

Paolo Stefanì

I partiti religiosi (islamici) e la democrazia “laica”

Abstract

Il saggio affronta la questione dei partiti religiosi muovendo dalle sentenze europee sullo scioglimento del Refah Partisi turco, pronunciato dalla Corte costituzionale della Turchia. La giurisprudenza europea, legittimando le decisioni delle autorità turche, afferma l'incompatibilità di un partito che si ispiri ai valori dell'Islam con la democrazia (protetta) e la laicità. In realtà, la vicenda del Refah Partisi acquista un valore emblematico dal punto di vista del rapporto tra religione e politica nella società contemporanea, perché mette in risalto i limiti della laicità “moderna” a contatto con una società orientata al senso di appartenenza alla religione islamica. Un problema che in qualche modo si ripropone oggi all'interno dei contesti socio-politici dei paesi europei che assistono da alcuni anni alla formazione di partiti islamici, i quali si manifestano come partiti a forte caratterizzazione identitaria. Il partito islamico, o etnico-religioso, si presenta come partito d'identità religiosa e si distingue dai partiti cristiano-democratici, che erano partiti di ispirazione religiosa. I partiti d'identità religiosa possono essere considerati l'esito del fallimento delle politiche multiculturaliste che hanno caratterizzato l'azione dei paesi europei negli ultimi anni, quale risposta a una diversità religiosa che non si caratterizzava solo dal punto di vista confessionale ma anche da quello antropologico e culturale. Mettere in atto politiche interculturali, che coinvolgano anche e soprattutto il diritto, può essere un utile strumento per la costruzione di una società nella quale la gestione della diversità non si ispiri alle politiche dell'identità, intesa come elemento sovrastrutturale del soggetto, ingabbiato all'interno della propria cultura “religiosa”. L'impossibilità di rileggere se stesso, muovendo dalla sua appartenenza religiosa, all'interno del nuovo contesto sociale sviluppa il sentimento della partigianeria, che sfocia nella costruzione dell'identità politica su base religiosa, quale variante significativa dell'identità religiosa *tout court*.

Abstract

The essay addresses the issue of religious parties, specifically the dissolution of the Turkish Refah Partis, ordered by the Turkish Constitutional Court, and subsequently upheld by the European Court of Human Rights. By legitimizing the decisions of Turkish authorities, European jurisprudence affirms the incompatibility of a party inspired by the values of Islam with (protected) democracy and secularism. In fact, the Refah Partisi case acquires an emblematic value for the relationship between religion and politics in contemporary society because it highlights the limits of “modern” secularism, when faced with religiously-oriented Islamic parties/citizens. This issue has been increasingly visible in the socio-political contexts of European countries which have witnessed, for the last several years, the formation of Islamic parties manifesting strong identity characterization. The Islamic, or Ethnic-Religious Party, is a party of religious identity, and stands out in stark contrast to Christian-

Democratic parties because the latter was connoted only by religiously-oriented inspiration. This paper argues that religious identity parties are the direct result of the failure of European multiculturalist policies that were conceived as a response to religious diversity, but disregarded anthropological and cultural diversity. If we are to develop societies capable of managing diversity beyond identity politics, we must put in place intercultural policies that are inclusive, and above all, legal frameworks that are inspired by an understanding of the super-structural element of the subject within its own “religious” culture. By nurturing the ability for the subject to “reread” itself, to “reconceive” its religious affiliation within the new social context, the feeling of partisanship can grow, resulting in the building of a political identity with a religious basis as a new and significant variant of religious identity *tout court*.

Keywords: Political Parties, Secularism, Religious Freedom, Turkey, Multicultural/Intercultural.

1. Introduzione

Francesco Margiotta Broglio chiudeva un saggio di commento alla sentenza del 31 luglio 2001 della Corte europea dei diritti dell’uomo, che respingeva i ricorsi presentati dal partito politico turco Refah (partito del benessere) avverso il provvedimento di scioglimento dello stesso partito pronunciato dalla Corte costituzionale della Turchia¹, con le seguenti considerazioni, che ci appaiono rilevanti ai fini di una riflessione sui partiti politici “religiosi” e sul problema del rapporto tra questi, la democrazia e la laicità: “Non sappiamo quale potrà essere l’esito del ricorso presentato dagli interessati alla Grande Camera della Corte europea ... nel quale vengono anche richiamate esperienze (secondo il Refah) parallele come quelle dei partiti ‘confessionali’ cristiano-democratici in Italia e in Germania. Certo è che la decisione del 2001 è fondata su molti riferimenti a precedenti decisioni della Corte. E certo è anche che, se confermata dalla Grande Camera della Corte, la sentenza di Strasburgo sul caso turco non potrà non essere presa in considerazione per situazioni dello stesso genere che si dovessero verificare in altri paesi dell’Unione Europea, ristretta o allargata che sia”².

L’esperienza dei partiti “religiosi” e/o “confessionali” non è estranea, come è ampiamente noto, al contesto socio-politico europeo, così come ad altri contesti. Però, mai prima d’ora una sentenza di un giudice europeo, e occidentale in senso lato, si era dovuta confrontare con il problema della legittimità, in una società democratica e laica, della decisione assunta da autorità pubbliche di sciogliere un soggetto politico, un partito politico, per la sua connotazione religiosa, considerata in se stessa come potenzialmente lesiva dell’idea stessa di democrazia, di tutela della democrazia come valore politico.

Per questo motivo, la decisione della Corte europea dei diritti dell’uomo, confermata nel febbraio del 2003 dalla “Grande Camera”³, acquista un significato particolare, poiché interseca il rapporto tra politica e religione nelle forme della relazione tra partiti politici e religione in rapporto

¹ Sullo scioglimento dei partiti politici in Turchia e il rapporto con la laicità, Prandi, 2008: 1-34. Per un commento alla decisione della Corte costituzionale turca, invece, Sonaglioni A. – Bultrini A., 2002: 129-131.

² Margiotta Broglio, 2002: 634

³ De Stefani, 2004: 151-166; Randazzo, 2003: 3.

alla democrazia e alla laicità, considerata quest'ultima come elemento essenziale della democraticità di un sistema politico, corollario della stessa idea di democrazia⁴.

C'è da valutare, però, un dato rilevante che emerge dalle stesse parole di Margiotta Broglio: la questione dei partiti "religiosi" è destinata ad assumere nuovamente, anche nel contesto europeo, un'importanza sinora trascurata dalla riflessione politologica e giuridica intorno al rapporto tra religione e politica, tra democrazia e religione e, allo stesso tempo, interrogherà in modo profondo anche il concetto di laicità e il rapporto tra laicità e democrazia.

2. La democrazia "protetta" e la "laicità" della Turchia kemalista

Sul piano tecnico giuridico le due sentenze, quella della Corte europea del 2001 e quella della Grande Camera del 2003, si fondano sui requisiti della legalità e della necessità, quest'ultima volta alla difesa della democrazia, qui intesa secondo il concetto di democrazia "protetta". L'idea di democrazia europea "protetta"⁵, quale emerge dalle due decisioni, considera un partito politico a forte identità islamica incompatibile con la democrazia degli Stati europei e della stessa Europa complessivamente considerata. La democrazia "protetta" si attua attraverso norme poste a presidio del sovvertimento dell'ordine democratico. Le norme possono riguardare o il sistema della rappresentanza politica, quindi incidere sulla formazione di partiti politici e dunque sul diritto di associazione, ovvero porsi a salvaguardia dell'ordine democratico, quale ad esempio l'articolo 139 della costituzione italiana, che afferma un principio supremo dell'ordinamento costituzionale: la forma repubblicana dello stato.

Nel sistema costituzionale della Turchia, che assume appunto le vesti di una democrazia laica "protetta", è prevista attualmente la possibilità di sciogliere un partito politico per le sue idee dichiaratamente religiose. Il partito Refah era portatore di un programma politico volto alla reintroduzione della *shari'a* quale fondamento del sistema giuridico turco e questo era ritenuto lesivo del principio di laicità del sistema costituzionale della Turchia e dunque della democrazia laica. Laicità e democrazia sono qui intesi quali concetti assolutamente correlati e posti a presidio del sistema costituzionale.

È noto come la laicità turca⁶, di chiaro stampo occidentale e che trae le sue risorse di senso dal modello di laicità francese, sia uno dei principi ispiratori del sistema costituzionale turco quale modello storico imposto dall'ideologia kemalista. A sua volta, la giurisprudenza europea ha accertato i requisiti della legalità e della necessità attraverso un serrato accostamento tra democrazia e laicità e su questo presupposto ha legittimato sul piano dell'ordinamento europeo le decisioni delle autorità turche⁷.

Al fondo di questi passaggi vi è l'idea che, secondo le corti europee, la *shari'a*, "riproducendo fedelmente i dogmi e i precetti divini posti dalla religione, presenta i caratteri della stabilità e dell'invulnerabilità. Principi come il pluralismo in ambito politico o l'evoluzione costante delle libertà

⁴ Cianitto, Bottoni, Parisi, 2012: 225-258.

⁵ Nicotra, 2001: 1

⁶ Sulla laicità in Turchia, Bottoni, 2012: 254.

⁷ Randazzo, 2002: 83.

pubbliche sono ad essa estranei”. La Corte nota che, ove lette congiuntamente, le dichiarazioni in esame, contenenti espliciti riferimenti all’introduzione della *shari’a*, sono di difficile conciliabilità con i principi democratici fondamentali, così come concepiti dalla Convenzione Europea. Appare difficile dichiararsi rispettosi della democrazia e dei diritti umani mentre, allo stesso tempo, si sostiene un regime basato sulla *shari’a*, che chiaramente diverge dai valori della Convenzione, soprattutto rispetto al diritto delle donne, e al modo in cui esso interviene in tutti gli ambiti della vita pubblica e privata in conformità con i precetti religiosi. Secondo la Corte, “un partito politico le cui azioni sembrano mirare all’introduzione della *shari’a* in uno stato parte della Convenzione difficilmente può considerarsi una associazione conforme all’ideale democratico soggiacente all’insieme della Convenzione”⁸. Una sentenza “teologica”⁹, che attraverso un’acritica e apodittica affermazione dell’assoluta incompatibilità tra sistema giuridico islamico (il riferimento alla *shari’a* è solo la punta dell’iceberg delle due decisioni) e la democrazia occidentale fondata sulla laicità, considerata quest’ultima come una barriera ideologica piuttosto che come una costruzione culturale e giuridica, in realtà non fa altro che alimentare il conflitto tra i valori dell’occidente e l’Islam¹⁰. Non viene in alcun modo tenuto conto di quello che è stato uno degli errori politici più evidenti dell’ideologia kemalista, avallata dalle potenze occidentali europee: il tentativo, cioè, di imporre un modello di laicizzazione della vita politica distante dal contesto sociale turco, permeato dal senso di appartenenza alla cultura e alla religione islamica¹¹. In altre parole, il tentativo di imporre la laicità attraverso un processo di laicizzazione delle istituzioni, il che costituisce in sostanza un tradimento della stessa idea di laicità come si è venuta consolidando nel complessivo contesto occidentale.

