando negli altri paesi europei appare anche molto più complesso poiché coinvolge non soltanto le religioni non cristiane ma lo stesso cristianesimo attraverso le confessioni ortodossa e protestante, specie in seguito ai flussi migratori provenienti dell'Est Europeo. Seguendo le più recenti indagini statistiche⁴⁴ il dato più evidente e contraddistintivo della situazione italiana è infatti costituito dalla diversità delle origini delle culture e delle fedi religiose presenti nella nostra penisola. La confessione maggioritaria rimane il cattolicesimo seguita poi:

- dalla Chiesa cristiana ortodossa che conta circa 1,2 milioni di fedeli ripartiti tra coloro che appartengono a quella ortodossa romena (oltre 700.000), coloro che hanno aderito alla chiesa ucraina (150000) e moldava (90000) e coloro che fanno capo ad altre chiese tra cui quella russa, greca e bulgara (intorno ai 250000);
- dal protestantesimo che raccoglie almeno 700.000 fedeli suddivisi in molte confessioni la maggior parte delle quali pentecostali, sebbene il cristianesimo riformato in Italia sia stato identificato principalmente con la comunità valdese. I Pentecostali sono infatti i più numerosi (550.000) e tra i suoi fedeli vi sono coloro che hanno aderito alle Assemblee di Dio in Italia, che forti del loro numero costituiscono la più grande organizzazione protestante, e coloro che appartengono (150.000) ad altre correnti pentecostali minori fra le quali rientrano la Federazione delle Chiese Pentecostali (50.000), la Chiesa Apostolica Italiana e le Congregazioni Cristiane Pentecostali. Le altre comunità protestanti presenti sul territorio italiano sono: quella Valdese (50.000 fedeli di cui 30.000 membri e 20.000 simpatizzanti), quella metodista (6.000), gli Avventisti del settimo giorno (25.000), quella Battista (20.000), quella Luterana (8.000), quella di Brethren o Assemblee dei Fratelli (20.000), quella Anglicana (15.000) ed altre che si distribuiscono fra i Discepoli di Cristo, i Riformati, la Chiesa di Scozia in Italia, l'Esercito della salvezza e l'Associazione delle Comunità Cristiane (30.000). Inoltre sono presenti comunità che

⁴⁴ Dossier Caritas migrantes 2009; Rapporto Eurispes 2010.

fanno capo alla Chiesa vetero-cattolica e della filippina indipendente che sono in piena comunione fra loro e con la Chiesa anglicana e che contano intorno ai 10.000 fedeli;

- dalla comunità ebraica di antichissima origine e che ammonta a circa 36.000 fedeli;
- dai movimenti d'ispirazione cristiana dei Mormoni (22.000) di più recente diffusione e dai testimoni di geova che contano circa 243.400 aderenti;
- dall'Islam la cui presenza si stima intorno a 1,2 milioni di fedeli per la quasi totalità sunniti;
- dai buddisti (160.000) e gli induisti (115.000), riuniti rispettivamente nell'Unione Buddista Italiana e nell'Unione induista italiana ufficialmente riconosciute dallo Stato, seguiti dai sikh (25.000), dagli animisti (45.000) e dai cosiddetti movimenti neopagani⁴⁵ che contano poco più di 13.000 aderenti. Quello del neopaganesimo è un fenomeno relativamente nell'ombra e presente sul territorio italiano in particolare nelle sue forme wiccan⁴⁶, romana,⁴⁷ odinista⁴⁸ e druidica;

Dalla lettura dei dati emerge subito che in Italia dopo il cristianesimo l'Islam costituisce la seconda religione nazionale per numero di fedeli e secondo le previsioni statistiche tale numero sarebbe inoltre in continua ascesa soprattutto ad opera del flusso continuo di nuovi arrivi. Dalla Sicilia, alla

⁴⁵ Il Neopaganesimo è un movimento multiforme del quale fa parte un'eterogenea varietà di nuovi movimenti religiosi, ispirati ad una ripresa delle antiche spiritualità pagane, sorti principalmente in Occidente nel corso degli ultimi decenni. Le religioni incluse nel movimento spaziano da filosofie di vita che si richiamano ad una continuità con passate esperienze religiose politeiste – i fenomeni di metodo ricostruzionistico – a sistemi di credenza totalmente nuovi, sincretici e universalistici definiti per tali caratteristiche come eclettici. Sebbene la visione del mondo, della teologia e dell'essere umano vari profondamente tra una religione neopagana e l'altra, esiste una tacita condivisione di un approccio naturalistico e umanistico all'esistenza. I movimenti neopagani sono spesso definiti come religiosità della Terra. Complessivamente gli aderenti a movimenti religiosi di matrice neopagana possono essere stimati in circa un milione, di cui la maggior parte presenti in Stati Uniti d'America e Canada.

⁴⁶ La religione wiccan venne presentata per la prima volta nel 1954 attraverso gli scritti di un ex funzionario pubblico britannico esperto di esoterismo, Gerald Gardner. Questi affermò di essere stato iniziato ad una vecchia tradizione misterica, continuazione dei culti esoterici medievali etichettati come stregoneria a loro volta imperniati sulle religioni pagane dell'Europa antica. La veridicità delle esperienze di Gardner rimane controversa, parecchi studi moderni sostengono ad ogni modo come la teologia wiccan iniziò ad essere compilata non prima degli anni venti. La Wicca ha subito negli ultimi anni una capillare diffusione nel mondo postcristiano. Comunità, associazioni e Chiese sono oggi presenti particolarmente in America settentrionale, in America meridionale, in Europa e in Oceania.

⁴⁷ La Via romana agli dei, detta anche Politeismo romano, Tradizione romana o romano-italica o italica-romana-italiana, è la riproposizione moderna del culto agli dèi dell'antico mondo romano, ovvero l'utilizzo delle formule rituali antiche tratte dai documenti storici dell'epoca. Oggi questa religione è praticata in Italia da persone riunite in una pluralità di associazioni, cui va aggiunto un numero imprecisato di liberi pagani, praticanti o meno, che non aderiscono a nessun gruppo o si pongono come semplici simpatizzanti di quelli esistenti. Piccoli gruppi esistono anche in altri paesi europei e una presenza più consistente si registra in Nord America.

⁴⁸ La religione che oggi viene comunemente chiamata *Odinismo* è una branca del movimento eteno, una religione che ripropone in epoca moderna l'antico Paganesimo germanico in forme talvolta definibili ricostruzioniste, talvolta esplicitamente innovative ed eclettiche. Le radici dell'Etenismo, e quindi dell'Odinismo in qualità di sua prima espressione, sono rintracciabili nello stesso sostrato che originò il misticismo germanico nel corso del XIX secolo. Il culto è presente in modo istituzionalizzato anche in Gran Bretagna, in Francia, in Italia, in Spagna, in Portogallo, in Belgio, nei Paesi Bassi, in Germania e altre zone dell'Europa centrale. In America associazioni odiniste si possono trovare in Canada, negli Stati Uniti, in Messico, in Argentina e in altri Paesi dell'America meridionale. Alcune comunità sono emerse anche in Australia e in Russia. La Comunità Odinista è un'altra organizzazione di spicco, presente sul territorio italiano dal 1994 ha però una filiazione americana e alcune ramificazioni in altri paesi.

Calabria, dalla Campania, fino all'Emilia Romagna e la Lombardia⁴⁹, vivono oggi infatti più di un milione di persone di fede musulmana e come per gli altri paesi europei in cui questo è avvenuto, l'insediamento di una popolazione così consistente costituisce una nuova dimensione culturale e simbolica con cui la società italiana, tradizionalmente caratterizzata da una netta omogeneità religiosa, si trova a dover fare i conti. La nuova presenza musulmana non più transitoria ma sempre più consistente e visibile e che soprattutto cerca un legittimo riconoscimento sociale e istituzionale, ha contribuito a trasformare in modo significativo il paesaggio sociale italiano degli ultimi anni. In altri termini anche l'Italia si trova di fronte a una svolta storica estremamente significativa e dagli esiti inaspettati: l'islam non può più essere considerato semplicemente una religione straniera o degli immigrati ma diviene un culto italiano a tutti gli effetti.

1. 2. L'islam in Italia

Nel nostro paese la presenza dell'Islam ha una lunga tradizione che risale al IX secolo con la conquista della Sicilia, la regione in cui le tracce della dominazione araba sono maggiormente rintracciabili, e alla successiva diffusione di nuclei musulmani tanto nel sud quanto nel nord del paese. Ma l'insediamento delle comunità musulmane assume una certa rilevanza in termini numerici solo a partire dagli anni settanta e soprattutto in quelli novanta, allorquando l'Italia smette di essere un paese di emigranti ed entra in nuova fase che la vede paese di immigrazione, durante la quale il flusso migratorio prende consistenza e assume caratteri simili a quelli europei. L'Italia si trova in tal modo di fronte a un fenomeno del tutto nuovo, che salta però le fasi e la gradualità registrate negli altri paesi di antica immigrazione come la Francia, la Germania o il Regno Unito: gli immigrati e quindi anche quelli musulmani non sono più di passaggio ma s'insediano per rimanere.

Quantificare le identità religiose è già di per sé un lavoro difficile, ma provare a tracciare una mappatura della presenza dell'islam in Italia costituisce un'impresa ancora più ardua e soprattutto per due ragioni: la prima è che ci troviamo di fronte a un soggetto difficilmente catalogabile, la seconda è che se generalmente le statistiche nel tentativo di misurare le appartenenze religiose fanno ricorso ai criteri dell'origine geografica e della nazionalità, nel caso dei musulmani la sovrapposizione di un'identità religiosa a una nazionale risulterebbe alquanto fuorviante. A differenza di altri paesi, in Italia l'islam ha un profilo estremamente diversificato e con un'alta dispersione in termini di origine nazionale, etnica, linguistica e anche di orientamento religioso. Due sono infatti i tratti costitutivi caratteristici della popolazione musulmana diffusa nella nostra

⁴⁹ Per un approfondimento sul tema delle tracce del mondo islamico in Italia si veda Allievi S. , *Islam Italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi.

penisola che qui intendo sottolineare. Il primo riguarda la diversificazione dei paesi di provenienza dei musulmani, che di fatto impedisce una loro completa identificazione con un solo paese sia sul piano istituzionale che su quello della percezione. Gli immigrati musulmani sono giunti, infatti, da paesi molto diversi fra loro per storia e costume, una caratteristica questa che non si ritrova con analoga intensità negli altri paesi europei. Non sono due o tre gruppi etnici a prevalere, ma persone che provengono da quasi tutti i paesi del Maghreb, con prevalenza di marocchini, tunisini, algerini e libici, dall'Egitto, dalla Siria, dal Libano, dall'Iraq, ai quali vanno sommati quelli provenienti dall'Africa subsahariana, dove l'islam è la religione di riferimento per larghe fasce della popolazione, i nuovi arrivati dal Pakistan e dal Bangladesh e un primo nucleo proveniente dalle Filippine e dalla Turchia. Come ho anticipato sopra questa differenza nella composizione interna della popolazione musulmana in Italia può essere spiegata dalla diversità dei cicli migratori che hanno interessato a differenti scansioni temporali i vari paesi europei. La Francia, la Germania, il Regno Unito e altri paesi dell'Europa settentrionale sono stati infatti interessati fin dagli anni cinquanta e sessanta del XX secolo da imponenti flussi migratori favoriti principalmente da accordi interstatali tramite i quali i paesi europei riconoscevano ad alcuni paesi specifici un ruolo privilegiato come fonte di immigrazione economica per sopperire alle necessità del mercato del lavoro interno ai diversi Stati europei.⁵⁰ Diverso è invece il caso dell'Italia, assimilabile a quello della Spagna, interessata dal fenomeno migratorio in epoca molto più recente e inizialmente senza una politica adeguata che incentivasse o controllasse l'immigrazione ma che al contrario ha finito col favorire l'arrivo di flussi spontanei che non trovando più sbocco in altri paesi economicamente più appetibili, si sono diretti verso quelli in cui gli ingressi erano più facili. Il secondo è che proprio l'eterogeneità delle comunità musulmane non ha consentito che in Italia si venissero a creare delle strutture comunitarie chiuse, che si riflette in una particolare disposizione urbanistica degli immigrati musulmani. Non esistono infatti le *banlieus* alla francese, la popolazione musulmana è significativa non solo nelle grandi ma anche nelle piccole e medie città e nelle aree rurali.

Quello che si è venuto così delineando è uno specifico islam italiano, frutto di successive ondate migratorie, polietnico e articolato in varie sfumature religiose e con una naturale eterogeneità di riferimenti organizzativi. Non solo abbiamo sunniti e sciiti ma anche tutte le tendenze oggi presenti nel vasto arcipelago musulmano, da quelle mistiche e tradizionaliste, fino a quelle fondamentaliste e radicali.

⁵⁰ Quando all'inizio degli anni sessanta gli Stati europei, non riuscendo più a reclutare la manodopera nei paesi del sud dell'Europa, hanno concluso accordi migratori con i paesi del Maghreb e con la Turchia o hanno semplicemente aperto le frontiere per rispondere ai bisogni del mercato del lavoro, non pensavano alla complessità del processo che stavano per innescare. Il migrante inizialmente era considerato come forza lavoro e questa visione utilitaristica, che rispondeva essenzialmente alle domande occupazionali, era parte del sentire comune. Ben presto l'Occidente però scopre uomini e non solo braccia con le loro aspettative individuali e sociali, con le loro particolarità culturali che nel caso delle comunità islamiche si presenta estremamente complesso.

A questa immagine di un islam tutt'altro che uniforme ed omogenea ma frammentata, divisa e dispersa su tutto il territorio va aggiunto che molti sono oggi gli italiani che decidono di abbracciare la fede musulmana e che concorrono in modo significativo alla creazione di un islam italiano dal volto italiano. Ponendosi al contempo come prodotto e mediatori dell'incontro tra l'universo culturale islamico e quello italiano, i convertiti svolgono un ruolo cruciale nel processo di produzione di una cultura islamica a vocazione italiana sia sul piano associativo, sia su quello culturale, che su quello politico. Eppure le conversioni fanno paura poiché "sono uno dei segni, forse più di altri, che scegliere si può" (Allievi, 2003, 119) e che nel caso dell'islam suscitano maggiore sospetto e preoccupazione perché più di altre ci sembrano improponibili e inconcepibili. Ma l'importanza della loro presenza è indubbia giacché l'incremento del numero delle conversioni è la prova evidente del fatto che il legame tra l'islam che si è originariamente trapiantato attraverso il flusso migratorio e quello che diviene la seconda religione italiana con il susseguirsi delle generazioni è destinato a indebolirsi sempre di più.

1.3. Le associazioni islamiche in Italia

Espressione del carattere plurale dello stesso islam e sintomo della crescita della popolazione musulmana e di un suo consolidato radicamento sul territorio italiano è il panorama delle associazioni islamiche che non solo si presenta come una realtà assai variegata ma anche caratterizzata da un rapporto dialettico e talvolta conflittuale che può essere ricondotto sia alle difficoltà insite nel processo stesso di affermazione di una situazione nuova che attraversa la fase cruciale del confronto sui temi dell'identità e dell'organizzazione islamica in terra di emigrazione, sia ricollegato a quelle complesse dinamiche che intervengono e che rendono difficile qualsiasi tentativo di stipulazione di un'intesa con lo Stato italiano. Le principali associazioni islamiche ufficialmente costituite a livello nazionale sono:

- L'Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in Italia (U.C.O.I.I.) che rappresenta l'organizzazione più largamente diffusa. Fondata ad Ancona nel 1990 per iniziativa dei membri del Centro culturale islamico di Milano e della Lombardia, nato a sua volta nel solco dell'USMI e attivo anche su scala nazionale, l'U.C.O.I.I. si candida subito a essere il principale interlocutore dello Stato italiano in vista di un'intesa, anzi in un certo senso è nata proprio con questa finalità. All'inizio la sua leadership non ha nascosto la sua ambizione di voler rappresentare l'islam nel suo complesso, un obiettivo però irraggiungibile e impossibile dal momento che molte anime dell'islam non si riconoscono né in essa né nei suoi obiettivi politici, né tantomeno nella sua ideologia di riferimento. Nel 1993 l'associazione inizia la pubblicazione de *Il musulmano*, che cessa però solo un anno

dopo per difficoltà economiche. L'U.C.O.I.I. ha patrocinato inoltre la traduzione in italiano del Corano (quattro edizioni e oltre cinquantamila copie) e di altra letteratura religiosa islamica. Ad essa fanno capo all'incirca 122 associazioni che svolgono attività di ordine sociale, assistenziale, di informazione e mediazione istituzionale a cui si collegano a loro volta un'ottantina di moschee dove si svolgono pratiche rituali e una più ridotta attività di carattere culturale e a cui si aggiungono quasi trecento luoghi di preghiera che non hanno ancora lo status di moschea e che talora sono ubicati in appartamenti privati. Attraverso una serie di iniziative come congressi, attività culturali e rapporti con le autorità politiche, l'U.C.O.I.I. persegue il suo obiettivo di dar vita a un Islam italiano che prevede la creazione di spazi islamizzati 'puri' e la negoziazione di uno statuto collettivo che diffida dell'integrazione individuale che porterebbe invece all'occidentalizzazione del singolo immigrato. Collegate all'U.C.O.I.I. sono l'Associazione Cultura e Educazione Islamica in Italia (ACEII), dal 2005 denominata Alleanza dei Musulmani in Italia, l'Associazione donne musulmane in Italia (ADMI) e quella dei giovani musulmani d'Italia (GMI) e tutta una serie di istituzioni locali minori.

- L'Unione Musulmani in Italia (UMI), da non confondersi con l'Unione Musulmani d'Italia di Adel Smith, è una nuova sigla nata nel 2007 intorno alla figura di Abdulaziz Khounati, *imām* della cosiddetta 'Moschea della Pace' di Corso Giulio Cesare a Torino. Khounati è stato a lungo noto per la sua rivalità con un altro *imām* torinese di origini marocchine, Bouriqui Bouchta, poi espulso dall'Italia il 6 settembre del 2005. Proprio la lunga contesa con Bouchta ha conferito a Khounati l'immagine di un *imām* moderato, anche se in tale conflitto entravano complesse questioni di politica marocchina e rivalità fra partiti che si presentano alle elezioni in Marocco e per cui votano anche i cittadini marocchini residenti all'estero. L'Unione Musulmani in Italia dichiara di avere una relazione privilegiata e un forte legame con il Ministero degli Affari Islamici del Marocco, di cui tiene a ricordare la campagna contro l'islam ultra-fondamentalista e il terrorismo, ed aspira a federare principalmente moschee il cui punto di riferimento coincide principalmente con la comunità di immigrati marocchini.
- L'Associazione culturale islamica fondata nel 1994 presso la Moschea al-Huda, la seconda moschea di Roma a Centocelle, riunisce immigrati di diverse nazionalità con una partecipazione media di circa settecento persone alla preghiera del venerdì. L'associazione è costantemente e attivamente impegnata nell'organizzazione di corsi di lingua araba e cultura islamica e in tutta una serie di iniziative volte ad incentivare la creazione di un dialogo interreligioso in sedi scolastiche e istituzionali.

- L'Istituto Culturale Islamico, detto dalla sua sede originaria 'di Viale Jenner', nato nel 1988 da un gruppo che si separa dal Centro Islamico di Milano e Lombardia e che inizialmente si poggia su posizioni più moderate rispetto al neo-tradizionalismo del Centro. Successivamente, però, il gruppo fondatore lascia l'Istituto e viene sostituito da una leadership fondamentalista di tipo radicale che sviluppa una decisa critica al neo-tradizionalismo dei Fratelli Musulmani, accusati di moderatismo, e dell'U.C.O.I.I. L'Istituto diventa così un punto di riferimento italiano delle correnti fondamentaliste radicali che si dichiarano non interessate al raggiungimento di un'intesa con lo Stato italiano. Una delle sue attività principali è infatti costituita da una scuola frequentata da oltre duecento bambini che si rivolge a quei figli di immigrati che, intenzionati a tornare nei loro paesi dopo un soggiorno relativamente breve, non appaiono interessati a inserirsi nella scuola italiana. Pertanto i certificati rilasciati dalla scuola dell'Istituto non sono riconosciuti in Italia ma solo in alcuni paesi arabi. Sospettato di contatti con organizzazioni terroristiche, l'Istituto è stato oggetto a partire dal giugno del 1995 di ripetute irruzioni e indagini da parte delle forze dell'ordine italiane che gli hanno procurato una pubblicità certamente non gradita.⁵¹
- La Lega Musulmana Mondiale (o Lega del mondo islamico, in inglese World Islamic League, in arabo Rabita) è stata fondata alla Mecca nel 1962 e mira principalmente all'informazione e alla difesa apologetica dell'Islam che persegue attraverso una serie di iniziative di carattere spirituale e di sostegno economico alle comunità sunnite meno abbienti e attraverso la partecipazione come organizzazione non governativa riconosciuta alle attività delle principali organizzazioni internazionali (ONU, UNICEF, UNESCO, UNIDO). Nel 1997 la Lega ha promosso un'associazione autonoma che si batte a sostegno dell'identità islamica in Italia fondata sul rispetto assoluto della legge e della morale italiana, sulla tolleranza e sulla fraternità nei confronti dei seguaci di altre religioni, sul puntuale rispetto dei doveri religiosi islamici e sulla neutralità politica. Essa infatti afferma di non voler affatto entrare in concorrenza con le associazioni islamiche già presenti in Italia, ma di volersi porre al servizio dell'unità dei musulmani italiani con l'obiettivo dichiarato di pervenire all'Intesa con lo Stato.⁵²

⁵¹ In seguito a proteste dei residenti, i quali lamentavano che il locale dell'Istituto in Viale Jenner non riusciva a contenere tutti i fedeli che partecipavano alla preghiera del venerdì, così che questi occupavano i marciapiedi e lo stesso sito stradale paralizzando il traffico, nel 2008 in seguito all'intervento del Ministero dell'Interno e del prefetto di Milano il presidente dell'Istituto, Abdel Hamid Shaari, ha sottoscritto un accordo che prevede il trasferimento provvisorio della preghiera del venerdì da Viale Jenner al Velodromo Vigorelli (e quindi al PalaSharp di Lampugnano), e la ricerca, con l'auspicata collaborazione della Regione Lombardia, di un luogo idoneo dove trasferire non solo il culto ma anche la sede dell'Istituto.

