

Cittadinanza romana e Repubblica turca*

*Dr. Başak Karaman***

Evidentemente trattare del concetto romano di *cives*¹, paragonandolo poi con quello astratto moderno² degli Stati-Nazione³, i quali “tendono ad

* Il testo riproduce la comunicazione tenuta nell’ambito del XXXIII Seminario Internazionale di Studi Storici “Da Roma alla Terza Roma”, organizzato dall’*Unità di ricerca ‘Giorgio La Pira’* del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall’*Istituto di Storia Russa* dell’*Accademia delle Scienze di Russia*, con la collaborazione dell’*Università di Roma ‘La Sapienza’* che si è svolto nei giorni 19-20 aprile 2013, a Roma, in Campidoglio, su ‘Cittadinanza e popolazione nell’Impero. Da Roma a Costantinopoli a Mosca’.

** Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Roma Hukuku Anabilim Dalı
Università di Galatasaray, Facoltà di Giurisprudenza, Sezione di Diritto Romano

¹ Sul termine romano *civis*, già presente nelle XII Tavole (Tab. I.4; cfr. V.8; IX, 1-2 e 5) si veda, tra gli altri, G. Crifò, *Cittadinanza: diritto romano*, in *ED 7* (1960), 127 ss.; Idem, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Roma-Bari 20033, 1 e *passim.*; J. F. Gardner, *Being a Roman Citizen*, London-New York 1993, 1 e *passim.* Peraltro, il termine più antico per indicare un membro del *populus Romanus Quirites* fu *Quiris*: vedi Festo 302L. Su ciò v. P. Catalano, *Populus romanus quirites*, Torino 19742, 101 ss.

² Sulla cittadinanza considerata come “qualità giuridica astratta applicabile a qualsiasi francese”, si veda, C. NICOLET, *Citoyenneté romaine et citoyenneté française: essai de mise en perspective*, in AA. VV. *La nozione di ‘romano’ tra cittadinanza e universalità* (Da Roma alla Terza Roma, Studi, II), Napoli 1984, 161. Cfr. rispetto a quanto lo stesso A. aveva detto nel *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976, 528: “*nous sommes tous des citoyens romains*”.

³ In proposito è utile ricordare le parole di R. ORESTANO, *Il “problema delle persone giuridiche” in diritto romano*, Torino 1968, 188 e s.: “...la storia non conosce uno ‘Stato antico’ e uno ‘Stato moderno’, ma solo lo ‘Stato moderno’, perché solo a quest’ultimo può riferirsi, in senso tecnico, la denominazione ‘Stato’ e ciò che è venuta significando. Ancor più: mentre la nozione di ‘Stato’ sorse in una certa fase dello sviluppo storico, quando in molte parti d’Europa si affermavano le grandi monarchie nazionali, nelle quali cominciavano a prender forma gli elementi caratteristici di ciò che oggi rapportiamo ad essa, l’espressione ‘Stato moderno’ sembra convenire piuttosto – in senso stretto - a individuare ancor più precisamente solo il tipo storico di ordinamento statale (lo ‘Stato rappresentativo’) che sorge all’incirca dopo la rivoluzione liberale borghese alla fine del

appropriarsi in modo esclusivo delle persone-uomini per trasfrumarle in ‘soggetti’ giuridicamente sussistenti solo grazie al ‘loro’ ‘diritto proprio’, ad un diritto cioè di cui pretendono di avere il monopolio per una popolazione su un territorio isolati⁴”, non sembra essere un lavoro semplice.

Tuttavia, essendo destinatario del sistema⁵, quello codificato da Giustiniano I⁶, sancito in *omne aevum*⁷, offerto ad *omnes populos*, posso

XVIII secolo” (p. 189 e nt. 8). Sulla ‘metamorfosi’ del concetto romano di *populus*, si veda, P. CATALANO, *Populus romanus quirites*, cit., 7 ss.

⁴ Vedi S. SCHIPANI, *Il ius Romanum comune codificato e i codici dell’età delle grandi rivoluzioni*, i §§ 1 e 3 sono stati pubblicati in *Dalmacio Vélez Sarsfield e il diritto latinoamericano*, a cura di S. Schipani, Padova 1991, 645 ss., come §§ 3 e 5 del saggio *I codici latinoamericani della “transfusión” del diritto romano e dell’indipendenza. Verso codici della “mezcla” e ‘codici tipo’* (tr. spagn. in *Fuentes ideológicas y normativas de la codificación latinoamericana*, a cura di A. LEVAGGI, Buenos Aires 1992, 15 ss.); il § 2 è stato pubblicato in *La riforma del diritto internazionale privato fra attualità e storia. Italia-Europa-America*, a cura di M. PANEBIANCO e G. MARTINO, Salerno 1992, 13 ss., come § 4-7 della relazione *Le origini della codificazione nel secolo XIX: diritto comune e diritto statale*, in *Atti del Colloquio di Salerno (2-3 Maggio 1986)* e il § 4 è stato pubblicato, in tr. ted., in *ZSS 111 (1994)*, 798 ss. e in tr. spagn., in *Homenaje a Fernando Hinestrosa. 30 Años de Rectorado. Universidad Externado de Colombia*, Bogotá 1993, 551 ss.; ora in IDEM, *La codificazione del diritto romano comune*, rist. accresciuta, Torino 1999, 33 (da ora citato come *La codificazione del diritto romano comune*).

⁵ Sul concetto di ‘sistema’ del tutto distinto da quello di ‘ordinamento’, v. P. CATALANO, *Diritto romano attuale, sistemi giuridici e diritto latinoamericano*, in *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Iuridica et Politica*, Tomus XXXIII, Fasciculus 8, *Studia in honorem di Elemér Pólay septuageneraii*, Szeged 1985, 167-188, ora in IDEM, *Diritto e persone, Studi su origine e attualità del sistema romano*, I, Torino 1990, 89 ss. (da ora citato come *Diritto e persone*). Considerati gli aspetti sia spaziali sia temporali dello *ius*, non resta, come ritiene P. CATALANO, *Ius Romanum. Note sulla formazione del concetto*, in AA. VV. *La nozione di ‘romano’ tra cittadinanza e universalità*, cit., 531 ss., ora in IDEM, *Diritto e persone*, cit., 86 e nt. 90 (da ora citato come *Diritto e persone*): “alcuna difficoltà ad accettare la traduzione che Salvatore Riccobono ha dato dell’unicata definizione di *ius* tramandata nelle fonti giuridiche antiche (D. 1, 1, 1 pr.): ‘il sistema del buono e del giusto’”. Vedi S. RICCOBONO, *La definizione del ‘ius’ al tempo di Adriano*, in *BIDR 53-54 (1948)*, 5 (cfr. a p. 52 l’espressione “sistema romano”).

