

COSTITUZIONI E COSTITUZIONALISMI NEL CASO DEL SUDAN

Giuseppe D'Angelo*

SOMMARIO: 1. – Introduzione – 2. Il caso sudanese nel contesto del dibattito sul rapporto tra diritto secolare e diritto religioso e sul ruolo pubblico delle religioni – 3. (Re)islamizzazione e processi di emersione e consolidamento del potere politico – 4. Islamizzazione attraverso il diritto penale – 5. Islamizzazione e “riconciliazione” con il costituzionalismo occidentale: fasi e scansioni dell’esperienza più recente – 6. Costituzioni – 7. Costituzionalismi? – 8. La Costituzione del 1999 – 9. Islamizzazione e rottura dell’unità giuridico-politica dello Stato. – 10. – L’attuale Costituzione del Sudan del Nord – 11. La Costituzione del Sudan del Sud – 12. La religione quale permanente fattore di legittimazione politica e differenziazione costituzionale – 13. Conclusioni (non tutte) provvisorie.

1.- Introduzione

Nell’ambito di una lettura problematica dell’atteggiarsi del costituzionalismo nel mondo arabo-islamico – come quella suggerita da questo Convegno di Studi – che si fa carico di testimoniare il carattere multiforme, differenziato, dinamico e tutt’altro che lineare di questo rapporto e della complessità delle interrelazioni che ne costituiscono la trama sottesa e contribuiscono a delinearne il profilo pratico, trovo che interesse e collocazione del caso sudanese abbiano molto a che vedere con le sue peculiarità¹.

Ne evidenzio alcune tra le più significative.

In primo luogo, ci accingiamo a confrontarci con un contesto – sociale prima ancora che politico-istituzionale – che amplia il fronte problematico inciso dal generale rapporto tra Islam e costituzionalismo, atteso che – qui in maniera forse più pronunciata ed evidente che in altri casi – questa relazione dialettica si svolge, risultandone condizionata, nell’ambito di una estesa condizione di frammentazione identitario-culturale e religiosa, immediatamente condensabile nel riferimento alla non sopita dicotomia tra l’identità africana e quella araba e

* Associato di Diritto Ecclesiastico e Diritto Canonico, Dipartimento di Scienze Giuridiche (Scuola di Giurisprudenza), Università di Salerno.

Testo, ampliato e corredato dalle note, della relazione presentata al Convegno di Studi su “*Costituzioni e costituzionalismi nel mondo arabo-islamico*”, organizzato dalla Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo, Dottorato di Ricerca Asia Africa e Mediterraneo, tenutosi a Napoli il 4 e 5 Dicembre 2014, e destinata alla pubblicazione nel volume che ne raccoglie gli Atti.

Il contributo va pertanto inteso come aggiornato alla data del Convegno.

¹ A questo proposito, mi preme ringraziare il Prof. Giovanni Cimbalo, anima e motore del PRIN 2005 dedicato al tema «*Libertà religiosa e diritti umani nei paesi dell’Africa subsahariana*», che mi indusse a coltivare l’interesse per un filone di studi che si è rivelato non solo interessante e scientificamente proficuo ma anche umanamente formativo e la Prof.ssa Maria Cristina Folliero, responsabile dell’unità di ricerca salernitana impegnata in quel progetto, della cui guida paziente e benevola è, per la verità, il mio intero percorso di studio e ricerca ad essere ampiamente debitore.

musulmana.² Una frammentazione che – rafforzando da un particolare punto di vista le professioni di cautela comparatistica che si accompagnano agli studi sul tema³ ed a cui siamo stati opportunamente richiamati dalla relazione introduttiva – da conto della peculiarità del diritto degli Stati dell’Africa sub sahariana ed al tempo stesso evidenzia, con l’artificiosità dei processi di emersione e consolidamento, ivi, della forma Stato, le criticità che caratterizzano i tentativi di definitivo rafforzamento della compagine statale.⁴

Ci troviamo poi al cospetto di una particolare prospettazione del rapporto tra diritto secolare e diritto religioso, in cui emerge plasticamente il ruolo di quest’ultimo, prima, nel legittimare e rafforzare i processi di emersione e consolidamento del potere politico e dello Stato e, poi, nell’orientarne e porre in valore le successive vicende costituzionali.

Come vedremo in prosieguo, nel caso del Sudan, tale intreccio tra sacro e secolare è andato di pari passo con una certa, in buona parte strumentale, attrazione verso quei modelli eteronomi di regolamentazione del rapporto tra Stato e religione, considerati parte integrante del costituzionalismo occidentale – il principio di separazione/laicità ed il riconoscimento del diritto alla libertà di religione – che però, una volta filtrati e messi a confronto con la specifico sudanese, non solo hanno mancato l’obiettivo del consolidamento dell’assetto istituzionale dello Stato ma hanno altresì determinato – o quantomeno hanno significativamente assecondato – gli esiti di rottura della sua unità giuridico-politica culminati con la scissione e la dichiarazione di indipendenza del Sudan del Sud intervenute nel 2011 ed anzi promettono di contribuire a ampliare il fossato che divide entrambi gli Stati, in particolare radicalizzando la vocazione islamista del Sudan del Nord.

2. - Il caso sudanese nel contesto del dibattito sul rapporto tra diritto secolare e diritto religioso e sul ruolo pubblico delle religioni

Alla luce di tali rilievi introduttivi, si può ben intuire come il contributo che l’esperienza sudanese restituisce al dibattito odierno sia quantomeno duplice.

Esso coinvolge infatti tanto il piano della relazione tra costituzionalismo e diritto islamico e più ampiamente della interazione tra ordinamento secolare e diritti religiosi, che il ruolo rivestito, nell’ambito del costituzionalismo stesso, dalle enunciazioni relative al rapporto tra Stato e religione, in un contesto di rinnovamento dettato dalla riacquisita centralità di questa

² Cfr. H.E. KESSALA, *Islam and Human Rights in Sudan*, in *Encounter*, 331, January 2008, p. 3.

³ Cfr. almeno G. DI PLINIO, *Appunti su Sharia, diritti e costituzionalismo islamico*, in *Juraorientalia*, www.iuraorientalia.net, VI (2010), pp. 283 ss.; C. SBAILÒ, *La riesplorazione del principio ordinatore islamico: riflessioni di metodo comparatistico e di dottrina costituzionale sulla “primavera araba”*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, III-2012, pp. 801 ss.

⁴ Su tale specifico profilo mi si consenta il rinvio a G. D’ANGELO, *La questione dello Stato in Africa. Il rapporto tra lo Stato e la religione: il caso del Sudan*, in *Federalismi.it, Rivista di diritto pubblico, italiano, comunitario e europeo*, www.federalismi.it, 14/2014 (09/07/2014).

ovvero, per richiamare una locuzione piuttosto in voga, dal “ruolo pubblico” delle religioni di più ampio e radicato seguito sociale.

Ora, con questo contributo intendo valorizzare le peculiarità appena segnalate e le ricadute ricostruttive che ne conseguono e quindi:

- 1) muoverò focalizzando l’attenzione sul processo di consolidamento, su basi autoritarie, del potere politico ed in particolare sul ruolo giocato, in tale direzione, dal richiamo all’obiettivo della islamizzazione e quindi dal diritto islamico;
- 2) segnalerò come analoghe esigenze di tenuta politica abbiano determinato il progressivo scivolamento verso il costituzionalismo occidentale e mi soffermerò sul prodotto di questa interazione per evidenziare:
 - a) come la vicenda costituzionale che ne è derivata abbia, in una prima fase, sostanzialmente riprodotto alcune delle dinamiche connesse a quell’iniziale collegamento ripetendone problematicità e prospettive evolutive e
 - b) in una seconda fase, assecondato gli esiti di scissione dell’unità giuridico-politica dello Stato culminati con l’indipendenza del Sudan del Sud.

In questa direzione, mi soffermerò in particolare sulle determinazioni costituzionali relative al generale rapporto tra Stato e religione ed alla tutela della libertà religiosa, atteso che si tratta di elementi che più di altri si fanno carico di veicolare l’obiettivo della differenziazione/trasformazione costituzionale tra i due Paesi;

- 3) proporrò infine alcune valutazioni di ordine generale sulla estensività di quelle determinazioni costituzionali in punto di rapporti tra Stato e religione e quindi sulla generale plausibilità del ricorso a formule di declinazione del rapporto tra Stato e religione ricalcate sui dettami del costituzionalismo occidentale ed in particolare sulla inidoneità di tali formule ad assecondare – anche sul piano scientifico-ricostruttivo – processi di sviluppo costituzionale consentanei alla realtà politico-istituzionale e costituzionale sudanese.

3. - Islamizzazione e processi di emersione e consolidamento del potere politico

Cominciamo quindi col soffermarci sul peculiare legame che si instaura tra islamizzazione e consolidamento, su basi autoritarie, del potere politico.

In effetti, ad una valutazione complessiva, può osservarsi come, mentre la penetrazione dell’Islam nell’area è stata graduale e, quantomeno in una prima fase, ha conosciuto alterne

vicende⁵, l'imporsi progressivo del diritto islamico nel sistema socio-politico e giuridico sudanese sia andato di pari passo con le esigenze di consolidamento del potere politico e la sua evoluzione in senso autoritario.

In questa ottica ricostruttiva, la stessa prospettazione teorica del tema della islamizzazione ed in particolare del carattere islamico dello Stato costituisce un dato significativo e da non sottovalutare, soprattutto laddove si consideri l'apporto che, nella concreta configurazione di quella relazione, va ascritto alla personalità di *Hasan al Turabi* – l'ideologo delle leggi di Settembre – ed al ruolo antagonista giocato, nei confronti del primo, dalla riflessione e dall'opera, di *Mahmud Mohammed Taha* e dei suoi allievi, tra cui, in particolare, *Abdullahi Ahmed An-Na'im*.

