

LA CRISI DELLA COABITAZIONE NEL MEDITERRANEO DEL XX SECOLO
di Marco Impagliazzo

Il Mediterraneo è il mare di tante e differenti storie religiose: da più di tredici secoli nel suo spazio, tra la riva Nord e quella Sud, si incrociano, si scontrano e coabitano cristiani, musulmani ed ebrei¹. Nonostante le tre religioni monoteistiche, che sono dette abramitiche, abbiano una comune radice, si tratta di mondi religiosi, teologici e culturali tanto diversi, caratterizzati dall'alterità. Tale alterità si ritrova, ad esempio, all'interno dello stesso cristianesimo: quello occidentale, quello ortodosso, quello delle antiche Chiese d'Oriente². La storia di conflitti, coabitazione, scambi tra i tre mondi religiosi ha ricadute di rilievo nella vita dei paesi che affacciano da Nord e da Sud sul Mediterraneo.

La cultura occidentale ha spesso trascurato l'incidenza dell'elemento religioso nel mondo contemporaneo. 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. Alcuni fatti notevoli hanno risvegliato la necessità di comprendere meglio lo spazio delle religioni nella storia recente: l'elezione di un papa polacco al soglio pontificio nel 1978 in pieno clima di Guerra fredda, la rivoluzione khomeinista nel 1979³, il risveglio del fondamentalismo isla-

¹ Sul Mediterraneo come spazio di coabitazione si veda anzitutto A. Riccardi, *Mediterraneo. Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, Guerini e Associati, Milano 1997; Id. (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Tra le altre opere, nella vasta bibliografia cfr. A. Brissaud, *Islam et Chrétienté. Treize siècles de cohabitation*, Laffont, Paris 1991; Y. Courbage, P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris 1992.

² Per un panorama del complesso e variegato insieme delle Chiese cristiane d'Oriente resta valida la sintesi di A. Brunello, *Le Chiese orientali e l'unione: prospetto storico statistico*, Ed. Massimo, Milano 1966; una visione complessiva sui cristiani d'Oriente è in J.P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris 1994.

³ Su cui si veda R. Kapuscinski, *Shah-in-shah*, Feltrinelli, Milano 2001.

mico⁴, fino a giungere all'attacco terroristico contro gli Stati Uniti l'11 settembre 2001, firmato da un'organizzazione che si definisce islamica. La ripresa del protagonismo del mondo religioso non riguarda solo gli ambienti fondamentalisti islamici. In Israele, i partiti religiosi ebraici fanno sentire sempre più il loro peso nella vita democratica del paese⁵. Nell'Europa cristiana la figura di papa Wojtyła è stata considerata da molti come rilevante nella crisi del sistema comunista sovietico. Nei conflitti balcanici l'ortodossia è stata, come l'islam, un elemento identitario nella lotta. Come ha percepito la nostra cultura questo «protagonismo» delle religioni?

Specie nell'area mediterranea, la presenza delle religioni è profondamente radicata. Il protagonismo attuale non è una sorpresa, ma il prodotto di una lunga storia. Uno dei problemi più grossi che si presenta alle comunità religiose del Mediterraneo tra Otto e Novecento è il rapporto con lo Stato. Molte sono le differenze in proposito. Per il mondo ebraico la costruzione dello Stato d'Israele, nel 1948, ha rappresentato un punto d'arrivo di un processo lungo e doloroso. Nel mondo occidentale del XIX e XX secolo le Chiese si sono scontrate con lo Stato laico e hanno dovuto stabilire rapporti nuovi con il potere civile. Per i cattolici, poi, la crisi ha richiesto un mutamento di mentalità, poiché il modello di Stato confessionale è entrato in una crisi irreversibile. I cattolici si sono in qualche modo adattati al pluralismo democratico⁶.

Per il mondo ortodosso le cose vanno diversamente. L'ortodossia, infatti, si trova a essere uno degli elementi decisivi dell'identità e della legittimazione nazionale di vari paesi europei. L'affermazione della fede ortodossa va di pari passo con quella dell'identità nazionale e avviene in contrapposizione all'islam turco⁷. L'età contemporanea ha valorizzato il rapporto tra Chiese ortodosse e nazioni. Anche se il patriarcato di Costantinopoli ha condannato il «filetismo», cioè la ridu-

⁴ Su cui si vedano F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico*, SEI, Torino 1995; A. Gresh, *Un péril islamiste*, Complexe, Bruxelles 1994; B. Etienne, *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 1998; R. Guolo, *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro l'Occidente*, Guerini e Associati, Milano 1994; Fondazione G. Agnelli (a cura di), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Ed. Fondazione Agnelli, Torino 1996.