La risposta a questi errori politici è sotto i nostri occhi in questo periodo: l’appello di Erdogan alla radice islamica del popolo turco sta facendo strame di tutti i più importanti elementi della convivenza democratica. Come se l’approdo alle radici religiose assunte alla stregua di una fonte rigida di legittimazione del potere attuato in forme repressive e sostanzialmente antidemocratiche costituisca una risposta a una forma di imposizione della laicità, corollario dell’idea di democrazia, vissuta come attacco alle proprie radici culturali e religiose. La religione, cioè, diviene una risposta di senso cui ancorarsi quando si percepisce dall’esterno un attacco portato dai valori di un’altra cultura alla propria appartenenza culturale e religiosa.

Nei mesi immediatamente precedenti il “golpe di luglio” del 2016, che è stato represso da Erdogan con un’azione sostanzialmente antidemocratica, il Presidente del Parlamento turco, Ismail Kahraman aveva dichiarato, a proposito della nuova costituzione, che questa doveva essere “religiosa”: “In quanto paese musulmano perché dovremmo negare la religione? Siamo un paese musulmano, per questo dobbiamo avere una costituzione religiosa ... Nella nuova costituzione non dovrebbe esserci spazio per la laicità ... la nuova costituzione deve essere coerente con la società”. A ben vedere, le sue parole sono l’altra faccia di ciò che emerge dalla giurisprudenza europea sul caso Refah: la laicità è incompatibile con un’idea di costituzione ispirata ai valori dell’Islam come cultura religiosa. Ancora

⁸ Sul passaggio citato della sentenza della Grande Camera, che richiama la precedente sentenza del 2001, Parisi, 2007: 132. Rileva giustamente l’autore che l’argomentare della Corte è viziato da “una dubbia miscela di generalizzazioni e distinguo” (131). Dello stesso autore, vedi anche Parisi, 2005: 63-105.

⁹ Ventura, 2002: 466.

¹⁰ Fontana, 2002: 394.

¹¹ Kucuckan, 2012: 287-289.

una volta il distanziamento tra valori islamici e valori occidentali viene riaffermato e da entrambe le parti. Ciò che viene sostanzialmente rimarcato è il distanziamento tra laicità e valori islamici e religiosi in senso lato, attraverso un'idea di laicità che si pone quale giudice della storia dei popoli, barriera ideologica di separazione tra due culture religiose e non invece ponte di dialogo e costruzione della convivenza tra di esse. Una concezione della laicità che ne tradisce lo spirito autentico, cioè quella di essere “una costruzione e non la rivelazione di una verità morale”¹².

Non è un caso che per la nuova Costituzione venga fatto riferimento all'Islam e al contestuale abbandono dell'idea di laicità, un principio che aveva fondato la scrittura dell'attuale carta, ispirata al senso di straniamento dello Stato turco rispetto ai valori della religione islamica. Un principio, cioè, fondato sull'istituzione e non sulla costruzione di un percorso di laicizzazione, volto a inglobare la cultura islamica all'interno delle categorie della convivenza sociale. Il richiamo, contenuto nella Premessa alla costituzione turca, alle radici del modernismo di Atatürk, quale fondamento del principio della laicità e della separazione tra Stato e Religione, diviene l'oggetto stesso del conflitto “sulla laicità”, che per ciò si tramuta in un conflitto tra Islam e modernità e si articola all'interno dello scontro tra le culture e tra le civiltà¹³.

3. La società multiculturale e i partiti religiosi: una premessa

Le trasformazioni in atto nella società europea stanno generando una mutazione tale per cui essa stessa va assumendo le forme di una democrazia multiculturale e multireligiosa. La questione della “rappresentanza politica” degli “interessi religiosi” dei nuovi movimenti religiosi¹⁴, privi dell'elemento strutturale e organizzativo delle Chiese e organizzazioni religiose tradizionali, caratterizzati da una diversità che è sia religiosa ma soprattutto antropologica e culturale, rende la questione dei partiti religiosi quanto mai attuale.

In alcuni paesi europei (ad esempio in Belgio, Olanda e in Spagna) iniziano a sorgere formazioni politiche che si autorappresentano nelle forme dei partiti islamici, così come molti partiti europei sviluppano sempre più una progettualità politica “anti-islamica”, nel tentativo di cavalcare

¹² Jemolo, 1982: 333.

¹³ L'articolo 2 dell'attuale costituzione della repubblica turca afferma che: “La Repubblica turca è uno Stato democratico, laico e sociale governato dal diritto; pone davanti a se i concetti di pace pubblica, solidarietà nazionale e giustizia; rispetta i diritti umani; è leale al nazionalismo di Atatürk e si basa sui capisaldi fondamentali espressi nella Premessa”. Nella Premessa alla stessa costituzione si fa espresso riferimento al concetto di laicità come sinonimo di separazione tra Stato e Religione, con un richiamo alle radici del modernismo di Atatürk. Si tratta di principi di chiaro stampo occidentale imposti a una nazione senza alcuna sensibilità nei riguardi della cultura e della religione islamica, che pure non possono essere obliterate. È un modello di laicità impositiva destinata all'implosione. Come è stato scritto, il “Novecento, tuttavia, è il secolo delle prospettive costituzionali e Kemal Mustafa Atatürk (il padre dei Turchi) ne è consapevole. Per questo egli scrive una Costituzione di ispirazione europea, che fa della laicità, e quindi della negazione di qualsiasi identità religiosa il perno della propria indipendenza interna e internazionale” (Carducci, 2008: 547). Quello che emerge è che il tentativo del kemalismo di sradicare dall'anima del popolo turco il sentimento religioso è fallito (Guida, 2012: 71-85; Guida, 2011: 166-183), perché “la religione restò, seppure in forma privata e in maniera piuttosto «nascosta», uno dei riferimenti essenziali per tutto il popolo turco, contribuendo a formare l'identità politica e culturale ... L'Islam ha continuato ad essere l'identità nascosta dello Stato kemalista”. Una reazione al “processo di occidentalizzazione”. (Torelli, 2010: 3-7).

¹⁴ Macri, 2005: 1-11.

l'onda emotiva della paura del terrorismo e dello scontro di civiltà a fini di propaganda politica. La questione del rapporto tra democrazia, laicità e politica riguarda, dunque, non soltanto l'identità religiosa di un partito ma anche le forme della propaganda antireligiosa di partiti politici, che richiamandosi alle radici cristiane, o meglio giudaico-cristiane dell'Europa, sviluppano una propaganda politica antireligiosa. Questa si traduce, poi, anche in leggi, come ad esempio la recente legge "anti-moschee" della Regione Lombardia, governata dalla Lega Nord, che assume sempre più i tratti di un partito a forte identità anti islamica¹⁵.

Una riflessione sul rapporto tra religione e partiti politici è, dunque, quanto mai necessaria e questa riflessione non può non essere diretta a guardare da un lato alle caratteristiche del partito politico "religioso" e dall'altro al rapporto tra laicità, democrazia e politica religiosa nella società multiculturale e multireligiosa.

Per partito religioso deve intendersi un movimento politico "la cui ideologia è derivata o formata da idee religiose, e che mobilita la propria base facendo perno su una condivisa identità religiosa". Segni distintivi del partito religioso possono essere: 1) il nome; 2) i programmi politici che fanno diretto riferimento alla religione; 3) la caratterizzazione religiosa dell'elettorato; 4) la caratterizzazione religiosa dei *leader*¹⁶. Gli ultimi due elementi sono, a nostro parere, la rappresentazione della differenza essenziale nella tipologia dei partiti religiosi, come vedremo: il partito islamico farà appello alla radicalizzazione "culturale", prima che religiosa, della sua azione politica, mentre i partiti cristiani occidentali propongono la difesa delle prerogative della religione, ma non sul piano del distanziamento culturale, bensì facendo appello alla religione come risorsa di senso comune alla società di appartenenza. E questa è una distinzione valida anche nella differente fenomenologia del partito islamico nei contesti occidentali o nei contesti islamici¹⁷.

Osservata dalla prospettiva della società multiculturale e multireligiosa, la questione dei partiti religiosamente qualificati acquista una rilevanza di indubbio interesse per gli studiosi di relazioni tra politica, diritto e religione. Essa da un lato interseca la questione del governo della società multiculturale, che si declina nelle forme del multiculturalismo inteso non più come fatto sociale ma come sistema di governo; dall'altro, svela, nella distinzione delle forme politiche dei partiti di ispirazione religiosa e dei partiti di identità religiosa, la realtà del rapporto tra religione e società nella cultura dell'occidente e segnatamente in relazione alle dinamiche della secolarizzazione¹⁸. Questa, intesa a sua volta nel senso weberiano, quale fenomeno che ha "trasportato" nell'ambito secolare significati e concetti che avevano un'origine e una radicalizzazione nella cultura cristiana. La strategia politica alla base del processo di secolarizzazione, che come è stato affermato, è un processo prodromico alla laicità e di cui costituisce il presupposto essenziale¹⁹, è stata quella di condurre alla

¹⁵ Si tratta della Legge regionale 3 febbraio 2015, n. 2, in materia di edificazione dei luoghi di culto delle confessioni religiose diverse da quella cattolica. Per un primo commento, giustamente critico, alla legge, Anello, 2015a: 4. Da ultimo, la Corte costituzionale italiana ha dichiarato l'illegittimità costituzionale di alcune norme della stessa legge, con sentenza n. 63 del 23 febbraio 2016. Oliosi, 2016: 1-29.

¹⁶ Ozzano, 2011: 4-7.

¹⁷ Abbiate, 2014: 1-27; Cohen, 2010: 1-35; Hashmi, 2009: 1-27.

¹⁸ "Ci si era abituati, forse un po' in fretta, alla luce della teoria della secolarizzazione, a considerare le religioni come destinate alla decadenza o, in ogni caso, alla perdita di incidenza politica e sociale. Da alcuni decenni, però, ci si è accorti della vitalità dei mondi religiosi", Impagliazzo, 2004: 287.

¹⁹ Tedeschi, 1986: 44-54

soluzione della conflittualità posta dal pluralismo religioso esito della Riforma Protestante. Fu, come è stato detto, un processo posto in essere attraverso una strategia retorica di separazione tra religione e cultura, che non fu un processo di “desacralizzazione dell’esperienza giuridica e dei presupposti di legittimazione politica. Piuttosto fu il frutto di una strategia di de-confessionalizzazione condotta tuttavia sempre all’interno dell’alveo della cultura cristiana”²⁰. Tutte le “separazioni” che ne seguirono, quella tra dimensione pubblica e dimensione privata, quella tra uomo e cittadino, e quella collegata a queste tra religione e politica sono il frutto più maturo di questo processo. L’esito finale di esso fu l’affermazione della laicità come connotato essenziale dello Stato sovrano, corollario della stessa idea di democrazia, come affermato dalla stessa Corte costituzionale italiana nella sentenza n. 203 del 1989.