Ma è soprattutto sul piano del concreto svolgersi degli eventi che hanno scandito il passaggio di consegne tra i vari dittatori che il richiamo all'obiettivo della (re)islamizzazione mostra tutta la sua funzionalità a quel fine.

In particolare, esso scandisce tanto il passaggio alla seconda fase della dittatura politico-militare di *Jafaar Numeiri* – succeduta (1969) alla breve esperienza democratica che aveva messo piede all'indomani della defenestrazione di *Ibrahim Abboud* (avvenuta nel 1964)⁶ – che l'ulteriore progressione in senso autoritario del potere dovuta alla affermazione dell'attuale Presidente del Sudan (del Nord) *Omar Hasan Ahmad al-Bashir* (1989).

Al di là di questo primo elemento comune, emergono peraltro alcuni dati differenziali tra queste esperienze dittatoriali che corroborano ulteriormente – in una dimensione dinamica – l'ipotesi, da cui siamo partiti, dell'esistenza di una stretta relazione che attaglia la vicenda della islamizzazione a quella della dimensione autoritaria del potere e, quindi, le rispettive vicende evolutive.

4. - (Re-)islamizzazione attraverso il diritto penale

E' peraltro significativo – soprattutto agli occhi del giurista occidentale – che in entrambi i casi – e pur con le precisazioni che emergeranno nel prosieguo – l'azione di “recupero della shar'ia” sia stata realizzata non tanto per il tramite di una riforma costituzionale o comunque valorizzando il ruolo della Shar'ia stessa quale fonte di ispirazione generale dell'ordinamento

⁵ Per una diversità di opinioni rispetto ai prodromi di tale ingresso, cfr, G. WARBURG, *L'Islam in Sudan. Dal periodo turco-egiziano alla Mahdiyya (1820-1898)*, in *Afriche e Orienti*, 1-2/2006, p. 28, C. BALLIN, *The Dimmis in the Sudanese Mahdiyyah (1881-1898)*, in *Islamochristiana*, 27 (2001), p. 109.

⁶ P.M. HOLT –M.W. DALY, *A History of the Sudan from the coming of Islam to the present day*, London, Longman, 1988.

quanto soprattutto potenziandone la concreta carica precettiva, in particolare attraverso la riconfigurazione ovvero, appunto, la re-islamizzazione del diritto penale⁷.

Così è, in particolare, per svolta islamista realizzata da Numeiri con le appena ricordate leggi di Settembre (del 1983), le quali hanno prodotto una profonda rivisitazione di svariate leggi penali fondamentali, *in primis*, dello stesso Codice penale⁸.

In letteratura, non si è mancato di evidenziare difetti ed ambiguità di questa legislazione, preferendosi peraltro porre l'accento su quei limiti che "vengono probabilmente in luce ogni volta che il diritto penale della Shari'a storica è applicato in un moderno Stato nazionale".⁹

Va d'altra parte riconosciuto che le chiavi di lettura testé evocate lungi dal porsi come antagoniste sono diversamente destinate ad operare congiuntamente.

Lo testimonia l'attenzione che l'Autore considerato sembra rivolgere – sottolineandone le ricadute negative in termini di certezza del diritto e di razionalità complessiva della risposta sanzionatoria – alla circostanza per cui il Codice penale sudanese del 1983 si sia limitato a sovrapporre le norme sharaitiche al previgente codice senza curarsi troppo di coordinarle in un sistema più coerente e compiuto.¹⁰

Critiche altrettanto puntuali sono mosse nei confronti dei problemi relativi alla applicazione dei precetti penali sciaraitici ai non musulmani ed in particolare alla indefinibilità del meccanismo che fa dipendere la pena per alcune fattispecie (in particolare il *hadd* di *zina*) dalla religione di chi lo commette nonché, più in generale, alla discriminazione religiosa che il Codice persegue, tentando maldestramente di occultare¹¹.

Analoghe riserve – implicanti il mancato rispetto dal canone della legalità in materia penale e del diritto di libertà religiosa – investono poi la previsione relativa alla *ridda* ovvero all'apostasia, che viene sanzionata, indirettamente, attraverso la previsione per cui l'assenza di disposizioni espresse non impedisce di infliggere pene *hadd* previste dalla Shari'a¹².

⁷ «Come per gli altri settori del diritto, il recupero della shar'ia, avviene, nei vari contesti islamici, secondo due modalità: da un lato, essa è considerata una fonte di ispirazione dell'ordinamento cui il legislatore statale deve attenersi, senza perciò che si abbia un recupero formale del *corpus* di norme del *fiqh*, ma al più essa riveste il ruolo di guida; dall'altro la *Lex divina islamica* è ritenuta, in virtù del suo carattere imperituro e immutabile, diritto direttamente applicabile, e ciò allora comporterà un'intensa attività legislativa volta alla re-islamizzazione del diritto penale, ossia ai meccanismi classici del taglione (*qysas*), del «prezzo del sangue» (*diyya*) e delle sanzioni (*hudud*)». M. PAPA – L. ASCANIO, *Shar'ia*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 119.

⁸ A. LAHYSH – G.R. WALBURG, *The reinstatement of Islamic Law in Sudan under Numayri: an evaluation of a legal experiment in the light of its historical context, methodology, and repercussions*, Leiden, Brill, 2002.

⁹ A.A. AN-NA'IM, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, trad. it. di Francesco Vertova, revisione di Danilo Zolo, Bari, Laterza, 2011, p. 179, per il quale quindi «Anche se alcuni difetti di quelle che furono poi chiamate le leggi di settembre (1983) possono essere attribuiti alla precipitazione e all'ambiguità politica imposta dall'ex presidente Ja'far al Numairi, altri limiti derivano dai problemi fondamentali dell'applicazione moderna del diritto penale sharaitico».

¹⁰ A.A. AN-NA'IM, *Riforma* cit., p. 180.

¹¹ A.A. AN-NA'IM, *Riforma* cit., p. 182.

¹² A.A. AN-NA'IM, *Riforma* cit., p. 183.

Tali rilievi sono però per lo più inquadrati in un più ampio atteggiamento di rivisitazione critica del ricorso al diritto pubblico sharaitico da parte degli Stati musulmani, che muove dal riconoscimento per cui l'applicazione rigorosa di quel diritto, nella sua connotazione tradizionale, scontrerebbe problemi insuperabili laddove posto in relazione con i principi del diritto internazionale in tema di diritti umani e non discriminazione in base al sesso e/o alla religione. Di qui, in buona sostanza, la necessità “di rivedere e riformare i principi sharaitici, sia nel diritto penale che in altri ambiti, per eliminare ogni problema costituzionale e di altro genere connesso alla loro applicazione in uno Stato nazionale moderno”.¹³

Si tratta di una prospettiva di inquadramento critico che va intesa e valutata nell'alveo del più ampio dibattito evocata dall'articolazione dei lavori del Convegno.

Al momento, merita piuttosto segnalare – perché testimonia della natura politica e strumentale del richiamo alla islamizzazione – il concreto impatto sociale di questa legislazione, che, non trovando riscontro in un coerente assetto della società stessa – tutt'altro che avvezza a cogliere il disvalore delle nuove fattispecie penali – ha assunto una spiccata valenza criminogena ed ha così finito col rappresentare “una delle cause più rilevanti, se non la più rilevante” del conflitto tra Nord e Sud¹⁴.

Tale conflitto costituisce un lascito che il successivo avvento di Bashir non è riuscito a ridimensionare, anche se, come si accennava, l'esperienza dittatoriale di quest'ultimo appare affatto diversa da quella precedente.

Certo, l'attuale Presidente del Sudan del Nord porta a compimento la rifondazione dello Stato avviata da Numeiri – tanto che il Sudan finisce con l'assurgere al rango di “primo ed unico esempio di stato islamico in tutto il mondo musulmano sannita”¹⁵ – intervenendo ancor più radicalmente sul sistema penale: l'introduzione di un nuovo codice, ampiamente ritagliato sui dettami della *Sharia* (1991), si inserisce nell'ambito di una più ampia opera di trasformazione socio-culturale (coinvolgente scuola, esercito, media) e risulta meno contraddittorio e più consapevolmente ancorato ad un progetto di promozione dei valori del fondamentalismo islamico¹⁶.

Tuttavia, con la definitiva acquisizione della prospettiva della islamizzazione ed il progressivo scemare delle esigenze di consolidamento della compagine governativa, vengono a delinearsi le basi di quella apertura nei confronti dei principi del costituzionalismo

¹³ Ricorda come il ricorso alla suddetta interpretazione abbia agito da argomento giuridico della condanna a morte di Mahmud Mohammed Taha, A.A. AN-NA'IM, *The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A case from the Sudan*, in *Religion*, 87 (1986), p. 188.

¹⁴ Cfr. M. A. AYUSO GUIXOT, *Christian-Muslim relations in the Sudan. A Survey Trough the Sudanese Politics*, in *Islamochristiana*, n. 30 (2004), p. 142.

¹⁵ P. WOODWARD, *Cinquant'anni di politica islamica*, trad. it. di Stefano Bellucci, in *Afriche e Orienti*, 1-2/2006, p. 90.

¹⁶ M. BURR – R. O. COLLINS, *Hasan al-Turabi and the Islamist State 1989-2000*, Leiden, Brill, 2003.

occidentale e della tutela dei diritti umani, che è stata talora declinata nei termini di una vera e propria riconciliazione¹⁷.