⁵² La Lega Musulmana Mondiale in Italia insiste sul fatto di non essere un organo del governo saudita. Per molti osservatori esterni, essa rappresenta tuttavia - senza pregiudizio per il suo carattere effettivamente internazionale - il punto di vista del 'puritanesimo'

- L'Associazione Internazionale per l'Informazione sull'Islam (AIII), nata formalmente a Milano nel 1993 per opera di alcuni musulmani prevalentemente italiani di impronta intellettuale, si distingue per un'intensa attività culturale la cui finalità principale consiste nella promozione di iniziative utili alla conoscenza, sganciata da qualsiasi pregiudizio culturale e condizionamenti politici, dell'Islam in Italia e in Europa. Successivamente, la convinzione della necessità di garantire una rappresentanza presso lo Stato e l'importanza conferita alla salvaguardia delle esigenze religiose dei musulmani in Italia, hanno dato vita alla trasformazione dell'AIII in un ente religioso dotato di un nuovo statuto e di un nuovo nome, Comunità Religiosa Islamica Italiana (CO.RE.IS.), che nel 1996 ha presentato propria una proposta d'intesa tra la comunità islamica in Italia e la Repubblica Italiana che si conclude con la firma di un accordo bilaterale con l'Organizzazione Islamica per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, espressione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (ISESCO), di cui fanno parte 55 Stati. Dal febbraio del 1998, la CO.RE.IS. fa parte della Commissione Nazionale per l'Educazione Interculturale presso il Ministero della Pubblica Istruzione e costituisce un corpo di docenti musulmani italiani che organizza in tutta Italia corsi di aggiornamento per gli insegnanti. Parallelamente ha raggiunto un accordo di collaborazione con l'Università al-Azhar del Cairo in Egitto e nel 1999 è entrata nella giunta esecutiva del Comitato Patrimonio e Memoria nella cultura del Mediterraneo presso il Ministero per i Beni Culturali ed Ambientali e ha stipulato un accordo con l'Università "Federico II" di Napoli. Nello stesso anno è invitata a diventare un membro della segreteria generale della World Islamic People's Leadership e dell'assemblea della World Islamic Call Society. La CO.RE.IS. si è diffusa sul territorio attraverso sedi di rappresentanza in varie regioni d'Italia da cui dipendono anche moschee, come quella di Agrigento.⁵³ Grazie al contributo, fra gli altri, della Lega Musulmana Mondiale, negli spazi adiacenti alla sede milanese ha promosso l'apertura della moschea al-Wahid dove si trova anche un Centro di Documentazione sull'Islam. La Comunità Religiosa Islamica Italiana ha presentato istanza di riconoscimento come ente morale di culto al Ministero dell'Interno, fondando la propria rappresentatività e la sua richiesta d'intesa sulla preparazione religiosa e intellettuale dei suoi membri e su un'affidabilità sociale e politica che si esprime nella proposta di un Islam pienamente compatibile con la società e con l'ordinamento giuridico italiano e nel rifiuto di

islamico saudita e si inserisce nel complesso dibattito sulla rappresentanza dell'Islam italiano nei confronti dello Stato affiancandosi al Centro Islamico Culturale d'Italia.

⁵³ È presente anche in Francia attraverso l'IHEI - Institut des Hautes Etudes Islamiques (Parigi-Embrun), presieduto da Hajji Yahya Pallavicini, che pubblica dei *Cahiers* quadrimestrali e partecipa alla "consultazione" nazionale sull'Islam in Francia promossa dal Ministero dell'Interno.

ogni forma di esclusivismo confessionale, egemonia ideologica di matrice fondamentalista o sudditanza nei confronti di correnti politiche o di Stati esteri.

- L'Associazione Musulmani Italiani (AMI) è stata costituita a Napoli nel 1982 da Ali Mo'allim Hussen, un cittadino italiano di origine somala e ufficiale della Guardia di Finanza che nel 1985 ne trasferisce la sede a Roma. La sua caratteristica principale è quella di avere come fondatori cittadini italiani in gran parte convertiti alla religione islamica di matrice sunnita, sostenitori dichiarati della pacifica quanto armonica convivenza fra le tradizioni della cultura occidentale e quelle dell'Islam, da cui derivano la critica al mondo del fondamentalismo e in particolare ad altre organizzazioni islamiche presenti anche in Italia. L'A.M.I ha tra gli obiettivi principali quello di favorire un dialogo interreligioso con ebrei, cattolici e protestanti e lungo questa linea ha promosso un buon numero di iniziative dirette a mantenere un'attività nella pratica del culto e delle funzioni a esso connesse (celebrazioni di matrimoni e funerali, conversioni all'Islam, e così via) e a diffondere la cultura islamica attraverso collaborazioni con i media. Anche l'A.M.I. ha presentato fin dal 1993 una proposta d'intesa al governo italiano non tanto però come organismo più rappresentativo rispetto all'U.C.O.I.I. o al Consiglio Islamico d'Italia, ciò sarebbe naturalmente insostenibile sul piano numerico trattandosi di una realtà del tutto minuscola, quanto piuttosto come l'organizzazione islamica più affidabile sul piano politico della compatibilità con i valori di una società aperta e che mette in guardia contro le derive fondamentaliste che giudica inevitabili nelle organizzazioni in stretto rapporto con i Fratelli Musulmani o comunque alleate con questi.
- L'Unione dei Musulmani d'Italia fondato da Adel Smith si presenta come un'associazione religiosa che aspira a costituirsi come un partito politico di matrice islamica. Il suo fondatore si è reso molto noto nel mondo mediatico italiano per aver definito il crocifisso cattolico "un cadavere in miniatura", e per tutta una serie di iniziative legali contro l'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici italiani. Smith e la sua organizzazione hanno ricevuto un'esposizione mediatica in Italia senz'altro maggiore sia di quanto sarebbe giustificato dalle loro dimensioni quantitative sia di quella di cui oggi godono organizzazioni islamiche certamente più rappresentative.
- L'Associazione Islamica Culturale, sorta informalmente all'inizio degli anni 1990 per opera di un piccolo gruppo di immigrati provenienti dall'Egitto, si è formalmente costituita come ente autonomo con atto pubblico nel 1998. Oltre che luogo di preghiera⁵⁴, l'associazione si

⁵⁴ L'associazione dispone nel quartiere Ostiense di un locale su due piani che riesce a ospitare il venerdì i circa quattrocento frequentatori (perlopiù egiziani) che affluiscono da tutta la zona Sud di Roma.

pone come punto di riferimento della comunità per l'insegnamento della religione islamica e della lingua araba di cui i bambini sono i principali destinatari.

Un'evoluzione interessante del mondo associativo islamico è costituito dall'affacciarsi sulla scena organizzativa di altri interlocutori quali l'Associazione donne musulmane in Italia (ADMI) e altri gruppi femminili e i Giovani musulmani in Italia (GMI). Nel nostro paese esistono diversi gruppi femminili islamici attivi che lavorano all'interno dei centri culturali islamici e che principalmente svolgono attività di educazione islamica per le donne e per i minori coordinandosi con le associazioni italiane locali per promuovere il dialogo e l'integrazione. L'ADMI è a livello nazionale l'unica associazione femminile islamica esistente in Italia il cui obiettivo è quello di offrire un punto di riferimento per le donne musulmane in Italia e per le istituzioni. Con i suoi gruppi locali si adopera al fine di migliorare la comunicazione interna tra le realtà islamiche femminili, invitandole a creare rapporti con la società italiana e a essere protagoniste attive della loro vita e della società in cui vivono. La più grande sfida di queste donne consiste nell'ambizioso progetto diretto non solo al miglioramento dell'immaginario collettivo italiano sull'islam e sulla condizione della donna musulmana attraverso la promozione di una serie di iniziative volte alla comprensione e sensibilizzazione sociale, ma anche al cambiamento dell'approccio rigido adottato dalla politica italiana nei confronti della figura della musulmana invitando a distinguere tra quelle che sono le prescrizioni religiose e la tradizione.

Per i giovani musulmani la religione trova tempi e spazi diversi nella vita quotidiana: le credenze vengono rielaborate in chiave personale e la pratica non è una conseguenza di prescrizioni ma di scelte. Essi hanno nomi e cognomi arabi, pakistani, somali o persiani, ma al contempo hanno un'identità etno-religiosa che non consente di ridurli a quella di origine o meglio a quella dei loro genitori. Un giovane musulmano nato in Italia da una famiglia musulmana, se e quando è musulmano lo è per ragioni diverse dai suoi genitori. Mentre questi ultimi lo sono semplicemente perché questa appartenenza l'hanno ereditata, i loro figli sono musulmani in maniera diversa e per motivazioni diverse che assomigliano più alla maturazione e alla scelta culturale piuttosto che all'imposizione. I giovani musulmani religiosamente impegnati fanno dell'appartenenza religiosa una piattaforma di incontro e di condivisione dei valori con gli altri coetanei anche appartenenti a altre religioni. Per loro l'islam è un elemento identitario attorno a cui è possibile costruire il proprio ruolo individuale e collettivo, ma accanto ad altri. L'islam dei giovani è dunque "un esperimento che va seguito, di cui si sono già viste le evoluzioni in altri paesi europei ed evidenziate le dinamiche: poiché è soprattutto attraverso esso che si potrà passare da un islam in Italia a un islam d'Italia, e più presto di quanto ci si immagina a un islam italiano, e linguisticamente in italiano, e quindi non più percepito come un elemento importato, altro, diverso, culturalmente estraneo"

(Allievi, 2003, 219). Sorta subito dopo l'11 settembre 2001 l'associazione dei giovani musulmani italiani è la prima espressione organizzata di una popolazione in crescita e nel corso di pochi anni è riuscita a guadagnarsi una notevole visibilità nello spazio pubblico italiano grazie soprattutto al fatto che i giovani musulmani si propongono con una significativa autonomia di proposta politica e culturale, una buona capacità organizzativa favorita sia dalle aspettative mediatiche e sociali relativamente a un islam integrato e sia dal buon livello culturale e di conoscenza della lingua essendo nati nel nostro paese ed essendo esso il loro orizzonte di riferimento. La GMI si presenta come un'associazione fortemente ancorata alle tradizioni ma allo stesso tempo proiettata verso prospettive future in continua evoluzione, con una solida base nella comunità e al tempo stesso estremamente aperta all'incontro con altre realtà religiose e sociali. In primo luogo i giovani musulmani italiani hanno cercato di passare da oggetto a soggetto del discorso pubblico, che continua a essere veicolato da stereotipi e pregiudizi nei confronti dell'islam, portando all'attenzione dell'opinione pubblica questioni estremamente complesse come il tema della cittadinanza per i figli di immigrati; e in secondo luogo sono riusciti a mostrare un volto pacifico dell'islam italiano dimostrandosi molto attivi nel dialogo interreligioso e interculturale soprattutto con i vari gruppi giovanili dell'associazionismo cattolico. Il principale obiettivo che l'associazione intende perseguire consiste infatti nell'armonizzare la religiosità islamica con la vita della società italiana nella quale sono vissuti e cresciuti.

1.4. Strategie italiane di gestione del pluralismo religioso

In Italia la pari libertà delle confessioni religiose è riconosciuta già dalla Costituzione che garantisce ad esse il diritto di organizzarsi secondo propri statuti, attraverso una regolamentazione dei rapporti con lo Stato per legge sulla base di 'intese'. Di particolare rilevanza è la cura dell'osservanza degli articoli 3, 8 e 19 della Costituzione che concernono: l'eguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di religione, la pari libertà delle confessioni religiose che hanno diritto di organizzarsi secondo propri statuti e i cui rapporti con lo Stato sono regolati sulla base di intese e il diritto di tutti, quindi non solo dei cittadini ma anche degli stranieri e apolidi, di professare la propria fede, farne propaganda ed esercitare il relativo culto alla sola condizione che si tratti di riti non contrari al buon costume. Gli articoli 8, 19 e 20 sanciscono poi il carattere neutro o laicista dello Stato italiano in materia religiosa, sebbene a tale qualificazione non corrisponda un'univocità di significato. Nel caso dell'ordinamento italiano la neutralità dello Stato non allude infatti ad un totale disinteresse dell'autorità pubblica verso la religione. Neutralità dunque non significa che la Costituzione italiana rinunci ad ogni vicinanza ad un sistema d'interpretazione dei valori, né denota un disinteresse o una fredda indifferenza nei confronti del religioso. In quanto rientrante fra i fattori

di formazione non soltanto delle coscienze individuali ma anche della cultura nazionale, il fenomeno religioso non può essere collocato dal nostro ordinamento del tutto all'esterno delle dinamiche di integrazione sociale, delle quali, anzi, storicamente costituisce insieme alla 'razza' e alla lingua, uno dei principali vettori. Esso peraltro è risultato un elemento rilevante anche ai fini dell'instaurarsi di un ordinamento democratico. Non a caso, la Corte Costituzionale insiste sulla natura di 'bene costituzionalmente rilevante' del sentimento religioso, risultante dal coordinamento degli artt. 2, 8 e 19 della nostra Costituzione.

La sostanza dello Stato neutrale italiano non si risolve quindi nel garantire semplicemente la libertà di coscienza ad ogni cittadino nonché la piena libertà di culto alle singole confessioni e chiese in una posizione di *par condicio* di fronte allo Stato, né in una rinuncia da parte delle istituzioni pubbliche di politiche atte a favorire le condizioni per il libero formarsi delle coscienze individuali secondo un principio di parità di trattamento. Nemmeno i contenuti della libertà di religione possono esaurirsi sul piano individuale nella facoltà di ciascuno di professare liberamente la propria fede religiosa, così come anche di astenersi da ogni professione di fede o, infine di impedire lo svolgimento di attività ispirate a convincimenti religiosi che risultino tuttavia pregiudizievoli per la libertà altrui. Tali profili sono, infatti, integrati nei contenuti di siffatta libertà (art.19 Cost.), che anche la Chiesa dopo alcune originarie incertezze ha finito per riconoscere come 'diritto primario e inalienabile della persona umana', e non escludono neppure un impegno attivo da parte dello Stato nella direzione di favorire in condizioni di eguaglianza il libero sviluppo della personalità anche con riguardo ai profili della formazione religiosa.

Se comparato con quello francese il modello italiano di laicità appare dunque molto più accogliente nei confronti della sfera religiosa e anche delle differenze religiose. In nome della laicità dello Stato l'Italia si apre al confronto e al dialogo con i gruppi religiosi diversi da quelli cattolici, come testimoniano le intese già stipulate o in via di stipulazione tra le istituzioni italiane e le principali comunità religiose radicate nel nostro territorio.⁵⁵ Oltre a costituire un fondamentale strumento giuridico, le intese hanno acquistato soprattutto un valore simbolico divenendo la prova della piena

⁵⁵ L'elenco degli enti di culto diversi da quello cattolico dotati di personalità giuridica aggiornati al 2009 sono: Associazione dei cristiani ortodossi in Italia (1998); Associazione filantropica Chiesa del regno di Dio – Gli amici dell'uomo (1988); Associazione Santaccittarama (1995); Centro islamico cultural d'Italia (1974); Chiesa cristiana evangelica pentecostale di Milazzo (1988); Chiesa evangelica indipendente Berea (1999); Chiesa cristiana millenarista (1979); Chiesa di Cristo di Milano (1977); Chiesa ortodossa Russa in Roma (2006); Chiesa ortodossa russa in Sanremo (1966); comunità armena dei fedeli del rito armeno-gregoriano (1956); Comunità dei greci ortodossi in Venezia (1940); Comunità evangelica di confessione elvetica di Trieste (2009); Congregazione cristiana dei testimoni di Geova (1986); Congregazione cristiana evangelica italiana in Genova Sampiedarena (1976); Consulta evangelica (1999); Ente cristiano evangelico dei fratelli in Novi Ligure (1997); Ente patrimoniale della chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni (mormoni) (1999); F. P. M. T. Italia – Fondazione per la preservazione della tradizione (1999); Fondazione apostolica- Ente patrimoniale della chiesa apostolica in Italia (1989); Istituto buddista italiano Soka Gakkai (2009); Istituto italiano zen Shobozan Fudenji (1999); Movimento evangelico internazionale "Fiumi di Potenza" (1990); Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia Esarcato per l'Europa meridionale (1998); Unione buddista italiana (U. B. I) (1991); Unione induista italiana (U. I. I.) (2000); Chiesa cristiana biblica (2004); Missioni cristiane internazionali -Avventisti del settimo giorno – Movimento di riforma – (2004); Prima chiesa del Cristo scienista, Firenze (2004); Congregazioni pentecostali (2005); Prima Chiesa scienista di Cristo, Aosta (2009); L'esercito della salvezza in Italia (2009).

legittimazione giuridica e sociale di una comunità religiosa. Declinato sul terreno dell'azione del governo e degli enti locali tale modello di laicità ha orientato una serie di iniziative dirette a promuovere e garantire una convivenza pacifica tra i cittadini italiani e gli immigrati nel rispetto delle loro differenze culturali e religiose. Questa tendenza trova conferma nell'istituzione di innumerevoli iniziative, come i 'tavoli religiosi' e i centri interculturali, volte a fare della conoscenza delle differenze un momento di confronto e di dialogo, e di altre misure adottate come la creazione di una 'Consulta giovanile del pluralismo religioso' il cui obiettivo primario è quello di prevenire e trovare forme aperte, partecipate e democratiche di composizione dei conflitti sociali, culturali e religiosi, attuali e potenziali, legati a doppio filo alla crescita del numero di cittadini italiani e di immigrati di altre religioni e per favorire politiche di integrazione e di promozione dei diritti costituzionali.⁵⁶

Con riferimento alla religione islamica il quadro però si complica notevolmente soprattutto sul piano della sua rappresentanza giuridica. L'uguale libertà di tutte le confessioni religiose – formula che racchiude in sé e al contempo bilancia i valori costituzionali di libertà, eguaglianza e diversità, esigendone il contemperamento – implica che le specifiche esigenze di ognuna di esse abbiano nelle intese l'apposito strumento di garanzia e promozione. Il loro significato democratico è però messo in pericolo proprio dal formarsi di un diritto pattizio delle confessioni di minoranza, cioè dal rischio di adottare un modello standard negando così ogni specificità ai precetti delle varie religioni e stabilendo norme simili per questioni che in realtà sono diverse. Un punto oggi assai dibattuto e più volte sottolineato sia sul piano politico-istituzionale che su quello scientifico riguarda proprio la mancanza di una nuova legge sulla libertà religiosa che non si riferisca più semplicemente alle minoranze religiose tra cui rientra anche l'islam. Sebbene non sia l'unica, la comunità islamica non ha ancora raggiunto un'intesa definitiva con lo Stato italiano e la sua condizione giuridica continua a essere regolata a tutt'oggi dalla legge del giugno 1929 n. 1159 'dei culti ammessi'.