Dentro questo paradigma, che si articola intorno alla distinzione netta tra dimensione religiosa e dimensione politica, si sono formati i “moderni” concetti del diritto ecclesiastico europeo: la laicità, la libertà religiosa e l’eguaglianza religiosa dei cittadini. Ma questo impianto, che si sviluppa intorno al concetto di laicità/neutralità²¹, ha vissuto sino al giorno d’oggi galleggiando sulla omogeneità sul piano culturale e antropologico dei soggetti dell’ordinamento. La modificazione della struttura antropologica delle società, la rottura dell’omogeneità sul piano culturale prodotta della diversità religiosa, hanno nuovamente proposto in termini si potrebbe dire “vichianamente” più complessi il problema delle identità religiose in potenziale conflitto tra loro. La dinamica universale e universalizzante delle categorie concettuali della modernità occidentale, unite alla globalizzazione economica, ha “celebrato solo gli aspetti liberatori connessi alla perdita dei referenti identitari e delle strutture durevoli di significato, ma ha ignorato gli effetti di sradicamento e alienazione derivanti dalle esperienze della migrazione”²². Il disegno di attuare attraverso l’economia globalizzata un mondo di “eguali” è fallito, ed è fallito proprio dinanzi all’importanza della emersione della cultura, a sfondo prevalentemente religioso, come fattore di potente produzione di significati e di posizionamento sociale del soggetto. Era un disegno in realtà destinato al fallimento sicuro poiché esso stesso frutto di una cultura, quella occidentale, e di una precisa idea di ordine globalizzato, quello imposto dal capitalismo economico di matrice occidentale.

4. I partiti islamici in Europa come esito delle politiche multiculturaliste: i limiti del modello europeo di integrazione

Il 18 novembre del 2009, in un editoriale del *Corriere della Sera* on line, Angelo Panebianco scriveva: “A differenza di ciò che fa la migliore medicina, la politica democratica non si occupa di prevenzione. Se così non fosse, una notizia appena giunta dalla Spagna dovrebbe provocare grandi discussioni entro le classi politiche di tutti i Paesi europei, Italia inclusa. La notizia è che, come era prima o poi inevitabile che accadesse, c’è già su piazza un partito islamico che scalda i muscoli, che è pronto a presentarsi con le sue insegne nella competizione elettorale di un Paese europeo. Si tratta del Prune,

²⁰ Ricca, 2008: 182.

²¹ Come ha giustamente osservato Stuart Hall, la “neutralità dello Stato funziona soltanto quando c’è il presupposto di un’ampia omogeneità culturale tra i governati” (Hall, 2006: 308).

²² Fistetti, 2008: XV.

un partito fondato da un noto intellettuale marocchino, da anni residente in Spagna, Mustafà Bakkach. Ufficialmente, il suo intento programmatico è di ispirarsi all'Islam per contribuire alla rigenerazione morale della Spagna. In realtà, cercherà di difendere e diffondere l'identità islamica ... la scelta del partito islamico è la scelta identitaria, la scelta della separazione, dell'auto-ghettizzazione"²³.

La preoccupazione espressa da Panebianco interroga il modello d'integrazione sino a oggi attuato nelle società e nelle democrazie occidentali, fondato essenzialmente sull'idea del multiculturalismo come sistema politico e non solo come fatto sociale. L'esperienza della formazione dei partiti islamici sta coinvolgendo, in realtà, diversi paesi europei, come il Belgio, che ha dato vita a un soggetto politico islamico espressione delle comunità turca e marocchina, le quali trovano nella religione islamica un fattore unificante, identitario. Il partito, simbolicamente chiamato Islam, è riuscito a eleggere due consiglieri comunali nel comune di Bruxelles nel 2012 e, secondo alcuni sondaggi, potrebbe ottenere il quorum del 10 per cento alle prossime elezioni comunali del 2018. In Olanda, il partito Denk, fondato nel 2015, ha ottenuto il 2 per cento a livello nazionale e, nella sola città di Amsterdam, ha superato il 7 per cento. Il Denk si è avvalso dell'appoggio delle comunità turca e marocchina, ma è riuscito ben presto ad ottenere il sostegno di quasi tutte le comunità islamiche prive di un riferimento politico²⁴. In Francia, si è formata nel 2012 l'Unione dei Musulmani Democratici di Francia, che ha eletto un suo rappresentante nel Comune di Bobigny (Seine-St-Denise) e che ha presentato una sua lista per le elezioni amministrative del 22-29 marzo 2015. Il partito, fondato da Najib Azergui, ha nel suo programma politico l'obiettivo di "intercettare l'elettorato musulmano", superare l'austerità rilanciando la finanza islamica, eliminare il divieto del velo islamico e introdurre il *business halal* oltre che l'insegnamento della lingua araba nelle scuole pubbliche. Marco Cesario, sul sito on line de *Linkiesta*, ha pubblicato un'intervista al fondatore, che mette in rilievo i motivi che sono alla base di questo fenomeno politico, le ragioni per le quali l'emergere dei partiti islamici possa divenire una realtà nel panorama politico occidentale.

L'apparire di simili formazioni politiche costituisce un fatto che non deve essere assolutamente sottovalutato, perché esito diretto del modello di integrazione che si è affermato come risposta al fenomeno della globalizzazione, delle migrazioni e della società multireligiosa e multiculturale conseguenza dei primi due. Alla domanda sulle cause che hanno indotto la comunità islamica francese a dar vita alla creazione di un soggetto politico, un partito dichiaratamente islamico, Azergui risponde: "... Negli ultimi anni ci sono state prese di posizione politiche decise, che si sono trasformate in leggi, come il divieto di pregare per strada ..., addirittura una legge per vietare il burqa, quando non era certamente una priorità per i cittadini francesi visto che concerne una minoranza esigua in Francia. Insomma, l'Islam è servito ad attirare voti, soprattutto per l'estrema destra. Era, dunque, necessaria una presa di posizione critica, nei confronti di quello che è a nostro avviso una deriva del laicismo e dello spirito repubblicano"²⁵.

²³ Panebianco, 2009, p.1.

²⁴ Ruffino, 2017: 5.

²⁵ Cesario, 2015: 1. Nel corso della stessa intervista, interessante perché pone il movimento politico islamico come presidio della difesa dell'identità musulmana contro le «derive del laicismo», Azergui sottolinea l'inopportunità di pubblicazioni come il romanzo di Michel Houellebecq, *Sottomissione*, Bompiani, Milano, 2015, il quale preconizza che, nel 2022, un partito musulmano in Francia potrebbe scalzare i vecchi e ormai desueti partiti attuando il definitivo tramonto

Anche in Italia c'è stato un dibattito sulla possibile formazione di un soggetto politico islamico. L'idea è stata proposta dal responsabile dell'UCOI (Unione delle comunità islamiche in Italia), Ezzedin Eldir, che ha fatto emergere la necessità che anche nel nostro Paese si desse vita a un soggetto politico che “difendesse le esigenze della comunità musulmana italiana”. Nel maggio scorso, su iniziativa di Hamza Roberto Picardo, è nata la Costituente Islamica Italiana. L'iniziativa ha fatto pensare a una possibile imminente formazione di un partito islamico italiano, anche se la cosa è stata espressamente esclusa dallo stesso Picardo, in replica ad alcuni articoli di stampa, con delle faq reperibili sul sito della Costituente²⁶.

Il Manifesto dell'organizzazione afferma che “solo una rappresentanza forte e coesa ci darà piena dignità di cittadini”. La Costituente nasce con l'idea di superare le divisioni all'interno della galassia delle organizzazioni islamiche in Italia e con l'obiettivo di creare “uno strumento tendente a dare ai musulmani una rappresentanza adatta”. Il fine è quello di superare gli ostacoli che ad oggi hanno impedito alla comunità musulmana di stipulare un'intesa con lo Stato italiano, ex articolo 8 Cost.: impedimenti conseguenza proprio del limite strutturale e organizzativo dell'islam italiano. L'obiettivo dichiarato di superare il deficit di rappresentanza e di “capacità di rappresentarsi allo Stato italiano” non esclude però la futura creazione di un ente esponenziale che assuma le vesti di un partito politico.

A fondamento di queste esperienze vi è dunque la dichiarata esigenza di tutela dell'identità musulmana, che è percepita come sotto attacco, il che non può non avviare un dibattito sui perché di questa sensazione e di queste emergenti esigenze. In ogni caso, la formazione di questi soggetti politici apre a una riflessione preliminare sui caratteri dei partiti religiosi e sui loro elementi concettuali, nonché sui motivi che ispirano la loro formazione, in un contesto, quale quello occidentale, che è stato attraversato soprattutto nel secolo scorso dall'esperienza dei partiti di ispirazione religiosa, che ancora oggi sono presenti in diversi paesi europei, come ad esempio la Germania.

Si commetterebbe un fatale errore, però, a pensare che il fenomeno possa rimanere limitato esclusivamente all'Islam. Il mondo musulmano è il primo a giungere all'esito della creazione di partiti politici “religiosi” nei contesti europei solo per la numerosità dei soggetti riconducibili alla cultura religiosa islamica e per il fatto che sono ormai diversi anni che l'Europa si confronta con la presenza musulmana. Il problema della creazione di partiti a forte identificazione etnico-religiosa potrebbe nel futuro riguardare altre comunità. Questo non è un fenomeno che può essere letto solo alla luce della semplicistica visione circa la mancata separazione tra politica e religione nella cultura musulmana, caratteristica peraltro peculiare della cultura occidentale. È la conseguenza dell'incapacità di governare la multiculturalità²⁷, che genera come risposta la chiusura dei soggetti all'interno delle proprie comunità, religiose, etniche e culturali. L'esperienza dei partiti “religiosi” che condizionano pesantemente la vita politica degli Stati nazionali non è, infine, una caratteristica esclusiva del mondo

dell'Occidente e dei suoi valori. Sottolinea il fondatore del partito islamico francese che questi libri rappresentano in realtà il pericolo che il conflitto tra Islam e Occidente si radichi ancor di più nello scontro di culture e identità. Anche noi siamo convinti che in realtà l'Occidente e la modernità, in modo particolare, abbiano in sé le risorse di senso per evitare che il conflitto tra religioni e culture si intensifichi e si articoli dentro lo “scontro” di civiltà. Sul punto, Consorti, 2013: 238.

²⁶ All'indirizzo web: www.costituenteislamica.it.

²⁷ Modood, 1998: 378-399.

islamico. basti pensare, in proposito, al *Bharatiya Sanata Party* indiano, nazionalista e sostenitore dell'ideologia *hindutva*²⁸.