⁶ Sulla codificazione giustiniana del *ius Romanum commune*, si veda, S. SCHIPANI, *La codificazione giustiniana del ius Romanum comune*, pubblicato in *Dalmacio Vélez Sarsfield e il diritto latinoamericano*, cit., 645 ss. come §§ 1 e 2 del saggio *I codici latinoamericani della “transfusión” del diritto romano e dell’indipendenza. Verso codici della “mezcla” e ‘codici tipo’*, cit., 15 ss., ora in IDEM, *La codificazione del diritto romano comune*, cit., 6 ss.

⁷ Sulla formazione e sulla resistenza del concetto giustiniano di *Ius Romanum* (espota

considerarmi, senza alcuna difficoltà, come *pars* di quella concreta “società di diritto” che è la *civitas*, intesa come *ius omnium*⁸.

1. ‘Cives’, ‘civitas’

“La fondamentale originalità del concetto romano della cittadinanza consiste nella sua elasticità, che ne fa un elemento di unione fra i popoli, contrariamente al concetto moderno, la cui rigidità ne fa un elemento di divisione ed anche d’opposizione⁹”. Queste sono le parole di un grande romanista belga che trovano conferma, nella letteratura antica, nelle parole di uno storico greco, il quale nella ricerca delle cause della straordinaria espansione di Roma, come è stato precisamente rilevato¹⁰, indica il fatto che, per il diritto romano, finanche ogni schiavo poteva diventare un cittadino romano:

“I Romani operarono per divenire col tempo il popolo più grande...concedendo asilo presso di loro con liberalità a chi ne avesse bisogno, concedendo la cittadinanza a coloro di cui si erano impadroniti in cambio del comportamento valoroso dimostrato in guerra, e dando il diritto di cittadinanza agli schiavi manomessi, senza disprezzare nessuno¹¹”.

particolarmente nelle costituzioni *Deo auctore* e *Tanta*, per i diversi aspetti: personale, spaziale e temporale) in età moderna, si veda, per tutti, P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., 90 ss.

⁸ Quanto alla definizione della parola *civis* come l’essere parte, volontariamente, di quella concreta “società di diritto” che è la *civitas*, intesa come *ius omnium*, si veda, M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996, 55 e 55 nt. 5.

⁹ F. DE VISSCHER, *L’espansione della civitas romana e la diffusione del diritto romano*, in *Conferenze romanistiche*, IV, Trieste 1957, 4 (crf. IDEM, *L’expansion de cité romaine et la diffusion du droit romain*, in *Museum Helveticum*, XIV, 1957, 165); dello stesso A. vedi anche *La costituzione Antoniniana e la dinastia africana dei Severi*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Bari*, XVI, 1960, 3 ss. La cosa è stata già osservata da M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 53.

¹⁰ S. SCHIPANI, *La codificazione del diritto romano comune*, cit., 4.

¹¹ DION. HALIC. 1.9.3; trad. it. di F. CANTARELLI, Milano 1984.

Effettivamente, per dirlo con Schipani¹², “la *manumissio* costituisce lo strumento giuridico, a disposizione di ogni *paterfamilias*, in cui si esprime la radicale apertura del *populus*¹³, quale ‘multitudine riunita, trasformata in società dal consenso sul diritto e della comunione di ciò che è utile (Cic., *de Rep.* 1.25.39: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*)’, ad accogliere altri uomini trasformandoli in *cives*, prescindendo da ogni preesistente vincolo di sangue o riferimento di comune *origo* territoriale (l’*adoptio/adrogatio*, in relazione alla possibilità di accogliere un nuovo membro in *familia*, esprime la stessa apertura anche in questa pluralità di persone ‘che sono collocate nella potestà di una sola o per natura o per diritto¹⁴’).”

La *civitas*, è dunque *iuris societas civium* (Cic., *de Rep.* 1.32.49: *quid est enim civitas nisi iuris societas civium?*)¹⁵ e l’essere *civis* indica l’essere parte¹⁶, volontariamente (Cic., *pro Balbo* 13.31: *nequis invitus civitate*

¹² S. SCHIPANI, *La codificazione del diritto romano comune*, cit., 4 e s., il quale prosegue affermando che: “L’esposizione del diritto delle *Institutiones* di Gaio, che comincia con l’esame di quello relativo alle *personae* (Gai. 1,8), riunite in una categoria giuridica unitaria, che include ogni uomo a prescindere dalle successive divisioni (Gai. 1, 9), e secondo una priorità sottolineata da Ermogeniano (‘per gli uomini tutto il diritto è statuito’: D. 1, 5, 2: *hominum causa omne ius constitutum est*), è quindi un esemplare sforzo di traduzione nei termini di un discorso sistematico-didattico, di tale, ora accennato, grande movimento unificatore di uomini attraverso il diritto che è ben radicato fin dal remoto *principium*, e che, nella *Constitutio Antoniniana de civitate* del 212, compie uno dei più noti passi della realizzazione di Roma come *communis patria* (già Cic., *de Leg.* 2.2.5, ed anche PLIN., *N.h.* 3.3.39, e, fra i giuristi solo più tardi: Callistrato in D. 48, 22, 18; Modestino in D. 27, 1, 6, 11) di tutti gli uomini.”

¹³ Sulla concezione del *populus*, si veda, analiticamente, P. CATALANO, *Populus romanus quirites*, cit., 1 ss. e *passim*.

¹⁴ D. 50, 16, 195, 2 (Ulp. 46 *ad edict.*): *iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae*.

¹⁵ In proposito P. CATALANO, *Populus romanus quirites*, cit., 147 rileva come *civitas* derivi da *civis*, il termine sottolinea quindi l’aspetto pluralistico dell’insieme di individui.

¹⁶ Per il *populus* e le sue parti, si veda, anche, D. 5, 1, 76 (Alfen. 6 *dig.*).

mutetur, neve in civitate maneat invitus)¹⁷, di quella concreta ‘società di diritto’, quale non è fondata né sull’origine, né sul territorio¹⁸.

Non a caso il Rousseau, diceva che il vero senso della parola Città (*Cité*) presso i moderni “è andato quasi completamente perduto; i più prendono per una città un centro urbano, e per un cittadino chi abita nel medesimo. Non sanno che a fare il centro urbano sono le case, mentre la città la fanno i cittadini¹⁹”.