La suddetta legge statuisce all'Art. 1 che <<Sono ammessi nello Stato culti diversi dalla religione cattolica apostolica e romana, purché non professino principi e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume. L'esercizio, anche pubblico di tali culti è libero>>. Mentre all'Art.2 stabilisce che <<Gli istituti di culti diversi dalla religione dello Stato possono essere eretti in ente morale, con decreto del Presidente della Repubblica su proposta del Ministro dell'Interno, uditi il

⁵⁶ Organismo creato insieme al Ministero per le Politiche giovanili per favorire il dialogo tra giovani di differenti fedi e culture con il di elaborare studi e formulare proposte per migliorare la conoscenza delle problematiche di integrazione delle diverse componenti religiose e culturali presenti in Italia e per individuare le più adeguate soluzioni per un'armonica convivenza delle stesse nella società nazionale, nel rispetto della Costituzione e delle leggi della Repubblica. I componenti sono individuati fra esponenti delle giovani generazioni appartenenti alle diverse culture e religioni presenti in Italia.

Consiglio di Stato e il Consiglio dei ministri.⁵⁷ Norme speciali per l'esercizio della vigilanza e del controllo da parte dello Stato possono inoltre essere stabilite nel decreto di erezione in ente morale>>.⁵⁸

Dunque il riconoscimento della personalità giuridica di istituti o per usare un linguaggio attuale di enti, associazioni o fondazioni di tali confessioni è condizionato dal fatto che si tratti di religioni i cui principi e le cui manifestazioni esteriori non appaiano ed entrino in contrasto con l'ordinamento giuridico dello Stato. Di certo al riconoscimento giuridico della comunità musulmana, che comporta la possibilità di divenire soggetto di diritto, si frappongono diversi problemi fra i quali il principale risiede nell'estrema frammentazione della rappresentanza islamica e il conseguente scontro tra le diverse componenti della comunità sulla definizione del soggetto legittimato a stipulare un'intesa con lo Stato italiano. Che la mancanza di un interlocutore unico sia uno scoglio non indifferente è dimostrato dalle tre diverse bozze di intesa presentate allo Stato italiano sottoscritte dall'U.C.O.I.I. nel 1992, dall'A.M.I nel 1994 e dalla CO. RE. IS. nel 1996.

Senza alcuna pretesa di esaustività, intendo qui evidenziare quegli elementi contenuti nei tre documenti che hanno reso e che rendono ancora oggi estremamente difficile il cammino verso la stipulazione dell'intesa. Il primo può essere indicato nel richiamo al diritto islamico. Sebbene sia più o meno evidente nelle tre bozze, solo il testo della CO.RE.IS. sembra farvi riferimento in modo molto più marcato come si evince dal fatto che dedica ben sette articoli ai cinque pilastri dell'islam, mentre raramente quello dell'U.C.O.I.I. e dell'A.M.I lo richiamano in modo esplicito⁵⁹. Il rimando diretto a istituti del diritto islamico avviene con la consueta formula che recita <<La Repubblica italiana prende atto che...>>, quasi a voler rimarcare una ricezione nel proprio ordinamento da parte dello Stato italiano di regole giuridiche islamiche. Un rimando che senza alcun dubbio appare estremamente problematico dal punto di vista delle istituzioni politiche italiane poiché rischia di inficiare il principio di laicità dello Stato. Tra la prospettiva di creare eventualmente per alcune materie legislazioni autonome e parallele su base religiosa, come ammette ad esempio il modello di pluralismo giuridico delineato precedentemente, e quella di garantire la tutela del principio di difesa della pluralità religiosa attraverso il principio di laicità dello Stato, l'Italia sembra propendere per quest'ultima linea, sebbene in un accezione più sensibile al fenomeno religioso.

⁵⁷ Essi sono soggetti alle leggi civili concernenti l'autorizzazione governativa per gli acquisti e per l'alienazione dei beni dei corpi morali, abolito con legge n. 127 del 1997 e dalla legge n. 191 del 1998.

⁵⁸ Secondo quanto statuito dall'articolo 3 Le nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato debbono essere notificate al Ministero dell'Interno per l'approvazione. Nessun effetto civile può essere riconosciuto agli atti del proprio ministero compiuti da tali ministri di culto, se la loro nomina non abbia ottenuto l'approvazione governativa. **Art. 4** La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed alla ammissibilità alle cariche civili e militari. **Art. 5** La discussione in materia religiosa è pienamente libera.

⁵⁹ Gli articoli in questione vanno dall'art.2 all'art.8.

Senza addentrarmi nell'analisi specifica del singolo testo, un altro elemento che a mio avviso merita di essere sottolineato è che tutte e tre le bozze mirano alla creazione di una gerarchia islamica con un potere centralizzato e autorizzato in modo esclusivo a rilasciare patenti abilitanti alla funzione di guida o di ministro del culto islamico nei vari ambiti dell'assistenza religiosa che l'Islam però non conosce. Stando alla lettura dei tre testi una simile istanza centrale è autorizzata a svolgere diverse funzioni, dalla nomina delle 'guide di culto', alla fissazione della datazione delle festività fino all'istituzione di scuole di ogni grado e ordine di educazione islamica scegliendone il corpo docente qualificato. L'intento delle tre organizzazioni è sicuramente quello di istituire delle figure che rappresentino ufficialmente l'islam sia a livello nazionale che locale allo scopo di creare una rappresentanza unitaria dell'islam in Italia. Per tale ragione in tutte e tre le bozze l'attività delle guide e dei ministri di culto islamico sono qualificate come 'ministero', sebbene l'islam non conosca alcun ministero ordinato, in quanto ogni musulmano idoneo può svolgere compiti direttivi all'interno della comunità. È alquanto difficile quindi individuare in concreto per l'islam gli atti che possono costituire espletamento di tale ministero giacché tutti i musulmani sono soggetti a un'unica legge religiosa di per sé immutabile, di conseguenza chi ricopre posti di responsabilità in seno alla comunità islamica deve limitarsi ad applicare quella legge religiosa o tutta al più può interpretarla, sebbene tale interpretazione non abbia alcun carattere vincolante.

Un altro passaggio difficile è quello che riguarda la specificazione e la reale portata dei provvedimenti in materia spirituale su cui si chiede la non ingerenza da parte dello Stato e degli altri enti territoriali. A oggi sembra prevalere un criterio empirico, nel senso che si fa riferimento all'applicazione di regole riferite al singolo caso. Ad ogni modo molte delle materie prese in esame dalle tre bozze d'intesa possono o sono già regolate sulla base della normativa vigente. Nei preamboli delle bozze d'intesa dell'U.C.O.I.I. e dell'A.M.I. vi sono delle affermazioni di principio molto impegnative che riguardano il diritto di confessare la propria religione, di potersi organizzare secondo i propri istituti purché non contrastino con l'ordinamento italiano. In prima battuta questa enunciazione dovrebbe tendere a eliminare tutti i punti di contrasto tra il diritto islamico e l'ordinamento giuridico italiano, tuttavia tradotto sul piano pratico una possibile convergenza andrebbe verificata nei singoli articoli delle bozze poiché l'islam è portatore di una propria visione giuridica che non si armonizza facilmente con quella italiana. Resta poi la questione dei destinatari dell'intesa. Ciascuna delle tre associazioni intende porsi come unica interlocutrice nei confronti dello Stato italiano a favore della tutela degli interessi della Comunità islamica, anche se è indubbio che tale riconoscimento possa essere accettato da tutti. Seppure con notevoli differenze, l'obiettivo delle tre organizzazioni è quello di salvaguardare i tratti fondamentali più caratteristici della comunità musulmana, dalle festività religiose, alla prescrizioni alimentari, dalla normativa

sull'abbigliamento fino ai rapporti familiari, anche ammettendo i dovuti adattamenti alla situazione di un paese non islamico e che le sue istituzioni sono chiamate a rispettare. Ciò che qui intendo sottolineare è che se l'obiettivo è quello di preservare i tratti principali della *Umma* cercando di coniugare le proprie tradizioni con quelle italiane, risulta alquanto difficile giustificare le ragioni che rendono estremamente complessa la stipulazione di un'intesa, che come ho anticipato sopra è da imputarsi anzitutto alla mancanza di una rappresentanza unitaria. Con ogni probabilità l'intesa non può essere concepita come una sorta di rappresentanza generale degli interessi dei musulmani residenti in Italia come sembrano invece enfatizzare le tre bozze. Una simile strategia rischierebbe infatti di creare forti tensioni tra le diverse comunità e soprattutto tra le diverse comunità religiose musulmane e le autorità del governo in campi importanti d'intervento dello Stato.

1. 5. La Chiesa cattolica italiana e l'islam

Anche le religioni si trovano di fronte alla sfida di una globalizzazione che esige il dialogo interculturale e interreligioso come strumenti necessari per costruire un futuro di pace per tutti. In un contesto in cui la cooperazione tra gruppi culturali e religiosi risulta assolutamente necessaria per superare ogni tipo di tensione comunitaria così da poter vivere nella speranza della convivenza e della pace, è evidente che la religione può e deve svolgere un ruolo fondamentale. In particolare nello scenario attuale appare estremamente cruciale la possibilità di costruire un dialogo tra il cristianesimo e le altre religioni con l'islam, che più di qualunque altra tradizione religiosa è coinvolta in forti tensioni interne ed esterne. Muovendo da questo presupposto un ulteriore aspetto a mio giudizio non trascurabile nel quadro di una lettura del processo d'integrazione delle comunità islamiche in Italia, e più in generale in Europa, è quello che riguarda la posizione che la Chiesa cattolica ha assunto in rapporto alla nuova presenza dell'islam. Le relazioni della Chiesa cattolica con i musulmani rappresentano infatti una delle prospettive più rilevanti nel più ampio spettro del dialogo tra fedi. Da almeno quarant'anni la Chiesa cattolica in Europa è stata coinvolta in modo attivo nelle nuove problematiche connesse alla crescita del pluralismo religioso. In tal senso anch'essa, percependosi come parte integrante della società civile europea, si è adoperata nell'elaborazione di molteplici rapporti con i musulmani sia attraverso una serie di iniziative di accoglienza e solidarietà, sia attraverso una serie di strategie dirette alla creazione di un dialogo interreligioso su cui intende sviluppare i propri rapporti con i membri di altre tradizioni religiose, al fine di convergere su valori etici comuni e collaborare in vista di un ordine sociale giusto e pacifico. Il grande evento propulsore del dialogo islamico-cristiano cade in occasione del concilio Vaticano II che insiste sul dialogo con tutte le religioni inteso come esperienza cruciale dell'essere umano, ineludibile pedagogia dello spirito e una coraggiosa apertura alla storia senza pregiudizi. Nel caso

specifico la dichiarazione *Nostra Aetate* può essere considerata la *magna charta* del dialogo islamico-cristiano. Al numero tre della dichiarazione il Concilio indica le linee principali entro cui devono svilupparsi i rapporti tra cristiani e musulmani, invitando entrambe le parti a prendere coscienza di quanto è avvenuto nel passato senza scandalizzarsi, di perdonarsi reciprocamente e di trarne una lezione importante per il futuro.

3. La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno. Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà.

Per più di quarant'anni l'insegnamento del Concilio Vaticano II ha ispirato e guidato il coinvolgimento della Chiesa nelle relazioni con i credenti delle altre religioni. A partire dalla Dichiarazione *Nostra Aetate*, prima il papa Paolo VI, poi Giovanni Paolo II e infine Benedetto XVI hanno insistito sulla necessità di un atteggiamento di rispetto e mutua comprensione tra le due confessioni religiose come pietre miliari per la creazione di un dialogo. I cristiani sono così esortati a rispettare i loro concittadini musulmani ovunque si trovino e a vivere insieme ed entrambi sono chiamati a testimoniarsi vicendevolmente nel reciproco dialogo la loro fede nell'unico dio

Il primo intervento significativo in direzione di un dialogo tra islam e mondo cattolico italiano è la lettera pastorale *Noi e l'islam* del 6 dicembre del 1990 del cardinale Carlo Maria Martini allora arcivescovo di Milano che si interrogava sulla nuova presenza musulmana in Italia e indicava alcune linee di fondo per gestire i rapporti con essa non solo sul piano ecclesiale ma anche su quello civile. Il cardinale individuava nell'integrazione civile e sociale dei musulmani l'obiettivo fondamentale verso cui finalizzare ogni impegno, incluso l'azione della Chiesa, vista negli aspetti dell'accoglienza, del dialogo interreligioso e testimonianza della fede cristiana. Quello proposto dal cardinale Martini è un atteggiamento di apertura verso i musulmani sganciato da qualsiasi sentimento di avversione o pregiudizio, invitando tutti i fedeli a provvedersi di una profonda conoscenza dell'islam per evitare che qualsiasi rapporto con esso risulti viziato da una generale disinformazione.

Negli anni successivi si sono succeduti una serie di interventi che hanno ripreso con toni diversi le proposte del cardinale Martini. Senza pretese di completezza cito il piccolo sussidio del 1992

pubblicato dalla Commissione triveneta per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e musulmani in dialogo*; quello dell'anno successivo, *Ero forestiero e mi avete ospitato*, pubblicato dalla Commissione ecclesiale della Conferenza episcopale italiana per le migrazioni; il documento del 2000, *Islam e cristianesimo*, della Conferenza Episcopale dell'Emilia Romagna; il *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* dello stesso anno ad opera della Conferenza Episcopale italiana; da ultimo il dossier della Caritas italiana pubblicato nel 2006 *Cristiani e musulmani. Esperienze di dialogo e di fraternità. La rete Caritas in territori a maggioranza islamica*, che non intendeva soltanto a raccontare esperienze di utili collaborazioni in contesti dove la popolazione musulmana è significativa, ma anche a rintracciare modalità di relazioni nei confronti degli immigrati presenti sul territorio nazionale.

Il rapporto con l'islam in Italia è ancora tutto da sviluppare, ma la Chiesa italiana è riuscita però nel corso di quindici anni a elaborare una serie di strategie attraverso cui articolarlo lungo tre prospettive principali: la prima è quella assistenziale, ossia quella che prevede un'azione caritativa che sappia rendere ragione di se stessa in termini cristiani; la seconda è quella culturale e integrativa e dialogica su cui lavorare efficacemente e che mira sostanzialmente alla creazione di un dialogo interreligioso attuato in modo serio, critico e soprattutto fondato su una consapevolezza della fede cristiana e una conoscenza adeguata dell'islam; la terza è quella che muove dalla consapevolezza della responsabilità dell'Annuncio cristiano verso i non cristiani presenti nella società italiana. Tre linee direttrici che sul piano pratico si sono tradotte in tutta una serie di iniziative che la Chiesa cattolica ha promosso soprattutto per rispondere negli ultimi anni alle esigenze culturali e religiose avanzate dalle comunità musulmane e al loro bisogno di integrazione: dall'operato dei centri missionari diocesani, Caritas e Migrantes, alle iniziative delle commissioni diocesane per il dialogo, dai dibattiti e alle giornate culturali, dagli incontri con gli imam e responsabili locali, ai consultori, e alla presenza nelle carceri, dalle attività degli oratori, alla concessione di spazio per la preghiera, fino all'insegnamento della lingua araba e al sostegno scolastico. A queste vanno aggiunti poi l'accompagnamento in situazioni di disagio umano, le collaborazioni locali, l'offerta anche di strutture e la creazione di centri e istituzioni ecclesiali che fanno dell'incontro con il mondo musulmano il loro scopo principale.⁶⁰ Pensiamo ancora alle congregazioni religiose impegnate a soccorrere e salvare, nei limiti del possibile, le donne coinvolte nella tratta della prostituzione, oppure a quelle cooperative di lavoro promosse da religiose per le donne musulmane che costituiscono un aiuto economico per tutte quelle donne che devono provvedere da sole, o concorrere, al mantenimento dei figli, e nello stesso tempo contribuiscono all'apprendimento della lingua e della cultura italiana e ancora per quelle donne ripudiate in Italia, abbandonate a se stesse,

⁶⁰ Per citare un esempio il Centro ambrosiano di documentazione per le religioni, di Milano, il Centro Federico Peirone per lo studio e le relazioni con l'Islam di Torino nato nel 1995.

spesso con figli a carico che improvvisamente si trovano aggravate di responsabilità per le quali sono impreparate. Molte parrocchie e associazioni hanno inoltre incentivato occasioni di incontro e condivisione tra le due culture religiose, a partire dalle feste religiose, attraverso la creazione di quelli che vengono definiti gli oratori multietnici e multireligiosi luogo di educazione e formazione di giovani di tutte le religioni all'apertura nei confronti delle differenze, attraverso percorsi educativi o semplici attività ludiche.

La Chiesa italiana dunque si sforza di introdurre elementi di pacatezza nel dibattito circa la questione dell'islam, rifiutando tanto l'integralismo e il fanatismo quanto gli atteggiamenti rinunciatari o la temuta omologazione delle differenze. Un esempio recente è la proposta dell'arcivescovo Dionigi Tettamanzi di Milano che, sottolineando il rischio che la politica strumentalizzi questo argomento per aumentare il livello di scontro, acuendo la tensione e senza trovare soluzioni a un problema che si trascina da anni, ha esortato le istituzioni milanesi a lasciar costruire ai musulmani, a loro spese e nel pieno rispetto della legalità, un luogo di culto nel capoluogo lombardo. Nelle parole del cardinale è possibile allora racchiudere la consapevolezza della Chiesa cattolica italiana della sfida e del rapporto dialettico che oggi è chiamata a gestire allorché torna a insistere sul rispetto delle persone, della dignità, dei diritti umani e civili e della libertà religiosa, che di certo non può esulare da un aperto confronto con le altre tradizioni religiose e soprattutto con quella musulmana.

1.6. Islam e sfera pubblica italiana

Come accade per gli altri paesi europei alle prese con le questioni sollevate dalle comunità musulmane, anche per l'Italia la posta in gioco è alta e consiste essenzialmente nell'elaborazione di politiche di riconoscimento dell'islam che aspira a partecipare attivamente alla vita pubblica e politica e ad affermare il proprio patrimonio culturale, religioso e giuridico. Per alcuni attori politici italiani parlare dell'islam equivale a riflettere sulla nostra identità culturale nel timore che possa essere indebolita dalle rivendicazioni di una minoranza religiosa, che minoranza poi non è, che appare troppo differente dalla nostra tradizione religiosa e culturale nonché da quella politica e giuridica. Per altri invece è giusto accogliere il musulmano, al pari di qualsiasi altro immigrato di fede diversa da quella cattolica, per dimostrare che si è fedeli al messaggio evangelico di fratellanza universale, e di conseguenza invitano ad allontanarsi da quelle forze politiche e sociali che mostrano segni di insofferenza o di xenofobia. Per altri ancora l'atteggiamento tollerante nei confronti dei musulmani discende da un presupposto di natura più materiale: senza i lavoratori immigrati la macchina produttiva si sarebbe già arrestata. Il punto è che "ognuno di questi soggetti disegna nella sfera pubblica le frontiere che possono essere per alcuni vere proprie mura di

contenimento contro l'invasione dell'antico nemico musulmano" (Pace, 2007 (b), 116), mentre per altri possono gettare solide basi per costruire un collegamento tra culture e fedi diversi in nome della tolleranza e del dialogo. Dunque "anche per noi italiani l'islam funziona come uno specchio nel quale si riflette un'immagine mossa della nostra identità nazionale" (p. 108).

Come accade nel resto dell'Europa anche in Italia l'impressione è che siamo di fronte a una sorta di sovra esposizione delle comunità musulmane e delle loro richieste di riconoscimento. Nello spazio pubblico italiano difficilmente si parla dei sikh, degli indù o dei buddisti come un pericolo, mentre non di rado i musulmani sono percepiti potenzialmente come veri e propri nemici in casa che vanno severamente controllati, soprattutto quando si muovono per manifestare la propria appartenenza religiosa. Ad esempio è difficile spiegare su basi che non ricadono inevitabilmente nella secolare contrapposizione tra un'Italia che affonda le sue radici nella tradizione cattolica e il mondo musulmano, il perché lo Stato italiano riconosca alla comunità ebraica il giorno di riposo del sabato e abbia incontrato ed incontri ancora non poche difficoltà nel riconoscere anche il diritto dei musulmani a recarsi di venerdì in moschea per la preghiera o sospendere le attività lavorative e scolastiche nei giorni festivi previsti dal calendario islamico.

Come in tutti i paesi europei in cui la presenza islamica si è costituita ormai in termini significativi, anche in Italia le comunità musulmane sollevano una serie di questioni che vanno dal riconoscimento di una leadership e quindi della rappresentanza ufficiale, alle questioni legate al rispetto delle festività islamiche, alle prescrizioni alimentari nelle carceri, nei complessi ospedalieri e nelle scuole, compresa quella della macellazione e degli spazi cimiteriali. Più analiticamente per comprendere le aree in cui esse rivendicano un riconoscimento specifico mi appoggio nuovamente alle tre bozze presentate dalle tre organizzazioni musulmane, precisando ancora una volta che esse non sono però esclusivamente rappresentative dell'intera popolazione musulmana presente nel nostro paese.