In particolare, alcuni, timidi, segnali di tale rinnovato percorso sono individuabili nell'ambito della nuova legislazione, come può evincersi considerando l'atteggiamento complessivamente più restio a fare ricorso alla pena capitale, in particolare nel caso dell'apostasia, una più spiccata propensione a limitare l'applicazione del diritto islamico ai soli musulmani ed ancora dalle opinioni dottrinali che, facendo leva sul dato testuale – ovvero dalla declinazione della norma in materia di divieto di propaganda in materia religiosa – deducono una sorta di de-criminalizzazione del reato di abbandono della religione islamica. Nel contempo, però, le autorità governative rimangono ferme nel ritenere espressione della stessa libertà religiosa l'applicazione di quelle sanzioni penali e nel ribadire la ferma volontà di promuovere i valori islamici, ponendoli a base dello Stato e della sua azione.¹⁸

Sul piano della effettività della risposta sanzionatoria, poi, un contributo significativo rispetto al depotenziamento dell'impatto dei precetti penali sharaitici e delle relative pene è quello che deriva dal pressoché sistematico ricorso alla pratica della grazia presidenziale.

5. - Islamizzazione e “riconciliazione” con il costituzionalismo occidentale: fasi e scansioni dell'esperienza più recente

Ora, il carattere frammentario e talora ambiguo della veduta islamizzazione trova significativa corrispondenza in uno svolgimento della relativa vicenda costituzionale che si pone come strettamente funzionale alle esigenze della dittatura, ne asseconda gli obiettivi politici contingenti e ne certifica, anche simbolicamente, i cambi di passo.

Più a ritroso, il fitto susseguirsi, in un lasso di tempo relativamente breve, di più Costituzioni o piuttosto tentativi di redazione di un nuovo testo costituzionale, è da ricollegare principalmente alla condizione di estrema volatilità dei regimi politici che ha caratterizzato per lungo tempo – a partire dalla raggiunta indipendenza (1956) – la storia politica sudanese determinando un incessante avvicinarsi di compagini governative nel complesso poco propense a vedere nella Costituzione un atto fondativo di un nuovo patto tra governanti e governati e quindi di effettiva legittimazione del potere politico.

Prova ne sia che si tratti di testi che, anche quando sottoposti alla consultazione popolare, sono in realtà da ricondurre ad un atto di concessione da parte del dittatore e al più costituiscono il frutto di una negoziazione con le forze politiche che si siano dichiarate

¹⁷ I. BANTEKAS - HASSAN ABU-SABEIB, *Reconciliation of Islamic Law with Constitutionalism: the Protection of Human Rights in Sudan's New Constitution*, in *African Journal of International and Comparative Law*, October 2000, Volume 12, Pt. 3, pp. 531 ss.

¹⁸ I. BANTEKAS - HASSAN ABU-SABEIB, *Reconciliation* cit., pp. 540 ss.

disponibili ad assecondarne e sostenerne la *leadership*. Così è, in particolare, per la Costituzione del 1998, che pure rappresenta, come immediatamente vedremo, un punto di svolta nella direzione di un più esplicito adeguamento ai principi del costituzionalismo e alle esigenze di tutela dei diritti umani.

Parzialmente diversa è invece la situazione relativa ai testi costituzionali redatti, inevitabilmente prescindendo dalla manifestazione della volontà popolare, nel contesto dell'accordo di pace del 2005 (il c.d. *Machakos Protocol*), la cui vigenza avrebbe dovuto diversamente protrarsi sino all'espletamento del previsto *referendum* per la secessione e l'indipendenza del Sudan del Sud, effettivamente svoltosi nel luglio del 2011, ma che, in qualche modo, nell'attesa dell'avvio di una vera e propria fase costituente, sono andati oltre quel termine.¹⁹ In particolare, mentre nel caso della Repubblica del Sudan (il Sudan del Nord) la Costituzione interinale ha visto estendere la propria vigenza, nel caso del Sudan del Sud, con la dichiarazione di indipendenza si è assistito alla entrata in vigore di una nuova Costituzione, transitoria, le cui disposizioni sono peraltro – per la parte che maggiormente ci interessa – sostanzialmente sovrapponibili a quella del previgente testo interinale.

In effetti, con particolare riferimento all'attuale costituzione transitoria del Sudan del Sud, si potrebbe anche arguire – ma si tratterebbe di conclusione forse forzata, comunque da verificare – che il *referendum* per l'indipendenza si sia tradotto in un diretto coinvolgimento del popolo sudanese nel relativo processo costituente, tant'è che, nella dottrina internazionalistica, ci si è posti il quesito se non si tratti, nel caso, di una manifestazione del c.d. *remedial secession*²⁰.

6. - Costituzioni

Di là da tali considerazioni, rimane il fatto che l'esperienza unitaria dello Stato sudanese ci restituisce da ultimo più costituzioni – anche in senso giuridico-formale²¹ – le quali però assumono a finalità diretta ed immediata contingenti esigenze di natura politica.

¹⁹ Cfr. *Report. South Sudan. Prospects for Democracy in the World's Newest State*, 2011, in http://www.democracy-reporting-org/files/report_sudan.pdf; A.L. FADLALL, *Constitution-Making in the Sudan. Past experiences*, 2011, in <http://unmis.unmissions.org/Default.aspx?tabid=4865>; *Constitutional History of Sudan*, in <http://ww.constitutionnet.org/country/constitutional-history-sudan>; A.M. LECIS, *E' nato il Sudan del Sud, Stato sovrano a partire dal 9 luglio 2011*, in *DPCE online*, 2011, 4, <http://www.dpce.it/online>

²⁰ Cfr. M. V. ZECCA, *L'accesso del Sud Sudan all'indipendenza: analisi e problemi aperti*, in *La Comunità internazionale*, 4/2013, pp. 687 ss.

²¹ La precisazione tiene conto, limitandosi in questa sede a segnalarlo, del dibattito relativo alla esistenza di una Costituzione in senso materiale – che si pone in un rapporto di costante tensione dialettica con la Costituzione materiale – e del conseguente rilievo per cui «tutti gli ordinamenti giuridici storicamente esistiti posseggono una “Costituzione” cioè un insieme di regole supreme, il cui carattere specifico è la capacità di vincolare non solo i governati, ma anche i governanti, compresi i produttori di leggi»: G. DI PLINIO, *Appunti cit.*, p. 294, cui si rimanda per le doverose specificazioni rispetto all'uso particolare che l'Autore, per sua ammissione, opera «di un linguaggio risalente, tornato recentemente di moda». Ai nostri fini, merita piuttosto evidenziare che, sulla scorta di tali considerazioni, l'Autore invita a distinguere – traendone le ulteriori conseguenze proprio sul piano dei

In particolare, mentre la Costituzione del 1998 rappresenta un tentativo di soluzione rispetto alla avvertita necessità di accreditarsi innanzi alla comunità internazionale, superando la non più sostenibile condizione di isolamento nel quale il Sudan era progressivamente venutosi a trovare, le Costituzioni interinali del 2005 si fanno carico del compito di regolamentare i rapporti tra le due anime del Paese, per facilitarne la riappacificazione, nonché – direi soprattutto – veicolare le istanze secessioniste del Sud.

7. - Costituzionalismi?

Tanto premesso, resta da valutare se si tratti di testi che, sul piano contenutistico e della ispirazione di fondo, esprimano una qualche adesione ai principi del costituzionalismo occidentale. Il che – va da sé, alla luce delle cautele evocate in premessa – può anche significare interrogarsi sulla congruità di tali principi rispetto allo specifico politico-istituzionale sui quali, in ipotesi, sono destinati ad impattare.

A tal fine, rivolgeremo la nostra attenzione precipuamente alle determinazioni costituzionali in tema di regolamentazione giuridica del fenomeno religioso, nella duplice direzione implicata, rispettivamente, dal riferimento ai rapporti tra Stato e religione ovvero alla qualificazione complessiva del generale atteggiamento del primo nei confronti del secondo e dalla tutela della libertà religiosa²².

A tanto spingono, fondamentalmente, due ordini di considerazioni.

Il primo luogo, tanto l'obiettivo della separazione tra Stato e religione quanto il tema della libertà religiosa hanno rappresentato e tuttora rappresentano poli di attrazione particolarmente significativi per gli Stati dell'Africa sub sahariana, Sudan compreso.

Ma soprattutto, come immediatamente verificheremo, innestandosi sul peculiare percorso di islamizzazione di cui abbiamo tracciato le linee essenziali, proprio le determinazioni relative al rapporto tra Stato e religione marcano la netta distanza tra i due Stati che residuano dalla secessione del 2011, indicandone le rispettive linee di sviluppo (o, se si preferisce, regresso) politico-istituzionale e costituzionale.

rapporti tra Islam e costituzionalismo – tra Costituzione e teoria della Costituzione. Ed invero, si osserva conclusivamente sul punto, «Non c'è alcuna possibilità di dubitare che i popoli musulmani, nella misura in cui si sono storicamente uniti in comunità politiche e Stati, hanno sempre avuto una loro propria Costituzione materiale, la cui formalizzazione è in gran parte contenuta nei principi chiave della Shari'a, che, indipendentemente dal fatto che sia o meno una Costituzione sovranazionale che permea di sé tutti gli Stati islamici, si pone come sistema normativo di nucleo per ciascuno degli Stati in cui si applica, e dunque rappresenta anche la parte più alta e intoccabile, cioè non soggetta a revisione, della Costituzione anche in senso formale di ciascuno di detti Stati».

²² Per una interessante valorizzazione di tale chiave di lettura delle costituzioni degli Stati dell'Africa sub-sahariana, R. BOTTONI, *Il fattore religioso nelle Costituzioni del XXI secolo degli Stati dell'Africa sub-sahariana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2012, p. 334

8. - La Costituzione del 1998

Cominciamo quindi dalla Costituzione del 1998.