2. ‘*Civitas augescens*’

È stato osservato che “esser *civis* è esser parte di una comunità, la cui concezione, fondamentalmente volontaristica, include l’idea di ‘aumento’: attraverso la comunione di diritto cresce l’insieme dei Romani: *auctum Romanum nomen communiione iuris* (Velleio Patercolo 1.14).²⁰”

¹⁷ Quanto all’elemento volontaristico, presente anche nella concezione ciceroniana di *populus*, si veda, CIC., *de Rep.* 1.25.39: *populos autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communiione sociatus*. Sul passo, si veda, tra gli altri, M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 195 ss. In proposito P. CATALANO, *Populus romanus quirites*, cit., 61, osserva che: “La storiografia tedesca tende poi a tradurre *populus* come ‘Staat’ per il fatto che non esiste in quella lingua un termine che indichi il ‘gruppo’ legato da elementi volontaristici (*iuris consensu et utilitatis communiione*): ‘Volk’ tende infatti ad indicare anche una comunanza di stirpe (o di cultura), si fonda principalmente su elementi naturalistici (o etnici) che sono estranei al concetto di *populus*.”

¹⁸ Vedi, M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 55.

¹⁹ J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad. it. di M. GARIN, Roma 2003⁴, 211, il quale prosegue dicendo che: “È un errore che in altri tempi costò caro ai Cartaginesi. Non ho mai letto che il titolo di *cives* sia stato attribuito ai sudditi da nessun principe, nemmeno ai Macedoni, nell’antichità, o, ai giorni nostri, agli Inglesi – benché più vicini alla libertà di tutti gli altri. Solo i Francesi prendono molto familiarmente questo nome di cittadini, perché non ne hanno nessuna idea precisa, come si può vedere dai loro dizionari; altrimenti, usurpandolo, cadrebbero nel diritto di lesa maestà. Quando Bodin ha voluto parlare dei nostri cittadini e borghesi, è caduto in un pesante equivoco scambiandoli tra loro. D’Alembert, invece, non si è sbagliato e nel suo articolo *Genève* ha ben distinto i quattro ordini di uomini (anzi, cinque, includendovi i semplici stranieri), che vi sono nella nostra città, e di cui due soltanto compongono la Repubblica. Nessun altro autore francese, che io sappia, ha capito il vero significato del termine cittadino.”

²⁰ M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 55, la quale adduce che: “Nel concetto di *civitas*, intesa *ius omnium*, prevale ancora la concretezza”

Invero, l'idea giuridica romana di *civitas augescens*, virtualmente universale, ribadita sia nella giurisprudenza (*Digesta Iustiniani*)²¹ sia nella legislazione *civitas amplianda* (*Codex Iustinianus*)²² - che si contrappone al razzismo (e evidentemente allo statalismo giuridico) così come all'individualismo²³ - trova il suo fondamento nel principio di apertura della *civitas* (*asylum* di Romolo), il punto saliente nella *constitutio Antoniniana de civitate* del 212²⁴ (cfr. D. 1, 5, 17: *qui in orbe Romano sunt*)²⁵ ed il punto conclusivo in Giustiniano I con l'eliminazione delle nozioni di *Latinus* e di *peregrinus* (nel senso di straniero)²⁶.

(pag. 55 nt. 5). Infatti, Valerio Flacco in Gellio 18.7.5 precisa tre diversi significati della parola *civitas*: 'senatum' dici et pro loco et pro hominibus, 'civitatem' et pro loco, et oppido et pro iure quoque omnium et pro hominum multitudine, 'tribus' quoque et 'decurias' dici et pro loco et pro iure et pro hominibus. Sul passo, si veda, tra gli altri, le osservazioni di P. CATALANO, *Populus romanus quirites*, cit., 147 s.

²¹ D. 1, 2, 2, 7 (Pomp. l. s. *enchir*): "augescente civitate"; cfr. "postea aucta ad aliquem modum civitate" (par. 2); "populo aucto" (par. 18); "quod multa turba etiam peregrinorum in civitate veniret" (par. 28).

²² C. 7, 15, 2 (Imp. Iustinianus A. Iohanni pp.) (a. 531-532): "... ut sint omnes cives Romani constituti: ampliandam enim magis civitatem nostram quam minuendam esse censemus". Incisivamente M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 55 s., osserva che: "L' 'aumento' della *civitas* viene constatato ed espresso da Pomponio mediante il sintagma *civitas augescens* (D. 1, 2, 2, 7; v. *supra* nt. 21). Esso diventerà con Giustiniano un dover essere: *civitas amplianda* (C. 7, 15, 2). Continua coerente l' 'aumento' della *civitas*, potenzialmente universale, senza condizionamenti etnici (o nazionali), considerato anche un programma che deve essere attuato. Si potrebbe dire che la *civitas amplianda* va oltre la *civitas augescens*." Sulla politica relativa alla cittadinanza di Roma, si veda, anche, F. İ. GÖNENÇ, *Roma'nın Vatandaşlık Politikası, Studi in onore di N. Kocayusufpaşaoğlu*, Ankara 2004, 659-676.

²³ Su ciò v. le osservazioni sommarie di P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., XIV-XV.

²⁴ In proposito P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., 70, osserva che: "La *constitutio Antoniniana* aveva causato nella *civitas augescens* un mutamento ben al di là della crescita quantitativa. Con l'assunzione di un criterio 'spaziale', a integrazione di quello 'personale', al fine di determinare lo *status* degli uomini ('*qui in orbe Romano sunt*'), si era capovolto il rapporto tra 'cittadinanza' e 'non cittadinanza': facendo della prima lo *status* per dir così 'normale' e della seconda quello 'eccezionale'. La *constitutio Antoniniana* aveva posto la premessa logica per il progressivo assorbimento dei 'non Romani' nella cittadinanza e quindi per l'eliminazione del concetto stesso di *peregrini*."

²⁵ Non va trascurato che la repressione pubblica del crimine dell'aborto [D. 48, 8, 8 (Ulp. 33 *ad edict.*) in D. 48, 8 "Ad legem Corneliam de sicariis et veneficis"] si deve ancora a quest'imperatore di origine africana.

²⁶ Così M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 56.

Non va trascurato, peraltro, l'uso dei termini omnicomprensivi di *subiecti, cuncti, omnes, universi*, in relazione alla concezione universalista dell'Impero²⁷, per indicare, nelle fonti giustinianee, tutti *qui in orbe Romanum sunt*²⁸.

