



Giovanni Cimbalo

(ordinario di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Bologna)

L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa come contributo a una regolamentazione condivisa della libertà religiosa in Italia *

SOMMARIO: 1.1. I tanti volti dell'Islam - 1. 2. Dal modello bizantino al modello ottomano. La Dār al Millet - 1. 3. Lo Statuto della comunità mussulmana in Bulgaria del 1919: a) La struttura delle comunità mussulmana, b) I mufti, c) I tribunali islamici, d) L'amministrazione dei Wafq e il Zakat - 1. 4. Un Islam plurale: l'esperienza albanese - 1.4.1 Lo Statuto della comunità sunnita d'Albania - 1. 4. 2. I Bektashian d'Albania verso l'autonomia statutaria come confessione religiosa - 1.5. I mussulmani dei Balcani in Europa.

1. 1 - I tanti volti dell'Islam

È una vecchia e consolidata abitudine del legislatore italiano che si occupa di materie ecclesiastiche considerare ciò che non capisce come il "coacervo anonimo degli indistinti".

Quest'attitudine potrebbe, a prima vista, costituire un merito se il legislatore manifestasse così la sua incompetenza in materia religiosa, ma si rivela un atteggiamento pernicioso quando si concretizza nell'applicazione a questo insieme delle stesse regole che utilizza con soggetti ben definiti, portatori di istanze ed esigenze ben specificate e sedimentate, poiché così operando effettua sintesi improprie, assimila ciò che non lo è, applicando una lettura esterna dei fenomeni, detta regole motivate dalla paura di ciò che non conosce, deroga ai suoi stessi principi, mettendo in discussione le libertà di tutti.

Eppure l'ordinamento italiano, grazie alla saggezza dei costituenti, possiede uno strumento sicuro per evitare questo pericolo e consentire a gruppi di persone unite dallo stesso credo di definire la propria identità: suggerisce ad essi di organizzarsi, rivendicando una propria identità. Domandare ai gruppi e alle formazioni sociali, anche e soprattutto a quelli religiosi, di autoqualificarsi, di definirsi come tali, è

* Testo della relazione al Convegno su *Identità religiosa e integrazione dei Musulmani in Italia e in Europa*, omaggio alla memoria di Francesco Castro (Roma, 22 maggio 2008), destinato alla pubblicazione negli Atti.

L'Autore ringrazia il personale della biblioteca de l'Institut du Monde Arabe di Parigi, la Bulgarian Academy of Sciences Institute for Legal Studies di Sofia, l'Istituto di Albanologia dell'Università di Calabria diretto dal Prof. Francesco Altimari, per la cortese collaborazione.



quanto raccomanda anche il giudice costituzionale nella sua consolidata giurisprudenza, riempiendo così di contenuti il termine “confessione religiosa” adottato dal costituente¹. Queste regole generali conservano la loro validità anche nel caso dei rapporti con l’Islam.

Molti dei Paesi europei che prima dell’Italia hanno affrontato il problema del rapporto con l’Islam facendo riferimento a sistemi di relazioni con i culti di stampo napoleonico, concettualmente mai abbandonati, hanno proceduto a instaurare rapporti con i culti procedendo per “grandi famiglie” e hanno individuato l’Islam come un culto unico, senza operare distinzioni al suo interno². Lo ha fatto la laica Francia quando ha finanziato la costruzione della Moschea di Parigi come “riparazione” e ringraziamento ai soldati coloniali francesi di religione islamica, utilizzati nella prima guerra mondiale³; lo ha fatto il

¹ Non si può trascurare il fatto che gli ordinamenti dell’Europa occidentale hanno da tempo abbandonato l’idea di considerare le confessioni religiose come corporazioni di diritto pubblico, individuando nell’autonomia dei privati, nella loro libertà di associarsi, i fondamenti giuridici del potere di auto organizzazione e auto qualificazione degli ordinamenti religiosi. Questa scelta fa sì che metodiche di stampo neogiurisdizionalista, quali il promuovere federazioni di aggregati più o meno spontanei di gruppi religiosi (a volte etnici), non rientrino nelle modalità per rapportarsi alle confessioni religiose. Tuttavia anche recentemente, sembra essere questa la strada scelta in Italia, benché un tale *modus operandi* si ponga palesemente fuori dal quadro costituzionale italiano vigente e dilati intollerabilmente i poteri del Ministero degli Interni, preposto alla tutela dell’ordine pubblico e non certo alla promozione dei diritti, compito questo affidato ad altri organi dello Stato. Sul punto rinviamo all’intervento di Nicola Colaianni.