La quale registra ed asseconda quei timidi segnali di apertura nei confronti delle istanze di rispetto delle differenze religiose e culturali e di tutela dei diritti che abbiamo visto caratterizzare – una volta venute meno le esigenze di consolidamento della compagine governativa ed in maniera certo non lineare ed univoca – gli sviluppi successivi alla presa del potere da parte di Bashir.

In questo senso, le indicazioni che ci provengono dal testo costituzionale possono apparire per molti aspetti contraddittorie, essendo comunque figlie e destinate ad operare in un contesto fortemente autoritario, ma lasciano intravedere elementi di uno sviluppo potenzialmente idoneo a favorire quella apertura, con significative ricadute sul modo stesso di intendere le prescrizioni del diritto religioso.

Altro discorso è se poi queste potenzialità risultino o meno inverate alla prova dei fatti²³. Molto infatti dipende dal concreto contegno che il regime si determina ad assumere in relazione alle specifiche circostanze politiche del momento ma dal punto di vista costituzionale va piuttosto posta l'attenzione sulla eventuale esistenza di dati idonei a supportare tale assetto mutevole e strumentale. In particolare, sotto tale profilo, merita sottolineare l'inquadramento dei diritti e delle libertà fondamentali in una cornice di sostanziale confessionalità, che ne condiziona significato e limiti in rapporto al modo con cui questo carattere viene concretamente inteso a seconda dei momenti e delle circostanze.

In effetti, le disposizioni costituzionali di cui al titolo II, parte prima, della Costituzione del 1998 appaiono molto rigorose e dettagliate nell'enuclearne i contenuti in tema di "*rights and duties*", proponendo una declinazione dei primi rispondente, fondamentalmente, alla categorizzazione occidentale della c.d. libertà negativa, preoccupandosi cioè di proteggere quelle situazioni soggettive da indebite interferenze e compressioni del potere politico.

Molte di esse prevedono peraltro una esplicita condizione di rispondenza del diritto/libertà di volta in volta considerati alle determinazioni della legge: tanto vale, in effetti, persino per il diritto alla vita, laddove in particolare l'art. 20 esclude del tutto la sola libertà dalla schiavitù, dai lavori forzati, dalla tortura e da pratiche umilianti, permettendo così la lesione del diritto alla vita "*in accordance with the law*". Coerentemente il successivo art. 33 esprime il principio per cui non sarà comminata alcuna pena di morte se non quale conseguenza di

²³Si è così parlato di una «regime's "discursive dissimulation"»: M. MAHMOUD, *When Sharia Governs: The Impasse of Religious Relations in Sudan*, in *Islam and Christian-Muslims Relations*, 2/2007 (18).

“*extremely serious offences by law*”, lasciando anzi aperta l’eventualità di leggi incriminatrici poste in essere successivamente alla commissione del fatto.

In questo contesto, non sorprende come un analogo meccanismo di rinvio alle specificazioni della legge venga riprodotto con riferimento alla libertà personale e di movimento, di credo e religione, di pensiero ed espressione, di associazione ed organizzazione, al diritto di proprietà e così via discorrendo, anche se vanno nel contempo segnalate disposizioni – quelle relative alla già ricordata libertà dalla schiavitù e dalla tortura, il diritto alla cittadinanza, il diritto alla preservazione della propria identità culturale e religiosa, il diritto di azione giudiziaria, la presunzione di innocenza ed il diritto di difesa e, ancor prima, per il diritto all’eguaglianza – in cui, diversamente, tale limitazione non è espressamente menzionata.

Di là da tale ultima circostanza, va ulteriormente osservato come, lungi dallo specificare immediatamente natura e consistenza dei limiti opponibili ai diritti ed alle libertà summenzionate, il riferimento al principio di legalità rimanga sostanzialmente indeterminato, lasciando un vuoto suscettibile di venire riempito strumentalmente, ovvero a seconda delle esigenze politiche del momento.

invero su questo snodo critico che si innestano le determinazioni che ci inducono a inferire la connotazione sostanzialmente confessionale dello Stato.

Rilevano, in particolare, due ordini di disposizioni: quelle, più generali, concernenti la natura dello Stato e, soprattutto, quelle in tema di fonti del diritto.

Quanto al primo aspetto vanno considerate, in particolare, le disposizioni preliminari concernenti lo Stato ed i principi direttivi, contenuti nella prima parte del testo costituzionale (artt. 1-19), che, esplicitamente sottratti ad ogni rilevanza giuridico-formale in quanto riguardabili piuttosto quali obiettivi di ordine generale di natura essenzialmente programmatica e quindi privi di un valore precettivo in senso proprio (art. 19), sono altrettanto espressamente destinati al legislatore e, più genericamente, ai pubblici ufficiali nell’intento di guidarli nella gestione della cosa pubblica, circostanza, quest’ultima, che li rende comunque significativi per il loro rappresentarci, per così dire, la “carta d’identità” dell’ordinamento statale.

Significativa, nella sua singolarità, la dichiarazione con cui, nel definire la natura dello Stato, il costituente sudanese accosta alla dichiarata apertura nei confronti delle varie razze, culture e religioni (rispetto alle quali il Sudan si pone quale “*embracing homeland*”) il riconoscimento per cui l’Islam è la religione della maggioranza della popolazione, mentre cristianesimo e fedi tradizionali hanno un seguito considerevole (art. 1).

Altrettanto singolare – e sintomatica dell'intenzione di stabilire un immediato e stringente collegamento tra Stato e religione – è peraltro l'impostazione che viene data alla questione della sovranità ovvero della concreta allocazione del potere sovrano: il preliminare riconoscimento della natura di repubblica federale del Sudan (art. 2) porta necessariamente il costituente a riconoscere quale titolare della sovranità e fonte di legittimazione del potere dello Stato, il popolo sudanese; quest'ultimo, tuttavia, è espressamente tenuto a comportarsi quale sorta di rappresentante di Dio in terra.

Ciò si traduce in una esplicita scissione tra l'attributo della sovranità, riconosciuta appunto al popolo (e, attraverso di esso, allo Stato, secondo un'articolazione di massima non estranea alla sensibilità occidentale) e la ben più pregnante supremazia, indiscutibilmente riconosciuta in capo al Divino (art. 4).

Come a dire che lo Stato altro non è che il terminale ultimo dell'azione divina, a sua volta veicolata attraverso il popolo.

L'ulteriore snodarsi di queste disposizioni preliminari è assolutamente conseguente con i veduti presupposti, risultando le formali concessioni ad una visione secolare del rapporto tra potere politico, istituzioni e cittadini del tutto marginali e comunque relegati ad un piano meramente formale.

Sono in particolare interessanti le disposizioni in materia di *zakat* (qualificata quale dovere finanziario, richiesto dallo Stato) e, soprattutto, quelle disposizioni da cui si evince una spiccata eticizzazione dello Stato medesimo. Così, ad esempio, l'art. 16 delinea quali obiettivi dell'azione statale il preservare la società dalla corruzione, dalla delinquenza, dall'ostilità nei confronti dei musulmani ed ancor più pervasivamente il promuovere comportamenti, per così dire, moralmente virtuosi.

Altrettanto significativo è l'art. 18, che espressamente ed in maniera dettagliata impone ai pubblici ufficiali (ma non solo ad essi) di improntare il proprio comportamento ai dettami religiosi.

Più avanti, la stessa costituzione si premura (art. 71) di condizionare l'entrata in possesso delle funzioni pubbliche al previo giuramento secondo una formulazione, tassativamente indicata, intrisa di elementi dalla chiara e decisiva portata religioso-confessionale, in certo qual modo bilanciando la circostanza per cui, da un lato, non sembra essere espressamente richiesta la qualità di musulmano al fine dell'assunzione di un qualsivoglia incarico pubblico, sia o meno di natura politica, e, dall'altro, che il complesso di diritti e doveri di cui in costituzione è legato al solo ricorrere del dato formale della cittadinanza²⁴: in effetti, di

²⁴ Secondo alcuni proprio una tale circostanza impedirebbe di configurare il Sudan unitario quale Stato islamico: I. BANTEKAS – H. ABU-SABEIB, *Reconciliation* cit., p. 540.

nient'altro si tratta se non di una ulteriore conferma di una sorta di immedesimazione tra religione e politica ovvero del carattere strumentale del ricorso al fattore religioso quale elemento di legittimazione politica, nel senso poc' anzi delineato.

La notazione maggiormente significativa ai nostri fini riguarda tuttavia l'impostazione del tema delle fonti del diritto, cui è in particolare dedicato l'art. 65 Cost. 1998²⁵.

La disposizione indica chiaramente la legge islamica quale fonte e parametro di legittimità costituzionale della legislazione statale, affiancandovi peraltro il consenso della nazione – che si manifesti tipicamente attraverso il *referendum* – e la Costituzione stessa ma, soprattutto, i costumi, gli usi sociali: la fondamentale caratterizzazione della *Sharia* quale legge religiosa in uno con la sostanziale indeterminatezza della distinzione tra piano politico e piano religioso posta, come visto, a base dell'impianto costituzionale, può peraltro portare a considerare la *Sharia* stessa come assolutamente prevalente nel confronto con le ulteriori fonti di ispirazione della legislazione, in particolare consuetudinarie, che la disposizione costituzionale pur espressamente considera.

In effetti, è difficile non realizzare come l'esplicito ricorso ad una fonte di natura confessionale ed in specie alla *Sharia* possa essere foriero di rilevanti conseguenze sul piano dei diritti riconosciuti dalla stessa costituzione ovvero sulla maniera stessa di intendere il significato delle disposizioni di cui al suo titolo II, parte prima.