In effetti, come è stato rimarcato dalla Baccari, il termine *civis* (e il corrispondente greco *polites*), nelle costituzioni di Giustiniano appare poche volte. Esso, ad esempio, nelle Novelle, non è frequente (appare solo 11 volte) ed è usato assai più raramente del termine Romani (oltre 40 occorrenze). Ciò merita, come afferma l'A., una spiegazione: "Anzi-tutto...vi è uno stretto collegamento tra l'esiguo uso del termine *cives* (rispetto a *Romani*) e l'ampliamento della *civitas* Romana: estendendosi questa, diventa superfluo parlare di *cives*. In secondo luogo, nell'uso frequente del termine Romani può scorgersi una tendenza a richiamare le origini della *civitas*. In terzo luogo il termine *provincialis*, che appare sempre più spesso nelle costituzioni imperiali, indica tutti coloro...che hanno il *domicilium* nella provincia. Si aggiunga che assai frequente, nelle Costituzioni di Giustiniano, è anche il termine *subiecti*, accompagnato spesso dal possessivo *nostri*, per indicare tutti coloro che sono nell'*orbe Romano*.²⁹"

Nondimeno un romanista italiano, parlando dell'uso moderno del termine *subiectum iuris*, da parte dei grandi romanisti germanici, da Leibniz a Savigny, ha rimarcato, la sua funzione opposta, rispetto all'uso romano del termine *subiecti*. Invero, la funzione del termine *subiecti* nel sistema romano imperiale antico è quella di includere nello *ius Romanum* anche i non cittadini, anche gli esclusi per motivi religiosi (apostati ed eretici): esso viene usato analogamente a *cuncti, omnes, universi*: cioè

²⁷ Si può anche notare con P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., XI, che "la concezione universalista del diritto si è sviluppata con la teoria dell'impero, da Augusto ad Antonino Magno a Giustiniano I (si vedano i concetti *orbis terrarum* e di *ius Romanum* nella costituzione *Deo auctore*). Essa si contrappone allo statalismo giuridico (e alle varie teorizzazioni di derivazione hegeliana) così come al razzismo."

²⁸ Sulle implicazioni dell'uso dei termini omnicomprensivi di *subiecti, cuncti, omnes, universi*, nelle fonti giustinianee, in relazione alla concezione universalista dell'impero, si veda, P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., 73 ss.

²⁹ M. P. BACCARI, *Cittadini e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, cit., 66 s.

“tutti”. Del tutto diversa, anzi opposta, è la funzione dell’uso giuridico del neutro *subiectum* da parte dei moderni giuristi. È una funzione non di inclusione, bensì di esclusione³⁰:

“Subiectum qualitatis moralis est persona, seu substantia rationalis. Persona est Deus, Angelus, Mortuus, Homo, Universitas ... Subiectum iuris non est haereticus, apostata, etc., reus lesae maiestatis. Subiectum obligationis non est pupillus sine tutoris auctoritate”³¹.

“Perciò il concetto primitivo della persona ossia del soggetto di diritti deve coincidere col concetto dell’uomo, e questa primitiva identità dei due concetti si può esprimere con la formula seguente: ‘Ogni singolo uomo, e solo l’uomo singolo, è capace di diritto’. Tuttavia questo primitivo concetto della persona può dal diritto positivo ricevere modificazioni di due maniere, limitative ed estensive, già accennate nella formula enunciata. Può cioè, in primo luogo, negarsi a taluni singoli uomini, in tutto o in parte, la capacità giuridica. Può, in secondo luogo, estendersi la capacità a qualche altro ente, oltre l’uomo singolo, e così può artificialmente formarsi una persona giuridica”³².

3. Diffusione del sistema romanista nella Turchia repubblicana

Sappiamo che, negli ultimi secoli, il sistema codificato da Giustiniano I, sancito in *omne aevum*, offerto *ad omnes populos*, sta continuando ad accrescersi seguendo la linea sistematica della *civitas augescens*, anche attraverso i ‘nuovi libri’, elaborati sia in area culturale germanica che in area culturale latina o ancora in area culturale elvetica nelle aree culturali assai diverse da quella originaria, indipendentemente da ogni colonizzazione, bensì, possiamo dire, per rivoluzione interna: sono i casi, ad esempio,

³⁰ P. CATALANO, *L'enfant conçu “sujet de droit” selon le système juridique romain*, in AA. VV. *Enfant et romanité. Analyse comparée de la condition de l'enfant*, sous la direction de J. Bouineau, Paris 2007, 97 s.

³¹ G. W. LEIBNIZ, *Elementa juris civilis*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1971, VI, 2, 36-39

³² F. C. VON SAVIGNY, *Sytem des heutigen römischen Rechts*, II, Berlin 1840, *Sistema del diritto romano attuale*, trad. it. a cura di V. SCIALOJA, II, Torino 1888, 1 s.

del Giappone³³ e, in un certo modo, dell'Impero ottomano e poi, della Repubblica turca³⁴.

Invero, il processo della “romanizzazione giuridica” in Turchia, prese avvio nell'ultimo secolo di vita dell'Impero ottomano, attraverso l'adozione dei codici moderni dell'Europa continentale (così, ad esempio, il Codice di commercio ottomano del 1850 e il Codice penale ottomano del 1858, adottati, rispettivamente, dal *Code de commerce* francese del 1807 e dal *Code pénal* francese del 1810)³⁵ e l'inserimento delle istituzioni di diritto romano nel programma didattico dell'insegnamento giuridico turco, proprio con l'iniziativa di Pascià Ahmed Cevdet, ministro dell'istruzione dell'epoca, creatore della *Mecelle* ottomana del 1868-187, un membro illuminato degli *ulema*³⁶. Peraltro l'espressione definitiva dell'accoglimento del sistema romanista fu di certo il Codice civile turco del 1926³⁷.

³³ Il Codice civile in Giappone (1898) è espressione dell'accoglimento del sistema. In proposito T. MUTO, *La recezione e gli studi di diritto romano in Giappone*, in AG 113 (1934), 215, scrive che: “...Con esso (codice civile nipponico) abbiamo fatto la recezione o, più precisamente, la recezione indiretta del diritto romano prendendo i modelli principalmente prima dal codice civile francese e poi dal primo progetto del codice tedesco, che appartengono al sistema giuridico romano”. Cfr. IDEM, *Il diritto romano e il diritto giapponese, in Atti del congresso internazionale di diritto romano, Bologna e Roma XVII-XXVII Aprile MCMXXXIII*, II, Pavia 1935, 297-319; v. anche S. SCHIPANI, *Giappone e diritto romano: I temi, le prospettive*, in *Index* 20 (1992), 363-364.

³⁴ Lo rileva precisamente P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., 103.

³⁵ La traduzione ufficiale francese dei codici ottomani che si sono menzionati nel testo è pubblicata in G. YOUNG, *Corps de droit ottoman, Recueil des codes, lois, règlements, ordonnances et actes les plus importants du droit interieur et d'études sur le droit coutumier de l'Empire ottoman*, VII, Oxford 1906, 1 ss. e 55 ss.