La prima area sulla quale chiedono un legittimo riconoscimento riguarda le festività islamiche: sia l'articolo 3 del testo dell'U.C.O.I.I. sia quello dell'A.M.I. recitano che <<I musulmani dipendenti dallo stato, da enti pubblici o privati o che esercitano attività autonome o commerciali, i militari e coloro che siano assegnati al servizio civile sostitutivo, hanno diritto di partecipare su loro richiesta, alla preghiera congregazionale del venerdì nei luoghi di culto islamici. Tale diritto è esercitato nel quadro della flessibilità dell'organizzazione del lavoro. Restano comunque salve le imprescindibili esigenze dei servizi essenziali previsti dall'ordine giuridico>>. In altri termini i due testi non includono il riconoscimento del venerdì tra le festività islamiche e di conseguenza neppure l'astensione totale dal lavoro ma solo il diritto di prendere parte alla preghiera comunitaria, ossia

quella congregazionale di mezzogiorno nei luoghi di culto.⁶¹ La bozza della CO.RE.IS. invece parla di 'festività del venerdì' (art. 5) e dei due giorni di rottura del digiuno e del sacrificio di Abramo (art. 15). I giorni di festività indicati dalla CO.RE.IS. e dall'U.C.O.I.I. sono dunque la festa della rottura del digiuno e la festa dei sacrifici e dal momento che si segue il calendario lunare la loro datazione, che varia di anno in anno, viene comunicata al Ministero dell'Interno dalle rispettive associazioni e pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale. Queste sono le uniche due festività sunnite. La bozza dell'A.M.I. (art. 4) oltre a queste due festività ne riporta altre cinque alcune sciite e altre popolari fissate tutte sulla base del calendario lunare.

La seconda area è quella che concerne la normativa relativa all'abbigliamento e che costituisce un richiamo importante al diritto islamico all'interno delle tre bozze: il documento dell'U.C.O.I.I. (Art.13) chiede solo che <<alle donne musulmane che ne facciano richiesta sia riconosciuta la facoltà di utilizzare, per tutti i documenti, foto tessere che le ritraggano a capo coperto>>, si tratta del *foulard* islamico che copre la testa e il collo che lascia perfettamente scoperto e quindi identificabile il volto. La bozza della CO.RE.IS. (Art. 19) invece accanto a questa richiesta ulteriormente specificata (<<purché ne sia sufficientemente garantita la riconoscibilità>>), rivendica il diritto delle persone di religione islamica di vestirsi, anche in luogo pubblico secondo le loro tradizioni.

La terza area è quella relativa alla macellazione e alle prescrizioni alimentari: per la macellazione eseguita secondo il rito islamico i tre documenti (U.C.O.I.I. art. 6; A.M.I art. 6; CO.RE.IS. art. 16, c. 2) rimandano al DM. 11 giugno 1980, che viene incontro alle esigenze rituali sia dei musulmani che degli ebrei, autorizzando la macellazione senza preventivo stordimento eseguito secondo il rito islamico ed ebraico da parte delle rispettive comunità (art. 1) e che stabilisce (art.2) che tale pratica sia eseguita da personale qualificato adottando tutte le precauzioni atte ad evitare quanto è più possibile sofferenze. Con riferimento invece alle prescrizioni alimentari le bozze dell'A.M.I e della CO.RE.IS. sebbene con alcune significative differenze, chiedono che ai musulmani che si trovano nelle forze armate, negli ospedali e nelle carceri, sia riconosciuto su richiesta il diritto di rispettare prescrizioni islamiche in materia alimentar, senza oneri per le istituzioni operanti. L'art. 16 della CO.RE.IS. invece specifica che ai musulmani in quelle condizioni sia riconosciuto questo diritto e se è possibile con l'assistenza della comunità competente e (art. 9, c. 3) prevede che tale diritto sia riconosciuto anche per la mensa. In questo caso è evidente il rimando esplicito alla normativa del diritto islamico.

⁶¹ La bozza dell'UCOI prevede però un'eccezione per gli alunni, i quali si possono assentare giustificatamente dalla scuola su richiesta dei genitori o dell'alunno stesso, se maggiorenne. Per il venerdì e in occasione delle altre festività o solennità le autorità scolastiche adatteranno in ogni caso opportuni accorgimenti per consentire ai candidati musulmani che ne facciano richiesta di sostenere in un altro giorno le prove fissate.

Una quarta area di rivendicazione della propria identità religiosa, di certo non per importanza e che tanto fa discutere il nostro paese riguarda la costruzione dei luoghi di culto con cui s'intende generalmente una sede idonea dove poter celebrare la preghiera collettiva. La costruzione di moschee – il termine è improprio perché normalmente si tratta di magazzini, capannoni o negozi – procede a un ritmo di tutto rispetto sebbene non manchino polemiche. Fino al 1970 esisteva una sola moschea, quella di Roma inaugurata ufficialmente nel 1995, che oggi accanto a quella di Milano (1988) e quella di Catania, rappresentano le tre moschee vere e proprie. Oggi si contano circa duecento luoghi di preghiera e il loro numero è in costante aumento se si contano anche quelli meno strutturati. La loro presenza è abbastanza omogenea e diffusa in tutta Italia, sebbene quelle del sud siano meno conosciute anche alla stessa comunità islamica e meno organizzate rispetto a quelle del nord. Sono le moschee delle piccole e medie città o delle zone rurali, dove il parroco e l'imam si conoscono, e che rappresentano "i piccoli e piccolissimi tentativi di mantenere un'identità collettiva, una dignità di presenza, una fiammella di fede in realtà talvolta marginali, isolate, inesistenti sul piano della visibilità pubblica" (Allievi, 2003, 264). Ma la loro costruzione fa discutere e non di rado incontra l'opposizione sia delle istituzioni politiche sia della comunità autoctone forse perché la moschea non solo è il luogo centrale dell'islam praticato ma è anche il segno principale di un processo di visibilizzazione dell'islam nello spazio pubblico italiano.

Un'altra area estremamente delicata riguarda l'inserimento dei musulmani nel sistema scolastico italiano e l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche. Seguendo un approccio interculturale, che il nostro sistema educativo sembra appoggiare⁶², attraverso una serie di iniziative didattiche la scuola deve divenire uno dei luoghi principali all'interno dei quali si apprende a dialogare con tradizioni culturali e religiose diverse e dove combattere ogni forma di pregiudizio e razzismo. Una scuola veramente laica deve infatti essere "un luogo di accoglienza in cui tutte le opzioni religiose e culturali, anziché elidersi o confondersi, restano distinte ma in dialogo" (Ferrari, 2008, 163). Quando si parla di islam nella scuola pubblica italiana le norme di alimentazione sono spesso al centro dell'attenzione ma la possibilità di poter avere nelle mense scolastiche un'alimentazione secondo le prescrizioni islamiche è ormai generalmente accettata. Sono stati però particolarmente discussi casi in cui i bambini effettuano il digiuno del periodo del Ramadan anche nella scuola primaria e comunque prima della pubertà, tempo prescritto per questo tipo di comportamento. Uno dei nodi particolarmente significativi riguarda poi la questione della conoscenza della cultura islamica che nei nostri programmi scolastici è ancora oggi limitata⁶³ e dell'insegnamento del Corano per cui

⁶² Questo modello emerge dalla 'Legge Quadro' del 2003, dalla circolare del ministro dell'istruzione del 1 marzo 2006 e la nota ministeriale del 16 febbraio 2006, e anche dal n. 12 della Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione adottata con decreto nel 2007.

sono in gioco diverse possibilità e visioni culturali e di fede e che ha finito col far discutere animatamente circa la possibilità di estendere l'insegnamento confessionale delle altre religioni, mantenere lo stato attuale con l'insegnamento della religione cattolica, fino all'eliminazione dell'insegnamento della religione. Le tre bozze presentate divergono sulla richiesta di uno studio sull'islam: mentre l'U.C.O.I.I. non ne fa menzione, al contrario la CO.RE.IS (art.20) e l'A.M.I (art.10) chiedono che nelle scuole pubbliche di ogni ordine e grado sia impartito l'insegnamento nel rispetto della libertà di coscienza e di religione, conformemente ai principi di pari dignità dei cittadini, senza distinzione di religione. Agli alunni musulmani non deve essere in alcun modo imposta la partecipazione ad atti di culto o a lezioni di religione non conformi alla loro appartenenza confessionale e nell'ambito della flessibilità dell'orario scolastico, gli alunni musulmani che ne facciano richiesta hanno diritto a partecipare un'ora alla settimana a lezioni di religione islamica tenute da personale docente abilitato e designato dall'associazione musulmani italiani. In realtà le esigenze espresse dalle due bozze trovano in parte già soddisfacimento nell'attuale legislazione italiana che riconosce la libertà di coscienza e di religione, così come il diritto di non ricevere istruzione religiosa di altre confessioni. Le disposizioni legislative inoltre non sembrano costituire ostacoli insormontabili neanche per l'accoglimento di altre richieste come l'organizzazione in classi separate per sesso, la divisione in squadre maschili e femminili per l'educazione fisica, l'adozione di un calendario e di un orario conciliabile con le esigenze della vita comunitaria. Molto più complessa si rivela la questione sollevata dall'islam nella scuola circa i segni o simboli religiosi sui quali intendo soffermarmi nei prossimi paragrafi, trattandosi di due casi emblematici delle tensioni sollevate dalla presenza dei musulmani anche in Italia e che consente di comprendere meglio come questa partita si gioca sul piano della sfera pubblico-politica italiana.

1.7. La guerra dei crocifissi

Nello stesso momento in cui in Francia si discute animatamente sulla questione del velo islamico e si approda alla tanto dibattuta legge che vieta la manifestazione ostensibile dei segni religiosi nelle aule scolastiche, in Italia si accende la questione sulla legittimità dell'esposizione del crocifisso nei locali della scuola pubblica. A sollevarla è nel 2002 Soile Tuulikki Lautsi, una cittadina italiana originaria della Finlandia e membro dell'Unione atei e agnostici razionalisti, che chiede al consiglio d'istituto della scuola media di Abano Terme frequentata dai figli di rimuovere il crocifisso dalle aule, la cui affissione costituirebbe una violazione della libertà dei genitori ad educare i figli secondo le loro convinzioni e della più ampia libertà di religione degli alunni. Di fronte al rifiuto

⁶³ Nei libri di testo scolastici la storia dell'islam viene limitata ad alcuni periodi storici e ridotta ad alcune nozioni: il Califfato, la sharia, la Pietra nera della Mecca. Molto spesso la presentazione della fede musulmana è incompleta o presenta lacune e confusioni, mentre non si presenta e si sottolinea sufficientemente la continuità con l'ebraismo e cristianesimo.

da parte dell'istituzione pubblica di rimuovere il simbolo della religione cattolica dalle mura scolastiche, la donna decide di fare ricorso al TAR del Veneto, che con un'ordinanza del 2004 solleva una questione di incongruenza tra le disposizioni previste dai regolamenti del 1924 e del 1928, che disciplinano in materia di simboli religiosi nelle scuole, con il principio di laicità emergente dal coordinamento degli articoli 2, 3, 7, 8, 18 e 20 della Costituzione italiana. Successivamente però il TAR decide di sospendere il giudizio e di interpellare sulla vicenda la Corte Costituzionale che a sua volta, pur avendo emanato un'ordinanza nel 2004 in cui dichiara la manifesta inammissibilità della questione della legittimità sollevata dal TAR del Veneto in tema di crocifisso, si dichiara non idonea a discutere il caso e rinvia nuovamente la questione al mittente. Nel 2005 il TAR del Veneto si pronuncia rigettando il ricorso della donna, sostenendo tra l'altro che nell'attuale realtà sociale il crocifisso va considerato non solo come il simbolo di un'evoluzione storica e culturale e quindi dell'identità del nostro popolo, ma anche e soprattutto come il simbolo di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, che innervano la nostra Carta costituzionale. In seguito alla sentenza la donna si è poi rivolta alla Corte Europea per i diritti dell'uomo che le darà ragione solo nel 2009 con la sentenza *Lautsi v. Italia*, la prima in assoluto in materia di esposizione dei simboli religiosi nelle aule scolastiche. I sette componenti della Corte europea hanno sentenziato che l'esposizione dei crocifissi nelle aule può facilmente essere interpretata dai ragazzi di ogni età come un evidente 'segno religioso' che se da un lato può essere di incoraggiamento per quelli cattolici dall'altro, può invece disturbare quelli di altre religioni o gli atei. Non potendo procedere all'esecuzione della rimozione del crocifisso, la Corte condanna l'Italia a risarcire la donna per danni morali. Alla sentenza il governo italiano risponde però presentando un ricorso sulla base dell'assunto indiscutibile secondo cui la presenza del crocifisso nelle aule scolastiche non rappresenta semplicemente un segno di adesione alla religione cattolica, ma è un simbolo della tradizione culturale italiana in senso lato. Sulla stessa linea si colloca anche il mondo cattolico. La decisione di Strasburgo viene accolta anche dalla Cei e dal Vaticano con rammarico e stupore, asserendo che si è di fronte al 'sopravvento di una visione parziale e ideologica' poichè tra tutti i simboli quotidianamente percepiti dai giovani, la sentenza colpisce quello che più rappresenta una grande tradizione, non solo religiosa, del continente europeo. Ciò che agli occhi del mondo cattolico stupisce particolarmente è che la Corte europea abbia deciso di intervenire pesantemente in una materia profondamente legata all'identità storica, culturale e spirituale del popolo italiano.

Nell'autunno del 2003 un piccolo centro montano dell'Abruzzo diviene improvvisamente oggetto di attenzione da parte dell'opinione pubblica dell'intero paese. Come è noto l'ordinanza del giudice del tribunale dell'Aquila accoglie il ricorso presentato da Adel Smith, presidente dell'Unione

Musulmani in Italia, la meno rappresentativa del mondo islamico nel nostro paese, e condanna l'istituto comprensivo di scuola materna ed elementare di Navelli frequentate dai figli dello stesso Smith, a rimuovere il crocifisso esposto nelle aule. Ispirandosi ai principi stabiliti dalla sentenza della Cassazione del 1 marzo 2000 n.439, il giudice abruzzese considera implicitamente abrogate le disposizioni regolamentari del 1924 e del 1928 che prescrivono l'obbligo di affissione del crocifisso nelle scuole. L'ordinanza stabilisce che in base al principio supremo di laicità dello Stato l'imparzialità dell'istituzione scolastica pubblica di fronte al fenomeno religioso deve realizzarsi attraverso la mancata esposizione dei simboli religiosi. Il caso ha avuto un triplice effetto negativo: quello di mettere al centro della cronaca un personaggio come Smith, un provocatore che di certo non è rappresentativo dell'islam italiano; quello di alimentare la tendenziale islamofobia della nostra società con possibili e pericolose ricadute sul rapporto tra religione musulmana e sistema sociale italiano; e infine quello forse più paradossale, che ad aver chiesto allo Stato laico italiano il rispetto e l'attuazione di principi giuridici che appartengono alla tradizione culturale e giuridica delle società europee sia stato un musulmano.

Con ogni probabilità sono queste le ragioni che hanno innescato una reazione popolare spropositata e che hanno contribuito a creare una questione politica che ha finito coll'assumere le sembianze di uno scontro di civiltà. Di fronte a questa pretesa la maggior parte dei cittadini italiani si è schierata a sostegno della non rimozione del crocifisso dalle aule considerandolo un simbolo della propria identità nazionale piuttosto che la mera espressione di un'appartenenza a una confessione religiosa condivisa. Così mentre sulla vicenda infuriavano polemiche e dibattiti che hanno coinvolto l'opinione pubblica, le autorità politiche e religiose, il tribunale dell'Aquila con un'ordinanza nel 2003 revoca quella emessa dal giudice Montanaro, decretando che tale controversia tra un utente del servizio scolastico e l'amministrazione pubblica non riguarda un rapporto individuale di utenza con soggetti privati e che pertanto va sottratta alla giurisdizione ordinaria e fatta rientrare in quella amministrativa, che però decide di presentare la questione dinnanzi alla Corte Costituzionale. A conclusione della vicenda, il simbolo della religione cattolica resta comunque ancora appeso nelle aule scolastiche dando vita alla creazione di nuovi scenari e sollevando una serie di interrogativi.

Dunque la battaglia intorno o contro il crocifisso non è nuova né tantomeno l'hanno inventata i musulmani. Anche se con toni assai più pacati nel passato anche altre minoranze religiose l'hanno posta e per la prima volta a farlo in modo incisivo, come nel primo caso sopra menzionato, è stata una certa propaganda ateistica, comunista e anarchica. La polemica di Smith è stata semplicemente una propaganda offensiva anche nei confronti degli stessi musulmani che non intendono in alcun modo offendere quella che nel Corano viene definita la Gente del Libro.

Per comprendere le ragioni per le quali la presenza del crocifisso fa tanto discutere e quelle per le quali la sua rimozione incontra nella maggior parte dei casi, anche sul piano giuridico, una certa resistenza occorre soffermarsi sulle origini storiche delle disposizioni sulla sua affissione. Come è noto la presenza dei crocifissi nelle aule scolastiche in Italia ha origini lontane e radicate nelle tradizioni religiose del paese che nel corso dei secoli hanno permeato in profondità la sensibilità comune, la devozione popolare fino alle più alte espressioni dell'arte e della cultura in tutte le regioni della penisola. Alle soglie dell'unità del paese la convinta appartenenza alla fede cattolica è l'unico elemento che unisce tutte le popolazioni dei singoli Stati italiani. Una convinzione di cui sono consapevoli di certo anche i dirigenti dello Stato sabaudo e del Regno d'Italia quando, seppure nel contesto di un aspro conflitto con la Chiesa e il papato, introducono nel regolamento per l'istruzione pubblica la disposizione che prevede per gli arredi di ogni aula accanto al ritratto del re il crocifisso.⁶⁴ Paradossalmente il simbolo della religione combattuta dalla classe dirigente del nascente Stato unitario per una serie di ragioni politiche e territoriali appare il solo in grado di unificare sul piano ideale le popolazioni della penisola e di procurare al nuovo Stato se non il sostegno quanto meno un'accettazione pacifica. Fin dall'inizio la politica ecclesiastica del Regno d'Italia è segnata da questa apparente contraddizione: lotta alla Chiesa come istituzione e quindi al potere e alla gerarchia e alla sua influenza sulle istituzioni e sulla società, grande rispetto per i simboli della religione cattolica come patrimonio di valori e tradizioni condivisi. Fin dall'inizio dunque il processo di laicizzazione delle istituzioni pubbliche e in particolare della scuola, si è compiuto in Italia conservando un forte legame con le tradizioni e le radici culturali cristiane che hanno continuato a essere parte integrante dell'identità nazionale del paese.

La situazione non muta con il susseguirsi del governo degli ultimi regimi liberali e di quello fascista, le cui fonti tuttora disciplinano l'affissione del crocifisso nelle scuole pubbliche. Le disposizioni sul simbolo cattolico, seppure risalenti nel tempo e di rango secondario, sono a oggi ritenute legittimamente operanti in quanto non contrastanti con altre di rango superiore. Il loro fondamento positivo risiederebbe sul significato storico-culturale del crocifisso e non esclusivamente su quello religioso, che lo rende capace di evocare valori che appartengono alla nostra più profonda tradizione storica, culturale e artistica a prescindere dalle specifiche appartenenze religiose o ideologiche.

Il cuore della questione è dunque se intendere il crocifisso come simbolo religioso, la cui esposizione oggi lederebbe la sensibilità degli alunni appartenenti ad altre confessioni religiose andando contro il principio di laicità dello Stato, o in alternativa come simbolo storico-culturale di un'appartenenza condivisa. Il principale argomento che si oppone alla legittimità delle disposizioni

⁶⁴ Art. 140, r.d. 15 settembre 1860, n. 4336 di attuazione della legge 13 novembre 1859, n. 3725.

che prevedono l'affissione del crocifisso nelle aule scolastiche ricade nel principio di laicità dello Stato. In un suo nucleo di significati oggi condiviso, laicità dello Stato significa anzitutto che esso non impone alcun credo, non si identifica con nessuna religione o ideologia e pertanto qualsiasi norma giuridica che impone a priori la presenza di un simbolo religioso in luoghi dove si svolge un'attività pubblica è destinata inevitabilmente a sollevare problemi di coerenza e di compatibilità del sistema pubblico intero destinato a tutti i cittadini a prescindere dalla loro appartenenza etnica o religiosa. Ma il modello di laicità dello Stato italiano, come è stato sottolineato sopra, ha una portata giuridico-istituzionale diversa che si risolve essenzialmente nella divisione tra un ordine religioso e uno civile (Costituzione art.7), e nella conseguente aconfessionalità dello Stato che si pone però a servizio delle concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei suoi cittadini.