5. Il partito islamico come risposta alla difficoltà dei paesi europei di disciplinare i rapporti tra lo Stato e la Comunità musulmana

Il partito islamico rappresenterebbe o potrebbe rappresentare l'esito, come si è detto, della difficoltà dei paesi europei di disciplinare le relazioni tra lo Stato e la comunità musulmana. In qualche modo e guardando come paradigmatico esempio all'Italia, la difficoltà di stipulare un'Intesa con l'Islam ex articolo 8 III comma della Costituzione, la difficoltà, cioè, di far transitare l'Islam nel perimetro dei rapporti costituzionali tra lo Stato e le Confessioni o comunità religiose, potrebbe indurre la comunità islamica italiana a virare all'interno del perimetro dell'articolo 49 della Costituzione. Il partito islamico diventerebbe in questo modo il soggetto (politico) rappresentante gli interessi dell'Islam italiano e attraverso questo soggetto, che giuridicamente sarebbe un'associazione su base religiosa e con finalità politiche e troverebbe la sua fonte di legittimazione nel combinato disposto di cui agli articoli 18, 19 e 49 della Costituzione, la comunità islamica concorrerebbe con "metodo democratico a determinare la politica nazionale"²⁹.

Per la dottrina costituzionalista italiana l'articolo 49 della Costituzione non risponde alle logiche della democrazia protetta³⁰, nel senso che l'inciso "concorrere con metodo democratico alla politica nazionale" non ha riflessi sull'organizzazione interna dei partiti, non è un limite alla formazione dei partiti basato sulla loro ideologia. In Assemblea costituente fu, infatti, respinta la proposta di Costantino Mortati tesa a estendere la portata dell'espressione «metodo democratico» anche alla condotta esterna dei partiti e non solo all'organizzazione interna³¹.

Gli unici limiti al diritto dei cittadini di associarsi in partiti politici sono quelli contenuti nella stessa norma costituzionale e cioè i fini vietati dalla legge penale, la segretezza e il perseguimento di scopi politici mediante organizzazioni di carattere militare, non dunque di carattere religioso. L'altro limite di carattere storico e ideologico è contenuto nella XII disposizione transitoria della stessa Carta costituzionale, in riferimento al partito fascista, ma anche in questo caso nulla si trarrebbe in merito all'ideologia religiosa del partito politico come limite al diritto di associazione partitica³². In dottrina, vi è chi sostiene la possibilità di ricostruire limiti alla costituzione dei partiti muovendo dalla ideologia di riferimento attraverso l'interpretazione sistematica degli artt. 49 e 139 della Costituzione. Da questa interpretazione si desumerebbe il divieto per quei partiti "che si propongano fini non perseguibili neppure nelle forme della revisione costituzionale"³³.

Ad oggi, dunque, nessuna legge dello Stato prevede che la natura religiosa di un soggetto politico costituisca un *vulnus* alla partecipazione democratica, né tale limite si rinviene dall'esegesi

²⁸ Alicino, 2016: 71.

²⁹ Bartole, 1995: 712-715.

³⁰ Rizzoni, 2006: 991.

³¹ Rizzoni, 2006: 983.

³² Borrello, 2007: 705-710.

³³ Rizzoni, 2006: 992.

della norma di cui all'articolo 49 della Costituzione³⁴. Del resto, non potrebbe essere altrimenti, considerato che un partito dichiaratamente di ispirazione religiosa, la Democrazia Cristiana, è stato uno dei soggetti principali del patto costituzionale. Inoltre, la "crisi" che ha investito i partiti politici di massa ha generato sempre più il sorgere e l'affermarsi di movimenti politici a forte radicamento identitario e territoriale, il che apre alla formazione di partiti "islamici". La formazione di partiti a forte identità religiosa si inquadra, inoltre, all'interno della trasformazione dell'idea di partito politico e della crisi della stessa idea di politica come fattore di unità sociale, di coesione sociale, di costruzione di quella sovranità nazionale, la sovranità popolare, articolata intorno a valori di riferimento comune. L'esito, dunque, delle politiche identitarie che hanno caratterizzato la formazione dei partiti politici negli ultimi anni favorisce la formazione di soggetti a forte identificazione su base religiosa/culturale, i quali contribuiscono alla radicalizzazione della politica multiculturalista e, quindi, allo stato democratico come soggetto all'interno del quale la convivenza si articola intorno alla dinamica dell'incontro/scontro delle identità e tra le identità.

Alla formazione di un soggetto politico islamico in Italia non si opporrebbe neppure la laicità, almeno nel modo in cui il principio è stato definito nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana sin dal 1989. Infatti, per la Corte – che afferma un'idea di laicità profondamente diversa da quella francese, la stessa, per intendersi, che ha ispirato il modello turco ed è fondata sulla netta separazione fra Stato e Religioni – la laicità "è uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica", dunque uno dei principi posti a fondamento della democrazia italiana, e "implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale".

Una possibile soluzione al problema potrebbe essere quella di valorizzare lo strumento dell'Intesa, previsto al terzo comma dell'articolo 8 della Costituzione, sia pur modulando l'Intesa stessa in base alle esigenze della libertà e dell'autonomia delle Confessioni. Così, un'Intesa "estesa" potrebbe rappresentare lo strumento giuridico che "tra le pieghe semantiche e pragmatiche dell'autonomia giuridica soggettiva potrebbe giovare a risolvere molti dei problemi che rendono difettiva la risposta delle società democratiche nazionali ai mutamenti in senso multireligioso e multiculturale che molte di esse stanno attraversando"³⁵. Un'Intesa/estesa conclusa con l'Islam avrebbe l'indubbio merito di risolvere sul piano giuridico il problema dell'inclusione sociale della diversità religioso/culturale/antropologica e farebbe del diritto un potente fattore di neutralizzazione dei conflitti, impedendo che questi si articolino all'interno della sfera dei rapporti politici quali rapporti di forza e di contrapposizione, colorando perciò il conflitto politico di significazione religiosa.

³⁴ Rizzoni, 2006: 990-994.

³⁵ Ricca, 2016: 8. Anello, 2016a: 11-16

6. Partiti cristiani e partiti islamici: dal partito d'ispirazione religiosa al partito d'identità religiosa/culturale

La differenza tra i partiti “cristiani” europei³⁶ e i partiti “islamici” si fonda su una diversa prospettiva che informa il rapporto tra il partito religioso e la politica che esso esprime, e che produce, come si è già accennato, due distinte categorie concettuali di partito religioso: il partito di “ispirazione” religiosa e il partito di “identità” religiosa³⁷. Il partito d'ispirazione religiosa è un movimento che non nasce dall'esigenza di tutelare una minoranza che si auto-percepisce come politicamente sotto attacco, non è cioè un soggetto politico posto a presidio della tutela dell'identità, religiosa e culturale, di un gruppo sociale. Il partito d'ispirazione religiosa sorge con la prospettiva di “utilizzare” i valori di una religione per contribuire nello spazio politico alla formazione del benessere pubblico e delle decisioni democratiche. Tipico esempio di partito d'ispirazione religiosa è il Partito Popolare di Luigi Sturzo in Italia. Si legge, infatti, nell'appello fondativo di esso e risalente al 18 gennaio 1919: “Ci presentiamo nella vita politica con la nostra bandiera morale e sociale, ispirandoci ai saldi principi del cristianesimo che consacrò la grande missione civilizzatrice dell'Italia; missione che anche oggi, nel nuovo assetto dei popoli, deve riflettere di fronte ai tentativi di nuovi imperialismi, di fronte a sconvolgimenti anarchici di grandi imperi caduti, di fronte a democrazie socialiste che tentano la materializzazione di ogni idealità, di fronte a vecchi liberalismi settari che nella forza dell'organismo statale centralizzato resistano alle correnti affrancatrici”. La cosiddetta terza via del cattolicesimo sociale e politico, come risposta al marxismo e al liberalismo, che erano in quel momento storico le due grandi ideologie della politica occidentale, accomunate dall'obiettivo di “neutralizzare” l'ingerenza del potere ecclesiastico nella sfera politica. Ma la derivazione cristiana non è posta a difesa degli interessi dei “cristiani” o dei cattolici, intesi come comunità culturale e religiosa “a parte”, ma fonte d'ispirazione concepita e utilizzata nell'interesse di tutta la comunità politica³⁸. Certo, il soggetto politico nasce anche come risposta a ideologie che pongono la religione sotto attacco; ma questo attacco è semmai di tipo “anti-confessionale”, un attacco alla Chiesa e al suo potere, non è percepito come insidia nei riguardi del proprio modello antropologico, radicato nella religione.

L'importanza storica del partito cattolico fu colta anche da Antonio Gramsci, che vide in questo evento la possibilità di ottenere sul piano “laico” e politico un duplice risultato positivo: la sconfitta dell'assetto “borghese” della società italiana dell'epoca attraverso l'opera utile svolta dal partito cattolico “sulle masse contadine, amalgamandole, vivificandole, facendo uscire gli individui singoli dall'isolamento atavico, spingendoli a cercare conforto nella comunità dei loro simili” e, nello stesso tempo, del cattolicesimo politico. Il risultato si sarebbe ottenuto neutralizzando “l'universalità

³⁶ Mayeur, 2004: 679-685

³⁷ La differenza tra il partito d'identità religiosa e il partito d'ispirazione religiosa può essere letta anche attraverso la categoria del partito di sistema o antisistema. Il partito “islamico” si rappresenta all'interno dei contesti socio-politici europei come partito antisistema, di tipo fondamentalista, quale risposta di senso alla retorica della laicità vissuta come fattore di esclusione sociale e, dunque, di imposizione di valori “culturalmente permeati”. Al contrario, il partito cristiano d'ispirazione religiosa, non si presenta (almeno in Europa: il discorso cambia se l'attenzione si sposta su realtà socio-politiche dove la fede cristiana e fede di minoranza) nelle forme del partito anti-sistema, ma come mero movimento politico conservatore rispetto ad un orizzonte valoriale e culturale condiviso. (Ozzano, 2011:13).

³⁸ Vecchio, 1993: 167.

dello spirito religioso”: il cattolicesimo sarebbe stato così sconfitto dal socialismo, “superato e vinto dal proletariato urbano e agricolo, organizzato sotto le insegne del socialismo”³⁹.