⁵ R. Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*, Milano 1997.

⁶ Una sintesi importante di queste problematiche si può trovare in R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷ Cfr. R. Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Studium, Roma 1997.

zione dell'ortodossia alla dimensione nazionale⁸. La fortuna otto-novecentesca dell'idea di nazione e la contestuale scomparsa di regimi sopranazionali, multi-etnici e multi-religiosi, come gli imperi, ha conferito carattere di novità al rapporto tra Chiese ortodosse e nazioni, a scapito dello spazio del patriarcato ecumenico di Costantinopoli, *rum patriarkanesi* (il patriarcato dei romani) per l'impero ottomano⁹. Oggi, dopo la caduta dei regimi comunisti nell'Europa orientale, alcune Chiese ortodosse riscoprono una loro funzione nazionale.

Il mondo islamico vive una profonda crisi con l'abolizione del califfato nel 1924 (data di grande importanza per il mondo islamico, tanto da essere un riferimento nei minacciosi messaggi di Bin Laden) per opera di Atatürk. La scelta di abolire la grande istituzione universalistica dell'islam crea non pochi problemi in una stagione di subordinazione politica del mondo islamico all'Occidente, soprattutto tra le due guerre mondiali, con il sistema dei mandati. Anche se va notato che con la fine del califfato (e con l'ampio dibattito a seguito di questo fatto, segnalato in Italia da *Oriente moderno* e più recentemente da Vittorio Ianari), non si spegne certamente la *umma*, la comunità dei credenti. Il nazionalismo arabo e l'arabismo si proporranno poi come veicolo della rinascita araba.

Ma bisogna anche notare che un grande problema dei mondi religiosi mediterranei è la coabitazione. Nel XX secolo si sviluppano due percorsi apparentemente contraddittori, ma profondamente legati l'uno all'altro: la fine della coabitazione islamocristiana, o arabo-ebraica, in quasi tutti i paesi del Sud Mediterraneo e d'altra parte nuove forme di coabitazione in Europa attraverso il fenomeno migratorio. La storia del Novecento realizza il divorzio tra popolazioni di culture e religioni diverse che avevano coabitato per secoli con la fine degli imperi, ottomano, austro-ungarico e zarista, proprio all'inizio del secolo. Nei paesi che appartenevano all'impero ottomano, è innanzi tutto il nazionalismo che mette in crisi la coabitazione tra gente di religione diversa, perché la religione diviene un elemento di identificazione dell'identità nazionale. L'idea di nazione, infatti, con la ri-

⁸ Su questa problematica cfr. per tutti F. Thiriet, *Orthodoxie et nationalismes*, in AA.VV., *Aspects de l'Orthodoxie*, PUF, Paris 1981.

⁹ Sul ruolo e la crisi del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli si vedano B. Th. Stavridis, «Histoire du Patriarcat oecuménique», *Istina*, 1970, pp. 129-273, e le illuminanti osservazioni del patriarca Atenagora in O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969. Sulla figura del patriarca Athenagoras si rimanda alla completa biografia di V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Il Mulino, Bologna 1996.

cerca di confini certi, penetra rapidamente, dall'indipendenza greca nel 1830, nel Sud Mediterraneo¹⁰. L'impero ottomano aveva creato un regime di coabitazione tra comunità religiose differenti. Tale coabitazione era impostata su un sistema di ineguaglianza tra la maggioranza musulmana e le minoranze costituite da cristiani ed ebrei, la cosiddetta «gente del Libro». Questi erano i *dhimmi*, cioè i protetti, la cui cittadinanza era ovviamente ristretta rispetto a quella piena del musulmano¹¹.