Strettamente connesso al principio di laicità è quello della parità tra i culti, frequentemente evocato per sostenere l'illiceità dell'esposizione del crocifisso nelle scuole pubbliche. In realtà questo principio assume nella Costituzione italiana una sua rilevanza autonoma, pur essendo generalmente compreso nella giurisprudenza costituzionale in quello di laicità dello Stato. L'articolo 8 nel primo comma recita che "Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge", mentre nei commi secondo e terzo riconosce alle altre confessioni religiose la libertà di organizzazione e la garanzia di un regime pattizio concordato con lo Stato. L'articolo 7 riserva poi una considerazione speciale per le confessioni cattoliche, riconosciuta davanti allo Stato con caratteri di indipendenza e sovranità nel proprio ordine, a differenza di quanto avviene per le altre confessioni la cui libertà statutaria incontra il limite del non contrasto con l'ordinamento giuridico italiano. Dunque sarebbe lo stesso testo costituzionale ad attribuire alla religione storica del paese un riconoscimento particolare. La parità tra i culti nell'ordinamento italiano non ha quindi una portata livellatrice, ma è essenzialmente in funzione della libertà di cui tutti devono poter godere in eguale misura.

Ma la 'piccola guerra dei crocifissi', così come è stata definita dalla letteratura scientifica e dalla stampa, solleva un ulteriore problema. L'affissione del simbolo cristiano viene interpretato da chi si oppone alla sua rimozione come l'espressione della più generale libertà di manifestare la propria religione sia in pubblico che in privato così come stabilito dalla Costituzione e dall'Art. 9 della Convenzione europea. Ciò significa che non pone semplicemente una questione di neutralità dello Stato ma anche quella di un bilanciamento tra differenti diritti di libertà. In altri termini chi chiede la rimozione del simbolo religioso, invocando la neutralità dello spazio pubblico, dovrebbe coerentemente chiedere anche agli altri di rinunciare a manifestare le proprie convinzioni religiose in pubblico o di indossare abiti mediante i quali manifestano la propria appartenenza religiosa.

La questione del crocifisso racchiude dunque un problema molto più complesso di quanto possa apparire anzitutto perché tocca nel vivo il complesso rapporto tra la qualificazione dello Stato in

materia religiosa e il sistema giuridico positivo di disciplina del fenomeno religioso. Il principio di laicità nel suo legame con quello di neutralità dello Stato, dovrebbe infatti già porsi a garanzia del pluralismo religioso e del rispetto delle diverse dimensioni dell'esistenza umana e delle diverse appartenenze religiose così come anche di quelle ideologiche. Tuttavia il riferimento al crocifisso quale simbolo storico e culturale anziché solamente religioso, sembra acquisire una più vasta eco non solo nella coscienza dei cittadini ma anche nelle decisioni giurisprudenziali.

1.8. Il velo in Italia

Nel precedente capitolo ho sottolineato come la condizione della donna musulmana sia un tema scottante e fonte di polemiche e soprattutto di reciproche incomprensioni. Per l'Occidente essa è infatti per definizione sottomessa e il simbolo dell'oppressione maschile nei suoi confronti è rappresentato dal velo che sarebbe costretta a indossare. Come accade in quasi tutti i paesi europei, anche nel nostro di recente si è iniziato a dibattere animatamente sull'immagine della donna musulmana, che accanto al fondamentalismo costituisce l'argomento più gettonato quando si riflette sulle tensioni che la massiccia presenza delle comunità musulmane solleva. “Forse stanche di essere soltanto <<parlate>>, le donne musulmane in Italia hanno cominciato ad organizzarsi (Allievi, 2003, 257), prima in piccoli gruppi locali soprattutto nelle grandi città e progressivamente in realtà associative con aspirazioni più ambiziose come nel caso della creazione dell'Associazione donne musulmane in Italia e in quello della Lega islamica femminile europea che ha sede legale a Ravenna e che opera a Reggio Emilia. Come ho anticipato sopra sebbene si tratti di organizzazioni giovani la cui rappresentatività risulta ancora modesta e la cui capacità di intervento nella scena pubblica è in continua costruzione, non va sottovalutato il ruolo cruciale che esse svolgono soprattutto nel complesso processo di eliminazione di tutta una serie di pregiudizi e stereotipi che riguardano la condizione della donna musulmana. Tra questi quelli più comuni e sui quali esse insistono maggiormente riguardano la poligamia, con riferimento alla quale gettano luce sul fatto che in Italia sono poche le donne che si trovano in questa condizione, e quello della pratica dell'escissione e dell'infibulazione, da esse definito come un barbaro costume etnico che in realtà il Corano non ammette e che quindi non va attribuito a tutti i musulmani ma solo ad alcuni gruppi, specie quelli somali che rivendicano tali pratiche ancora oggi per le loro figlie, e che viene combattuto dalle stesse donne musulmane alleate in questa dura battaglia.

Anche in Italia dunque “ il problema della donna nell'islam è più un problema di percezione che di realtà” (p. 257), che ha finito col concentrarsi nelle 'lotte' contro il semplice velo o come è accaduto in tempi recenti contro quello integrale e col tradursi in campagne e politiche contro la violenza sulle musulmane. Le proposte avanzate a livello parlamentare non hanno però trovato seguito e

hanno solo messo in luce la grande incomprensione verso la fede musulmana vista come religione che in alcuni suoi precetti presenta una discriminazione verso le donne. Questo perché anche nel nostro paese non si è ancora sviluppata una coscienza critica che sappia distinguere tra quella che è la parola di dio e alcune tradizioni spesso tribali e patriarcali che obbligano le donne a vivere in maniera segregata e discriminante ma che sono contrari agli stessi principi della religione islamica. Tutto questo contribuisce a far permanere nell'opinione pubblica italiana un'idea fuorviante della condizione della donna musulmana che ha trovato conferma anche in alcuni fatti di cronaca.

Tra i più recenti ricordiamo quello che vede protagoniste due bambine musulmane frequentanti una scuola elementare di Padova apostrofate dalla maestra con frasi sprezzanti perché coperte dal velo islamico. Sulla disputa il Consiglio di disciplina dell'Ufficio scolastico provinciale si è espresso a favore della sospensione della maestra dall'insegnamento in via cautelare.⁶⁵ Un altro episodio è quello che ha coinvolto una donna musulmana che a Venezia è stata bloccata all'ingresso di un museo con tutta la sua famiglia perché indossava il niqab nonostante avesse regolarmente pagato il biglietto. Al suo rifiuto di togliersi il velo alla donna è stato impedito di accedere alla mostra per motivi di sicurezza.⁶⁶ Un altro caso è quello che vede protagonista una donna multata di cinquecento euro nel comune di Novara perché portava il niqab, violando così un'ordinanza pubblica locale che vieta ai cittadini di indossare indumenti che coprono il volto e l'intero corpo, sebbene non vi sia alcun riferimento esplicito al tradizionale indumento musulmano.

Sulla base dell'art. 19 della Costituzione il velo rientra nei diritti di libertà religiosa e sulla questione legata all'abbigliamento la giurisprudenza italiana stabilisce che gli unici vincoli sono la pubblica decenza (art. 726 cod.pen. che prevede l'esclusione della rilevanza penale dell'esibizione pubblica del seno femminile) e l'obbligo di indossare un abbigliamento idoneo ad indurre una corretta individuazione sociale e professionale della persona (artt. 498, 640 cod. pen). Il Ministero dell'Interno ha autorizzato poi l'utilizzo del copricapo nelle fotografie destinate alle carte di identità di cittadini professanti culti religiosi diversi da quello cattolico con una Circolare del 1995.⁶⁷ Tuttavia la situazione si presenta molto più complessa come dimostrano le iniziative autonome di alcuni sindaci soprattutto del nord Italia⁶⁸ che di recente applicano all'interno dei loro comuni delle

65 Si tratta di un caso nato da segnalazioni su molteplici 'strani' comportamenti da parte dell'insegnante su cui sono in corso gli accertamenti", escludendo però che si tratti di un caso di discriminazione etnica o religiosa. Gli insulti della maestra - una donna quarantenne descritta come molto appariscente e dall'abbigliamento ritenuto poco consono ad un insegnante - avrebbero infatti avuto come bersaglio bambine italiane e straniere, prese di mira per la loro femminilità "mortificata" dal velo, ma anche dai chili di troppo.

66 Il direttore del museo ha da subito provveduto a scusarsi annunciando provvedimenti contro quella che ha definito una libera iniziativa del guardiano.

67 Min. Interno - Direzione generale dell'amministrazione civile. Circolare n.4 (95) Rilascio carta d'identità a cittadini professanti culti religiosi diversi da quello cattolico - uso del copricapo.

68 Dopo Varallo e Novara anche Cossato, secondo centro del Biellese, hanno dichiarato tolleranza zero per chi non rende riconoscibile il proprio viso in pubblico, condannando chi sarà sorpreso a muoversi a volto coperto al pagamento di una multa

ordinanze che, sebbene si riferiscano al sanzionamento di chiunque per strada indossi un copricapo o un casco che ne impedisca l'individuazione, hanno un richiamo preciso al velo o a indumenti simili che manifestano l'appartenenza religiosa.

In generale l'adozione di simili misure viene giustificata sulla base dell'assunzione per cui il problema non è semplicemente la sicurezza o l'ostilità verso qualcuno, ma il rispetto del principio secondo cui chi entra nel nostro Paese così come gode di una serie di diritti ha anche dei doveri. Ci sono cioè delle regole che devono essere rispettate ed è un diritto poter conoscere l'interlocutore, italiano o straniero in ogni circostanza e in qualsiasi luogo pubblico. Un messaggio che esprime il bisogno di garantire trasparenza e sicurezza, nulla di più coerente con la linea direttiva delle politiche migratorie adottate dal governo italiano dirette principalmente a preservare l'ordine pubblico. Ma è lecito pensare che simili iniziative, sebbene vietino anche altri segni o abiti di natura religiosa o non religiosa, celano una preoccupazione profonda soprattutto nei confronti della manifestazione della propria appartenenza religiosa da parte delle donne musulmane. In queste disposizioni infatti l'abito viene considerato il mezzo con cui si potrebbe ingannare gli altri circa la propria identità, ma il velo nella maggior parte dei casi lascia scoperti e ben visibili i tratti del volto.

Di recente in Europa si è riaperto il dibattito sull'uso del velo e in particolare sul diritto di indossare il niqab o il burqa nei luoghi pubblici. Il Belgio avrebbe potuto essere il primo paese europeo a proibire il velo e altri indumenti simili in tutti luoghi pubblici. Lo scorso aprile il Parlamento avrebbe dovuto infatti discutere e votare la proposta di legge che vieta qualsiasi indumento che impedisca il riconoscimento di una persona, pena il pagamento di una multa e la detenzione. La motivazione ufficiale della legge poneva in primo piano la questione della sicurezza nazionale e lasciava in secondo piano quella relativa alla dignità della donna. La contemporanea crisi di governo che si è aperta nell'esecutivo ha però fatto slittare la seduta. In Francia dopo *l'affaire du foulard* si riaccende la polemica sull'uso del velo, del niqab e del burqa negli spazi pubblici. Lo scorso gennaio una commissione ad hoc istituita dal Parlamento per studiare il fenomeno, ha consegnato il suo rapporto raccomandando di vietare il velo islamico che copre interamente il volto delle donne non semplicemente negli ambienti scolastici ma anche negli ospedali, negli uffici statali e nei dintorni delle scuole. A ben vedere si tratta di una raccomandazione e non di una legge di divieto generale del velo integrale negli spazi pubblici, che rischierebbe di essere contestata dalla Corte europea per i diritti dell'uomo per attentato alla libertà individuale e di quella di manifestare la propria opinione. Il Consiglio di Stato francese ha infatti dichiarato inaccettabile un tale divieto e ha proposto di circoscrivere l'interdizione a determinati luoghi pubblici come le sezioni elettorali, i tribunali e le aule d'esame.

A fronte del dibattito suscitato dal pronunciamento francese in Italia varie sono state le reazioni da parte delle istituzioni italiane, da quella dai toni più cauti secondo cui la questione del velo e del burqa non andrebbe risolta per legge bensì attraverso un percorso più ampio di integrazione, a quella dai toni più forti secondo cui occorre mutuare i suggerimenti francesi e quindi dar vita a un provvedimento per vietare tali abiti nei luoghi pubblici muovendo dal presupposto che vietare il velo o il burqa non significa affatto togliere alle donne una libertà ma al contrario restituirla a coloro a cui è stata negata per troppo tempo. Quest'ultima posizione si è tradotta nel recente decreto proposto in Parlamento, con riferimento al quale però non si comprende fino in fondo se ha come obiettivo quello di 'salvare' le donne o di poterle meglio identificare. Per rendere più umano questo decreto si ritorna al vecchio metodo già usato per la violenza contro le donne di strumentalizzare una situazione sicuramente spinosa come quella del velo per continuare a fomentare pregiudizi sulla cultura musulmana. Con ogni probabilità le donne che indossano il niqab sicuramente non avrebbero alcun problema ad alzare il velo per passare alla dogana o in un qualsiasi ufficio amministrativo per farsi identificare.

Tale linea direttiva è stata poi di recente poi ribadita dal ministro dell'interno Maroni sulle proposte di leggi pendenti in questa materia in collaborazione con il Comitato per l'Islam italiano. Quest'ultimo intervenendo su queste proposte dal punto di vista dei rapporti con l'Islam, ha chiarito che quello del burqa e del niqab non costituisce un obbligo religioso prescritto dal Corano, né è riconosciuto come tale dalla grande maggioranza delle scuole giuridiche islamiche. La materia va dunque 'deconfessionalizzata', e in tal senso il Comitato suggerisce che le leggi devono cercare di evitare ogni specifico riferimento all'Islam e a questioni che attengano al velo o alla condizione della donna musulmana, limitandosi a ribadire che persone travisate in modo da non essere riconoscibili – salvi giustificati motivi che attengono alla salute o alla sicurezza nella circolazione o sul lavoro – non possono essere identificate dalle Forze dell'ordine, individuate dai conoscenti e se del caso descritte dai testimoni. La riconoscibilità delle persone deve essere invece garantita, tanto più a fronte del rischio internazionale, che non è scomparso, collegato al terrorismo. In altri termini viene confermato che l'uso in un luogo pubblico di indumenti che coprono interamente il volto e rendono la persona irriconoscibile deve restare vietato per ragioni di pubblica sicurezza, né presunte interpretazioni religiose costituiscono motivi giustificati per eludere tali esigenze di ordine pubblico. Ma ciò che mi preme puntualizzare è che parlare di niqab e tantomeno di burqa e di un suo possibile divieto negli spazi pubblici non ha forse neanche senso, giacché probabilmente su un eventuale divieto non avrebbero problemi neanche i rappresentanti delle stesse comunità islamiche, semplicemente perché non è un simbolo religioso ma un abito etnico, legato dunque a una particolare zona geografica e soprattutto ad una deriva integralista della religione stessa. In Francia

sono circa duemila le donne che portano il velo integrale, che a ben vedere rappresenta un numero insignificante se si pensa che i musulmani che vi vivono sono circa sei milioni. Analogamente in Italia molto di rado vediamo donne che lo indossano camminare per le strade delle nostre città o recarsi sul luogo di lavoro. Nonostante questo e sebbene con toni diversi, il velo, il burqa e il niqab vengono percepiti come una sfida nei confronti dei due pilastri della Repubblica sia francese che italiana, ossia l'integrazione e la laicità.

Come il caso dell'affissione del crocefisso nelle scuole e in generale nei luoghi pubblici anche quello del velo islamico pone problemi cruciali con cui anche il nostro paese deve fare i conti, che non può di certo esaurirsi nella verifica di un'effettiva lesione giuridicamente rilevante, e che riguardano il bilanciamento del diritto di poter esprimere apertamente le proprie convinzioni e la propria identità religiosa tutelate dalla stessa Costituzione con il principio di laicità dello Stato. Si tratta di una sfida difficile a cui il nostro paese non può sottrarsi dal momento che la società italiana, che da sempre ha dovuto fare i conti con una religione pubblica, il cattolicesimo, si trova ora dinnanzi all'presenza dell'islam, che non solo è la seconda religione ma che in quanto tale aspira ad essere considerata come legittimo attore nell'arena pubblico-politica italiana, dando origine a non poche tensioni tanto sul piano sociale che su quello politico e giuridico con particolare rilevanza nell'ambito della vita familiare e della condizione delle donne musulmane.

2.1. Famiglie e donne musulmane in Italia

A lungo l'immigrazione verso l'Italia è stata associata prevalentemente all'arrivo di giovani uomini che hanno deciso di emigrare principalmente per ragioni economiche e con progetti migratori spesso temporanei. A partire però dalla metà degli anni Novanta lo scenario migratorio italiano comincia progressivamente a mutare: inizia infatti a dirigersi verso il nostro paese un numero sempre crescente di donne o in cerca di un lavoro o per completare la propria formazione oppure come nella maggior parte dei casi semplicemente per ricongiungersi al marito. Nel corso tempo dunque la percezione dell'esperienza migratoria da temporanea diventa a lungo termine o definitiva e per tale via si ricongiungono delle famiglie e altre si creano. L'arrivo del coniuge e la nascita di figli tendono infatti a modificare le scelte individuali, nel senso che l'immigrato smette di considerarsi tale o esclusivamente uno straniero o un lavoratore e diventa una persona con più ruoli sociali: quello di padre, di madre, di moglie e marito. La presenza dei figli sollecita poi l'adulto a instaurare maggiori contatti con il territorio, con le persone, con le istituzioni e con le strutture e i servizi sociali italiani.

La famiglia immigrata rappresenta pertanto anche nel nostro paese un soggetto importante che non solo finisce inevitabilmente col modificare l'assetto della nostra società rendendola più eterogenea

dal punto di vista culturale, ma al tempo stesso diviene anche un soggetto fondamentale nella politica migratoria nazionale che mira alla piena integrazione degli immigrati nel tessuto sociale italiano. La presenza di una famiglia gioca infatti un ruolo cruciale nel più generale processo di inserimento dell'immigrato e sollecita lo Stato italiano a elaborare politiche che abbiano al centro della loro azione non solo il singolo ma anche la famiglia. Ovviamente non si tratta di un processo lineare poiché diverse sono le variabili che intervengono nel facilitare o nell'ostacolare l'inserimento della persona o della famiglia nel suo complesso. Alcuni problemi e potenziali conflitti, soprattutto di natura culturale e religiosa, interessano poi particolari individui o famiglie piuttosto che altri. In termini assai generali i musulmani e dunque le famiglie musulmane vivono più di altri difficoltà di questo tipo. Rispetto a quelli adottati nei confronti delle altre comunità presenti nel nostro territorio, gli interventi statali in molteplici ambiti sociali, da quello scolastico a quello sanitario fino a quello abitativo, diretti alle comunità musulmane appaiono di certo più complessi. A questa realtà va inoltre aggiunto che quando si discute di famiglia musulmane e di adeguate politiche che ne garantiscano il suo pieno inserimento, non va trascurato che dobbiamo fare riferimento ad un mondo tutt'altro che omogeneo e indifferenziato. Sopra ho evidenziato come le diverse provenienze geografiche danno origine a una popolazione musulmana in Italia estremamente diversificata al suo interno e queste differenze nella sua composizione si riflettono inevitabilmente sulle storie individuali e familiari. Questo significa che valori, comportamenti, norme sociali e giuridiche riconducibili all'islam possono riscontrarsi in alcune famiglie musulmane e non in altre. La diversa adesione alla fede e ai modi di esprimere la pratica religiosa non si rispecchia infatti solo nella sua manifestazione a livello sociale ma anche nella diversa riproduzione dei ruoli all'interno della famiglia.

Sebbene sul piano teorico l'appartenenza religiosa all'islam non rappresenti un ostacolo all'inserimento personale e familiare, al tempo stesso dalla religiosità unita ad altre variabili può certamente dipendere un'organizzazione familiare all'interno della quale viene riprodotto quello che possiamo definire 'un modello islamico di famiglia rigido', al quale è possibile accostare alcune famiglie musulmane ma non tutte, che sul piano pratico pone non pochi problemi. Tale modello è quello che inquadra la donna prevalentemente nel ruolo di moglie e madre, insistendo soprattutto sulla sua funzione di veicolo di trasmissione dei valori islamici nei confronti dei figli, e l'uomo in quello di detentore esclusivo dell'autorità e del controllo nelle decisioni che riguardano tutti gli aspetti della vita dei membri della famiglia, all'educazione dei figli fino alla possibilità della moglie di poter lavorare. In questo caso non solo la donna rischia di essere oggetto di discriminazioni ma a causa della sua appartenenza religiosa rischia anche di essere vista con maggiore sospetto da parte della società italiana.