Il partito religioso può, dunque, nella visione gramsciana fornire un utile sostegno alla laicizzazione della “questione” religiosa, divenire uno strumento di articolazione della religione all’interno della dialettica politica a fini di negoziazione. Tuttavia, se ciò è possibile per i partiti d’ispirazione religiosa, come il partito popolare, i quali condividono con la società di appartenenza le basi culturali della convivenza civile, esito del processo di secolarizzazione dei valori religiosi, di cui si è già detto in precedenza, ben diversa si presenta la sfida per i partiti di identità religiosa, come i partiti islamici, perché essi attrarrebbero nella sfera della dialettica politica la “questione” religiosa come questione culturale e antropologica. Non è senza significato, sul piano storico dei rapporti tra il partito della Democrazia cristiana e lo Stato italiano, che i conflitti più aspri e le chiusure “politiche” siano avvenute sulle questioni eticamente sensibili, quali nel passato la legge sullo scioglimento civile del matrimonio e sull’interruzione volontaria della gravidanza. Da quelle vicende emerge un dato rilevante nel rapporto tra partito “religioso” e democrazia laica: quando l’azione politica pone sotto attacco non tanto gli interessi religiosi *tout court*, bensì gli aspetti antropologici e culturali derivanti dalla religione, la reazione dei partiti religiosi è di chiusura e l’esito è la loro trasformazione (quantomeno con riferimento al modo d’agire orientato *ad hoc*) da partiti d’ispirazione religiosa a partiti d’identità religiosa e culturale.

C’è da dire, peraltro, come nel passaggio dall’era dell’ideologia politica all’era della tecnica, della neutralizzazione del conflitto politico dentro le dinamiche del dominio della globalizzazione economica e dei suoi principi, i partiti si siano caratterizzati per una retorica politica vuota, molto spesso tesa alla mera ricerca del consenso: curvatura che li induce a vestire grottesche forme d’identità politica, che favoriscono lo scontro e il conflitto tra le identità, culturali e religiose.

La differenza tra il partito d’ispirazione religiosa e il partito d’identità religiosa risiede nel “distanziamento culturale” del secondo rispetto alla società in cui sorge, almeno nell’esperienza dei paesi di democrazia occidentale. La differenza culturale radicata sulla diversità religiosa viene percepita come causa di esclusione sociale, e conseguentemente quanto inconsapevolmente si trasforma in una sorta di ancoraggio alla propria identità vissuta come perimetro della propria soggettività e come fonte di sicurezza sociale. Quanto più, quindi, le politiche dei Paesi europei e occidentali in senso generale si radicheranno sul richiamo alle regole della convivenza sociale fondate sulla “tradizione” culturale e religiosa del cristianesimo, tanto più la dinamica che si otterrà sarà quella del confronto/conflitto tra le identità e i partiti religiosi diverranno gli strumenti di questo confronto/conflitto, come tale pronto a trasferirsi dalla sfera sociale a quella politica.

7. Il partito e la Umma islamica: il partito islamico e lo Stato nazionale

Appare interessante notare, anche se il tema non riguarda specificamente l’oggetto del presente contributo, che (come è stato osservato⁴⁰) in realtà l’idea di un partito islamico sarebbe in contrasto

³⁹ d’Orsi, 2011: 20.

⁴⁰ Haqqani - Fradkin, 2008: 14-15

con la tradizionale concezione transnazionale, universale, della Umma islamica⁴¹. La contraddizione all'interno della concezione islamica sarebbe stata superata a seguito del colonialismo e della formazione degli Stati territoriali e nazionali: fattore che giustifica il sorgere di partiti islamici all'interno degli Stati europei e del contesto politico occidentale in senso lato⁴². Anzi, è altresì interessante segnalare che proprio all'interno del contesto politico occidentale il nome del partito⁴³ stesso fa diretto riferimento all'Islam, quasi a voler affermare la caratterizzazione identitaria su base religiosa e culturale del movimento politico, mentre nel contesto socio-politico islamico, ed è il caso del Refah, il nome del partito non ha un diretto riferimento all'Islam, come invece accaduto per i partiti democratico-cristiani europei. Così come, sempre all'interno del contesto islamico, è interessante notare che rispetto al passato il nome dei partiti fa sempre più richiamo a concetti come "Giustizia e Sviluppo", abbandonando il riferimento a concetti tradizionali nel periodo coloniale quali "Indipendenza e Libertà"⁴⁴. Ciò mostra, una volta ancora, come l'origine del partito islamico si radichi su una contrapposizione all'occidente e alla radice culturale della sua politica imperialista.

Molti partiti islamici sono sorti in contrapposizione alla retorica occidentalista, come il FIS in Algeria⁴⁵, ed è la stessa retorica fondata su concetti permeati di cultura occidentale, laicità e democrazia che induce oggi alla formazione dei partiti islamici, come partiti identitari e "antisistema" dentro il perimetro della sovranità degli stati nazionali europei. Ciò significa che tutte le volte in cui la religione costituisce un fattore di discriminazione, tutte le volte in cui essa viene percepita come lo strumento della conquista e della pretesa superiorità di un popolo su altri, allora essa si candida a divenire strumento della condivisione di un'identità percepita sotto attacco e viene usata quale fattore di contrapposizione sociale e politica tra gruppi e non come strumento di coesione sociale e di convivenza.

Tutto quanto sin qui detto pone in evidenza la necessità di porre in essere nell'attuale società multiculturale strategie di coesione e di convivenza interculturale, muovendo dalla ricerca di valori comuni alle diverse tradizioni religiose, come ad esempio la Carità. La religione e i suoi valori di riferimento possono essere fattore di divisione o di coesione sociale e politica: tutto dipende dalle scelte politiche poste a fondamento del governo delle società multiculturali. Occorre, però, utilizzare le risorse delle religioni, come appunto la "Carità", per promuovere una coesione sociale che muova dal basso. Se la "carità" fosse utilizzata come valore di perimetrazione, nella concezione infracomunitaria, l'esito non potrebbe che essere quello della chiusura all'interno di un soggetto politico, il partito islamico, a forte caratterizzazione identitaria, religiosa e culturale. Se, invece, la si utilizzasse come fattore di coesione transreligiosa e transculturale, esocomunitaria, la politica potrebbe divenire il luogo della mediazione (in senso hegeliano) delle diversità. Ma per far ciò occorrerebbe, da

⁴¹ Un contrasto, quello tra universale e particolare che, come abbiamo detto in precedenza, è stato segnalato anche da Gramsci in relazione alla formazione del "partito cattolico". Scriveva che il "mito religioso, come esigenza diffusa che informa dei suoi valori tutte le attività e gli organismi della vita individuale e collettiva, si dissolve in Italia come già altrove e diventa partito politico definito. Si laicizza, rinuncia alla sua universalità, per diventare volontà pratica di un particolare ceto (borghese), che si propone conquistando il governo dello Stato, oltre che la conservazione dei privilegi generali della classe, la conservazione particolare dei suoi aderenti" (la citazione di Gramsci è tratta da Suppa, 2016, 58).

⁴² Sulle similitudini tra periodo coloniale e attuale contesto multiculturale, Anello, 2015b: 219.

⁴³ Su questo aspetti, Ozzano, 2011: 7.

⁴⁴ Haqqani - Fradkin, 2008: 16.

⁴⁵ Bernardi, 2010: 2-9; Bozzo, 1993: 155-177.

un lato, superare lo schema tutto occidentale della laicità come netta separazione tra religione e politica: uno schema che occulta la dimensione “religioso-culturale” dei valori di fondo della convivenza sociale e che si ritrova alla base delle sentenze dei giuridici europei; dall’altro, recuperare il senso autentico del valore della Carità, l’asse di salienza della categoria, improntata alla relazione intersoggettiva e non alla cosa, “all’oggetto, al tramite materiale della carità”⁴⁶.

Ha scritto Olivier Roy che il neofondamentalismo islamico si radica anche in un processo di deculturazione dell’Islam a vantaggio di un modello certificato dell’Islam adattabile a tutte le latitudini e a tutti i contesti sociali e politici. I suoi interlocutori principali sarebbero giovani musulmani «deterritorializzati» per effetto dell’emigrazione, dell’esilio. Tale neofondamentalismo si oppone con grande violenza al cristianesimo e all’ebraismo, ed è ossessionato dalla volontà di tracciare una linea di demarcazione tra ciò che è Islam e ciò che è Occidente. La religione, vissuta in modo inconsapevole e come mero riferimento formale e istituzionale, diviene così la risorsa di senso strategica per il posizionamento di tutti coloro che da qualunque parte del mondo provengano sentono l’appartenenza all’Islam come l’unico collante sociale in grado di tenerli al riparo da una società che accentua i termini della divisione tra il “noi” e gli “altri”.

Un esempio di tale forma di organizzazione è lo Hezb ul-Tahir (Partito della Liberazione) con sede a Londra⁴⁷. Si tratta di un movimento politico nato da una setta egiziana, attivo soprattutto nel Regno Unito e in Uzbekistan, che ha la sua base tra gli immigrati di seconda generazione favorevoli al Califfato. È sintomatico il dato per cui il movimento si struttura intorno alla cosiddetta seconda generazione di migranti, a riprova del fatto che anche il modello britannico di integrazione ha imboccato, almeno per una parte, la via del fallimento. Il movimento ha un sito internet (www.hizb.org) dal quale emerge una critica radicale all’occidente e al capitalismo in modo particolare. Alle elezioni britanniche del 2015 la posizione del movimento è stata favorevole all’astensionismo, come rimedio all’inutilità del voto in una fase politica nella quale i partiti sarebbero in realtà mossi unicamente dall’intento di favorire le corporazioni economiche che li finanziano⁴⁸. È significativo peraltro che la retorica politica del movimento si fondi sulla critica economica al capitalismo occidentale. È stato recentemente osservato, infatti, che di per sé “lo sviluppo dell’economia islamica è stato caratterizzato da un’«autonarrazione» che ha visto questo

⁴⁶ Ricca, 2015:1.

⁴⁷ Roy, 2002: 4

⁴⁸ Si legge in uno dei contributi dedicati al tema delle elezioni britanniche del 2015, a firma di Kasim Javed: “In summary, the political apathy in Britain is in line with the political futility of elections. More and more people are realizing that they are being conned into believing in a representative system, when in reality, it is a capitalist system that is designed for a handful of political elite. This point is summed up by George Monbiot who said, “When a state-corporate nexus of power has bypassed democracy and made a mockery of the voting process, when an unreformed political funding system ensures that parties can be bought and sold, when politicians of the three main parties stand and watch as public services are divvied up by a grubby cabal of privateers, what is left of this system that inspires us to participate”? Therefore it seems clear that creating change will not occur by choosing between corporate backed parties who determine the type of candidate who will run. Indeed by engaging in the democratic process, one is simply legitimising the system that accentuates power in the hands of the capitalists that serves no community except the rich community.”: in www.hizb.org/election-2015. È evidente la retorica antioccidentale di questo messaggio che però ancora una volta deve aprire una riflessione seria sul modello di integrazione che si è posto in essere e sulla rappresentanza religiosa e politica del mondo musulmano in Europa, considerata la difficoltà che incontra l’Islam europeo a strutturarsi come confessione religiosa.

ideale economico opporsi a quello convenzionale o di mercato. In particolare, gli argomenti utilizzati per fissare questo dualismo sono stati incardinati sui fattori di debolezza del sistema capitalistico convenzionale”, soprattutto con riferimento alle cicliche crisi economiche che colpiscono le fasce deboli della popolazione, aumentano le disuguaglianze economiche e allontanano la concezione del benessere umano dall’ancoraggio a valori interiori e spirituali⁴⁹.