La società era ufficialmente musulmana, ma esisteva quindi uno spazio codificato per le altre comunità in un quadro di confessionalismo islamico. Nella città musulmana c'era una convivenza tra diversi da Istanbul a Salonicco, la più grande città ebraica del Mediterraneo, da Gerusalemme ad Alessandria d'Egitto. I *dhimmi*, in qualche caso umiliati, sottoposti a un'imposta, vivevano, talvolta prosperavano, mettendo a frutto la loro posizione di intermediari tra Occidente e Oriente. Le minoranze erano organizzate in *millet*, religione e nazione (talvolta nazioni) insieme, guidate dal loro *patrik*, patriarca, che, con il *berat* (rescritto di investitura) del sultano riceveva una funzione civile quale capo della nazione oltre che grande funzionario della burocrazia ottomana. Nel *millet* si esercitava la giustizia comunitaria, si esigevano le imposte, si orientava culturalmente la vita della «nazione-confessione». Il patriarca era un etnarca, autorità religiosa e civile allo stesso tempo. Il *millet* non aveva un'unità territoriale. Si articolava in una rete di comunità in diaspora nell'impero ottomano, con un centro a Costantinopoli. C'erano ortodossi, armeni, ebrei e poi cattolici... Il *millet* verso la fine dell'Ottocento comincia a nazionalizzarsi (ad esempio con la scolarizzazione dei greci nel *rum millet*).

La storia dei Balcani è contrassegnata da processi volti a creare stati omogenei su base cristiana. In Anatolia, quasi per reazione, accade il contrario: la Turchia che nasce nel primo dopoguerra, quella di Atatürk, sebbene laica, può contare su una omogeneità garantita dalla nazionalità turca e dalla religione islamica, come ricostruisce in modo esauriente Bernard Lewis¹². Come gli Stati cristiani dei Balca-

¹⁰ Cfr. tra gli altri J. Plumyène, *Le nazioni romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo*, Sansoni, Firenze 1982.

¹¹ Si vedano al proposito: A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1958; Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Associated University Presses, New-Jersey-London 1985; A. Frazee, *Catholics and Sultan. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

¹² B. Lewis, *Semiti e antisemiti*, Rizzoli, Milano 2003. Osservazioni importanti anche in Id., *Islam et laïcité*, Fayard, Paris 1988.

ni avevano tentato di eliminare la presenza musulmana nei loro paesi (si pensi agli spostamenti di popolazione), la Turchia procede – in fasi e modi che non si ha il tempo di ricordare – all’eliminazione progressiva della presenza cristiana che in Anatolia, ancora agli inizi del Novecento, raccoglieva fra il 30 ed il 40% della popolazione. Lo studio delle minoranze appare un aspetto essenziale per ricostruire la storia contemporanea mediterranea, come ad esempio ha fatto Pier Giovanni Donini¹³.

Quel che manda definitivamente in frantumi la coabitazione ottomana accade nella prima guerra mondiale con la strage degli armeni, di cui Yves Ternon parla come del primo olocausto del Novecento¹⁴. Su questa vicenda esiste una vasta letteratura soprattutto armena (e una storiografia turca contrapposta). Anche in Italia questi studi si sono recentemente affermati grazie anche alle Edizioni Guerini e Associati che pubblicano una collana dal titolo «Carte armenes»¹⁵. Io stesso ho ricostruito in un recente volume, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulle stragi degli armeni (1915-1916)*, la vicenda concreta di una pagina del genocidio, in cui si vede come la lotta nazionale agli armeni divenga progressivamente il *jihad* contro i cristiani (siriaci, caldei, armeno-cattolici, estranei a qualunque nazionalismo)¹⁶. Nel 1999, inoltre, sono usciti i primi volumi a cura della Commissione per la pubblicazione dei documenti italiani sull’Armenia, conservati presso l’Archivio storico diplomatico del ministero degli Esteri. L’opera intende coprire il periodo compreso tra il 1878 e il 1923 e si presenta come un contributo molto importante sulla questione armena¹⁷.

La Sublime Porta, governata dai «giovani turchi», individua nella nazionalizzazione delle minoranze non musulmane, e soprattutto nell’eliminazione degli armeni, un passo decisivo per la lotta nazionalista. Questo consente la nascita, dopo la guerra, di un nuovo Sta-

¹³ Nel suo *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel maghreb*, Laveglia, Salerno 1985.

¹⁴ Y. Ternon, *Les Arméniens. Histoire d’une génocide*, Seuil, Paris 1977.