Le donne musulmane sono ormai una realtà evidente ed eterogenea a partire dalla nazionalità, dal grado di istruzione e dalla posizione sociale anche in Italia. Del milione di musulmani circa la metà sono donne, arrivate principalmente per ricongiungersi inizialmente ai mariti o anche sole in cerca di un lavoro o per motivi di studio e che hanno poi deciso di stabilirsi definitivamente. Così come nel caso della famiglia è opportuno parlare di più modelli di famiglia musulmana, muovendo dal presupposto che l'islam è una realtà estremamente diversificata al suo interno, analogamente sarebbe fuorviante parlare della 'condizione della donna musulmana' al singolare, offrirne in altri termini una sola definizione.

Sul piano strettamente religioso una recente indagine⁶⁹ condotta sulle musulmane in Italia ha rintracciato quattro tipologie di donne musulmane sulla base del modo in cui esse vivono l'esperienza religiosa e la traducono nella loro vita quotidiana. La prima è quella rappresentata dalle donne che vivono l'islam in maniera spirituale e al tempo stesso in forma personale e intima, che vivono cioè nel rispetto dei valori morali fondamentali della religione islamica e li applicano in modo coerente nella vita familiare e sociale, escludendo l'osservanza di quelle pratiche più rigide. Una seconda tipologia è data da quelle donne che combinano i valori spirituali con la necessità di rispettare almeno una parte delle prescrizioni e delle regole a seconda delle condizioni di vita. Per queste donne il rispetto di alcuni precetti è negoziabile, nel senso che se da un lato ne mantengono alcuni come la preghiera o il ramadan dall'altro, non necessariamente seguono sovente i cinque pilastri della religione islamica. La terza tipologia è quella che include quelle donne che identificano l'islam come un insieme di regole e valori da seguire alla lettera. Infine la quarta tipologia è quella che comprende le donne per le quali l'islam viene identificato con la tradizione e che partendo dal presupposto che la tradizione può essere anche non rispettata al di fuori del contesto originario, si sentono abbastanza libere rispetto al sistema delle regole. In ogni caso al di là di questa sistematizzazione che getta luce sul fatto che l'islam può essere vissuto sia come totale adesione ai suoi precetti o come un'esperienza intima o ancora come una forma di emancipazione dalla propria tradizione culturale, rimane pur sempre che in Italia nei confronti dell'immagine della donna musulmana permangono ancora pregiudizi e stereotipi. Basti pensare ad esempio che l'uso del velo, che se per alcune donne può essere il risultato di un'imposizione per altre può essere invece il frutto di una scelta consapevole, religiosa o più in generale identitaria, provoca non di rado, specie nei luoghi di lavoro, una serie di tensioni e conflitti talvolta anche sproporzionati.

Spostandosi sul piano più propriamente sociale questi pregiudizi si traducono spesso in una serie di discriminazioni che colpiscono le musulmane presenti in Italia. La maggior parte di esse manifesta una scarsa soddisfazione sia per l'inserimento sociale che professionale. Il primo problema che

⁶⁹ Giovanna Campani, 2000, Perché siamo musulmane. Voci dai cento islam in Italia e in Europa.

incontra una musulmana immigrata è la lingua. Nonostante la presenza di strutture che offrono la possibilità di apprendere l'italiano, sono poche le donne che ne usufruiscono sia per scarsa pubblicità dei servizi, sia per la loro stessa indisponibilità e sia per la difficoltà di conciliare la frequenza ai corsi con la vita familiare e anche lavorativa. Il punto è che chi non impara la lingua rischia di restare isolata, di vivere fisicamente in Italia ma di rimanere ancorata al paese di origine, rallentando così il processo di integrazione. Il secondo problema riguarda il fatto che ben poche donne riescono a svolgere il lavoro per il quale si sono qualificate e la maggior parte di esse dispone di redditi molto bassi. Indipendentemente dalla loro qualifica e dal loro livello d'istruzione nell'ambito professionale sono infatti generalmente impegnate nel settore sanitario, nell'assistenza agli anziani, come operaie nel settore industriale e come mediatrici culturali. Il terzo problema riguarda poi la difficoltà che molte donne riscontrano nell'accesso all'interno dei servizi socio-sanitari italiani, che non sono aperti agli stranieri o che sono a pagamento. La maggior parte di esse pur essendo generalmente ben informate sui servizi esistenti dagli uffici stranieri, ai consultori, e agli ospedali ne danno un giudizio piuttosto negativo in quanto non presterebbero sufficientemente attenzione alle loro esigenze o si manifesterebbero addirittura apertamente ostili nei loro confronti. Ciò dipende anzitutto dall'impreparazione delle istituzioni – servizi sociali, consultori, personale ospedaliero, scuola – di fronte a un pubblico nuovo ma anche dall'assenza di servizi specifici e dall'inadeguatezza delle strutture di rispondere alle esigenze e alle difficoltà degli immigrati e in particolare dei gruppi più vulnerabili come le donne e i minori.

Di certo si tratta di problemi e di forme di discriminazione che toccano in modo trasversale tutte le donne immigrate indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa, ma che nel caso di quelle musulmane appaiono maggiormente visibili poichè sono donne, sono musulmane e se c'è di mezzo il velo questo diviene un ulteriore elemento di difficoltà. Circa la questione spinosa del velo che tanto ossessiona anche l'opinione pubblica italiana, va precisato che non tutte le donne musulmane lo indossano, chi sceglie di farlo spesso lo fa per libera scelta e non per imposizione. In ogni caso il velo è la prima causa di discriminazione e fonte di pregiudizi a cui sono sottoposte le musulmane sia nell'ambito lavorativo che in quello sociale. Donne musulmane intervistate in Italia raccontano la loro esperienza di re-islamizzazione attraverso la libera volontà di indossare il velo come una conquista emancipativa, un percorso difficile a volte intrapreso anche contro il volere della propria famiglia, del proprio marito e pagato con un tangibile isolamento. Racconta Leyla una donna egiziana: “Se parliamo delle difficoltà dell'inserimento delle donne musulmane, dobbiamo prima fare un identikit delle donne musulmane. È importante identificare una tipologia. Quelle che sperimentano maggiori difficoltà e discriminazioni sono coloro che vivono la religione, che sono

credenti, che praticano e che portano il velo. Le donne laiche hanno meno difficoltà nella vita quotidiana. Prima di indossare il foulard avevo la vita ben più facile” (Campani, 2002, 139).

Allorquando poi l’islam comincia a non riguardare più soltanto gli immigrati dando luogo così a una serie di profondi cambiamenti sociali e culturali, i protagonisti principali divengono soprattutto i giovani musulmani arrivati in tenera età per ricongiungimenti familiari o nati e cresciuti in Italia. In questo quadro la condizione delle donne musulmane di seconda e terza generazione merita un discorso a parte. Sebbene sia ancora diffusa un’immagine che le vuole prigioniere delle tradizioni, le giovani musulmane dimostrano al contrario che è possibile essere musulmane e moderne allo stesso tempo. La religione viene scelta da loro e non semplicemente ereditata dalla generazione precedente così come molte di esse scelgono di indossare il tanto dibattuto velo come simbolo della loro religiosità rivendicata nei confronti di un contesto sociale che chiede loro di assimilarsi e che le aiuta a legittimare anche la propria moralità nei confronti della famiglia facilitando così la loro partecipazione nello spazio pubblico. Le giovani musulmane in linea generale non incontrano i problemi delle madri per quanto riguarda la lingua, l’integrazione e la socializzazione. Esse hanno la possibilità di studiare ai livelli più alti e ambiscono a essere protagoniste a tutti i livelli della società italiana. Queste giovani donne affrontano oggi una grande sfida che consiste nel valorizzare due appartenenze quella alla cultura italiana e quella alla loro tradizione religiosa. Si percepiscono italiane e chiedono di essere riconosciute come tali e dunque di essere titolari di diritti e di doveri a tutti gli effetti senza però dover rinnegare per questo le loro origini musulmane.

Per quanto riguarda l’orientamento della politica italiana circa la definizione di misure che mirino alla tutela della famiglia e dei diritti della donna va segnalato l’elaborazione nel Marzo del 2006 in senso alla Consulta per l’islam italiano istituita presso il ministero dell’interno nel 2005, del Manifesto dell’islam d’Italia. Seppure non vincolante il documento riveste una certa importanza. È significativo infatti che al suo interno non solo viene sancita la piena uguaglianza di genere e il principio di non discriminazione della donna, ma anche che la parte finale sia interamente dedicata alla famiglia e alla sua funzione. A mio avviso sul piano istituzionale il documento rappresenta un primo passo significativo verso quel processo che deve portare all’inserimento delle persone e delle famiglie musulmane nella nostra società nel rispetto di alcuni dei loro principi fondamentali.

“La famiglia è il nucleo nella quale si sviluppa e si consolida l’identità personale e religiosa insieme alla capacità di relazione di ogni essere umano. Per questa ragione chiediamo interventi fattivi volti a tutelare le famiglie musulmane immigrate e, laddove ne ricorrano le condizioni di legge, a favorire il ricongiungimento dei coniugi e dei figli. Una concreta politica a favore delle famiglie è base solida per un futuro di dialogo e di integrazione nella società italiana ed europea. Chiediamo di tutelare in particolare i minori, nelle famiglie musulmane e nelle famiglie miste per cittadinanza o religione, da ogni forma di abuso e violenza, da ogni forma di intolleranza e discriminazione, perché possano crescere

come cittadini coscienti della loro identità culturale e religiosa e offrire un contributo fecondo ai processi di integrazione e di dialogo”.

Una questione spinosa riguarda la sfera matrimoniale per la quale vale ancora la legge del 1929 e la sua complessità emerge già dalle bozze d'intesa che sono state redatte rispettivamente dall'U.C.O.I.I. dalla CO.RE.IS IS. e dall'A.M.I che trattano del matrimonio in modo alquanto diverso. Le richieste dell'U.C.O.I.I. e della CO.RE.IS. con formulazioni simili attengono principalmente al riconoscimento degli effetti civili per i matrimoni celebrati in Italia secondo il rito islamico davanti a una guida di culto, di cui solo la CO.RE.IS. specifica la cittadinanza italiana, designata dalla comunità islamica a condizione che l'atto relativo sia trascritto nei registri dello stato civile. Nella prima proposta d'intesa avanzata dall'U.C.O.I.I. il matrimonio viene trattato all'art. 12 di seguito riportato nelle sue linee generali.

“1. Sono riconosciuti gli effetti civili ai matrimoni celebrati in Italia, secondo il rito islamico davanti una delle guide del culto delegato dalla comunità, a condizione che l'atto relativo sia trascritto nei registri dello stato civile, previa pubblicazione nella casa Comunale. 2. Coloro che intendono celebrare il matrimonio ai sensi del precedente comma devono comunicare tale intenzione all'ufficiale di stato civile al quale richiedono le pubblicazioni. L'ufficiale di stato civile il quale abbia proceduto alle pubblicazioni accerta che nulla si oppone alla celebrazione del matrimonio secondo le vigenti norme di legge e ne dà attestazione in un nulla osta che rilascia in duplice originale ai nubendi. Subito dopo la celebrazione, il celebrante spiega ai coniugi gli effetti civili del matrimonio dando lettura degli articoli del codice civile riguardanti i diritti e i doveri dei coniugi. I coniugi potranno altresì rendere le dichiarazioni che la legge consente siano rese nell'atto del matrimonio (...). 3. Resta ferma la facoltà di celebrare e sciogliere matrimoni religiosi senza alcun effetto o rilevanza civile secondo la legge e la tradizione islamica”

Fin da una sua lettura sommaria emerge che una siffatta formulazione sembra voler assimilare il matrimonio islamico a quello concordatario più che a quello previsto dalle altre intese di tipo evangelico. In tale prospettiva la guida del culto o il delegato dovrà procedere alla lettura degli artt. 143, 144, 147 del c. c. , a differenza di quanto previsto nelle altre intese ma analogamente al ministro del culto cattolico. Inoltre è prevista la possibilità esplicita per i coniugi di rendere all'ufficiale celebrante le dichiarazioni concernenti il riconoscimento o la legittimazione dei figli naturali e la scelta del regime dei rapporti patrimoniali nel pieno rispetto della concezione del matrimonio come contratto così previsto dal diritto di famiglia islamico. Significativo è il comma 3 dove si ribadisce la facoltà di celebrare e sciogliere matrimoni religiosi senza alcun effetto o rilevanza civile secondo la legge e la tradizione islamica. Il matrimonio musulmano appare dunque simile a quello concordatario.

La seconda proposta di intesa è quella della CO.RE.IS che tratta della questione matrimoniale all'art. 22.

“La Repubblica italiana, attesta la pluralità dei sistemi di celebrazione a cui si ispira il suo ordinamento, riconosce gli effetti civili al matrimonio celebrato secondo il rito islamico, davanti a una guida del Culto, avente cittadinanza italiana, designata dalla Comunità islamica, a condizione che l’atto relativo sia trascritto nei registri dello stato civile, previa pubblicazioni nella casa comunale. Coloro che intendono celebrare il matrimonio ai sensi del precedente comma devono comunicare tale intenzione all’ufficiale dello stato civile al quale richiedono le pubblicazioni, indicando il nominativo della Guida del culto designata. L’ufficiale di stato civile, dopo aver proceduto alle pubblicazioni, accerta che nulla si oppone alla celebrazione del matrimonio secondo le vigenti norme di legge, e rilascia ai nubendi un nulla osta in duplice originale. Nel nulla osta dovrà altresì essere attestato che il predetto ufficiale ha spiegato ai nubendi i diritti e doveri dei coniugi, dando a essi lettura dei relativi articoli del codice civile. Subito dopo la celebrazione, la Guida del culto redige in duplice originale l’atto di matrimonio, allegando ad esso il nulla osta rilasciato dall’ufficiale di stato civile. L’atto di matrimonio, oltre all’indicazione del nome e cognome della Guida del culto e dei testimoni, contiene anche le dichiarazioni eventualmente rese dai coniugi a norma di legge (...). Il matrimonio ha effetti civili dal momento della celebrazione, anche se l’ufficiale di stato civile, che ha ricevuto l’atto, abbia omesso di effettuare la trascrizione nel termine prescritto”.

Oltre a richiamare nel primo comma la pluralità dei sistemi di celebrazione a cui si ispira l’ordinamento della repubblica italiana, la proposta della CO.RE.IS. in chiara dissonanza con quella dell’ U.C.O.I.I. afferma che il nulla osta rilasciato dall’ufficiale di stato civile dovrà attestare che il predetto ufficiale ha spiegato ai nubendi i diritti e i doveri dei coniugi, dando ad essi lettura degli articoli del codice civile. Inoltre la guida del culto che celebra il matrimonio deve possedere esplicitamente la cittadinanza italiana e diversamente da quanto stabilito nell’art. 12 dell’U.C.O.I.I., coloro che intendono celebrare il matrimonio dovranno comunicare tale intenzione all’ufficiale di stato civile al quale richiedono le pubblicazioni, indicando il nominativo della guida del culto designata. Infine in assoluta divergenza con la prima bozza è la mancanza della norma che concerne la facoltà di celebrare e sciogliere matrimoni senza alcun effetto o rilevanza civile secondo la legge o la tradizione islamica.

La richiesta di riconoscimento degli effetti civili del matrimonio celebrato in Italia secondo il rito islamico è perfettamente compatibile con la legislazione italiana, la quale recepisce sia il matrimonio concordatario di rito cattolico sia i matrimoni religiosi di altre confessioni⁷⁰ sulla base delle intese stipulate con lo Stato italiano. Nella fattispecie si chiede quindi di applicare al matrimonio islamico una procedura già nota all’ordinamento giuridico italiano e seguita per il matrimonio concordatario cattolico celebrato davanti a un ministro del culto cattolico.

Tuttavia se la forma di pubblicazione del matrimonio è uguale per le diverse confessioni religiose diverso ne è il contenuto. La Chiesa cattolica ha infatti un proprio codice di diritto canonico e in tal modo lo Stato conosce le condizioni effettive di validità del matrimonio per la Chiesa. Al contrario

⁷⁰ Ebraica, avventista, protestante e valdese.

per i musulmani non si può fare riferimento ad alcun codice statale, ma solo ed esclusivamente alla normativa del diritto islamico sul matrimonio. Per questo i testi tacciono sul processo di formazione della volontà delle parti, soprattutto della donna, sul fatto della differenza di religione tra i coniugi, né dicono alcunché sul rapporto tra i coniugi e di quello con i figli. Ma il riferimento al 'rito islamico' rimanda inevitabilmente alla normativa islamica, sebbene la formulazione di questi articoli sembri in ogni caso escludere sia il matrimonio poligamico sia il ripudio, almeno per quelli celebrati in Italia.

Un discorso a parte merita la proposta dell'A.M.I nella cui formulazione si richiama in tutto e per tutto il diritto islamico in materia di matrimonio chiedendo il riconoscimento della facoltà di celebrazione e scioglimento dei matrimoni religiosi senza alcuna rilevanza civile o effetto in Italia, secondo la legge e la tradizione islamica (art. 12). In tal modo se così fosse, si introdurrebbe il principio di una legislazione religiosa parallela a quella dello Stato, con l'esistenza di una poligamia di fatto senza gli effetti giuridici di un matrimonio e sia del pronunciamento del ripudio. Inoltre bisognerebbe ipotizzare tutta un'istanza giurisdizionale autonoma per la gestione delle questioni riguardanti non solo la sfera matrimoniale, ma anche quelli riguardanti ad esempio il ripristino della vita coniugale dopo un ripudio non dirimente.

Pur sottolineando come nella prassi musulmana sia ampiamente diffusa la celebrazione del matrimonio religioso davanti all'imam seguita o preceduta dalla celebrazione civile, va notato che a tutt'oggi non è dato di sapere come e quando sarà possibile realizzare per i musulmani un'apposita normativa concordata in materia matrimoniale. Ciò che emerge dalle tre bozze è che la questione del matrimonio nel caso dell'U.C.O.I.I. e della CO.RE.IS potrebbe essere facilmente gestita tramite le leggi attuali, mentre quella dell'A.M.I, che avanza la pretesa di un'istanza giurisdizionale autonoma almeno in materia familiare, di certo non potrebbe essere accolta con facilità dalle istituzioni italiane per le quali vige solo il nostro ordinamento giuridico che di volta in volta si occupa delle singole fattispecie che si propongono.

2.2. Diritto islamico e diritto statale: una possibile convergenza in ambito familiare e statuto della donna.

Con riferimento alla sfera giuridica non vi è alcun dubbio che per il diritto positivo italiano l'ordinamento giuridico statale che si applica a tutti i cittadini, e per certi profili anche a quelli stranieri, definisce l'orizzonte vincolante entro il quale si collocano gli ordinamenti religiosi che si applicano soltanto ai loro fedeli e che non hanno la stessa efficacia del primo. Ma la convergenza tra ordinamenti giuridici diversi è ormai una sfida che anche il nostro paese si trova a dover affrontare e di questa incompatibilità le difficoltà maggiori si pongono in relazione alle comunità

musulmane presenti sul nostro territorio e i punti di maggiore tensione riguardano l'ambito familiare e lo statuto della donna. Non sono infatti solo le istituzioni politiche ad essere coinvolte nel processo di riconoscimento di istanze e di diritti di tipo culturale e religioso che provengono dalla popolazione musulmana, questioni concrete si pongono anche a livello giurisprudenziale. Mi riferisco a tutti quei conflitti che nel caso dell'ambito familiare sorgono in relazione ad alcuni aspetti del matrimonio islamico che nella sharia trovano la loro origine e che sono previsti negli ordinamenti giuridici di molti paesi di tradizione musulmana, ma che entrano in contrasto con i valori fondamentali e alcune norme del nostro diritto.

Al giudice che deve decidere se riconoscere come legittimi i figli nati da un secondo matrimonio di un immigrato musulmano o se permettere a una donna di raggiungere il marito pur non essendo la prima moglie, spetta un compito delicato. Il problema che casi come questi sollevano, certamente pochi da un punto di vista quantitativo ma non per questo non significativi, non riguarda tanto la possibilità di ammettere nel nostro paese quegli istituti di matrimonio contrari al nostro ordinamento giuridico, quanto piuttosto il delicato compito di trovare la strada che permetta alle persone di godere di alcuni dei diritti fondamentali. Le sentenze contro il ripudio o il matrimonio combinato possono ad esempio predisporre gli strumenti che permettono ai soggetti più deboli, in particolare donne e minori, di trovare nel nostro diritto la protezione e le garanzie senza alcuna distinzione di etnia, cultura e religione.

Contraria ai principi dell'ordinamento italiano è l'istituto della poligamia e la concezione gerarchica del rapporto coniugale che sancisce una sostanziale subordinazione della donna all'uomo. Per il codice civile italiano non può contrarre matrimonio chi è vincolato da uno precedente, il che equivale a dire che non può essere celebrato un matrimonio poligamico e nel caso in cui sia stato contratto all'estero il nostro ordinamento prevede che solo alla prima moglie venga attribuito uno statuto coniugale pieno, mentre alle altre mogli viene riconosciuta la titolarità di specifici diritti, come quelli successori o alimentari. Per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio il diritto italiano richiede che il consenso sia espresso personalmente da entrambi le parti, pertanto non sarà possibile officiare in Italia un matrimonio tra due musulmani di cui uno, la donna generalmente, sia rappresentato all'atto della celebrazione da un tutore che presta al suo posto il consenso.