³⁶ Sul punto e per il regolamento (*düstur, réglemant*) della Scuola del diritto (*Hukuk Mektebi*) del *Dârülfünûn-ı Sultânî* (ora si chiama Università di Istanbul) dell'anno 1876 v. E. IHSANOĞLU, *Dârülfünunun Tarihçesine Giriş (II)*, cit., 204 ss. Sul pensiero di Pascià Ahmet Cevdet con riferimento alla *Mecelle* ottomana, rimandiamo al saggio di Ebul Ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahment Cevdet Paşa*, Istanbul 1946. In merito al rapporto di continuità esistente tra riforme ottomane e leggi rivoluzionarie (*devrim kanunları*) di Atatürk si veda R. BOTTONI, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia: alle origini del principio di laicità*, in *Rivista di studi politici internazionali* 74 (2007), 242-260.

³⁷ Sulla “romanizzazione giuridica” nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia, si veda, da ultimo, İ. ORTAYLI, *Laïcité et romanisation du droit dans l'État ottoman et la*

All'epoca dei *millet*³⁸, infatti, non vi era il turco, bensì il musulmano (ad esempio, i musulmani greci di Creta facevano parte della comunità turca musulmana, mentre i turchi ortodossi di Karaman facevano parte della comunità greca ortodossa)³⁹. La successiva introduzione e diffusione del concetto di 'nazione', portò poi, invece, "alla creazione del nuovo Stato nazione turco, il cui processo di gestazione iniziò nel 1919, quando Mustafa Kemal organizzò in Anatolia, una prima resistenza all'ipotesi di un trattato di pace che ignorasse i diritti del popolo turco."⁴⁰

Invero George Young, secondo segretario dell'Ambasciata inglese a Costantinopoli tra gli anni 1898 e 1902, osservava che il diritto ottomano poteva essere diviso in tre categorie quali "droit canonique d'islam (Chéariat)", "droit coutumier civil" e "droit capitulaire", in quanto ognuna di queste tre "catégorie du droit" aveva "une source et une sanction distinctes"⁴¹.

République turqui, in AA. Vv. *Être en société. Le lien social à l'épreuve des cultures*, sous la direction de A. Petitot, Québec 2010, 233-242. Per quanto riguarda l'influenza dei codici europei sul diritto privato turco e in particolare sulla "recezione" del Codice civile svizzero si veda, tra gli altri, H. TANDOĞAN, *L'influence des codes occidentaux sur le Droit privé turc, en particulier la réception du Code civil suisse en Turquie* in *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22-23 (1965-66), 17-29; B. KARAMAN, *La recezione del Codice civile svizzero nella Turchia repubblicana*, in *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul* 58 (2009), 219-238.

³⁸ Il termine "millet", che durante l'Impero ottomano indicava inizialmente le comunità religiose organizzate sotto l'autorità dei propri capi e sottoposte alla loro giurisdizione, venne utilizzato, in seguito, per tradurre il termine francese "nation". Cfr. sul sistema ottomano di "millet" İ. ORTAYLI, *The Ottoman Millet System and its Social Dimensions*, in *Ottoman Studies*, Istanbul 2007², 15 ss.

³⁹ Nondimeno la *Mecelle* ottomana (per la traduzione francese della *Mecelle* v. G. YOUNG, *Corps de droit ottoman*, cit., VI, 169 ss.), considerata nella dottrina come un'"inequivocabile segno di secolarizzazione" (così R. BOTTONI, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia*, cit., 254 che cita N. BERKES, *The development of secularism in Turkey*, Montreal 1982, 161 s.), non conteneva le disposizioni relative allo statuto personale (che veniva regolato, per i musulmani, sulla base della Shari'a e per i non musulmani secondo la comunità religiosa d'appartenenza).

⁴⁰ Così precisamente S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia (Türkiye Cumhuriyeti)*, in *Diritto e religioni* 2 (2007), 156.

⁴¹ G. YOUNG, *Corps de droit ottoman*, *Recueil des codes, lois, règlements, ordonnances et actes les plus importants du droit interieur et d'études sur le droit coutumier de l'Empire ottoman*, cit., I, Oxford 1905, VII ss. Sul diritto ottomano, si veda anche D. GATTESCHI, *Manuale*

Il diritto canonico d'Islam era il diritto religioso comune a tutto l'oriente musulmano, ed era tratto direttamente dai testi fondamentali del diritto musulmano (Corano, hadith) e dalle forme giurisprudenziali della Sunna (tradizione) quali *ijma* (consensus omnium) e *qiyas* (ragionamento analogico)⁴². Esso regolava “toute question de statut personnel, telle que majorité, mariage, succession, dons pieux (*vakıf*) et esclavage ainsi que les affaires essentiellement religieuses”; i tribunali che lo applicavano avevano “un caractère religieux et une composition sacerdotale”, e in Turchia, erano subordinati all'ufficio di Sheikh ul-Islam (*Şeyhülislam*), creato da Maometto II⁴³. Al diritto canonico d'Islam e ai tribunali reli-

di diritto pubblico e privato ottomano, Alessandria di Egitto 1865. Per la bibliografia turca, quanto al diritto pubblico ottomano, rimandiamo, tra gli altri, a R. G. OKANDAN, *Âmme Hukukumuzun Ana Hatları, I. Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İnkirazına Kadar*, Istanbul 1957. In argomento si veda anche S. M. ARSAL, *Türk Tarihi ve Hukuk*, Istanbul 1947; C. ÜÇÖK-A. MUMCU-G. BOZKURT, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara 2006. In generale sulla storia del diritto turco (pubblico e privato), rimandiamo, tra gli altri, a H. CİN-G. AKYILMAZ, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara 2009⁹; M. A. AYDIN, *Türk Hukuk Tarihi*, 2010⁵. In particolare sul diritto musulmano nella storia della Turchia si veda, tra gli altri, S. S. ANSAY, *Hukuk Tarihinde İslam hukuku*, Ankara 2002⁴.

⁴² La *Shari'a* è la legge islamica che rappresenta la via tracciata (v. il Corano, III, 195; XLV, 18; XLVI, 30) dagli Antenati alla quale ogni Musulmano deve attenersi. È dunque un *corpus* dei testi antichi sul quale si basa il giurista musulmano. Esso comprende i testi fondamentali (Corano, hadith) e le forme giurisprudenziali della Sunna (tradizione): *Ijma* (consensus omnium) e *Qiyas* (ragionamento analogico). In generale sulle fonti del diritto musulmano si veda S. A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Introduzione al diritto musulmano e arabo*, St-Sulpice 2009, 46-151.