¹⁵ Che comprende titoli come *Armin T. Wegner e gli armeni in Anatolia, 1915. Immagini e testimonianze. Armin T. Wegner and the Armenians in Anatolia, 1915. Images and testimonies*, Milano 1996; P. Kuciukian, *Viaggio tra i cristiani d’Oriente. Comunità armenes in Siria e in Iran*, Milano 1996; P. Kuciukian, *Dispersi. Viaggio tra le comunità armenes nel mondo*, Milano 1998; C. Mutafian, *Metz Yeghern Breve storia del genocidio degli armeni*, Milano 2001.

¹⁶ M. Impagliazzo, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulle stragi degli armeni (1915-1916)*, Guerini e Associati, Milano 2000.

¹⁷ M. Petricioli (a cura di), *Documenti diplomatici italiani sull’Armenia*, voll. 3, Firenze 1999.

to-nazione, la Turchia. Non era la prima nazione a sorgere sulle ceneri dell'impero ottomano. Altre ne erano sorte nel corso della lunga agonia del grande «malato d'Oriente»: Stati-nazione fondati su etnie proprie, tradizioni proprie, religioni proprie, separati dagli altri popoli vissuti in precedenza sullo stesso suolo.

Coabitazione e nazione divengono, nel Mediterraneo del Novecento, termini non più complementari, come ha ben scritto Andrea Riccardi¹⁸. Lo storico, da una decina di anni, ha animato una serie di studi sul Mediterraneo nel Novecento che hanno messo a fuoco il tema della coabitazione e del rapporto tra religioni come centrale per comprendere tante dinamiche mediterranee. Da un convegno internazionale di studi, tenutosi a Napoli nel 1991, che ha avuto come seguito il volume *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, edito nel 1994, ci si è mossi in un filone di nuove ricerche sulla coabitazione. Riccardi ha poi pubblicato, nel 1997, sulla crisi della convivenza nel Mediterraneo, sulla questione armena, sulla liberazione di Gerusalemme nel 1917, il volume, *Mediterraneo. Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*.

La coabitazione deve fare i conti con lo Stato e i suoi confini¹⁹. La nazione alza i muri etnico-religiosi, mentre la coabitazione è percepita come elemento di confusione per chi intende affermare l'identità nazionale. L'esempio più tragico dell'evoluzione del concetto di nazione è quello della strage degli armeni durante la prima guerra mondiale: più di un milione di persone, cristiani armeni e di altre confessioni, perse la vita a causa delle persecuzioni turche.

Altra storia si verifica in Palestina con la nascita e l'espansione dello Stato d'Israele, dove due progetti nazionali si scontrano. D'altra parte, dopo la seconda guerra mondiale, le comunità ebraiche nei vari paesi arabi lasciano quelle terre che le avevano accolte spesso in fuga dall'Europa, sotto la pressione di un crescente antisemitismo. Antisemitismo islamico ed «europeo» si saldano tra le due guerre mondiali con la diffusione dei *Protocolli dei savi di Sion*. Finisce una simbiosi arabo-ebraica, durata per secoli, la cui storia è stata illustrata da Lewis. Dalla fine degli anni Quaranta l'emigrazione ebraica dalla terra araba è massiccia. Dei 300.000 ebrei che vivevano in Marocco non ne restano ora che 18.000; i 155.000 ebrei algerini, i 125.000 ebrei iracheni, i 75.000 ebrei egiziani lasciano alle loro spalle comunità ridotte a niente. Il tessuto di coabitazione ebraico-musulmano, con la

¹⁸ A. Riccardi, *Mediterraneo. Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, cit., p. 29.

¹⁹ Su cui segnalo il volume M. Petricoli e V. Collina (a cura di), *I confini nel XX secolo*, Mimesis, Milano 2000.

sua storia secolare, è definitivamente infranto²⁰. D'altra parte, durante la seconda guerra mondiale, è in parte scomparso il «coabitante» di sempre dell'Europa «cristiana», l'ebreo, inghiottito nella *Shoah* di sei milioni di persone. Ma questo è un altro discorso.