Problemi di non facile risoluzione sorgono anche in caso di separazione. In Italia lo scioglimento dei matrimoni può avvenire solo per morte di uno dei coniugi o per divorzio, il che si traduce nell'impossibilità per la giurisprudenza italiana di accettare il ripudio⁷¹. Sul piano giuridico quella riguardante il ripudio è una questione estremamente complessa e difficile da affrontare data la grande varietà delle configurazioni di questo istituto e delle modalità del suo esercizio. Innanzitutto

⁷¹ Fanno eccezione a questa regola i casi in cui il ripudio è sostanzialmente equivalente a un divorzio, ossia quando la donna è consenziente.

la questione può porsi intanto che l'atto di ripudio sia stato compiuto e produca effetti entro un ordinamento statale e se ne richieda il riconoscimento in Italia. Si potrebbe pensare che tale pratica possa essere ricondotta per adattamento a una forma di divorzio, ma una simile corrispondenza potrebbe non funzionare e venire a mancare soprattutto se si considera la natura non sempre definitiva, condizionata o revocabile dello stesso ripudio islamico. La previsione del divorzio, accanto al ripudio, con cui coesiste in alcuni ordinamenti di stati islamici in base alla legge civile anche in corrispondenza alla figura pur conosciuta della legge islamica di scioglimento giudiziale del matrimonio, per varie cause corrobora la difficoltà di operare un adattamento con riguardo a pronunzie di ripudio, se non a seguito di una non agevole indagine che rinvenga una sostanziale con sensualità e una soddisfacente considerazione della condizione della parte debole, quali si ritiene possano essere presenti nell'azione proposta dalla moglie, consenziente il marito, che quindi accetta di ripudiare la moglie dietro corrispettivo concordato (*hul'*).

Analogamente nel nostro ordinamento giuridico non possono trovare ingresso quelle norme che escludono o limitano la custodia materna del minore né possono essere concesse le attenuanti ad un padre che nega gli alimenti alla moglie con figlio a carico, adducendo che tale comportamento costituisce una conseguenza dell'insubordinazione nei suoi confronti da parte della moglie da lui ripudiata.

Su tali questioni si sono espressi i principali organi del nostro ordinamento giuridico a sostegno della tutela dei soggetti deboli della relazione familiare e dell'inviolabilità delle posizioni di libertà e di eguaglianza senza alcuna distinzione di sesso garantite dalla nostra Costituzione. Solo questi casi mostrano immediatamente quanto l'intreccio diritto statale italiano e quello religioso islamico dia luogo ad alcuni nodi critici che sembravano essere stati risolti, ma che oggi ritornano prepotentemente in primo piano. Anche per il nostro paese sembra valere l'affermazione che la superiorità del diritto statale non sempre sia valida e che sempre più evidente si fa la necessità di un confronto con ordinamenti giuridici così lontani come quelli propri delle diverse comunità religiose, in primis quelle musulmane che per molte materie, specie quelle dello status personale e dei rapporti di famiglia, continuano ad applicare le rispettive legislazioni nazionali ampiamente conformi o ricettivi della legge di fonte religiosa.

2.3. Il modello italiano di politiche per il riconoscimento

Le comunità musulmane avanzano sia nei confronti delle istituzioni politiche italiane che locali richieste di godimento e riconoscimento della libertà religiosa e delle sue manifestazioni. Allorquando a partire dagli anni novanta in seguito ai crescenti flussi migratori la popolazione musulmana aumenta in modo considerevole e inizia a radicarsi stabilmente nel nostro paese, le

istituzioni hanno generalmente risposto mediante l'elaborazione di una serie di iniziative legislative aventi come obiettivo principale quello di gestire gli ingressi in Italia e favorire l'integrazione degli immigrati nella nuova società di accoglienza senza però trascurare anche le legittime esigenze di sicurezza. La questione del rapporto tra islam e politica italiana, sganciata dai temi di geopolitica quali quello del conflitto arabo-israeliano, dell'immigrazione, del fondamentalismo e via dicendo, si pone oggi in una nuova forma rispetto al passato davanti al dato di fatto non più trascurabile che si tratta della seconda religione nazionale. Il passaggio da religione di immigrati a quella di cittadini rappresenta il problema reale con cui il nostro paese deve fare i conti, senza tralasciare quello ad esso connesso di un processo di istituzionalizzazione e strutturazione durevole dell'islam in Italia.

Si tratta di un punto cruciale giacché la presenza musulmana nel nostro paese non ha effetti solo sul piano strettamente religioso e socio-culturale ma si riflette anche sugli assetti politico-istituzionali coinvolti a vari livelli: da quello giuridico e istituzionale, a quello di politica interna con le misure relative all'immigrazione o alla questione della cittadinanza, fino alla politica estera. La diffusione dell'islam non spinge semplicemente ad interrogarci su questioni di fondo circa gli elementi irrinunciabili della nostra identità, sui confini della cittadinanza, sui contorni di una società multiculturale e sul modello di laicità che esiste nel nostro paese, ma spinge anche a una riflessione profonda che chiama in causa molti attori tra loro eterogenei dal punto di vista istituzionale e degli obiettivi: in primo luogo lo Stato italiano e l'intero sistema delle forze politiche e sociali e le stesse organizzazioni musulmane presenti in Italia.

Sul piano politico la prima questione delicata riguarda l'istituzionalizzazione dell'islam, che come ho illustrato precedentemente, di certo è resa difficile già a causa delle divisioni interne all'islam italiano e quindi dalla scarsa rappresentatività delle associazioni musulmane. Trattare con un universo religioso privo di un centro istituzionale già di per sé è un'impresa ardua, ma molto è dipeso anche da una certa resistenza mostrata dalla politica italiana che nel procedere verso un accordo non di rado si richiama alla logica secondo cui le richieste delle comunità musulmane devono conciliarsi con il diritto e la Costituzione italiana. Un'affermazione che a ben vedere è valida per tutti i culti e non solo per l'islam per il quale però sembra valere l'idea di una maggiore prova di lealtà e capacità di adattarsi ai valori e alle norme di uno stato laico.

Alcune questioni come l'insegnamento sono certamente risolvibili e regolabili attraverso la stipulazione di un'intesa, altre invece come quella dei luoghi di culto, della sepoltura, dell'abbigliamento e dell'orario di lavoro, come emerge dall'analisi delle bozze d'intesa e dalle rivendicazioni in esse contenute e che non differiscono molto da quelle avanzate dai musulmani in altri paesi europei, costituiscono aree di integrazione giuridica e culturale che possono essere regolamentate dalla normativa attuale. In altri casi ancora potrebbe essere necessario invece un

intervento legislativo specifico da parte dello Stato, per esempio in relazione al rispetto delle festività religiose o dei tempi di preghiera si potrebbe provvedere con una normativa che rinvii ad accordi tra lavoratori e datori di lavoro sulla falsariga di quanto avviene già in alcune regioni. Analogamente lo stesso principio varrebbe per la giustificazione delle assenze scolastiche nelle festività religiose e nei tempi di preghiera, attribuendo agli istituti scolastici il potere di regolare questa materia con disposizioni calibrate sulla base del numero delle richieste avanzate dagli alunni. Ritornando sulla delicata questione circa la condizione della donna musulmana in Italia, che di certo vive analoghe forme di discriminazione che toccano anche le altre immigrate, siamo di fronte a un paradosso. L'uso del velo islamico rientra nello stesso principio di espressione della propria libertà religiosa di cui si fa garante la Carta Costituzionale, e tuttavia nella maggior parte dei casi le iniziative parlamentari proposte e adottate a favore delle donne musulmane per 'liberarle' dalle forme di subordinazione e sottomissione a cui sarebbero sottoposte, sono dirette principalmente al divieto di indossare questo capo di abbigliamento finendo in tal modo col divenire esse stesse discriminatorie.

Volendo tentare allora un bilancio delle politiche di riconoscimento dell'alterità islamica in Italia va precisato che se da un lato, soprattutto nelle prime fasi dell'immigrazione musulmana abbiamo assistito a dure politiche migratorie volte a scoraggiare l'ingresso dei musulmani nel nostro paese, che di certo non hanno favorito la loro integrazione dall'altro, però abbiamo visto anche il formarsi di misure dirette alla promozione di un dialogo interculturale e interreligioso. Si pensi ad esempio al ruolo cauto e moderato giocato a suo tempo dal ministro dell'Interno Pisanu che, anche contro il volere della ben più radicale coalizione a cui apparteneva, ha evitato di soffiare sul fuoco della polemica anche quando ha preso decisioni dure e discutibili in termini di repressione come le espulsioni di alcuni imam, e ha nel contempo moltiplicato le occasioni di incontro con i responsabili musulmani fino alla creazione della Consulta per l'Islam italiano, organismo confermato nei suoi rappresentanti e nelle sue funzioni anche dal suo successore di opposta coalizione. La Consulta per l'Islam italiano è un organismo consultivo istituito per favorire un proficuo dialogo tra lo Stato e la comunità islamica nazionale che svolge compiti di ricerca e di approfondimento, elabora studi e formula pareri e proposte al Ministro dell'Interno. Il suo obiettivo principale consiste nel migliorare la conoscenza delle problematiche relative alla loro integrazione al fine individuare le più adeguate soluzioni per un armonico inserimento delle comunità stesse nella società nazionale nel rispetto della Costituzione e delle leggi italiane. Una collaborazione che ha trovato espressione almeno sul piano teorico nell'emanazione della 'Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione' del 2007 con cui il Ministero dell'Interno intendeva ribadire il principio di libertà di espressione religiosa e di culto tutelate già dalla Costituzione italiana e con cui mirava a valorizzare il ruolo positivo del

patrimonio spirituale e morale di ciascuna tradizione culturale e religiosa per il nostro paese. Redatto secondo i principi della Costituzione italiana e delle principali Carte europee e internazionali dei diritti umani, il testo si sofferma in modo particolare su quei problemi che la multiculturalità pone nelle società occidentali e rende espliciti i principi fondamentali del nostro ordinamento che regolano la vita collettiva, sia dei cittadini che degli immigrati, promuovendo l'elaborazione di strumenti di orientamento per l'integrazione degli immigrati nei diversi settori della vita sociale (la ricerca e lo studio), e di strategie che agevolino l'armonica convivenza delle comunità di immigrati e religiose nella società italiana.

Art. 20. <<L'Italia è un Paese laico fondato sul riconoscimento della piena libertà religiosa individuale e collettiva. La libertà religiosa è riconosciuta ad ogni persona, cittadino o straniero, e alle comunità religiose. La religione e la convinzione non possono essere motivo di discriminazione nella vita sociale>>.

Art. 21. <<Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Lo Stato laico riconosce il contributo positivo che le religioni recano alla collettività e intende valorizzare il patrimonio morale e spirituale di ciascuna di esse. L'Italia favorisce il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità umana, e contribuire al superamento di conflitti>>.

Art. 22. <<Tutti i principi di libertà e i diritti della persona non possono essere violati nel nome di alcuna religione. E' esclusa ogni forma di violenza, o istigazione alla violenza, comunque motivata dalla religione. La legge, civile e penale, è eguale per tutti, a prescindere dalla religione di ciascuno, ed unica è la giurisdizione dei tribunali per chi si trovi sul territorio italiano>>.

Art. 23. <<La libertà religiosa e di coscienza comprende il diritto di avere una fede religiosa, o di non averla, di essere praticante o non praticante, di cambiare religione, di diffonderla convincendo gli altri, di unirsi in organizzazioni confessionali. E' pienamente garantita la libertà di culto, e ciascuno può adempiere alle prescrizioni religiose purché non contrastino con le norme penali e con i diritti degli altri>>.

Art. 24. <<L'ordinamento tutela la libertà di ricerca, di critica e di discussione, anche in materia religiosa, e proibisce l'offesa verso la religione e il sentimento religioso delle persone. Per la legge dello Stato, la differenza di religione e di convinzione non è di ostacolo alla celebrazione del matrimonio>>.

Art. 25. <<Movendo dalla propria tradizione religiosa e culturale, l'Italia rispetta i simboli e i segni di tutte le religioni. Nessuno può ritenersi offeso dai segni e dai simboli di religioni diverse dalla sua. Come stabilito dalle Carte internazionali, è giusto educare i giovani a rispettare le convinzioni religiose degli altri, senza vedere in esse fattori di divisione degli esseri umani>>.

Art. 26. <<In Italia non si pongono restrizioni all'abbigliamento della persona, purché liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell'entrare in rapporto con gli altri>>.

Ma sebbene la totale integrazione delle comunità religiose sul territorio italiano spetti allo Stato, nel concreto sono soprattutto gli organismi locali ad avere una maggiore interazione con esse. Molto di più si è fatto infatti in molte realtà locali dove l'integrazione si declina nel concreto nella scuola, nel sociale, nell'allocatione per aree di attività religiosa o per cimiteri islamici. A livello

regionale vengono predisposti luoghi e servizi atti a rendere possibile o facilitare l'osservanza di alcuni precetti di origine islamica. Sono stati stipulati accordi per trovare spazi dove celebrare il Ramadan, per aprire macellerie islamiche ed aree riservate alla sepoltura secondo il rito islamico all'interno di cimiteri e sono stati organizzati in più parti luoghi di insegnamento della religione e della cultura islamica i cui principali destinatari sono bambini e adolescenti. Negli ultimi anni i luoghi di preghiera si sono moltiplicati e sparsi su tutto il territorio nazionale, non solo nelle grandi città ma anche in tutte le piccole e medie realtà cittadine dove, grazie allo sviluppo dei distretti industriali e alla rete di piccole e medie imprese, si sono venuti concentrando gli immigrati, comprese le diverse componenti del mondo musulmano. In molte regioni e città i complessi scolastici, carcerari, sanitari e assistenziali si sono ormai resi disponibili a permettere lo svolgimento delle pratiche rituali e a rispettare alcuni precetti alimentari propri di ciascuna religione. Numerose sono anche le aziende in cui si è deciso di organizzare il lavoro in modo da rendere possibili i momenti di preghiera, e diverse scuole hanno promosso la sperimentazione di forme e contenuti di insegnamento capaci di valorizzare la ricchezza di una popolazione studentesca religiosamente e culturalmente plurale.

Ciò che intendo sottolineare però è che tutte le iniziative promosse a livello locale avvengono in presenza di un quadro giuridico incerto e che sia in grado di stabilire in modo chiaro la cornice entro cui tali sperimentazioni devono svilupparsi. Se si riflette sul fatto che i rapporti dello Stato italiano con quella che è ormai la seconda religione del paese sono ancora regolati da ciò che resta della legge sui culti ammessi del 1929, si ha la cognizione del ritardo del nostro sistema normativo rispetto alle trasformazioni della società. Un ritardo che ha in parte legittimato una serie di misure che hanno colpito duramente le comunità musulmane, soprattutto nel Nord Italia dove giunte leghiste hanno variamente deciso di chiudere moschee per motivi di sicurezza o di altra natura, di multare donne velate, di negare spazi cimiteriali o anche solo l'uso di locali pubblici per le festività islamiche. Tutte iniziative che in realtà vengono applicate in modo selettivo solo ai musulmani e che hanno reso estremamente difficile l'integrazione e concretamente più penosa la vita di decine di migliaia di lavoratori, dei loro figli e delle loro mogli.

Molti ancora restano gli ambiti di contrasto che rallentano il processo di integrazione dei musulmani che ormai vivono stabilmente in Italia e il cammino verso il loro riconoscimento giuridico e politico come parte integrante della società italiana. "Una cosa è controllare che alcuni centri socio-religiosi di preghiera non diventino un comodo paravento per attività illecite o peggio per la creazione di gruppi di appoggio ad al-Qa'ida ed eventualmente perseguire i responsabili di azioni gravi e dimostrate come tali davanti alla giustizia, un'altra è immaginare di poter selezionare fra i musulmani quelli che decidiamo essere compatibili con le nostre leggi e i nostri valori" (Pace,

2007 (b), 118). Anche quando gli attori politici invocano un islam moderato con cui entrare in dialogo in contrapposizione a quello radicale da combattere, si finisce sempre col ragionare seguendo la logica della tolleranza nei confronti di una comunità minoritaria che va necessariamente assimilata alle nostre regole del gioco, sebbene oggi non sia più possibile pensare all'islam come a una minoranza.

Conclusioni

La storia ci insegna che l'islam e l'Europa si sono sempre percepiti come due universi culturali e religiosi lontani e inconciliabili. Ma dopo secoli di influenze reciproche e di aspri conflitti si ritrovano oggi a dover coabitare entro i confini del medesimo territorio. In tal senso non possiamo più parlare di islam e Europa come due realtà contrapposte giacché l'islam è in Europa e il suo radicamento lancia inoltre una serie di sfide alle società europee sia sul piano culturale che su quello politico-giuridico. La prima questione su cui s'interroga e riflette non solo l'Europa ma anche lo stesso mondo islamico riguarda la compatibilità dell'islam con i diritti fondamentali dell'uomo, chiaramente esemplificata dal dibattito sulla condizione della donna. La concezione islamica insiste infatti sul dovere del musulmano di seguire la perfetta via tracciata da Dio piuttosto che sui diritti fissati dall'uomo ed è proprio la legge divina che si pone a tutela dell'equilibrio e del benessere della comunità islamica e al contempo degli stessi diritti fondamentali di cui gode ciascun individuo. L'islam ha infatti una propria visione peculiare dei diritti dell'uomo che sono sostanzialmente quelli garantiti dalla legge religiosa in quanto espressione diretta della volontà divina e che dunque si impongono come un dato di fede in quanto derivano dalle fonti del diritto islamico che già si fa garante dei principi di eguaglianza e fratellanza senza alcuna discriminazione di etnia, del dovere di reciproca assistenza e di coesistenza pacifica tra i popoli e le religioni.

Un altro tema assai discusso e di grande rilevanza politica e giuridica riguarda la possibilità di stabilire se l'islam secondo la sua concezione classica sia compatibile con il concetto moderno di democrazia e con la concezione europea di Stato e sovranità. Ancora una volta il dibattito coinvolge non soltanto le istituzioni e gli intellettuali europei ma anche quelli musulmani. L'islam è oggi infatti chiamato a ridefinirsi su diversi fronti, a rimodellare cioè la propria identità di fronte alle spinte della modernità e della globalizzazione e a interrogarsi allo stesso tempo sui propri valori etici, politici e sociali fondamentali nonché sulle possibilità di trasformazione attraverso un'evoluzione interna.

La legge francese del 2004 sul velo e le discussioni più recenti intorno all'uso del velo e del niqab che di recente si sono riaccesi in Europa, sono la prova evidente di quanto siano numerosi e complessi gli interrogativi che la sempre crescente e più visibile presenza dell'islam solleva. La condizione della donna musulmana è oggi più che mai un elemento cruciale non solo nelle politiche degli Stati musulmani ma anche in quelle degli Stati dove i musulmani sono una minoranza in crescita. Ma nella fase attuale il corpo femminile è divenuto il centro di una discussione più ampia che va ben oltre le donne stesse e che tocca temi cruciali per il nostro tempo quali i rapporti dell'islam con la democrazia, la definizione di che cosa sia oggi la cittadinanza e la natura delle relazioni internazionali. Come scrive Seyla Benhabib "da quando le società e le culture umane

hanno interagito e si sono confrontate tra loro, la condizione delle donne e dei bambini, del rituale del sesso, del matrimonio e della morte hanno occupato un posto speciale nelle interpretazioni culturali” (Benhabib, 2002, 117). Non sorprende quindi che la riflessione sulla differenza di trattamento e sulla visione della donna sia oggi ripresa con maggiore enfasi nel momento in cui gruppi culturali differenti si trovano più di frequente a interagire fra loro e le fratture dovute alle differenze tra le culture sono avvertite maggiormente lungo i confini che separano la sfera pubblica da quella privata. Giacché le donne e il loro corpo sono considerate la sede simbolico-culturale in cui le società umane iscrivono il loro patrimonio culturale, si comprende allora non solo il perché esse rappresentino il focus di alcuni dei principali conflitti in Europa ma anche le ragioni per cui il tema del pluralismo, dei diritti delle minoranze e del loro trattamento passi proprio attraverso la discussione sulla loro immagine e sul ruolo che esse svolgono all’interno delle loro comunità di riferimento, a cui partecipano anche le intellettuali musulmane e che il più delle volte è però segnato da una serie di semplificazioni e stereotipi.