8. Il partito religioso, l’identità “politica” su base religiosa e il rapporto (eventuale) con la Chiesa o la comunità religiosa

La categoria del partito religioso si attua attraverso la distinzione, già proposta, tra il partito di “ispirazione” religiosa e il partito di “identità” religiosa. Questa distinzione non rappresenta una contrapposizione ma una differente manifestazione di un’unica categoria di partito politico a caratterizzazione religiosa. L’una o l’altra declinazione dipendono dal contesto socio-politico di riferimento, dai motivi per i quali storicamente si avverte l’esigenza della formazione di un partito politico di carattere religioso, nonché, particolare di grande rilevanza, dall’esistenza o meno di un’organizzazione religiosa strutturata, con la quale il movimento politico è costretto a confrontarsi. Per cogliere l’importanza che assume o può assumere la religione nella costruzione di un’identità politica su base religiosa – ciò che costituisce oggi la ragione che induce alla formazione dei partiti islamici – è utile tornare alle motivazioni storiche del sorgere delle formazioni politiche a caratterizzazione religiosa, cioè dei partiti democratico-cristiani in Europa.

Il contesto storico all’interno del quale sorgono i partiti “cristiani” europei è quello relativo alla formazione dei grandi movimenti politici, i c.d. partiti di massa. Questi nascono intorno alle grandi narrazioni del ‘900, l’epoca dell’affermarsi delle ideologie politiche in contrapposizione tra loro. Il partito di massa diviene gradatamente lo strumento della “progressiva integrazione delle masse popolari nelle istituzioni dello Stato liberale che s’ispira progressivamente alle esigenze della democrazia”⁵⁰. Nella visione gramsciana, il partito politico si lega indissolubilmente all’affermazione dello Stato moderno⁵¹, è una struttura essenziale di quella dialettica politica “laica” che contribuisce alla costruzione dell’egemonia, della «volontà collettiva». L’emergere del pluralismo politico, come riflesso del pluralismo sociale e ideologico, è dunque la scaturigine principale del sorgere e dell’affermarsi del partito politico di massa. Come si è osservato, le grandi ideologie del secolo passato avevano quale collante comune anche quello dell’affermazione della laicità dello Stato e della contrapposizione tra la politica (lo Stato) e la religione (la Chiesa). Il processo di de-confessionalizzazione, cui si è fatto riferimento, vissuto prevalentemente sul piano dello scontro tra i poteri e del conflitto di sovranità⁵², è stato alla base delle politiche anticlericali e di opposizione alla Chiesa come struttura di potere. La laicità si è andata sempre più affermando come elemento di contrapposizione tra la politica e la religione, identificato nello scontro tra lo Stato e la Chiesa. È questo il contesto dentro il quale si sono formati i partiti di ispirazione cristiana, che dunque nascono

⁴⁹ Anello, 2016b: 8.

⁵⁰ Scoppola, 1993: 610

⁵¹ Filippini, 2009: 617.

⁵² Su questi aspetti, Funkestein, 1996: 431.

con la finalità di difendere le prerogative della Chiesa dagli attacchi del potere politico, di preservare l'identità religiosa anche attraverso l'affermazione di una particolare idea di giustizia sociale fondata sul messaggio religioso e di difenderla dagli attacchi del potere politico. Intorno a queste politiche di difesa dagli attacchi dall'esterno portati alla religione e al messaggio religioso di cui sono paladine le chiese e le comunità religiose, i partiti religiosi costruiscono il nesso associativo, trasformano un'identità di gruppo in gruppi a vocazione identitaria, svolgono un ruolo fondamentale nella mobilitazione e nella costruzione di un'appartenenza politica su base religiosa⁵³.

Le motivazioni poste a fondamento dell'emergere del rapporto stretto tra partigianeria politica e partiti religiosi sono: la risposta a un trattamento percepito come discriminatorio e minaccioso, e la difesa dei confini immaginari del senso religioso e dell'appartenenza religiosa⁵⁴; l'idea che la religione costituisca un fondamento essenziale per la costruzione di valori politici e sociali attorno ai quali radicare la convivenza e quindi l'unità di un gruppo e/o di un popolo. La formazione di un partito religioso rappresenta l'atto finale del passaggio dall'identità religiosa di un gruppo all'identità politica di quello stesso gruppo e quindi alla "partigianeria"⁵⁵. Questo passaggio si attua attraverso l'utilizzazione a fini di costruzione di un'identità politica del nesso associativo su base religiosa e anche del rapporto con le chiese o comunità religiose. La religione diviene la risorsa organizzativa e il vero e proprio collante sociale su cui si fonda la formazione del partito religioso quale ente esponenziale. Intorno alla religione e alle organizzazioni religiose strutturate si articola la base del consenso politico dello stesso partito religioso. Sono i partiti religiosi che danno sostanza all'identità politica religiosa, nel senso che le basi religiose dell'identità politica sono formate dai partiti religiosi. L'identità politica su base religiosa costituisce una variante significativa dell'identità religiosa *tout court*⁵⁶.

Posta quindi la distinzione tra identità religiosa e identità politica su base religiosa organizzata intorno al partito politico religioso, la distinzione tra i partiti democratico-cristiani europei e i partiti islamici di recente o possibile, futura formazione riguarda sia l'esistenza e l'eventuale rapporto con le chiese e comunità religiose, sia il rapporto con la democrazia e la laicità. Sul primo versante, è dirimente l'esistenza di un'organizzazione religiosa strutturata intorno ad una Chiesa o a una confessione religiosa.

L'esistenza di un'organizzazione religiosa strutturata, quale la Chiesa cattolica, pone sia la questione relativa al rapporto tra il partito religioso, l'istituzione e le autorità ecclesiastiche, sia la questione concernente la rappresentanza degli interessi della religione in politica. La storia dei partiti democratico-cristiani in Europa e in particolare della Democrazia Cristiana in Italia dimostra che l'esistenza di un'organizzazione religiosa strutturata spinge il partito d'ispirazione religiosa a porsi gradatamente quale elemento di mediazione politica rispetto alle pretese dell'organizzazione religiosa, anche rispetto ai privilegi che lo Stato può concedere all'organizzazione religiosa di consolidata

⁵³ Rosenblum, 2003: 24

⁵⁴ Rosenblum, 2003: 25

⁵⁵ Interessante, da questo punto di vista, è, ancora una volta, la Turchia, in particolare sull'analisi del rapporto tra società civile e partiti islamici, Torelli, 2010: 13 ss.

⁵⁶ "This process of religious political identity formation – the transformation of diffuse group identity into identity group – is normally disregarded by political theorist and other writers on «identity politics». Ordinarily, theorist are content to simply assimilate the two, and characterize religious – based politics as the expression of religion simpliciter" (Rosenblum 2003: 36).

tradizione. Questa tendenza costituisce senza dubbio un fattore di promozione e attuazione della democrazia e della laicità, nel senso che gli interessi “religiosi” di cui è portatrice l’organizzazione religiosa sono oggetto di mediazione all’interno dell’agone politico e questa mediazione è garantita anche per il tramite dei valori costituzionali dell’eguaglianza religiosa, della libertà religiosa e della laicità dello Stato democratico.

Fu proprio l’esigenza di mettere fine all’opera di “mediazione” politica e di affermare l’idea dei valori indisponibili e non negoziabili che il 27 marzo del 1995, l’allora Presidente della Conferenza episcopale italiana, Camillo Ruini, pronunciò la prolusione al Consiglio permanente dei Vescovi italiani dichiarando esaurita l’esperienza dell’unità “politica” dei cattolici. Si chiudeva così una fase storica, che aveva preso avvio con il Concilio Vaticano II e che, come è noto, costituì la base ecclesiological del superamento della conflittualità tra cattolicesimo e democrazia. La Chiesa diveniva l’unica rappresentante della voce del cattolicesimo italiano, l’unica autorizzata alla “mediazione” con il potere politico⁵⁷. In realtà, quell’evento fu la conseguenza possibile anche della crisi delle ideologie e della connessa bancarotta dei partiti di massa⁵⁸.

Ciò nondimeno, questo passaggio storico ha riproposto in termini nuovamente dialettici il problema del rapporto tra politica e religione, nel senso che la sfera politica è divenuta nuovamente il luogo del conflitto tra la Chiesa e lo Stato. Tutto ciò va letto anche in parallelo al riemergere del c.d. “conflitto tra i valori” e del discorso “sui valori” nell’ambito dei dibattiti politico-istituzionali. È sintomatico che il conflitto sia ri-emerso proprio in conseguenza della scomparsa del partito democratico-cristiano e in relazione a questioni, quali quelle della bioetica, che ponevano in crisi le radici “cristiane” della convivenza civile. L’assenza di un’attività di mediazione rispetto alle istanze confessionali o la creazione di un soggetto politico che assorbe su di sé il ruolo della rappresentanza dell’interesse religioso *tout court*, complessivamente considerato, che è poi il vero problema del rapporto con l’Islam unitamente al distanziamento sul piano culturale della diversità religiosa, sono due facce della stessa moneta. È il distanziamento sul piano culturale nel rapporto tra religione e società che attrae la questione religiosa all’interno della contrapposizione politica, che fa della politica il luogo del conflitto culturale. Questo è il motivo per cui l’inclusione sociale della cultura religiosa dovrebbe poter essere risolta nella sfera giuridica, per il tramite delle categorie della generalità e astrattezza del diritto, eredità della cultura moderna. Sul tappeto non sembra vi siano alternative percorribili che non coincidano con una conflittualità a oltranza, sia locale sia globale. E forse, “nonostante le sue colpe, soltanto la modernità potrà salvarci da se stessa”⁵⁹.

9. Multiculturalismo, difesa dell’identità e conflitto: l’intercultura come possibile soluzione al problema

La fine delle ideologie, l’assorbimento all’interno della struttura del capitalismo globalizzato di tutti i sistemi di pensiero, la “dissoluzione del sistema sovietico e la conseguente ridefinizione, a partire dal

⁵⁷ Tozzi, 2007: 71-77.

⁵⁸ Musi, 2007: 8.

⁵⁹ Ricca, 2013a, 359.

1989, degli assetti istituzionali e politici dei paesi dell'Europa orientale"⁶⁰, avevano fatto pensare alla "fine della storia". E invece, l'11 settembre 2001 l'Occidente ha fatto nuovamente i conti con la storia, con la sua storia, intesa nel senso vichiano di complessità storica⁶¹. La globalizzazione capitalista non aveva prodotto la fine della storia ma l'apertura dei territori, delle frontiere degli Stati, e aveva generato un nuovo fenomeno: l'immigrazione e con essa la questione multiculturale e multireligiosa, il confronto con l'Islam, con una diversità religiosa "non cristiana", e con un problema che pareva essere ormai risolto: quello del rapporto tra politica e religione, tra diversità religiosa e identità politica.