Si tratta peraltro di un esito che, alla luce di una lettura complessiva della disposizione, non sarebbe ineluttabile. Qui anzi si innesta quel potenziale rinnovamento che può risultare favorito da una particolare congiuntura politica. E' cioè possibile che il confronto con quello che, genericamente, possiamo definire diritto consuetudinario innesti un meccanismo di mutuo condizionamento che ridondi a vantaggio di una interpretazione del dettato religioso in senso meno rigoroso e strumentale, anche se occorre ulteriormente considerare che una tale eventualità rimane pur sempre subordinata all'effettivo allentamento della concezione (e, soprattutto di un esercizio ad essa conseguente) autoritaria del potere.²⁶

9. - Islamizzazione e rottura dell'unità giuridico-politica dello Stato.

²⁵ «Islamic law and the consensus of the nation, by referendum, Constitution and custom shall be the sources of legislation; and no legislation in contravention with these fundamentals shall be made; however, the legislation shall be guided by the nation's public opinion, the learned opinion of scholars and thinkers, and then by the decision of those in charge of public affairs»

²⁶ Sulla sorta di dilemma evolutivo lasciato aperto dall'art. 65 della Costituzione sudanese del 1998, sia consentito rinviare ulteriormente a G. D'ANGELO, *La libertà religiosa nelle società multiculturali: il caso sudanese*, in *Diritto e Religioni*, n. 2/2008 (6), pp. 149 ss., nonché ID. *I diritti religiosi-culturali tra garanzie costituzionali e dinamica delle fonti: spunti di riflessione dagli incerti esiti della transizione in Sudan*, in F. ALICINO – F. BOTTI, *I diritti cultural-religiosi dall'Africa all'Europa*, Torino, 2012, p. 203.

D'altra parte, la prospettiva di una apertura del sistema delle fonti – ad un tempo sintomo (più che causa) ed effetto di un esercizio meno autoritario del potere e di un più ampio ed effettivo rispetto delle determinazioni costituzionali in tema di diritti – dovuta alle virtualità espansive del ricorso agli usi e costumi locali rischia, nei fatti, di venire ulteriormente vanificata dall'impostazione complessivamente seguita alle dinamiche messe in moto dai testi costituzionali del 2005 ed anzi, in maniera in certo modo paradossale, è resa ancor più problematica dall'intervenuta scissione del Sudan del Sud.

Proviamo a dare conto delle ragioni di questa affermazione.

Cominciando col rilevare che, pur orientandosi lungo prospettive diversificate, le succitate costituzioni muovono entrambe dalla riconosciuta rilevanza del fattore religioso, cui conseguentemente dedicano uno spazio assai significativo.

Nello specifico, un primo raffronto tra le due costituzioni induce ad operare una distinzione di massima – utile ad un iniziale inquadramento sistematico – tra disposizioni che investono i termini generali del rapporto tra Stato e religione ovvero l'atteggiamento del primo nei confronti della seconda o ancora la collocazione del diritto confessionale nell'assetto delle fonti del diritto e disposizioni più direttamente coinvolgenti l'affermazione e la tutela dei diritti in materia di libertà di coscienza e di religione.

Mentre infatti le indicazioni coinvolgenti il primo dei profili indicati testimoniano con immediatezza la distanza che intercorre tra i due testi, quelle relative al secondo profilo appaiono, almeno formalmente ed in buona parte, convergenti quando non persino sovrapponibili.

In realtà, una valutazione complessiva dei rispettivi testi costituzionali – secondo quanto ci accingiamo a fare – non può non tenere conto del valore, per così dire, estensivo delle dichiarazioni concernenti la connotazione dello Stato per riguardo ai suoi rapporti con la religione e, in particolare, delle ricadute che queste ultime manifestano sul concreto modo di intendere le ulteriori dichiarazioni pure afferenti al fattore religioso ma più specificamente dedicate al tema della libertà religiosa, individuale e collettiva²⁷ e conseguentemente indurci a segnalare la distanza tra i testi costituzionali che ci occupano anche sotto tale ultimo specifico profilo.

Ad una tale conclusione ben poteva pervenirsi – prospetticamente – pur in costanza della fase transitoria e ad onta del fatto che, proprio per le esigenze di tenuta degli accordi di pace, nella redazione del testo costituzionale nazionale si era imposta una qualche accortezza

²⁷ G. D'ANGELO, *Sudan. National Report*, in J. MARTINEZ TORRON – W. COLE DUHRAM JR. (a cura di), *La religion et l'Etat laïque/Religion and the Secular State: National Reports*, Provo Utah, The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University, 2010.

nell'utilizzo di più puntuali riferimenti anche di natura religiosa che potessero risultare suscettibili di alimentare discussioni ulteriori, poco funzionali a quelle esigenze. Essa appare però oggi persino rafforzata, atteso che proprio l'intervenuta dichiarazione di indipendenza del Sudan del Sud consente verosimilmente alle parti in campo di rinunciare a quelle iniziali premure e, per così dire, irrigidire le rispettive posizioni.

Detto diversamente, l'attuale esistenza di due distinti stati induce ben più decisamente che in costanza dell'originario assetto unitario a valorizzare le differenze di sostanza che ne caratterizzano gli assetti costituzionali, andando al di là del carattere vago e talora indeterminato ed ancora della apparente sovrapposibilità delle rispettive determinazioni, soprattutto in tema di diritti.

10. - L'attuale Costituzione del Sudan del Nord

Scendendo più nel dettaglio e cominciando alla Costituzione del Sudan del Nord è inevitabile inferire che proprio la sua collocazione nell'alveo del percorso di pacificazione ne renda necessaria una lettura che tenga conto della interconnessione, peraltro a tempo, con la contestuale Costituzione interinale del Sudan del Sud, rispetto alla quale è chiamata, per così dire, a riequilibrarsi evitando prese di posizione troppo nette e distoniche rispetto agli accordi di pace e quindi tali da rimettere in discussione gli esiti²⁸.

Di primo acchito, ci troviamo invero di fronte a dati che possono apparire contraddittori se non proprio indurre a registrare un certo arretramento riguardo a pretese di riconoscimento del ruolo del diritto sciaraitico ovvero del fondamento e della connotazione islamica dello Stato.

In realtà, si tratta di un'impressione che, alimentata da una lettura sistematica di alcune disposizioni, si mostra suscettibile di essere smentita, alla luce di una più complessiva valutazione del più ampio quadro di riferimento costituzionale entro il quale le singole disposizioni si collocano (e che ci restituisce come più che fondata l'impressione della sua collocazione su di un solco di sostanziale continuità rispetto alla ricordata costituzione del 1998, rimanendo la propensione al riconoscimento del ruolo "politico" della religione ed alla sostanziale confessionalizzazione dello Stato, pur non esplicitata con chiarezza, ben chiara sullo sfondo delle singole disposizioni e nello spirito dello stesso testo costituzionale) o, al più, con il venire meno, per effetto del consumarsi della scissione politico-giuridica del Sudan, di ogni residua remora interpretativa.

Su quest'ultimo punto torneremo in conclusione del raffronto comparativo tra le due attuali costituzioni sudanesi.

²⁸ Ed infatti, come avremo modo di segnalare in seguito, si ha che, finite le ragioni di quella interconnessione, entrambe le costituzioni lasceranno emergere, irrigidendole, le rispettive differenze.

Per intanto, proviamo ad entrare più nel dettaglio della prima osservazione, soffermandoci su alcuni indicatori più significativi, rispettivamente attinenti al titolo di legittimazione del potere, alle fonti del diritto, all'impostazione in tema di diritti civili ed in specie del diritto alla libertà di religione.

E così, quanto al titolo di legittimazione del potere ovvero, se si preferisce, alla allocazione della sovranità, si ha che questa Costituzione non riproduce la veduta scissione tra i concetti di supremazia (nel rapporto tra divino e terreno) e, appunto, sovranità (in ambito temporale) che si è visto caratterizzare in certo modo la Costituzione unitaria del 1998; essa preferisce occuparsi direttamente della prima, che viene direttamente imputata al popolo per quanto attiene alla titolarità ed allo Stato per quanto riguarda invece il suo esercizio (art. 2).

L'esplicito ancoramento della sovranità statale ad una fonte di legittimazione divina – originariamente confluito nell'ambigua formulazione dell'art. 4 Costituzione 1998, ovvero nella riconosciuta esplicita subordinazione dello Stato a Dio – risulta quindi ora (solo) apparentemente stemperato dalla riconduzione del relativo riferimento nell'ambito del preambolo alla Carta del 2005, laddove il popolo sudanese formalizza la propria gratitudine per essere stato dotato della saggezza e della volontà necessarie alla stipula dell'accordo di pace.

In realtà, si tratta di ossequio tutt'altro che irrilevante, come testimoniano le ulteriori disposizioni inerenti la natura dello Stato, e l'impostazione complessivamente seguita per riguardo alle basi fondamentali della Costituzione e, più in generale, ai principi ed agli obiettivi direttivi dell'azione statale.

Si considerino le ampie formulazioni degli artt. 1 e 4, rispettivamente dedicati alla natura dello Stato e alle basi fondamentali della Costituzione.

L'art. 1 dopo aver precisato che "*The Republic of the Sudan is an independent, sovereign State. It is a democratic, decentralized, multi-cultural, multilingual, multi-racial, multi-ethnic, and multi-religious country where such diversities co-exist*", ha premura di chiarire che "*The Sudan is an all embracing homeland where religions and cultures are sources of strength, harmony and inspiration*"; l'art. 4, a sua volta, riprende tale ultimo richiamo, riportando il ruolo di "*religions, beliefs, traditions and customs*" quali "*sources of moral strength and inspiration for the Sudanese people*".