La Francia, il Belgio e di recente anche l’Italia si sono schierati a favore di una legge che vieta l’uso del velo nello spazio pubblico, sia in nome della laicità dello Stato come nel caso francese, sia come in quello dell’Italia in nome del diritto delle donne di non essere vittime di alcuna forma di discriminazione. E tuttavia recenti indagini sociologiche mostrano come per molte musulmane la decisione di indossare o meno il velo sia il risultato di una libera scelta e non di una mera imposizione. La questione del velo racchiude quindi tutti i dilemmi dell’identità europea nell’era della globalizzazione e del multiculturalismo quali la conservazione del patrimonio culturale europeo, dei principi repubblicani di laicità e di eguaglianza, la risoluzione di pressioni generate dalla presenza di immigrati di seconda e terza generazione che spingono in direzione dell’elaborazione di nuovi modelli di istituzioni giuridiche, pedagogiche, sociali e culturali per affrontare il duplice imperativo delle democrazie liberali di preservare allo stesso tempo la libertà di espressione religiosa e il principio di laicità.

Sul piano politico e giuridico l’insediamento di milioni di musulmani nei paesi europei ha originato tensioni a due livelli differenti. Da un lato il sistema dei rapporti tra Stati e confessioni religiose prevalente in Europa è sollecitato a cambiare e a rinvenire strumenti e soluzioni capaci di rispondere alle richieste di riconoscimento avanzate dalle comunità musulmane. Nel corso di questo lavoro ho più volte ribadito che la religione non assume infatti lo stesso significato nell’islam e nel cristianesimo, nel primo caso essa ha una maggiore estensione e copre settori della vita umana che oggi sono scarsamente rilevanti da un punto di vista religioso nel mondo cristiano. Anche il modo di strutturare la comunità religiosa è differente: il mondo islamico non conosce un corrispettivo del modello prevalente nelle Chiese cristiane fondato sull’esistenza di una gerarchia ecclesiastica

centralizzata e in grado di rappresentare l'intera comunità di fronte allo Stato. Questa diversità sta alla base delle molte difficoltà che le comunità musulmane incontrano in Europa dove nei secoli si è consolidata una nozione di libertà religiosa e un sistema di relazioni tra Stati e religioni modellato principalmente sulle esigenze del cristianesimo, ma che non si adatta ugualmente bene alle caratteristiche di altre religioni. Dall'altro lato le stesse comunità musulmane sono spinte a porre in discussione pratiche e dottrine tradizionali che non appaiono compatibili con il sistema giuridico europeo e che minacciano di diventare un fattore di emarginazione. È difficile prevedere quali saranno gli esiti a cui queste forti tensioni daranno luogo nel corso del tempo. Con ogni probabilità però insistere su un rigoroso rispetto del sistema europeo di relazione tra Stati e religioni può innescare un processo evolutivo che porta le comunità musulmane ad abbandonare alcuni principi che violano i diritti di uguaglianza e libertà. Questa ad esempio è la speranza di coloro che considerano il velo islamico anzitutto come una forma di discriminazione contro le donne o la macellazione rituale come un'inutile sofferenza inflitta agli animali. In tal modo rifiutando ogni compromesso o accomodamento in questi campi si potrebbe promuovere la formazione di comunità musulmane capaci di coniugare l'osservanza dei precetti islamici con i valori di libertà, democrazia e laicità su cui si fonda la società europea. Allo stesso tempo è lecito chiedersi se questo approccio non possa condurre però all'emanazione di leggi che contraddicano il principio di libertà religiosa e sfociare nel risultato opposto e disastroso di favorire uno sviluppo delle forze più estremiste e radicali in campo islamico, confermando la loro convinzione che esiste un'insuperabile contrapposizione tra i principi dell'islam e quelli che hanno modellato la storia europea contemporanea.

Tutti i paesi europei hanno conosciuto momenti di forte tensione e di conflitto sociale e politico quando si è trattato di dover dare riconoscimento pubblico ai diritti di culto e di libertà religiosa ai musulmani, la cui presenza visibile dal punto di vista religioso spaventa e suscita forti contrasti ideologici carichi di valenza simbolica. Un trattamento simile non viene riservato però ad altre minoranze religiose che in seguito ai flussi migratori si sono stabilmente organizzate nelle società europee. In merito all'elaborazione di politiche dirette all'integrazione della popolazione musulmana e alla risoluzione dei conflitti originati dalle loro istanze di riconoscimento sul piano istituzionale, l'orientamento delle istituzioni politiche e giuridiche europee oscilla tra una linea direttiva secondo cui i musulmani possono e devono integrarsi e quella opposta secondo cui per ragioni culturali e soprattutto religiose, essi non sono compatibili con gli ordinamenti degli Stati di diritto, perché si rifanno a una legge religiosa superiore a quella statale che conta numerose norme in netto contrasto con i codici civili e penali moderni.

Allorquando in alcuni paesi europei le comunità islamiche hanno preteso di beneficiare di un'autonomia giuridica e giudiziaria su una serie di materie cruciali come lo statuto della persona o la sfera familiare, di cui godono alcune comunità cristiane autoctone in Medio Oriente, si è tornato a discutere sul rapporto che regola la relazione religione-società-Stato, tradizionalmente inquadrato in termini di una laicità rispettosa delle organizzazioni religiose e sulle misure adeguate a gestire efficacemente queste richieste. Non di rado viene evocata la possibilità di una creazione di giurisdizioni autonome in alcune materie fondate sul codice islamico e una simile soluzione sembrerebbe conciliabile o meglio gestibile attraverso la prospettiva del pluralismo giuridico delineata in questo lavoro. Per riprendere il modello di divisione dell'autorità giurisdizionale tra lo Stato e le comunità religiose delineato dalla Shachar, una condivisione delle sfere giurisdizionali soprattutto in quella familiare e nelle aree ad essa connessa potrebbe con ogni probabilità favorire la risoluzione di molti conflitti a cui la giurisdizione statale non sempre è in grado di rispondere in modo efficace. Sebbene tale approccio offra il vantaggio di promuovere energicamente un dialogo tra tradizioni giuridiche e apra a nuovi orizzonti giuridici e politici, difficilmente potrebbe essere accolta nella cornice istituzionale europea accentrata sul sacrosanto principio di laicità dello Stato e sulla visione monista del diritto che lo identifica con quello statale. La linea di condotta generalmente perseguita è quella che prevede che ora che l'Islam è in Europa si deve inserire nel contesto della modernità delle democrazie occidentali, accettando di essere solo una delle componenti di una società. Le comunità musulmane devono cioè accettare i valori e inserirsi a pieno titolo nella vita sociale e politica delle società europee in cui la laicità rimane un pilastro indiscusso così come indiscussa è l'inaccettabilità di concedere autonomie giuridiche specifiche. Il carattere laico dello Stato democratico, fondato sulla separazione del momento politico da quello religioso, che fonda l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge al di là del credo religioso, non può accogliere la proposta della creazione di uno statuto speciale su base religiosa.

A ben vedere si tratta di rivendicazioni che spaventano e che appaiono inaccettabili perché si legano essenzialmente a una percezione che l'Europa ha dell'Islam che nella maggior parte dei casi risulta viziata da una serie di stereotipi, ma che oggi spingono a dover compiere un passo in avanti e a guardare con occhi diversi al contributo che l'Islam può dare all'Europa. "Troppo spesso analizziamo l'Islam come se si trattasse di una fotografia e non di un film. Lo osserviamo con occhiali che indossiamo al momento del primo impatto dell'immigrazione, e continuiamo a farlo con gli stessi occhiali, attraverso le stesse lenti, che con il passare del tempo diventano sempre più distorcenti. Le nostre categorie interpretative rimangono prigioniere di una immagine che corrisponde sempre meno alla realtà, e così finiamo per dare nomi vecchi a una realtà completamente nuova, condannandoci a non capirla" (Allievi, 2003, 216). Questa nuova realtà è

quella ad esempio delle seconde generazioni, ossia dei giovani musulmani nati e cresciuti in Europa, portatori di un nuovo islam, quello dal volto europeo, che legittimamente aspirano a partecipare attivamente nello spazio pubblico e politico delle società di cui si sentono cittadini a tutti gli effetti.

Lo scenario non cambia per il nostro paese per il quale la massiccia presenza della popolazione di fede musulmana rappresenta al pari delle altre nazioni europee una sfida per i concetti di laicità dello Stato, di democrazia e di libertà religiosa. Il futuro dell'islam dipende certamente dai musulmani e dal loro atteggiamento verso la società e la cultura italiana ma al contempo dipende anche dalle scelte di politica culturale che verranno attuate. Ritornando sugli orientamenti che hanno guidato i modelli di politiche per l'accomodamento del pluralismo religioso e culturale in Europa abbiamo visto come una prima risposta è quella di tipo assimilazionista che rifiuta la diversità culturale e tende a omologare al massimo grado le diversità alla cultura autoctona. Il limite di questa soluzione è che esso non rispetta a sufficienza il pluralismo che nella cultura europea è un valore. Agli antipodi vi è la soluzione del multiculturalismo, per il quale tutte le culture vanno collocate sullo stesso piano e devono essere attivamente sostenute dallo Stato, perché gli individui non possono realizzarsi pienamente senza un'appartenenza culturale forte alla propria comunità di origine, identificata su base etnica, culturale e religiosa. Il limite di tale approccio è dunque altrettanto evidente: questa impostazione finisce col sopravvalutare il ruolo della cultura e della comunità di origine rispetto alla persona presupponendo una visione della cultura non dinamica che impedisce di comprendere il rapporto spesso conflittuale tra culture differenti. In alternativa al fine di promuovere una società che sia in grado di valorizzare la diversità culturale e religiosa, ma saldamente imperniata su un nucleo fondamentale di valori condivisi, si pone il modello pluralista che afferma la legittima espressione del pluralismo culturale religioso, nel rispetto però di una serie di valori condivisi su cui tutti devono convergere e di una serie di meccanismi sociali e istituzionali che traducono concretamente tali valori sul piano della vita associata cui tutti devono attenersi.

L'Italia sembra essersi indirizzata lungo questa traiettoria nell'elaborazione di strategie dirette al riconoscimento e l'accomodamento delle nuove forme di pluralismo religioso, come testimoniano la creazione di tavoli prefettizi o di iniziative come la 'Consulta giovanile del pluralismo religioso' e l'emanazione della 'Carta dei diritti e dell'integrazione' che valorizza il patrimonio culturale di tutte le confessioni religiose e la ricchezza che rappresentano per la società italiana. Tuttavia per quanto concerne l'islam il quadro si complica notevolmente. Alla domanda cruciale se il riconoscimento del diritto di mantenere la propria identità religiosa equivalga a riconoscergli anche quello di vivere secondo le proprie regole giuridiche, la risposta italiana è che uno stato laico, anche se come in questo caso particolarmente attento alle esigenze religiose, non può consentire e di fatto non

consente il prevalere di precetti religiosi su quelli civili. Di conseguenza il musulmano, cittadino o immigrato che sia, non può chiedere allo Stato il diritto di poter applicare i propri precetti religiosi quando si pongono in conflitto con i diritti inviolabili dell'uomo che sono riconosciuti e garantiti dalla Costituzione. L'ipotesi di un pluralismo religioso gestito da un pluralismo giuridico, con cui nel mio lavoro indico un possibile riconoscimento di autonomia giurisdizionale su alcune materie cruciali nel processo di definizione e conservazione della propria identità, non è ad oggi considerato attuabile nel nostro paese. Il che significa che il pluralismo religioso viene gestito attraverso il principio di laicità che in Italia ha però un'accezione più accogliente nei confronti delle differenze religiose rispetto a quella francese. Riprendendo uno degli interrogativi iniziali circa la possibilità di rintracciare una convergenza tra le prescrizioni religiose islamiche e il diritto statale limitatamente ad alcune aree sociali, non vi è alcun dubbio che con ogni probabilità sia un'ipotesi irrealizzabile tanto su un piano teorico che pratico, trattandosi di due universi completamente differenti sia sotto il profilo giuridico che culturale. In Italia prevale infatti una concezione monista del diritto che è deputato a regolamentare tutti gli ambiti della vita del singolo e più in generale della società che difficilmente accetterebbe di recepire al suo interno norme che si ancorano alla religione.

Questo non significa però che non ci si debba sforzare di recepire laddove è possibile le loro richieste di riconoscimento. Anche se le istituzioni pubbliche e politiche spesso sono impreparate a gestire tali situazioni, la società italiana dimostra al contrario una certa capacità di integrazione e tolleranza. Il che significa che l'intervento e l'interesse delle autorità politiche non deve ridursi alla mera risoluzione della questione della stipulazione dell'intesa ma deve guardare alla creazione di strategie che mirino a garantire una certa autonomia all'islam nostrano, nel rispetto della sua identità al fine di ridurre il rischio di tensioni, fraintendimenti e polemiche, attraverso l'elaborazione di apposite politiche accompagnate da una serie di aggiustamenti soprattutto sul piano giuridico.

Bibliografia

- Aldeeb Abu-Sahlieh Sami, 2008, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, Carocci, Roma.
- Allievi S., 1999, *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Edizioni Lavoro.
- Allievi S., 2003, *Islam italiano. Un viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.
- Allievi S., 2005, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam in Europa*, Carocci, Roma.
- Allievi S., 2006, *Pluralismo*, Emi, Bologna.
- Allievi S., 2007, *Le trappole dell'immaginario: Islam e Occidente*, Forum Edizioni.
- Benhabib S., 2002, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 2005, *Le rivendicazioni dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P., 1970, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Anchor Books; trad. it. 1995, *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P., 1999, *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Ethics and Public Policy Centre, Washington.
- Berger P., Luckmann T., 1967, *The social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books; trad. it. 1999, *La Realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Berman H J., 1985, *Law and devolution, the Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press; trad. it. 2006, *Diritto e rivoluzione. Le origini giuridiche della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna.
- Bettini R., 2004, *Sociologia del diritto islamico*, Franco Angeli, Milano.
- Böckenförde E W., 1967, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", in *Säkularisation und Utopie Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, pp.75-94, Kholhammer, Stuttgart; trad. it. 2006, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcellania, Brescia.
- Böckenförde E W., 2007, *Diritto e secolarizzazione*, Editori Laterza, Bari.
- Burani A., 2009, *Il corano*, Bur, Milano.
- Campani G., 2002, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano.
- Cardia C., 2010, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*, Umberto Allemandi Editore.
- Casanova J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. 2000, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.

- Cilardo A., 2002, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze d'intesa tra la repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Comte A., 1842, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris; trad. it. 1979, *Corso di filosofia politica*, Utet, Torino.
- Commissione Stasi, 2003, *Laïcité et République*; trad. it. 2004, *Rapporto sulla Laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.
- Compendio di diritto islamico*, 2008, Edizione giuridiche Simone, Napoli.
- Crespi F., 2008, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, Il Mulino, Bologna.
- David M., 2005, *On Secularization. Toward a revised general theory*, Ashgate, Burlington.
- Deperis M., 2007, *L'islam in Italia. Analisi delle possibilità d'intesa tra Stato italiano e comunità religiose*, Prospettive Editrice.
- Deveaux M., 2006, *Gender and justice in multicultural liberal states*, Oxford University Press.
- Durkheim E., 1902, *De la division du travail social*, Alcan, Paris; trad. it. 1999, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Durkheim E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris; trad. it. 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Erder K., 2008, "Lo Stato secolare in una società non secolare. Riflessioni sulla modernità post-scolare", in Rusconi, a cura, pp. 239-274.
- Facchi A., 2008, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Editori Laterza, Bari.
- Ferrarese M., 2000, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna.
- Ferrari A., 2008 "Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione", in Ferrari S, a cura, pp. 93-132.
- Ferrari A., 2002, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e Francia*, Giappichelli.
- Ferrari A., 2008, *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna.
- Ferrari S., 2002, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna.
- Ferrari S, Mori G., *Religioni, Diritti, Comparazione*, 2003, Morcellania, Brescia.
- Ferrari S., "Diritto e religione nello Stato laico: islam e laicità", in Rusconi, a cura, 2008, pp. 313-326.
- Frisina A., 2007, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
- Garelli F., Guzzardi G., Pace E., 2003, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna.
- Göle N., 1997, *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press.

- Grossi P., 2006, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari.
- Grossi P., 2007, *L'Europa del diritto*, Laterza, Bari.
- Guolo R., 2007, *L'islam è compatibile con la democrazia?*, Editori Laterza, Bari.
- Habermas J., 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. 2008, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari.
- Habermas J., 1996, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt; trad. it. 2006, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Introvigne M., Sark R., 2003, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme.
- Kymlicka W., 1996, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Usa; trad. it. 1999, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna.
- Lanzillo M., 2005, *Il multiculturalismo*, Editori Laterza, Bari.
- Luther J. 2008, "Il crocifisso come simbolo religioso, culturale e politico alla luce delle costituzioni", in Rusconi, a cura, pp. 313-326.
- Luther J., 2008, "Il velo scoperto dalla legge: profili di giurisprudenza costituzionale comparata", in Ferrari S, a cura, pp. 63-92.
- Marramao G., 1994, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Bari.
- Marramao G., 2005, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marr S E., 1988, "Legal pluralism", in *Law & Society Review*, vol. II. n. 5.
- Massari M., 2006, *Islamofobia. La paura e l'islam*, Laterza, Bari.
- Mernissi F., 1994, *Dreams of Trespass: tales of Harem Girlhood*; trad. it. 2005 *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Giunti, Firenze.
- Mernissi F., 1992, *Islam and Democracy. Fear of the modern world*, Luchterhand; trad. it. 2006, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze.
- Morgan P, Lawton Clive C A., 2007, *Ethical issues in six religious traditions*, Edinburgh University Press.
- Pace E., 2004, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Bari.
- Pace E., 2004, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma.
- Pace E., 2007 (a), *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Bari.
- Pace E., 2007 (b), *L'islam in Europa: modelli di integrazione*, Carocci, Roma.
- Pacini A., 2008, *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, Paoline Editoriali Libri, Milano.

Pizzorusso A., “La produzione normativa in tempi di globalizzazione”, in www.associazionedei costituzionalisti.it

Pizzorusso A., 1998, *Sistemi giuridici comparati*, Giuffrè, Milano.

Pompeo F., 2007, *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma.

Possenti V., 2007, *Le ragioni della laicità*, Rubettino.

Rajeev B., 1998, *Secularism and its critics*, Oxford University Press.

Ramadan H., 2005, *La donna nell'islam. Al di là dei pregiudizi*, L. S. Gruppo Editoriale, Bologna.

Ratzinger J., Habermas J., 2004, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freitlichen Staates*, Katholische Akademie, Bayern; trad. it. 2005, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia.

Rawls J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. 1982, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Rawls J., 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; trad. it. 2008, *Liberalismo politico*, Nuova cultura, Roma.

Remond R., 1998, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés*, Editions du Seuil, Paris; trad. it. 2003, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Editori Laterza, Bari.

Rosati M., 2002, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Bari.

Rusconi G E., 2008, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna.

Saint-Blancat C., 1999, *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.

Schmitt C., 1991, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello <<jus publicum europaeum>>*, Adelphi.

Searle J., 2008, *Occidente e multiculturalismo*, Il sole 24 ore, Milano.

Seligman A., 2000, *Modernity's Wager*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 2002, *La scommessa della modernità. L'autorità, il sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma.

Shachar A., 2001, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press.

Shachar A., 2005, *Religion, State and the Problem of Gender: New Modes of Citizenship in Diverse Societies*, in *Mc Gill Law Journal*, XLIX, pp.49-88; trad. it. 2010 “Religione, Stato e Genere: nuovi modelli di cittadinanza”, in *Politica e Società*, vol.4, pp. 31-58.

Stefani P., 2008, “La Laicità italiana alla prova del crocifisso”, in Ferrari S, a cura, pp.157-187.

Taylor C., 1991, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto; trad. it. 2002, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari.

- Taylor C., 1992, *The Politics of recognition*, Princeton University Press; trad. it. 2006 “La politica del riconoscimento” in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Taylor C., 2002, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press; trad. it. 2004, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma.
- Taylor C., 2007, *A secular age*, Bekknap Press; trad. it. 2009, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.
- Teubner G., 2005, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione*, Armando, Roma.
- Tucher J., 2008, *Women, family and gender in Islamic law*, Cambridge University Press.
- Okin S., 1999, *Is Multicultural bad for Women?*, in *Is Multicultural bad for Women ?*, interviste di S. Moller Okin, a cura di, J Cohen, M. Howard e M. C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 2007, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina Raffaello.
- Walzer M., 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York; trad. it. 1987, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Weber M., 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen; trad. it. 2002, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Ylmaz I., 2005, *Muslim laws, politics and society in modern nation states. Dynamic legal pluralism in England, Turkey and Pakistan*, Ashgate, Burlington.