La storia del Mediterraneo del Novecento ha registrato anche altre crisi di convivenza tra cristiani e musulmani, come tra greci e turchi a Cipro, creato come Stato binazionale. Sul Libano, invece, si erano concentrate le aspettative delle minoranze cristiane mediorientali, specie con i mandati. Vi erano arrivati emigrati armeni, caldei, assiri, curdi e più tardi palestinesi. Il Libano è additato come modello di convivenza cristiano musulmana, quasi unico e vero erede dell'impero ottomano nel suo aspetto multireligioso e multi-etnico. Ma nel 1975 questa coabitazione entra in crisi e il Libano si rivela il Paese più fragile del Medio Oriente, con una lunga guerra civile. Qui abbiamo varia saggistica italiana, di cui segnalo solo il piccolo ma splendido libro di Antonio Ferrari, *Sami. Una storia libanese*²¹. Del resto recentemente una certa letteratura italiana ricostruisce il clima della crisi di coabitazione da Miro Silvera con *Il prigioniero di Aleppo*²², a Marco Tosatti e F. Amabile con *I baroni di Aleppo*²³. È anche da segnalare la guida agli archivi nazionali libanesi redatta da Salvatore Carbone con il contributo dell'Istituto italiano di cultura in Libano²⁴.

Emblematica è la vicenda algerina, come epilogo drammatico della decolonizzazione. Il paese nordafricano è allo stesso tempo di cultura arabo-musulmana e profondamente legato all'Europa per l'occupazione francese del 1830 che lo aveva trasformato da reggenza turca in territorio metropolitano, dunque non colonia ma parte integrante della Francia. Qui viveva, fino all'indipendenza del 1962, una popolazione composta sostanzialmente da due popoli: gli algerini e gli europei d'Algeria, i cosiddetti *pieds-noirs*. Tre fedi erano professate: l'islam, il cristianesimo e l'ebraismo, nel quadro francese della laicità, pur con una legislazione particolare per i musulmani su cui

²⁰ Nella vasta bibliografia sull'argomento cfr. in particolare A. Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Hachette, Paris 1985; J.-L. Miège, *Les relations entre Juifs et musulmans en Afrique du Nord, du XIX au XX siècle*, Edition du CNRS, Paris 1980 e J. Toledano, *Les juifs maghrébins*, Brepols, Turnhout 1989.

²¹ Liberal Libri, Firenze 2001. Sulla realtà libanese cfr. G. Corm, *Géopolitique du conflit libanais*, la Découverte, Paris 1986.

²² Frassinelli, Milano 1996.

²³ Gamberetti, Roma 1998.

²⁴ S. Carbone, *Archives nationales du Liban Guide-inventaire*, Centre des Archives nationales, Beyrouth 1983.

ha scritto Anna Bozzo²⁵. Mentre anche in Algeria si affermavano i nazionalismi, quello arabo-berbero e quello contrastante della cosiddetta *Algérie française*, le diverse comunità tendevano a giustapporsi. La vicenda della guerra d'indipendenza, fra il 1954 e il 1962, avrebbe distrutto il tessuto particolare della coabitazione algerina, come si vede nelle pagine di Albert Camus²⁶. La storia dell'Algeria indipendente ha trovato, in Italia, un interprete di valore come Giampaolo Calchi Novati che ha dedicato un importante volume a questo tema²⁷. Studi sul periodo precedente e in particolare sulle conseguenze della conquista francese dell'Algeria sono stati compiuti da Federico Cresti che, con il suo *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria (1830-1839)*²⁸, analizza il conflitto religioso creatosi in Algeria all'inizio dell'epoca coloniale, il conflitto tra cristianesimo e islam, ma anche quello che si verifica all'interno della stessa Francia sul ruolo che la religione cristiana avrebbe dovuto avere nella colonizzazione. Il mio saggio, *Duval d'Algeria. Una Chiesa tra Europa e mondo arabo (1946-1988)*²⁹, è la lettura di un percorso, quello dell'arcivescovo d'Algeri, il card. Duval, e della Chiesa d'Algeria negli anni turbinosi della lotta per l'indipendenza e in quelli successivi dell'Algeria socialista e nazionalista, che tenta di salvare la coabitazione tra le comunità religiose e i popoli che ormai convivevano da più di un secolo sulla terra d'Algeria. Un volume di Carlo Meardi, *La Chiesa e la lotta di liberazione dal colonialismo: la lezione dell'Algeria*³⁰ aveva tentato qualche decennio prima una simile lettura.