Ora, non può certo disconoscersi come il riconoscimento operato dagli articoli citati e la sua ampiezza oggettiva siano coerenti con la realtà plurale e frammentata, propria di gran parte degli Stati dell'Africa sub-sahariana, e sotto questo profilo costituisca ossequio doveroso alle peculiarità del contesto socio-culturale di riferimento. Nel contempo, sono proprio le esigenze

di tenuta degli Accordi di pace a spiegare le disposizioni a specifica tutela delle minoranze religiose contenute negli artt. 156²⁹ e 157³⁰.

Tanto premesso, merita tuttavia evidenziare il decisivo contributo che l'esplicita apertura alle religioni ed alle culture (ovvero, ancor più significativamente nel secondo caso) alle religioni, alle credenze, alle tradizioni ed ai costumi quali fonti della coesione morale e della ispirazione del popolo sudanese, può giocare nel determinare una decisa commistione tra politica e religione.

Detto diversamente, una formulazione tanto ampia e generica di tale riconoscimento – per ciò che attiene, in particolar modo, al ruolo di coesione e consolidamento sociale cui prelude – ben può conseguire l'effetto di favorire un uso strumentale del riferimento religioso in ragione dell'evolversi delle esigenze di governo e del prevalere, in tale ambito, delle istanze islamiste del regime.

Considerazioni analoghe possono formularsi riguardo alla funzione limitativa dei poteri dello Stato che sembrerebbe potersi ascrivere, ad una prima impressione, alla declinazione dei diritti e delle libertà individuali e collettive.

Piuttosto che indicare chiaramente la qualificazione dello Stato rispetto alla religione, la costituzione che ci occupa preferisce in qualche modo ribaltare la prospettiva indicando nei diritti religiosi (ovvero, come meglio vedremo di qui a poco, in specifiche facoltà connesse alla libertà religiosa) diritti che lo Stato si impegna a rispettare e che quindi ne limitano il raggio d'azione.

Difficile peraltro inferire da questo riconoscimento conseguenze decisive in ordine alla de-confessionalizzazione dello Stato; più agevole, forse, dedurre, dalle precisazioni che si sono formulate in precedenza riguardo ad una certa timidezza di alcune scelte confluite nei testi transitori, che il costituente della transizione sudanese abbia preferito non affrontare il tema ma valorizzare simbolicamente l'importanza della libertà religiosa – e quindi, ancora

²⁹ «Without prejudice to the competence of any National institution to promulgate laws, judges and law enforcement agencies shall, in dispensing justice and en forcing law in the National Capital, be guided by the following:

- a) *Tolerance shall be on the basis of peaceful coexistence between the Sudanese people of different cultures, religions and traditions;*
- b) *Behavior based on cultural practices and traditions, which does not disturb public order, is not disdainful of other traditions and not in violation of the law, shall be deemed in the eyes of the law as an exercise of personal freedoms (...)*
- d) *The judicial discretion of courts to impose penalties on non-Muslims shall observe the long established Sharia principle that non-Muslims are not subjected to prescribed penalties and therefore remitted penalties shall apply according to law».*

³⁰ «1. The Presidency shall establish in the National Capital a special commission for the rights of Non-Muslims which shall have the following functions: a) to ensure that the rights of Non-Muslims are protected in accordance with the general principle provided for under Articles 154 and 156 of this Constitution, b) ensure that Non-Muslims are not adversely affected by the application of the Sharia law in the National Capital. 2. The special commission shall submit its observations and recommendations to the Presidency»

una volta, della religiosità diffusa del contesto sociale – anticipando peraltro il contenuto del successivo art. 38 del Bill of Rights.

Ed ancora, a deporre nel senso verso cui si propende sono altresì quelle disposizioni che, variamente disseminate nel testo costituzionale, confermano una certa persistenza a colorare di contenuti etico-religiosi gli obiettivi politici dello Stato e, per tale via, gli stessi contenuti della legislazione.

Così, secondo l'art. 16, primo comma, della Costituzione che ci occupa, collocato nel pieno delle disposizioni relative ai principi ed ai criteri guida dell'azione dello Stato – e che peraltro l'art. 22 esplicitamente deprime di ogni rilevanza giuridico-formale, anche se in maniera forse meno netta di quanto fa l'omologo art. 19 della Costituzione del 1999 – lo Stato è legittimato a porre in essere leggi volte alla protezione della società dalla corruzione, dalla delinquenza e dai pericoli sociali ed a spingere la società stessa lungo la direzione del perseguimento di valori sociali coerenti con le religioni e le culture del Sudan ed è presumibile che, anche in questo caso, la maniera di intendere la disposizione possa variare sensibilmente in ragione del contesto regionale cui andrà ad applicarsi, ponendosi in una sostanziale linea di continuità rispetto all'assetto previgente.

D'altra parte, gli artt. 56, 71 ed 89 della stessa costituzione mantengono sostanzialmente inalterata la formula del giuramento imposto ai fini della concreta immissione nelle funzioni, rispettivamente, di Presidente della Repubblica, Ministro, membro del Legislativo Nazionale.

In questo contesto, rimane altrettanto problematica l'interpretazione da darsi all'impostazione del tema dei diritti e delle libertà disciplinate, in particolare, dalla seconda parte del testo (ovvero nell'ambito del *Bill of rights*).

Abbiamo appena accennato, in particolare, alla circostanza per cui la Costituzione, ora del Sudan del Nord, si occupa di libertà religiosa in due distinte occasioni ovvero in sede di definizione dei principi fondamentali e nell'ambito del Bill of rights.

L'art. 6 fa riferimento a diritti che lo Stato si impegna a rispettare, ovvero del diritto a:

«a) worship or assemble in connection with any religion or belief and to establish and maintain places for these purpose;

b) establish and maintain appropriate charitable or humanitarian institutions;

c) acquire and possess movable and immovable property and make, acquire and use the necessary articles and materials related to the rites or customs of a religion or belief,

d) write, issue and disseminate religious publications,

e) teach religion or belief in places suitable for these purposes,

- f) *solicit and receive voluntary financial and other contributions from individuals, private and public institutions,*
- g) *train, appoint, elect or designate by succession appropriate religious leaders called for by the requirements and standards of any religion or belief;*
- h) *observe days of rest, celebrate holidays and ceremonies in accordance with the precepts of religious beliefs,*
- i) *communicate with individuals and communities in matters of religion and belief at national and international levels».*

A sua volta, per l'art. 38 (*Freedom of Creed and Worship*),

«Every person shall have the right to the freedom of religious creed and worship, and to declare his/her religion or creed and manifest the same, by way of worship, education, practice or performance of rites or ceremonies, subject to requirements of law and public order; no person shall be coerced to adopt such faith, that he/she does not believe in, nor to practice rites or services to which he/she does not voluntarily consent».

Si noti, al proposito ed a fronte di una disposizione particolarmente dettagliata, l'assenza di un esplicito riferimento al diritto di abbandonare la religione già adottata (e quindi l'indiretto disfavore espresso nei confronti dell'apostasia), così come al diritto di proselitismo.

Altrettanto ampie e dettagliate sono le disposizioni concernenti la garanzia degli ulteriori diritti e libertà fondamentali mentre è particolarmente significativa la sottrazione delle disposizioni dell'attuale *Bill of Rights* dall'ambito di incidenza dei poteri presidenziali d'emergenza (art. 211) mentre neppure è da sottovalutare la potenziale propensione verso una ricostruzione positiva e promozionale (almeno sul piano formale) dei diritti e delle libertà costituzionali che potrebbe derivare da disposizioni allocate nella precedenti sezioni dello stesso testo costituzionale (ad esempio, l'art. 1, comma 2, collocato nell'ambito della parte prima, titolo I, nonché l'art. 12 e l'intero titolo II, della stessa parte prima).

In tale dimensione prospettica, appare particolarmente degna di menzione la formale valorizzazione del principio di eguaglianza e la sua declinazione quale parità di genere, che, anticipata nel preambolo – laddove il popolo si impegna a costituire un sistema di governo in cui il potere sostiene il valore della parità tra uomo e donna – trova riconoscimento solenne nell'art. 32, a mente del quale *«1. The State shall guarantee equal right of men and women to the enjoyment of all civil, political, social, cultural and economic rights, including the right to equal pay for equal work and other related benefits. 2. The State shall promote woman rights through affirmative action. 3. The State shall combat harmful customs and traditions which undermine the dignity and the status of women».*

Si tratta di affermazioni – merita dirselo con chiarezza ad evitare facili rilievi (quantomeno) di ingenuità – che mostrano un evidente iato con la realtà dei rapporti socio-culturali ed economici che caratterizzano il contesto sudanese e di cui giunge spesso l'eco nell'opinione pubblica occidentale o comunque sostanziano i rilievi costanti dei rapporti internazionali; uno iato che peraltro non è probabilmente da imputare unicamente alle indicazioni provenienti dal diritto sciaraitico ma è frutto di pratiche sedimentate nell'ambito del diritto consuetudinario e, più ampiamente, in risalenti tradizioni culturali.

Tuttavia, di là di tali considerazioni, ciò che merita osservare ai nostri fini è che il quadro appena descritto è comunque destinato ad impattare con un assetto generale che chiaramente conferma il talento confessionista dello Stato, plasticamente restituitoci, sulla falsariga della veduta impostazione della Costituzione sudanese del 1999, dall'attuale art. 5 che ribadisce nella *Sharia* e nella volontà popolare le fonti (questa volta uniche) della legislazione applicabile (agli stati del Sudan del Nord e quindi, dopo la scissione) al Sudan³¹.

Nel contempo, permangono intatte molte delle problematicità segnalate a proposito della Costituzione del 1998, ovvero, in particolare, il diffuso riferimento alla legge ed all'ordine pubblico in funzione limitativa dell'effettivo contenuto del diritto e l'incidenza, su tale piano, delle determinazioni della legge islamica (vedasi, l'art. 38 in materia di libertà religiosa), ed ancora l'esplicita previsione di reati puniti con pene *hudud*.