² La tendenza alla semplificazione dei rapporti con i culti è propria di molti ordinamenti che scelgono di intrattenere relazioni con i rappresentanti di ogni culto, nella linea della politica inaugurata da Napoleone Bonaparte. Tuttavia questa comprensibile esigenza non può in ogni caso negare o mortificare il potere di autoqualificazione statutaria delle organizzazioni religiose, né legittimare differenti trattamenti in ordine a vantaggi economici concessi in corrispondenza di una disponibilità dei culti ad adattarsi alle richieste dello Stato. Si negherebbe altrimenti la lunga evoluzione di stampo liberale dei diversi ordinamenti europei che ha segnato il passaggio dal regime dei culti a quello delle confessioni religiose come soggetti rappresentanti esigenze organizzate di credenti. Su questo passaggio: CIMBALO, *I rapporti finanziari tra Stato e confessioni religiose nei Paesi Bassi*, Milano Giuffrè, 1989, 24, ss, 357 ss.

³ La richiesta di costruire una moschea a Parigi data dal 1880, ma si concretizzò solo dopo la fine della prima guerra mondiale. Essa rispondeva tra l’altro al bisogno, dettato da esigenze di ordine pubblico di radunare la comunità mussulmana, sempre più numerosa, intorno ad un unico luogo. Da qui l’interesse dei poteri pubblici. Bisognava tuttavia aggirare la legge sulla laicità del 1905 che vietava ogni finanziamento statale alle confessioni religiose e perciò venne utilizzato un *wafq*, la *Société des Habous des Lieux Saints de l’Islam*, fondato il 26 febbraio del 1917 con lo scopo di gestire l’accoglienza dei pellegrini francofoni che si recavano a La Mecca e Medina, con sede alla Grande Moschea di Algeri. Nel 1921, mantenendo la propria sede ad



Belgio più di 50 anni fa, istituendo la consulta islamica in vista di emanare la legge che ha concesso il riconoscimento del culto nel Paese⁴; lo ha fatto ancora la Francia alla ricerca di un interlocutore per affrontare problemi etnici più che religiosi⁵.

Diverso l'atteggiamento della Spagna che ha lasciato all'autonomia delle diverse associazioni culturali mussulmane il compito di esprimere una propria rappresentanza unitaria in vista dell'instaurazione di rapporti istituzionali con lo Stato⁶; lo fa

Algeri l'associazione si dotò di uno Statuto di diritto francese nella forma prevista dalla legge del 1901. Cfr.: KEPEL J., *Les balieus de l'Islam*, ed. 2, Paris, 1991, 68. Il waqf potette così beneficiare della legge del 19 agosto 1920 che disponeva finanziamenti destinati all'edificazione del "monumento" e ricevere due donazioni pubbliche del Comune di Parigi, votate il 15 luglio 1921, divenendo proprietario dei terreni, già appartenenti al quinto *arrondissement*, con atto pubblico. Cfr.: BOYER A., *L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris*, Parigi, 1992, 29 ss. In generale: BOYER A., *L'Islam en France*, Paris, 1998.