In tutt'altro scenario la vicenda di Gerusalemme, sempre drammaticamente aperta, resta una situazione in cui non si riesce a creare un quadro di convivenza tra ebrei, cristiani e musulmani, mentre l'equilibrio tra le componenti della popolazione è alterato con la continua diminuzione di quella cristiana. Accanto ai non pochi studi, spesso militanti sulla questione palestinese o sul conflitto arabo-israeliano, si segnalano i lavori di Paolo Pieraccini, di Silvio Ferrari, di Sergio I. Minerbi per l'ampio spazio dato alla questione di Gerusa-

²⁵ A. Bozzo, *Islam e laicità in Algeria: la società algerina dal colonialismo all'indipendenza*, Istituto per l'Oriente, Roma 1992.

²⁶ Mi riferisco ovviamente all'opera *La peste*, apparsa in Italia, a Milano, nel 1948.

²⁷ G. Calchi Novati, *La rivoluzione algerina*, Dall'Oglio, Milano 1969; Id., *Storia dell'Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Bompiani, Milano 1998.

²⁸ Franco Angeli, Milano 1991.

²⁹ Studium, Roma 1994.

³⁰ Jaca book, Milano 1969.

lemme e al suo profilo religioso³¹. Il problema dell'emigrazione cristiana dal mondo arabo è rilevante ed è stato studiato in Italia dalla Fondazione Agnelli con un volume a cura di Andrea Pacini, *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*³². D'altra parte, lungo tutto il Novecento, un flusso di popolazione islamica sale dal Sud e si viene a stabilire in Europa. Questo già avviene nella Francia tra le due guerre e, nel secondo dopoguerra, in Germania. Si pongono nuovi problemi in Europa con le comunità islamiche³³. Il vecchio continente diviene multireligioso e il paesaggio delle città europee comincia a ospitare luoghi di culto musulmani.

Altro modello di coabitazione tra popoli e religioni differenti è la Jugoslavia, specie nel secondo dopoguerra. Pur guardata con diffidenza per il suo marxismo, la Jugoslavia di Tito ha rappresentato un modello per la convivenza tra popoli diversi e per la sua collocazione internazionale. Per certi aspetti la Jugoslavia era una riproduzione su scala minore dell'impero asburgico, di cui del resto Tito era stato suddito e soldato. La questione jugoslava, che meriterebbe altro spazio, resta un grande problema di coabitazione.

In un quadro di guerra fredda la coabitazione interreligiosa nel Mediterraneo ha il valore di una soluzione e di un'utopia. In Italia questo discorso non è però molto studiato, né entra a far parte del nostro orizzonte culturale, se si eccettuano le iniziative del sindaco di Firenze, Giorgio La Pira³⁴. Da Firenze, dove tra il 1958 e il 1964 si tengono i colloqui mediterranei, parte un invito alla comprensione tra le religioni abramitiche e alla soluzione della questione israelo-palestinese. In Italia gli studi sulla vicenda della coabitazione delle comunità religiose nel Mediterraneo non sono particolarmente sviluppati. La storiografia italiana appare debole, rispetto ad altre europee e in particolare a quella francese, su questo tema specifico. Più sviluppati sono gli studi sulla politica italiana nel Mediterraneo, cui

³¹ In particolare nelle tre seguenti opere: P. Pieraccini, *Gerusalemme, luoghi santi e comunità religiose nella politica internazionale*, EDB, Bologna 1996; S. Ferrari, *Vaticano e Israele: dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Firenze 1991; S. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, Bompiani, Milano 1988. Si veda anche A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina. La custodia di Terra Santa tra la fine dell'Impero ottomano e la guerra dei sei giorni*, Studium, Roma 2000.

³² Fondazione Agnelli, Torino 1996.

³³ Tema sul quale sono apparsi molti studi. Cfr. tra i primi F. Dassetto, *L'Islam in Europa*, Fondazione Agnelli, Torino 1994, e *I musulmani nella società europea*, a cura della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994.