Insicurezza, difesa dei confini territoriali e immaginari degli Stati sono divenuti, da allora, i nuovi paradigmi dell'azione e spesso della propaganda politica. L'apertura delle frontiere, dovuta alle necessità di sostenere le politiche economiche della "crescita", hanno generato, in una sorta di eterogenesi dei fini, nuove vulnerabilità sul piano psicologico e culturale. I cittadini europei assistono con una velocità senza precedenti nella storia a un mutamento radicale della struttura antropologica della convivenza, che percepiscono come un attacco alle proprie radici culturali e religiose. La religione diviene nuovamente una questione politica, pubblica, la fonte dell'appello alle radici, alle tradizioni. L'effetto che si genera è un nuovo conflitto dialettico tra visioni della vita, un rinnovato modello di rapporto amico/nemico, che coinvolge le politiche d'identità. La difesa dell'identità "cristiana" dell'Europa si fa lo strumento per il governo delle politiche d'identità, delle politiche della differenza/indifferente⁶². L'altro deve o vivere in un perimetro separato della propria appartenenza religiosa/culturale ovvero "adattarsi" al nuovo contesto europeo, "modificando se stesso", le sue radici identitarie, e accettare le "radici cristiane dell'Europa". L'esito di tutto ciò è il conflitto tra le identità, endogeno e/o esogeno rispetto ai gruppi, alle comunità religiose e culturali. L'insicurezza, la vulnerabilità sono però sentimenti di reciprocità, nel senso che anche l'altro, il diverso, si attacca alle proprie radici religiose e culturali, trovando in esse le forme della propria sicurezza individuale, della reazione al fenomeno di straniamento conseguenza del fenomeno migratorio. La religione, cioè, torna a essere il luogo del conflitto, dello scontro tra le appartenenze. L'identità religiosa genera l'identità politica su base religiosa e i partiti politici "religiosi" possono divenire lo strumento ideale per la difesa dei confini "immaginari" della propria appartenenza religiosa, dei confini identitari della propria appartenenza culturale, sfruttando il c.d. nesso associativo, strutturale e ideale⁶³.

Ciò che caratterizza la formazione di questi movimenti politici è l'esigenza della difesa della propria appartenenza religiosa e culturale dagli attacchi che essi percepiscono giungere dall'esterno. In una società multiculturale, o meglio multiculturalista, nella quale la differenza diviene un valore da proteggere e da promuovere sul piano politico e giuridico, è più facile che nascano partiti a forte identificazione religiosa. Il multiculturalismo costituisce pertanto il terreno fertile per il sorgere di questi movimenti religiosi a forte identità politica, ciò sia perché le politiche multiculturaliste sono

⁶⁰ Mazzola, 2011, 2: 51

⁶¹ Contestualizza la sentenza della Corte europea del 2001 ai fatti dell'11 settembre, Ceccanti, 2002: 81-83.

⁶² Sul concetto di differenza/indifferente, Ponzio, 2007: 314

⁶³ "The first generation of Turkish Muslim immigrants in Europe formed religious insitution - Koran school, mosques and ancillar insittutions providing lectures, festivals, and federattions of religious groups. The second generation extended the scope of mosque organizations to political groups. Where a long-standing ('pillar') framework for religious party politics existed, as in Netherlands, formal channels were available for Islamic organizations to take part in advisory councils, and attempts persist to form a Turkish religious party" (Roseblum, 2003: 29)

orientate alle politiche di identità, sia perché si avverte all'interno delle società multiculturali il distanziamento tra i valori della convivenza sociale e la propria appartenenza culturale. Si tratta in qualche modo di una crisi della modernità, fondata, come si è detto, sulla separazione tra dimensione pubblica e dimensione privata, scansione che collocava appunto la religione in quest'ultima dimensione. Il conflitto tra i valori, anche giuridici, e le appartenenze culturali si risolve all'interno della sfera pubblica e per questo investe le politiche identitarie e all'interno delle politiche identitarie, di conflitto tra le identità, è più semplice che le persone si organizzino intorno alla formazione di partiti religiosi ancora una volta su base identitaria⁶⁴.

Occorre, in altri termini, evitare la radicalizzazione delle politiche multiculturaliste che stanno di fatto nuocendo alla costruzione della coesione sociale nelle società multiculturali e attuare percorsi di rilettura della democrazia, della sovranità e della laicità in chiave interculturale⁶⁵, intesa come principio di costruzione della convivenza e della coesione sociale. In questo, il diritto può giocare un ruolo essenziale, se orientato a riscrivere le coordinate della soggettività in chiave giuridica attraverso una metodologia di approccio interculturale, che consenta ai "valori islamici" di penetrare all'interno della struttura dei sistemi giuridici dell'occidente europeo. Ciò al fine di evitare che la perimetrazione della "soggettività politica" all'interno di strutture divisive, quali i partiti a forte identità religiosa, divenga la fonte del conflitto sociale trasferito nell'ambito del conflitto politico, con esiti nefasti per la convivenza tra le persone. Occorre, forse, tornare alla riflessione di Böckenförde, il quale anni or sono ammoniva che lo "Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso di per sé non può garantire"⁶⁶. Occorre però tornare a queste riflessioni in termini nuovi e soprattutto muovendo dal basso della costruzione dei principi giuridici della convivenza sociale. Occorre tornare a lavorare sui presupposti della convivenza sociale, costruendo le basi valoriali dei sistemi giuridici. Il mancato impegno o il rifiuto di tradurre⁶⁷ l'appartenenza religiosa e culturale per il tramite di un processo educativo/maieutico di acquisizione di consapevolezza e rilettura di se stessi all'interno di un nuovo contesto sociale può appunto produrre l'irriflessa adesione a movimenti politici vissuti come l'unico strumento posto a presidio della tutela della propria identità religiosa e culturale. Questo tipo di processi di affiliazione si colloca politicamente, e inevitabilmente, dentro lo schema del conflitto amico/nemico, noi/altri, identità/alterità, il tutto a spese delle possibilità di una coesistenza condivisa quantomeno nei suoi presupposti. Senza traduzione interculturale, l'appartenenza identitaria si carica di elementi di fissità e diventa il perimetro dell'alterità vissuta come forma di contrapposizione e di conflitto.

⁶⁴ Analizza il nesso tra società multiculturale e partito religioso identitario, Schuster, 2007: 1-8.

⁶⁵ Ricca 2013b: 9-76. Su questi aspetti e, in particolare, sul rapporto tra sistema multi-giuridico e laicità, Galdi, 2001: 1852-1855.

⁶⁶ Böckenförde, 2007: 53.

⁶⁷ Sul valore "politico" della traduzione interculturale come tecnica di costruzione del sistema giuridico e affermazione della laicità interculturale, Ricca 2013b: 52-57.

10. Conclusioni

Concludendo e tornando alle difettività riscontrabili nella giurisprudenza europea sul caso Refah, va innanzitutto avviato un dibattito aperto e trasparente sulla shari'a, che non è come comunemente viene espresso una serie di principi rigidi e immutabili nel tempo ma un riferimento alla tradizione suscettibile di mutazioni all'interno di contesti socio-politici determinati. È da considerare che la shari'a "può prestarsi a essere intesa come piattaforma ideale ispirata da Dio, alla cui realizzazione sociale dovrebbe tendersi, tenuto conto della caratura antropologica dei soggetti di diritto"⁶⁸. Nella visione islamica la religione tende a estendersi rispetto al mero dato religioso- confessionale, influenzando "in vario modo le pratiche quotidiane, improntando di sé i fini e i valori politici e sociali, nonché gli stili di vita individuali e collettivi"; ancora, occorre comprendere sul piano storico e politico che nel periodo coloniale "la giustizia sociale islamica ha potuto assumere nel corso degli anni un duplice ruolo: quello di sentimento psicologico collettivo, elemento di critica controfattuale nei confronti dei governanti laici e quello di indice tecnico, di tipo giuridico, correlativo al concetto di «responsabilità individuale», posto alla base di tutte le ipotesi di costruzione del sistema politico, giuridico e sociale"⁶⁹. All'interno della tradizione islamica "è presente una radicata rappresentazione sociale della giustizia religiosa, intesa come sentimento collettivo da petizione di uguaglianza", che agisce come sentimento psicologico di rivolta contro le istituzioni al potere, che si alimenta attraverso: "a) il ruolo positivo del diritto religioso e il suo valore culturale; b) la memoria collettiva nutrita in seno alla comunità musulmana; c) la funzione motiva del sentimento di deprivazione motiva"⁷⁰.

Come abbiamo provato a dimostrare, la questione dei partiti religiosi torna di attualità all'interno del contesto socio-politico dei paesi europei. Il rischio è che torni ad acquistare rilievo attraverso la lente dei partiti a forte "identità religiosa", esito delle politiche inefficienti del multiculturalismo e dell'assimilazionismo. Il futuro della coesione sociale all'interno del contesto geopolitico occidentale si gioca sulla capacità di includere i valori religiosi e culturali all'interno della struttura normativa dei sistemi giuridici, al fine di intercettare e neutralizzare il conflitto nell'ambito pre-politico (sociale), ed evitando che sfoci nello scontro "politico" tra le identità vissute in modo antagonistico. La crisi dei partiti tradizionali⁷¹, quei soggetti che nella visione gramsciana erano i protagonisti assoluti e ineliminabili della costruzione dell'egemonia, luoghi simbolici della mediazione degli interessi nella costruzione della democrazia sostanziale, agevola la formazione di movimenti politici di tipo identitario e dunque finisce per favorire la nascita di partiti politici che possano prefigurarsi l'obiettivo di marcare la distanza tra gli universi simbolici delle religioni e delle culture. Anche l'esperienza dei "sindaci musulmani" di due importanti città europee, Rotterdam e Londra, avversata dalle opposte fazioni in campo (le organizzazioni islamiche⁷² e i partiti conservatori dell'ultra-destra europea) ci dice che la questione della convivenza interculturale è un'esigenza

⁶⁸ Anello e Qatam, 2014: 119.

⁶⁹ Anello e Qatam, 2014: 101.

⁷⁰ Anello e Qatam, 2014: 102.

⁷¹ Bilotti, 2016: 4.

⁷² Sul sito del "partito islamico" Hizb ul-Tahir Britain (www.hizb.org.uk) è stato pubblicato un editoriale che contiene durissimi attacchi a Sadiq Khan, proprio "in order to establish his secular credentials he has distanced himself from the Muslim community in a variety of ways".

impellente ma che la soluzione ai problemi della differenza che crea segregazione e conflitto si giocano a una profondità tale che nessuno può pensare a soluzioni di basso profilo, fondate sulla retorica comunicativa di una politica vuota di contenuti eppure caratteristica dei giorni nostri.