11.- La Costituzione del Sudan del Sud

Chiari segnali di discontinuità sul piano del rapporto tra Stato e religione caratterizzano invece l'attuale Costituzione del Sudan del Sud.

Se si prescinde da alcuni specifici profili quali la limitazione *ex lege* di molte delle disposizioni dettate a garanzia della libertà di religione o la confermata previsione della pena di morte e da una naturale omogeneità strutturale delle medesime disposizioni rispetto a quelle, analoghe, contenute nella costituzione del Sudan (ora del Nord), il testo che ora ci occupa si segnala per l'evidente tentativo di sganciarsi dall'ipoteca confessionista ed altresì dalle sue conseguenze indirette ma non meno inaccettabili: significativa, al riguardo, l'esplicita estensione del divieto di tortura con riferimento alle ipotesi di punizioni conseguenti a condanne penali (art. 22) ed ancor più la esclusione della pene *hudud* (art. 25).

³¹ La norma – che si occupa(va) naturalmente, nel suo comma 2, anche della legislazione applicabile al Sudan del Sud, individuandone le fonti nel consenso popolare, nei valori e nei costumi del popolo sudanese, comprensivi delle tradizioni e delle credenze religiose, e tenendo conto della diversità del Sudan – è, per vero, più complessa, prevedendo, nel comma 3, un ulteriore meccanismo di salvaguardia delle specificità religiose e consuetudinarie, la cui effettività tuttavia non può che risultare condizionata anch'essa dall'evolversi del dato istituzionale.

Quanto alla libertà religiosa, è interessante rilevare come la relativa disposizione riproduca pressoché integralmente il contenuto del ricordato art. 6 della costituzione del Sudan, ma risulti traslata rispetto alla sua collocazione nell'ambito di quest'ultima, essendo invece inserita nel successivo *Bill of Rights*.

Tale diversa collocazione appare certo più consona rispetto alle finalità ed ai contenuti della norma e tradisce di per sé la diversa impostazione seguita in materia di rapporti tra Stato e religione. In particolare, tale scelta sistematica induce a focalizzare l'attenzione sul profilo che evidentemente è avvertito come maggiormente innovativo e più di ogni altro idoneo a rendere palese, con immediatezza, il senso della distanza che intercorre tra le due anime del Sudan originario e quindi a porsi quale tratto caratterizzante e distintivo del nuovo Stato.

In questa dimensione prospettica, la diversa ricostruzione del rapporto tra Stato e religione assurge al livello di principio fondante e come tale va collocato nella sistematica del nuovo testo costituzionale.

Si tratta, in particolare, dell'art. 8, a mente del quale, in effetti,

«in Southern Sudan, religion and state shall be separate. All religions shall be treated equally and no religion shall be declared the official religion of Southern Sudan; religion or religious beliefs shall not be used for divisive purposes».

Il solco che divide i due Stati sullo specifico punto non può evidentemente essere più profondo: al riconoscimento del ruolo preponderante dell'Islam rispetto alla individuazione ed al perseguimento degli obiettivi politici, la costituzione del Sudan del Sud contrappone un principio di separazione tra Stato e religione e quindi di esclusione di quest'ultima dal campo di azione dei poteri pubblici.

12.- La religione quale permanente fattore di legittimazione politica e differenziazione costituzionale

Occorre peraltro intendersi sul reale significato della separazione sancita dal veduto art. 8, che in realtà ben difficilmente potrebbe venire letto in senso rigoroso, e cioè come comportante un deciso confinamento della religione nell'ambito della sola coscienza individuale, con conseguente esclusione di ogni forma di cooperazione tra Stato e religioni o, più ampiamente, di un qualsivoglia ruolo pubblico di queste.

Interviene ad impedire una conclusione siffatta la stessa cornice costituzionale entro cui quella solenne affermazione viene ad inserirsi: si consideri, ad esempio, che lo stesso preambolo del testo costituzionale del Sud Sudan prende esplicitamente atto del ruolo della religione rispetto alla stessa fondazione della nuova fase costituente, riprendendo pressoché

integralmente la formula della gratitudine nei confronti di Dio ma mutandone significativamente, le motivazioni³².

Si tratta, naturalmente, di un riconoscimento che non solo tradisce la centralità del fattore religioso per l'approdo alla indipendenza del Sudan del Sudan ma altresì rafforza l'idea per cui la religione ben può essere ammessa a giocare un rilevante ruolo pubblico tanto rispetto al consolidamento del processo di pace che rispetto alle future determinazioni politiche del nuovo Stato.

D'altra parte, ad operare nella direzione segnalata è, a ben vedere, anche una più compiuta lettura della medesima disposizione, la quale in effetti contiene elementi esplicativi idonei a dotare di un senso sostanziale l'affermazione del principio ivi solennemente affermato.

Ne deriva in particolare che questo principio piuttosto che muovere dal disconoscimento dell'apporto politico della religione ovvero dalla sua radicale irrilevanza pubblica è inteso a garantire il trattamento paritario di tutte le religioni; ad impedire, cioè, che una di esse possa prevalere, o anche solo tentare di prevalere, sulle altre, dando così l'avvio all'instaurarsi (o piuttosto al riaccendersi) di nuovi conflitti su basi (più o meno sinceramente) religiose.

Una diversa conclusione risulterebbe peraltro sconfessata proprio sul piano fattuale, guardando cioè alle concrete vicende che hanno accompagnato il processo di transizione costituzionale culminato con la scissione e che hanno visto protagonisti del cambiamento proprio le religioni di più consolidato seguito istituzionale.

Valga segnalare, al riguardo, la prevista presenza di esponenti islamici e delle Chiese cristiane presenti nel Paese ad integrazione della componente laica (dirigenti e magistrati statali) nell'ambito della commissione già prevista dagli accordi di pace del 2005 con il compito di prevedere una soluzione per la condizione dei residenti non musulmani della città di Karthoum, con particolare riguardo alla problematica della applicazione della legge islamica. A prescindere da tale compito, invero di non agevole assolvimento, nei fatti la commissione ha finito con lo svolgere un qualche ruolo di intermediazione nei confronti del Governo, sollecitando interventi di grazia presidenziale o comunque volti alla scarcerazione di quanti siano stati posti agli arresti per violazione di determinati precetti di natura religiosa quali il divieto della vendita di prodotti alcolici.

Ed ancora.

Al di là di ogni possibile strumentalizzazione, è ad una tale consapevolezza che appare improntata la pregressa esperienza, per quanto altalenante, della costituzione di specifici organismi quali il Consiglio interreligioso del Sudan e il Consiglio delle Chiese del Sudan.

³² Qui infatti il riferimento è alla speranza ed al coraggio di determinare il proprio destino e futuro attraverso un *referendum* libero, trasparente e pacifico.

Quanto al primo, si è trattato dell'esito di un iniziale tentativo di istituzionalizzazione del dialogo interreligioso, per così dire, eterodiretto, essendo stato sollecitato nel contesto dell'arena internazionale, nella prospettiva della costruzione di una più solida identità nazionale che non prescindere dalla considerazione del ruolo della religione. Aperto alla partecipazione, in eguale misura, di rappresentanti islamici e rappresentanti del Consiglio delle Chiese sudanesi, nonché di esponenti di chiese che pure non fanno parte di quest'ultimo ha svolto, quale compito specifico e precipuo, funzioni di consulenza rispetto alla promozione delle politiche governative in campi, per così dire, religiosamente sensibili quali i diritti umani, lo sviluppo e l'occupazione, l'educazione scolastica.

Ancor più interessante e significativa ai nostri fini è però l'esperienza del Consiglio delle Chiese sudanesi, organismo nato e destinato ad agire all'interno della cristianità ma idoneo a fungere tanto da polo di attrazione nei confronti dell'Islam, proprio nella prospettiva del dialogo interreligioso, quanto da riferimento politico per i governi e la stessa comunità internazionale.

Il senso della sua azione "politica" ci viene restituito con particolare efficacia riguardando alcune prese di posizione ufficiali, tra le quali quella del 13 marzo 2009³³ ed ancora quella assunta all'esito della XVII assemblea generale tenutasi a Khartoum il 10-14 agosto 2009³⁴, che hanno fatto seguito all'annuncio della decisione della Corte Penale Internazionale di emettere un mandato di arresto internazionale nei confronti del Presidente Bashir.

Tali interventi del Consiglio – siamo, evidentemente, in una fase che ancora precede il referendum e la successiva dichiarazione di indipendenza del Sudan del Sud ma che già vive della differenziazione costituzionale tra Sudan del Nord e Sudan del Sud – tradiscono il timore che la notizia del mandato di arresto potesse comportare conseguenze negative per la popolazione sudanese ed in specie per il processo di attuazione degli accordi di pace in Sudan e sono intese a formulare l'auspicio ad una gestione politica e diplomatica della situazione che lasci spazio ad un processo di riconciliazione nazionale.

Di là di ogni valutazione di merito³⁵, il tenore complessivo delle dichiarazioni – che non nascondono una vena critica nei confronti della decisione della Corte e confermano l'importanza del dialogo interreligioso³⁶, non disdegnando l'esplicita esortazione, rivolta a

³³ <http://www.conflictidimenticati.it/cd/a/28961.html>

³⁴ <http://www.oasiscenter.eu/articles/christians-in-the-muslim-world/2009/09/01/sudan-urgent-appeal-of-the-sudanese-church>

³⁵ Invero problematica: cfr., in un'utile prospettiva d'insieme, R. CADIN, *Il caso paradigmatico del Sudan, crocevia tra pace e giustizia all'alba del XXI secolo*, in www.federalismi.it (2 febbraio 2011).