⁴³ L'Islam era la religione ufficiale dell'Impero ottomano e il sultano aveva il titolo di Califfo e come tale aveva il compito di difendere la religione musulmana e di far rispettare il diritto religioso (oltre a quello secolare). Cfr. artt. 3, 4, 7 e 11 della Costituzione ottomana del 1876. Il testo della carta costituzionale è riprodotto in J. H. ABDOLONYME UBICINI, *La Constitution Ottomane du 7 Zilhidjé 1293 (23 décembre 1876)*, Paris. 1877. Egli è però il capo civile e non anche ecclesiastico. In primo luogo gli *ilmiye* (la classe religiosa composta dagli *ulema*) non erano a lui sottoposti: a capo di tale gerarchia vi era appunto lo *Şeyhülislam*, scelto e nominato dal sovrano. Tale nomina non aveva un carattere religioso o spirituale, dal momento che questo atto faceva parte dell'investitura ai patriarchi, ai rabbini e agli altri capi, liberamente eletti dalle rispettive comunità non musulmane, ma designati dall'Imperatore. In secondo luogo, il sovrano non era vicario di Dio in terra: lo *Şeyhülislam* poteva infatti causarne la deposizione, pronunciando una *fetva* –quale parere religioso che ha forza di un precetto legale, senza essere di per sé una legge– che affermasse che il Califfo cessava di avere le qualità che lo rendevano idoneo a compiere il suo ufficio. Cfr. A. BERTOLA, *Il regime dei culti in Turchia, I. Il regime giuridico*

giosi dell'Impero, occorreva peraltro aggiungere un diritto canonico non musulmano e delle corti sottomesse ai Capi di altre confessioni religiose con una competenza più o meno limitata, secondo i privilegi accordati alla comunità nelle questioni di statuto personale⁴⁴.

dei culti nell'impero ottomano, Torino 1927, 102. Sulla figura dello *Şeyhülislam* e sugli *ulema* nell'Impero ottomano v. J. H. ABDOLONYME UBICINI, *Lettres sur la Turquie: ou, Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, ect. de l'Empire ottoman, depuis le khatti-cherif de Gulkanè (1839)*, I, Paris 1853, 71 ss. Cfr., per tutti, R. BOTTONI, *Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia*, cit., 246 e s.

⁴⁴ Si può notare anche con İ. ORTAYLI, *The Ottoman Millet System and it's Social Dimensions*, cit., 17, che: "The difference in status between Muslims and non-Muslims in the Ottoman Empire was both distinct from and similar to the difference between *civis* and *fides* in Rome. The status of *civis* (citizen) in Rome was an institution, a status conferring specific rights on the individual. There were *civis* of all religions and races. The inhabitants of certain regions and towns enjoyed this status. In a well-known incident, St. Paul, then a Jewish rabbi, told the centurion who wanted to have him put in chains for his preaching, '*Civis Romanus sum*' (I am a Roman citizen), and the centurion apologized at once (Acts, XXII, 25-29). A *civis* was not necessarily an administrator, but might even be a poor subject; in fact most *civis* were poor. In the Ottoman Empire the two corresponding types of status were *askeri* and *reaya*. Anyone, irrespective of race or religion, could hold *askeri* status. It did not confer individual rights on the person concerned, but only privileges and rights being two different categories. An *askeri* person bore arms and was exempted from tax. A Muslim *mufti* or *müderri* (teacher), a Greek Orthodox metropolitan or archimandrite, a Bulgarian *voinuq* (warrior *sipahi*), a Jewish chief rabbi and a Greek Phanariot at the Sublime Porte could all hold the same *askeri* status. But a Muslim peasant and a Greek peasant or craftsman had *reaya* status. However, Muslim and non-Muslim *reaya* paid different taxes, lived in different districts and wore different clothes. Both sides observed these distinctions with great care. An interesting aspect of the Ottoman Empire is the fact that a person holding *askeri* status was not a "citizen" with rights like the *civis Romanus* with responsibilities under the law. People lived in the community formed by their religious group. The schools where they were educated and the books they read were controlled and censored by the church, where marriages took place and matters of inheritance were dealt with. Where Muslims are concerned, all this was done under Muslim law. An individual could not leave the *millet* (community) system. The *milletbaşı* (the patriarch and his representatives, the chief rabbi and his representatives) was an *exilarch* and an administrator within the community. He collected taxes, shared them out in the community, applied the laws and also inflicted punishment. On the orders of the clerical administrators (*exilarch* or *ethnarch*), the Ottoman security forces arrested those who disobeyed orders and established rules. The term *millet* reflects membership of a religious group. Its present-day use in the sense of 'nation' was introduced in Eastern nations by the Ottomans, especially in the 19th century. Individuals lived in the religious section, the *millet*, in which

Il “droit coutumier civil” si basava più o meno sulla religione, ma le sue fonti e la sua sanzione erano state in gran parte secolarizzate e la sua portata era limitata all’Impero. Esso regolava tutte le questioni commerciali e criminali conformemente ai principi del diritto francese giacché non erano contrari ai precetti dell’Islam in virtù dell’autorità del sovrano espressa nei decreti (*hat, ferman* o *irade*) ed era applicato dai tribunali secolari regolamentari (*nizamiye*) di competenza del Ministro di Giustizia (*molla*). Il “droit coutumier civil” aveva soltanto una sanzione, quella dell’autorità temporale del Sovrano, ma poteva essere considerato avente due fonti: il “droit coutumier turc” che era incorporato “dans la vie de la nation” e che si trovava “en relation directe avec le droit canonique du Chéri dans les questions telles que droit de propriété immobilière, successions et esclavage” e il “droit formé par la législation du gouvernement civil en matière conventionnelle, criminelle et commerciale” che non era legato “par la théorie au droit révélé du Chéri” e che trovava la sua principale ispirazione “dans les Codes français et la législation occidentale”⁴⁵.

they were born and came under the spiritual, financial and administrative authority of the community concerned. They could change their community only if they converted to Islam. The Islamic state did not allow non-Muslims to convert to a religion other than Islam, nor did this often occur in practice (e.g. the conversion of Jews to Christianity or that of Christians to Judaism). But Christians sometimes changed denomination within their own community. Examples include the conversion of Gregorian Armenians to Catholicism or Protestantism and the conversion to Catholicism of members of the *Süryani Kadim* community (Jacobites, Monophysites) and even of Copts and some Bulgarians in the 19th century. *Millet* does not denote a nation, (nor an ethnicity) but a form of social organization, based on religion, a state of mind and the subjects’ mutual consideration of one another. The term *ekalliyet* (minority) was introduced into the life of our state and society in the last decades of the Empire”. Cfr. analiticamente sulla condizione giuridica della *reaya* non musulmane nell’Impero ottomano, J. H. ABDOLONYME UBICINI, *Lettres sur la Turquie*, cit., II, Paris 1854; F. M. J. G. VAN DEN STEEN DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles 1906; B. BRAUDE – B. LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The functioning of a Plural Society*, I, New York 1982.