³⁴ Su cui si veda il recente lavoro di A. Scivoletto, *Giorgio La Pira. La politica come arte della pace*, Studium, Roma 2003.

ha dato un fondamentale contributo Marta Petricioli con il suo volume *L'Italia in Asia minore*³⁵ e con l'altro su *Archeologia e Mare Nostrum*³⁶, in cui si ricostruisce la vicenda delle missioni archeologiche italiane nella prima metà del Novecento. Gli studi di Renzo De Felice su *Il fascismo e l'oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*³⁷ e quelli della sua scuola mettono a fuoco l'interesse italiano per il Mare nostrum. Salvatore Bono ha condotto ricerche e animato studi su significativi aspetti della vita mediterranea³⁸. Ma tanto resta da scoprire sulla rete della presenza italiana nelle città del Mediterraneo in un quadro di coabitazione con le altre comunità (Grange parla di 700.000 italiani all'inizio del secolo): da Alessandria, dove si pubblicava un quotidiano italiano a Tunisi (si ricordi il libro di Brondino sulla stampa italiana a Tunisi³⁹), ai levantini di Istanbul (su cui abbiamo uno spaccato dal libro di Melloni sull'opera di mons. Roncalli come delegato apostolico⁴⁰).

Esistono poi una serie di saggi in cui il tema della coabitazione tra comunità religiose emerge attraverso la storia di singoli paesi. È il caso dello studio di Vittorio Ianari sulla Libia, *Chiesa coloni e islam. Religione e politica nella Libia italiana*⁴¹. Un volume pubblicato da Paola Pizzo, *L'Egitto agli egiziani: cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*, si sofferma sull'apporto dei valori laici e confessionali nella formazione dell'idea nazionale egiziana⁴². Per quel che riguarda la riva Nord del Mediterraneo un caso interessante è quello affrontato da Roberto Morozzo della Rocca nel suo volume, *Nazione e religione in Albania*⁴³, in cui si descrive una società etnicamente omogenea ma multireligiosa, dove il nazionalismo contrariamente ad altri casi unifica le comunità religiose. Di grande interesse sono anche gli studi di Marco Dogo che analizzano le identità dei popoli balcanici: macedo-

³⁵ Sansoni, Firenze 1983.

³⁶ V. Levi, Roma 1990.

³⁷ Il Mulino, Bologna 1998.

³⁸ Tra gli studi di Salvatore Bono segnalò: *Il Mediterraneo: da Lepanto a Barcellona*, Morlacchi, Perugia 1999; *Storiografia e fonti occidentali sulla Libia, 1510-1911*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1982; *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Mondadori, Milano 1997.

³⁹ M. Brondino, *La stampa italiana in Tunisia: storia e società 1838-1956*, Jaca book, Milano 1998.

⁴⁰ A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra: la missione di A.G. Roncalli, 1935-1944*, Marietti, Genova 1992.

⁴¹ SEL, Torino 1995.

⁴² S. Zamorani, Torino 2002.

⁴³ Il Mulino, Bologna 1990.

ni, kossovari, serbi, albanesi⁴⁴. Ma non posso dilungarmi sui Balcani. Un saggio particolarmente interessante è quello di Valeria Martano su una figura di capo di Chiesa che coltivò l'utopia della coabitazione, il patriarca ecumenico di Costantinopoli: *Athenagoras, il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*⁴⁵. Egli lottò contro i nazionalismi greco e turco in nome dell'ecumene ideale bizantino. Sulle rive del Mediterraneo esistono figure e istituzioni che non accettano la logica della frattura della coabitazione, che meriterebbero di essere studiate.

Emerge, in un panorama di studi italiani seri, ma non folti, la necessità di riconsiderare il tema della «coabitazione» multireligiosa e multiethnica, come un fattore riemergente sul Mediterraneo, dopo i processi di nazionalizzazione e sotto di loro: non è solo la realtà dell'emigrazione verso il Nord (si comincia a sapere parecchio sull'emigrazione italiana o europea nel Mediterraneo, meno sappiamo su quella più recente dai paesi del Sud), ma anche quella della complessità etnico-religiosa dei paesi della riva Sud del Mediterraneo, dalla questione curda a quella berbera, dalle minoranze religiose, cristiane e musulmane nei paesi arabi e in Turchia, alla questione di Gerusalemme e israelo-palestinese.

⁴⁴ Vedi per esempio M. Dogo, *Kosovo. Albanesi e serbi: le radici del conflitto*, Marco, Lungro di Cosenza 1992; Id., *Storie balcaniche: popoli e stati nella transizione alla modernità*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 1999; Id., *La dinamite e la mezzaluna: la questione macedone nella pubblicistica italiana, 1903-1908*, Udine 1968.

⁴⁵ Il Mulino, Bologna 1996.