Bibliografia

- Abbate T. 2014, *The revival of political Islam in The MENA region: the case of Ennahda in Tunisia*. Workshop No. 13 “Constitutional dimension of political parties and elections”. World congress of Constitutional law 2014. Constitutionale Challenges: Global and Local, Oslo, 16 - 20 June 2014, in www.jus.uio.no. Il contributo è reperibile anche in www.academia.edu.
- Alicino F. 2016, *Ladisciplina delle conversioni nella Repubblica dell'India*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, numero speciale.
- Anello G. 2016a, *Passato e futuro della minoranza in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiiese.it), 32.
- Anello G. 2016b, *Deontologie religiose, cultura economica e rapporti contrattuali. Rilezioni a partire dai processi di negoziazione*, in “Calumet-intercultural law and humanities review, novembre.
- Anello G. 2015a, *La legge cd. “anti-moschee” della Regione Lombardia: moniti mnesici a tutela della libertà religiosa, fra Costituzione e Convenzione europea*, in sidi-isil.org (www.sidi-isil.org).
- Anello G. 2015b, *Teologia linguistica e diritto laico*, Mimesis, Milano - Udine.
- Anello G. e Qatam K., *Tradizioni di giustizia e radici culturali nella rivoluzione egiziana*, in *Scienza e laicità*, *Quaderni Iaci*, numero 12, giugno.
- Bartole S. 1997, Voce *Partiti Politici*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Utet, Torino.
- Bernardi F. 2010, *Il salafismo algerino sospeso fra eredità nazionale e aspirazioni globali*, in *Equilibri* (Centro Italiano di studi sull'Islam politico - CISIP), Anno 1, numero 5, novembre.
- Bilotti D. 2016, *Il partito dimenticato e la crisi della democrazia*, in *Law and Politics for UNISA*, in www.lawandpoliticsforunisa.wordpress.com.
- Bockenforde E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari.
- Borrello R. 2007, Voce *Partiti Politici*, in *Il diritto. Enciclopedia Giuridica del Sole 24 ore*, Il Sole 24 ore, Milano.
- Bottoni R. 2012, *Il principio di laicità in Turchia. Profili storico-giuridici*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bozzo A. 1993, *Strategie dell'Islam politico. Il caso dell'Algeria*, in Pasquinelli C., a cura di, “Parole Chiare”, *Fondamentalismi*, Donzelli, Roma.
- Carducci M. 2008, *Teorie costituzionali per la Turchia in Europa*, in *Diritto Pubblico Comparato Europeo*, n.2.
- Ceccanti S., *Anche la Corte di Strasburgo arruolata nella “guerra di civiltà”?*, in *Quaderni costituzionali*, 2002, 1.
- Cesario M., *Il partito musulmano che agita la politica francese*, in www.linkiesta.it, 2015, marzo.
- Cianitto C., Bottoni R., Parisi M., *Laicità e sicurezza nel sistema costituzionale turco: il caso <<Refah Partisi (Partito della prosperità) e altri c. Turchia>>*, in Mazzola R., a cura di, *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, il Mulino, Bologna.
- Cohen A. 2010, *The influence of participation in democratic processes on religious parties*, in <https://paper.ssrn.com>.
- Consorti P. 2013, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa.
- De Stefani P., 2004, *Corte europea dei diritti umani: sentenza Refah Partisi c. Turchia. Nota*, in *Pace, diritti umani*, n. 2, maggio-agosto.
- D'Orsi A. 2011, *Introduzione a Gramsci A., Il Vaticano e l'Italia*, Editori Internazionali Riuniti, Roma.
- Fistetti F. 2008, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino.
- Funkstein A. 1996, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Einaudi, Torino.
- Galdi M., *Laicità dello Stato e sistema multi - giuridico al vaglio della Corte di Strasburgo*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2001.
- Guida M. 2012, *Islam e democratizzazione in Turchia. Il caso dell'AK Parti*, in *Rivista di Politica (Dossier, Democrazia, Politica e Religione)*, 2.
- Guida M. *I partiti politici musulmani nella Turchia repubblicana. Genesi ed evoluzione dal Secondo Periodo Costituzionale (1908-1919) fino ai giorni nostri*, in *Diritto e Libertà*, Anno XII, n.19.
- Filippini M., Voce *Partito*, in Liguori G. - Voza P., a cura di, *Dizionario Gramsciano*, Carocci, Roma.

- Fontana G., *La tutela costituzionale della società democratica tra pluralismo, principio di laicità e garanzia dei diritti fondamentali. (La Corte europea dei diritti dell'uomo e lo scioglimento del "Refah partisi")*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2002, 1.
- Haqqain H. – Fradkin H. 2008, *Giong back to the origini*, in *Journal of democracy*, volume 19, number 3, july.
- Hall S. 2008, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi postcoloniali*, Meltemi, Torino.
- Hashmi A. S. 2009, *Religious parties and militant groups in Bangladeshi politics: a case study*, in www.academia.edu.
- Impagliazzo M., *La crisi della coabitazione nel Mediterraneo del XX secolo*, in Giovagnoli A. – Del Zanna G., a cura di, *Il mondo vista dall'Italia*, Guerini e Associati, Milano.
- Jemolo A.C. 1982, *Geografia della laicità in Italia*, in *Nuova Antologia*, 1982.
- Kucuckan T. 2012, *Diritto e religione in Turchia*, in Ferrari A., cura di, *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna.
- Macrì G. 2005, *La rappresentanza degli interessi religiosi nel processo costituente europeo*, in OLIR, *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose*, gennaio.
- Margiotta Borglio F. 2002, *Principio costituzionale di laicità e partiti politici islamici nell'ordinamento della Turchia*, in *Rivista di studi politici internazionali*, fascicolo 4, volume 69.
- Mayeur J.M. 2004, *Voce Partiti Politici*, in Bobbio N. – Matteucci N. – Pasquini G., a cura di, *Dizionario di Politica*, Utet, Torino.
- Mazzola R., *Per una difesa del pluralismo religioso in Europa*, in *Lessico di Etica pubblica*, 2, n.2.
- Modood T. 1998, *Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups*, in *The Journal of Political Philosophy*, Volume 6, Number 4.
- Musi A. 2007, *Introduzione a Forma partito e democrazie dell'Europa mediterranea: origini, sviluppi, prospettive (Atti del Convegno di studi – Fisciano-Maiori, 13-14 ottobre 2005)*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Nicotra I. 2001, *Turchia: Partito islamico e laicità dello Stato*, in www.forumcostituzionale.it.
- Oliosi F. 2016, *La Corte costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un'opportunità mancata*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, n. 33.
- Ozzano L. 2011, *Partiti di ispirazione religiosa: il caso della Turchia*, Paper presentato al convegno SISP di Palermo, in www.sisp.it.
- Panebianco A. 2009, *Perché preoccupa l'annuncio spagnolo. Se l'Islam diventa partito*, in www.corriere.it/editoriali/9_novembre_18.
- Parisi M. 2005, *Il caso Refah Partisi: il principio di laicità alla prova della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *Coscienza e libertà*, numero 39.
- Parisi M. 2007, *Scioglimento di un partito politico ad ispirazione religiosa e garanzia dei diritti fondamentali nelle società democratiche: la Turchia e il caso Refah Partisi*, in Musi A., a cura di, *Forma-partito e democrazie dell'Europa mediterranea: origini, sviluppi, prospettive*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Ponzio A. 2007, *Furoi luogo. L'esorbitante nella teoria dell'identico*, Mimesis, Roma.
- Prandi M. 2008, *La laicità contesa. Aspetti della crisi politica turca nella prospettiva del diritto europeo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, novembre.
- Randazzo B., 2002, *Democrazia e laicità a Strasburgo*, in *Quaderni costituzionali*, marzo.
- Randazzo B. 2003, *Turchia, Lo scioglimento del Refah Partisi turco: Strasburgo non ci ripensa*, in www.forumcostituzionale.it.
- Ricca M. 2008, *Oltre babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- Ricca M. 2013a, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricca M. 2013b, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo.
- Ricca M. 2015, *is charity a two-faceted janus? 'Othering' gifts vs. translating giving, and the intercultural uses of human rights (a survey across the three monotheistic religions of the abrahamic strain)*, in J. R. Lieberman, M. J. Rozbicki eds., *Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*, Lexington Books, forthcoming.

- Ricca M. 2016, *Una modesta proposta. Intese estese e libertà d'intendersi*, in <<Calumet-Intercultural law and humanities review>>, novembre.
- Rizzoni G. 2006, Art. 49, in Bifulco R. – Celotto A. – Olivetti M., a cura di, *Commentario alla Costituzione*, Utet, Torino.
- Rosenblum N.L., *Religious parties, religious political identity, and the cold shoulder of liberal democratic thought*, in *Ethical theory and moral practice*, volume 6, issue 1, march.
- Roy O. 2002, *Un illusorio ritorno alle origini. Le nuove tendenze dell'Islam globale*, in *Le Monde Diplomatique il Manifesto*, www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Aprile.
- Ruffino D., *Quando la religione supera la dimensione teologica*, in www.lintellettualeedissidente.it, giugno.
- Sonaglioni A – Bultrini A., *Scioglimento di partito politico avente tra i suoi obiettivi l'instaurazione di un sistema multigiuridico basato sull'appartenenza religiosa*, in *Corriere giuridico*, 2002, 1.
- Schuster A. 2007, *Religious Political Parties: a Gap in Multicultural Theories* (Paper for the Workshop "Multiculturalism and Moral Conflict, University of Durham, 21-21 March 2007), disponibile all'indirizzo www.dur.cc.uk.
- Scoppola P. 1993, Voce *Partiti Politici*, in Berti E. – Campanini G., *Dizionario delle idee politiche*, editrice ave, Roma.
- Suppa S. 2016, *Ordine e conflitto, una trama per rileggere Gramsci*, Torino, Giappichelli.
- Tedeschi M. 1986, *Secolarizzazione e libertà religiosa*, in *Il diritto ecclesiastico*, I.
- Torelli S., *L'Islam politico in Turchia*, in *Equilibri*, Centro di Studi Italiano sull'Islam Politico (CISIP), Anno 1, Numero 1, Settembre.
- Tozzi V. 2007, *Chiesa cattolica, politica e partiti politici in Italia*, in *Forma partito e democrazie dell'Europa mediterranea: origini, sviluppi, prospettive* (Atti del Convegno di studi – Fisciano-Maiori, 13-14 ottobre 2005), Rubettino, Soveria Mannelli.
- Vecchio G. 1993, Voce *Democrazia Cristiana*, in Berti E. – Campanini G., a cura di, *Dizionario delle idee politiche*, Editrice ave, Roma.
- Ventura M., *Nuovi scenari nei rapporti tra diritto e religione: il ruolo della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *Rivista critica del diritto privato*, anno XX, n. 3, settembre.

(pubblicato on line il 30 giugno 2017)