⁴⁵ La questione delicata e difficile relativa la connessione di queste due ‘catégories du droit’ appartiene piuttosto a uno studio sulla teoria della giurisprudenza islamica. “Dans cette question des relations théoriques du droit coutumier au droit canonique (Chériat)” –osserva George Young, *Corps de droit ottoman*, cit., I, VIII e nt. 3- “la tendance des orientalistes étrangers est de les considérer comme indépendant l’un de l’autre; par contre les jurisconsultes ottomans les regardent comme interdépendants”. In proposito v. il pensiero di Pascià Savvas, ex Ministro della Giustizia, il quale nel suo saggio

sulla 'Théorie du droit Musulmane', II, Paris 1898, III ss. e 550 ss., affermava che: "... L'islamisation du droit moderne (à l'exception du statut personnel, qui ne comporte aucune assimilation) est l'unique voie conduisant ... à l'acceptation franche et empressée de la civilisation européenne par l'Islam, et par conséquent à une entente sincère et stable entre les deux éléments les plus importants de l'humanité: les Musulmans et les Chrétiens... Les Musulmans conservent, ... un esprit de résistance digne de toute notre estime; ils subissent avec résignation la volonté de celui qui les gouverne, mais ils ont en horreur le progrès et la civilisation qu'il leur apporte... On peut affirmer cependant que le progrès est inscrit dans la loi de l'Islam, qu'il est pour ses adeptes une nécessité ordonnée par Dieu... Affirmer que le Musulman, parce qu'il est musulman, doit fermer les yeux à la lumière toutes les fois qu'elle lui arrive de l'Europe civilisée, c'est une accusation grave et injuste... Le Musulman acceptera la science européenne avec toutes ses conséquences dès qu'il lui sera prouvé qu'elle est conciliable avec sa religion. Aussitôt cette démonstration faite, conformément aux règles de la méthode du droit musulman (oussoul), qu'elle vienne de Pékin ou de Paris, il se regardera comme obligé de l'accepter... Mais il ne suffit pas d'affirmer l'*extensibilité* sans limites de la loi musulmane, il faut la prouver... Le deux actes que je viens d'examiner (de la traite et du chèque) représentent deux transactions humaines dont l'islamisation est de date tout à fait récente. C'est exemples suffisent, me paraît-il, pour convaincre les plus incrédules, non seulement de la parfaite *extensibilité* de la loi musulmane, mais aussi de la richesse, de l'abondance même des moyens législatifs islamiquement corrects et procédant de la révélation, que la méthode du droit, telle qu'elle a été comprise par l'Imami-Azam et les grands jurisconsultes de son école, offre au légiste... Tous ceux qui ont lu le Coran, sans excepter les savants occidentaux qui en ont fait la codification, n'y ont admiré que quelques préceptes de morale, de sociologie ou d'hygiène. Ils n'ont pu apprécier que très imparfaitement la valeur législative si grande de cette source inépuisable... de vérités juridiques et judiciaires." Cfr. D. B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, New York 1903, 113 s.: "The grasp of the dead hand of Islam is close, but its grip at many points has been forced to relax. Very early, as has already been pointed out, the canon law had to give way to the will of the sovereign, and ground once lost it has never regained. Now, in every Muslim country, except perhaps the Wahhabite state in central Arabia, there are two codes of law administered by two separate courts. The one judge by this canon law and has cognizance of what we may call private and family affairs, marriage, divorce, inheritance. Its judges, at whose head in Turkey stands the Shaykh al-Islam, a dignity first created by the Ottoman Sultan Muhammad II in 1453, after the capture of Constantinople, also give advice to those who consult them on such personal matters as details of the ritual law, the law of oaths and vows, etc. The other court knows no law except the custom of the country (*urf, ada*) and the will of the ruler, expressed often in what are called *Qanuns*, statutes. Thus, in Turkey at the present day, besides the codices of canon law, there is an accepted and authoritative corpus of such *Qanuns*. It is based on the *Code Napoléon* and administered by courts under the Minister of Justice. This is the nearest approach in Islam to the development by statute, which comes last in Sir Henry Maine's analysis of the growth of law. The court guided by these *Qanuns* decides all meters of public and criminal law, all

A questa seconda categoria del diritto si affiancava quella terza di carattere internazionale che interessava in generale le comunità straniere stabilite in Turchia: il “droit capitolaire”⁴⁶, ossia, le convenzioni internazionali e le leggi straniere applicate dai tribunali consolari in virtù della giurisdizione extraterritoriale⁴⁷ accordata loro con le capitolazioni⁴⁸.

affairs between man and man. Such is the legal situation throughout the whole Muslim world, from Sulu to the Atlantic and from Africa to China. The canon lawyers, on their side, have never admitted this to be anything but flat usurpation. There have not failed some even who branded as heretics and unbelievers those who took any part in such courts of the world and the devil. They look back to the good old days of the rightly guided Khalifas, when there was but one law in Islam, and forward to the days of the Mahdi when that law will be restored. There, between a dead past and a hopeless future, we may leave them. The real future is not theirs.”

⁴⁶ In proposito L. GARDET, *Les hommes de l'Islam*, trad. in it. a cura di G. CRESPI, *Gli uomini dell'Islam*, Milano 2002², 264, rammenta che: “Le capitolazioni si ricollegavano, in origine, alla nozione tradizionale d'*amâm*, di “salvaguardia” accordata per libero favore a stranieri (non musulmani). Ora, la salvaguardia si tramutò in privilegi commerciali e immunità personali senza contropartita. A partire dal XVIII secolo le capitolazioni divennero, nella logica di potere degli Stati europei, una specie di larvato colonialismo. Gli abusi della condizione consolare di cui godevano gli europei che risiedevano nelle terre musulmane furono enormi. La Sublime Porta tentò invano di abolire le capitolazioni; alla fine della guerra del 1914, il trattato di Sèvres le conserva ancora. Furono soppresse soltanto con il trattato di Losanna nel 1923.” Sugli abusi delle capitolazioni ottomane, rimandiamo, per tutti, a, C. WHITE, *Three Years in Constantinople; or Domestic Manners of the Turks in 1844*, I, London 1845, 132-170.

⁴⁷ Questa giurisdizione ‘extraterritoriale’ degli stranieri non si limitava alle questioni puramente religiose e rituali, né quasi religiose come matrimonio o successioni, ma si estendeva a tutti gli affari convenzionali, penali o commerciali, tra stranieri, e anche tra stranieri e ottomani. Cfr. G. YOUNG, *Corps de droit ottoman*, cit., I, XI, rammenta però che “ces dernières questions, intéressant étrangers et Ottomans, ont créé une juridiction spéciale dite ‘mixte’ et son jujée par des tribunaux composés de sujets ottomans et d'étrangers appliquant un code et suivant une procédure arrête d'accord avec les missions”. L'A. non manca peraltro di segnalare che “une conséquence des capitulations qui complit le droit civil ottoman se trouve dans le droit d'intervention, et même de veto, en toute législation intéressant les étrangers, que les missions considèrent comme leur appartenant en vertu de ces capitulations. Il résulte de ces prétentions qu'une partie assez importante de la législation ottomane n'est pas applicable de droit aux étrangers, bien que le droit d'intervention est en grande partie contesté par le gouvernement ottoman.”