³⁶ Si tratta invero di circostanza da non sottovalutare anche in ragione del suo significato in termini di rafforzamento del ruolo pubblico delle religioni, secondo una curvatura che caratterizza significativamente la più recente evoluzione dei rapporti tra Stati e Chiese in corso nell'ambito delle stesse democrazie occidentali ed al livello dell'Unione Europea: cfr. M. C. FOLLIERO, *Dialogo interreligioso e sistema italiano delle intese: il*

tutte le comunità religiose, ad osservare il messaggio profetico di Dio nel preservare la pace, l'armonia e la stabilità nel Paese, nonché di pregare per la Nazione, il Presidente, e i cittadini del Sudan – conferma l'investitura non meramente simbolica di cui le rappresentanze delle confessioni più accreditate si ritengono depositarie e ribadisce la particolare saldatura che viene a stabilirsi, anche nell'Africa sub-sahariana e nel Sudan in particolare, tra obiettivi di consolidamento dello Stato e della sua azione politica e ruolo pubblico (o, alternativamente, uso strumentale) della religione³⁷.

Con queste premesse, del resto, è inevitabile arguire che il legame tra Stato e religione sia destinato ad irrobustirsi e dare ulteriore prova di sé con il procedere della vicenda, anche costituzionale, tanto del Sudan (del Nord) che del Sudan del Sud.³⁸

In effetti, si dimostra tutt'altro che remota l'eventualità che proprio l'elemento religioso si confermi fattore, quantomeno simbolico, di forte differenziazione costituzionale, tale anzi da ampliare ulteriormente il solco che divide il Sudan (del Nord) dal Sudan del Sud,³⁹ altresì conducendo, all'interno del primo, a sciogliere definitivamente a tutto vantaggio di una interpretazione estrema e rigorosa dei precetti religiosi, l'alternativa che abbiamo precedentemente prefigurato in tema di fonti del diritto e così neutralizzando i pur significativi segnali di apertura lasciati intravedere dall'assetto formalmente delineato dalla Costituzione del 1998.

13.- Conclusioni (non tutte) provvisorie.

Di là di tali ultime considerazioni – per le quali, naturalmente, vale l'attribuzione del carattere di provvisorietà che solitamente accompagna le conclusioni – c'è però un dato che preme sottolineare quale ulteriore conseguenza del fatto che, come si è appurato, alla differenza che intercorre tra Sudan del Nord e Sudan del Sud nei principi che complessivamente soprassedono alla qualificazione dello Stato in materia di rapporti con la religione, corrisponde diversamente la condivisione del sostanziale riconoscimento di un rilevante apporto di quest'ultima nella costruzione e nel consolidamento dello Stato e dei suoi

principio della cooperazione al tempo della post-democrazia, ID. *Post-democrazia europea e principio di cooperazione Stato-religioni*, entrambi in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, www.statoechiese.it (rispettivamente giugno 2010 e settembre 2010).

³⁷ Giova peraltro segnalare la più recente decisione di costituire, a seguito della dichiarazione di indipendenza del Sudan del Sud, due distinti Consigli: Il Consiglio delle Chiese del Sudan del Sud, con sede a Juba, ed il Consiglio delle Chiese del Sudan, con sede a Khartoum: <http://allafrica.com/stories/201308261288.html>

³⁸ Quanto a quest'ultimo, merita segnalare la dichiarazione congiunta resa, in occasione delle celebrazioni per il primo anno della dichiarazione di indipendenza del Sudan del Sud, dagli arcivescovi cattolico e protestante, in <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=forums&srcid=MDAxODM4NzI0NjU3MTQxNjA3OTIBMTI5ODgyNTMyNDg0MDMONTcxOTMBYkdPbVRtalR4ZHdKATIBAXYy>, dalla quale emerge anzi la propensione di quelle religioni ad intendere in senso estensivo il proprio ruolo.

³⁹ Significative in questo senso le dichiarazioni del Presidente *Bashir*. Si veda, in particolare, quella del 8 luglio 2013, in <http://af.reuters.com/article/topNews/idAFJOE86700C20120708>.

obiettivi di mantenimento dell'ordine e di perseguimento dello sviluppo economico e sociale, mutando piuttosto forme, estensione e limiti di tale comune riconoscimento.

In effetti, può risultare quasi scontato rilevare l'estesa condizione di ineffettività delle vedute disposizioni costituzionali in tema di diritti ovvero, per quanto ora maggiormente ci interessa, riconoscere che quel così ampio ruolo ascritto al fattore religioso interagisce negativamente con gli obiettivi di salvaguardia di presupposti di democraticità – ampiamente intesi – che, per riprendere il tema di questa iniziativa, sostanziano il richiamo al costituzionalismo e tuttavia neppure va omissso di considerare che, stante le peculiarità del contesto socio-culturale prima ancora che giuridico sui quali quei presupposti sono chiamati ad impattare, pensare di potere rinunciare del tutto alla capacità delle religioni di interagire utilmente, tra di loro e nei confronti delle istituzioni, rischia di risultare illusorio.

Anche sul piano più direttamente scientifico-ricostruttivo, poi, neppure bisogna dimenticare che il tema del ruolo pubblico delle religioni costituisce ormai da tempo questione impostasi all'attenzione proprio delle democrazie occidentali⁴⁰, che sono evidentemente chiamate a rimeditare e riconfigurare principi, criteri, concetti che apparivano consolidati⁴¹ anche nelle loro ricadute pratiche, quali, *in primis*, il principio giuridico di laicità⁴², divenuto oramai sempre più difficilmente declinabile nei termini di una stringente, assoluta, neutralizzazione dello spazio pubblico.

Sotto questo profilo, si può fondatamente osservare, per concludere, che anche il caso sudanese più che costituire un'eccezione, completa il quadro “di dettaglio” delle possibili interrelazioni tra diritto secolare e diritto religioso ed anzi, in senso più ampio e comprensivo delle forme di manifestazione della funzione di legittimazione e organizzazione del potere di cui il diritto si fa portatore.

⁴⁰ «Attualmente conta pochi sparuti oppositori l'idea che alla religione deve essere riconosciuto un ruolo pubblico, nel senso che deve poter incidere sui processi decisionali che tradizionalmente spettano al potere politico»: M.C. FOLLIERO - A. VITALE, *Diritto ecclesiastico. Elementi Principi non scritti. Principi scritti. Regole Quaderno 2 I principi scritti*, Torino, Giappichelli, 2012, part. p. 20. Ho affrontato più diffusamente il tema del ruolo pubblico delle relazioni, valutandone l'incidenza in rapporto alla interrelazione tra i principi di sussidiarietà e collaborazione/cooperazione in G. D'ANGELO, *Repubblica e confessioni religiose tra bilateralità necessaria e ruolo pubblico. Contributo alla interpretazione dell'art. 117, comma 2, lett. c) della Costituzione*, Torino, Giappichelli, pp. 96 ss., 194 ss., 317 ss., cui pertanto mi permetto di rinviare.

⁴¹ L'osservazione va evidentemente oltre lo specifico del rapporto tra diritto e religione ed infatti «alcuni fondamentali paradigmi della scienza pubblicistica, quali ad esempio quello stato-nazionale, già in passato rivelatisi non idonei alla ricostruzione delle esperienze giuridiche islamiche, sono, oggi, oggettivamente al centro di una discussione critica (anche fra gli studiosi islamici), proprio in relazione alle performance dei sistemi occidentali dei pubblici poteri» C. SBAILÒ, *La riesplorazione* cit., p. 802.

⁴² «Dietro la riformulazione dei concetti di laicità, imparzialità, neutralità, non discriminazione è, insomma, già all'opera un laboratorio che ha cominciato a riscrivere nel profondo la grammatica e la dogmatica dei rapporti tra religione e spazio pubblico negli ordinamenti europei. Il modello “europeo” di stretta separazione tra Stato e religione e la pretesa, talvolta connessa a questo modello, che la religione vada ignorata nello spazio pubblico comincia, insomma, a vacillare. E con esso la convinzione che la pretesa della religione a una presenza pubblica e riconoscibile sia tema esclusivo della cultura e della civiltà islamica»: A. CANTARO – F. LOSURDO, *“Secolarizzazione” e “desecolarizzazione” negli ordinamenti giuridici islamici*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, II-2014, p. 593.

Abstracts

Il contributo focalizza l'attenzione sul susseguirsi di fasi costituzionali che hanno scandito la vicenda politica ed istituzionale del Sudan e ne hanno determinato, più di recente, la rottura dell'unità giuridico-politica con la creazione di due distinti stati, il Sudan ed il Sudan del Sud per evidenziare l'importanza rispetto a tali vicende del richiamo all'Islam ed all'obiettivo della islamizzazione e quindi proporre una lettura alla luce del ruolo pubblico delle religioni. L'analisi comparata delle costituzioni attualmente vigenti nei due Paesi e la valorizzazione del contesto in cui esse sono destinate ad operare – condizionato da fattori ulteriori, che si richiamano alla natura autoritaria del regime ed alle condizioni politico-istituzionali e socio-economiche – inducono a ritenere preferibile un approccio interpretativo che valorizzi le rispettive specificità, anche al fine di una più corretta ricostruzione del rapporto tra Islam e costituzionalismo e, più in generale, del rapporto tra politica, diritto e religione.

This paper focuses on the constitutional phases which recently led the Sudan to the secession – so that we have now to consider two different States, the Sudan and the Southern Sudan – underlining the importance of the inclusion of Islam and of the islamization in these processes and in the light of the question of the public role of religion. The comparative analysis of both the constitutions and the consideration of the respective contexts – and factors like the regime's nature and the political and socio-economic conditions – led to prefer a scientific approach focusing on the specificities of the single cases in the perspective of a more correct evaluation of the relationships between Islam and constitutionalism and, more generally, between politics, law and religion.