⁴⁸ Si può anche notare con C. WHITE, *Three Years in Constantinople*, cit., I, 147: che “The earliest of these conventions was ratified, by France, in 1500, and renewed in 1534, by Jean de la Forest, first resident ambassador to the Porte; and, as regards England, by Sir

Questi tribunali dipendevano “plus ou moins selon la nation, des tribunaux de la métropole étrangère” e applicavano “généralement que la loi étrangère”.

Come è stato precisamente osservato, “Il ‘Patto Nazionale’ (*Milli Misak*), la cui prima stesura risale al congresso d’Erzurum (luglio-agosto 1919), e che costituisce a tutt’oggi uno dei fondamenti della politica estera turca, regola l’insieme dei territori ottomani e definisce il territorio del futuro Stato turco, poi meglio precisato, nel discorso di Mustafa Kemal, del 23 aprile 1920, tenuto ad Ankara, al momento dell’inizio dei lavori della Grande assemblea nazionale di Turchia (o GANT, organo rappresentativo provvisorio, istituito nel quadro della guerra d’indipendenza), sia nella successiva costituzione provvisoria del 20 gennaio 1921. Il biennio 1920-1922 vide contrapporsi, in Turchia, due governi antagonisti: quello del Sultano d’Istanbul basato sulla Costituzione del 1876, e quello della GANT, sulla Costituzione del 1921. La vittoria dei nazionalisti turchi nella guerra d’indipendenza portò all’abolizione del sultanato (1 novembre 1922), alla firma del Trattato di Losanna (24 luglio 1923), alla proclamazione della Repubblica (29 ottobre 1923), alla soppressione del Califfato (3 marzo 1924), nonché, parallelamente, all’elezione di Mustafa Kemal a Presidente della Repubblica, il quale nominò Primo Ministro il suo fido luogotenente, İsmet İnönü; coronamento e conseguenza di queste profonde metamorfosi fu la nuova Costituzione, adottata dalla GANT il 20 aprile 1924⁴⁹.”

Il repubblicanesimo, il laicismo (*laiklik*), il progressismo, il populismo, lo statalismo ed il nazionalismo (*milliyetçilik*), le sei frecce del kemalismo, saranno inseriti nell’art. 2 della Costituzione, con la riforma del 5 febbraio 1937⁵⁰.

Harebone, first ambassador in 1581”.

⁴⁹ S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia*, cit., 156 s.

⁵⁰ Cfr. art. 2 della Costituzione turca del 7 novembre 1982, n. 2709 (*pubblicato in G. U. 9 novembre 1982 n. 17863*): “La Repubblica di Turchia è uno stato democratico, laico, sociale, rispettoso dei diritti dell’essere umano in uno spirito di pace sociale, di solidarietà nazionale e di giustizia, legato al nazionalismo di Atatürk, e fondato su principi fondamentali espressi nel preambolo (*Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine*

Poiché l'analisi di tutti i sei principi ci condurrebbe *ultra petita*, prenderemo in considerazione solo quelli sul laicismo e sul nazionalismo, tenendo conto del loro stretto rapporto nel contesto giuridico e socio-politico dell'esperienza turca. Invero, come é stato esattamente rilevato, "l'affermazione della laicità turca fu graduale ma costante, dispiegandosi nell'arco d'un decennio, giacché uno degli obiettivi del processo di creazione dello Stato turco in un quadro del repubblicano fu appunto la creazione d'una comunità nazionale opposta all'ideale dell'*umma* islamica"⁵¹. Mentre, viceversa, "l'Impero ottomano fu creato prevedendo un ordinamento statale fondato sulla religione. Poiché i precetti dell'Islam regolavano non solo la vita spirituale, cioè la fede degli individui, ma anche le relazioni sociali, le attività statali ed il diritto (*Osmanlı İmparatorluğu, temeli dine dayanan bir devlet düzeni öngörülerek kurulmuştur. Bu nedenle İslâm kuralları, yalnız fertlerin manevi hayatını, yani inanç alanını değil, aynı zamanda toplum ilişkilerini, devlet faaliyetlerini ve hukuku da düzenlemiştir*)."⁵²

"Il nazionalismo kemalista (*Atatürk Milliyetçiliği*)", infatti, "rappresenta una concezione unificatrice ed integratrice che considera come turco ogni persona legata allo Stato turco da legami di cittadinanza, che rifiuta ogni discriminazione basata sulla lingua, sulla razza e sulla religione (*Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesi Türk sayan, dil, ırk ve din gibi düşüncelerle yapılacak her türlü ayırımı ret eden, birleştirici ve bütünleştirici bir anlayışı temsil eder*)"⁵³.

bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir." (cfr. art. 2 della Costituzione turca del 1961).

⁵¹ S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia*, cit., 157.

⁵² Vedi la sentenza del 25 ottobre 1983, n. 1983/2 della Corte costituzionale turca.

⁵³ Vedi la sentenza del 18 febbraio 1985, n. 1985/4 della Corte costituzionale turca. Dato che –come osserva precisamente S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia*, cit., 157- "le convinzioni che vedono un'integrazione basata sulla religione o su una confessione religiosa si escludono dal novero dei significati del nazionalismo turco; esso sono assolutamente contrarie ai principi formulati nel preambolo della Costituzione ed alle caratteristiche della Repubblica previste dall'art. 2 (v. *supra* nt. 50), esse non hanno alcun valore dal punto di vista sociale e giuridico." In questo senso si veda anche le sentenze dell'11, 12, 13, 14 e 25 febbraio 1975, n. 1975/23 della Corte costituzionale turca.

In effetti, come è stato segnalato nella dottrina, “l’antagonismo fra i concetti di *umma* e di nazione, come pure il legame fra quelli di laicità e di nazionalismo, costituiscono l’*ubi consistam* del kemalismo, nel contesto dell’instaurazione prima, e della tutela poi, della sovranità nazionale. La Repubblica turca attribuisce grande importanza a date simboliche come quelle dell’abolizione del Califfato e della promulgazione della legge d’unificazione dell’istruzione (3 marzo 1924), giacché esse segnano, nel calendario rivoluzionario kemalista, il passaggio della sovranità statale dall’ambito religioso a quello nazionale, nonché l’eguaglianza dei cittadini nel contesto dell’identità nazionale⁵⁴”.

⁵⁴ S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia*, cit., 163.