⁴ Si veda a riguardo la significativa esperienza belga: TORFS R., *Lo statuto giuridico dell'Islam in Belgio*, "QDPE", 1996/1, 213-240; CHRISTIANS, L. L., *Religion et citoyenneté en Belgique. Un double lien à l'épreuve de la sécularisation et de la mondialisation, Cittadini e fedeli nei paesi dell'Unione Europea*, "Consorzio europeo di ricerca sui rapporti fra Stato e confessioni religiose", Milano, 1999, 105 ss. che dimostra la necessità di rapportarsi con organismi frutto dell'autonomia confessionale, piuttosto che con organismi di nomina ministeriale. Sui riflessi di questa scelta nei rapporti tra Stato e confessioni religiose: CIMBALO G., *L'insegnamento del diritto ecclesiastico...cit.*, 4 s., n. 29. In generale ID., *Appartenenza religiosa e credenze "filosofiche" nella revisione costituzionale del sistema di finanziamento in Belgio*, "Quad. Dir. Pol. Ecc.", n. 1, aprile, 1995, 131-154; ID., *Federalizzazione dello Stato e rapporti con le confessioni religiose in Belgio*, *Confessioni religiose e federalismo*, (a cura di G. Feliciani), Bologna, 2000, e ampia bibliografia ivi citata.

⁵ La crisi recente delle politiche d'integrazione in Francia ha portato con se la necessità di rivedere i rapporti con le confessioni religiose. Sul punto si sofferma il *Rapport de la Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, 20 settembre 2006. Vedi anche: *Rapporto sulla laicità: velo islamico e simboli religiosi nella società europea / Commissione Stasi*, prefazione di Sergio Romano, postfazione di Enzo Bianchi. - Milano, Libri Scheiwiller, 2004. Dagli ultimi dati rilevati emerge che nelle confessioni religiose presenti in Francia cresce la tendenza ad instaurare relazioni a livello territoriale con i poteri pubblici, nella consapevolezza che oggi è in questo ambito che si sviluppano le concrete esigenze dei fedeli di dare efficacia al loro diritto di celebrare il culto e vivere la propria appartenenza religiosa.

⁶ LLAMAZARES FERNÁNDEZ D, *Derecho de la libertad de conciencia* Madrid. Civitas Ediciones,S.L., 2007; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A., *Estado y confesiones religiosas, un nuevo modelo de relación : (los pactos con las confesiones: leyes 24, 25 y 26 de 1992)*, Madrid. Civitas Ediciones, S.L., 1995; PARDO PRIETO P. C., *Laicidad y acuerdos del Estado*, Valencia. Librería Tirant lo Blanch, S.L., 2007; CASTRO JOVER A., *Las minorías religiosas en el derecho español*. Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián. De. Soroeta Licerias, Juan. Bilbao, 1999, 211-244; TORRES GUTIÉRREZ A., *El desarrollo postconstitucional del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, "Revista de Estudios Políticos" n. 120, 2003, 243-268.



rigidamente l'Olanda che offre la concertazione ai gruppi religiosi che liberamente e autonomamente si organizzano, anche in vista d'istaurare relazioni con lo Stato, ma richiede una preventiva concertazione tra essi, facendo sì che la ricerca della sintesi tra i diversi interessi si realizzi nell'ambito dell'autonomia dei privati, senza la mediazione pubblica⁷.

L'Italia, pur disponendo di un sistema costituzionale vicino a quello spagnolo, pur avendo fatto propria una definizione di confessione religiosa imperniata in larga parte sul principio di autoqualificazione, sembra oggi allettata dai modelli belga e francese, senza tuttavia farne propri gli strumenti. Ha proceduto infatti alla nomina di una Consulta islamica come atto unilaterale del Ministro degli Interni⁸; e, diffidando di ciò che non conosce, ha messo a punto "Carte dei valori"⁹, quasi che il testo costituzionale abbia bisogno, per

⁷ Di particolare interesse la strategia adottata dall'ordinamento olandese che confida nell'emergere di interessi comuni delle organizzazioni religiose per promuovere l'integrazione sociale dei differenti gruppi religiosi. La ricerca da parte di questi di istaurare rapporti di tipo consociativo con i poteri pubblici passa attraverso una preventiva concertazione tra i gruppi e le associazioni religiose (*kerkgenootskappen*) ed è lasciata alla forza del mercato religioso e al libero dispiegarsi dell'interesse tra i gruppi. Questo metodo di relazioni, sotto l'egida della laicità dello Stato, produce inevitabilmente la contaminazione e la secolarizzazione dei culti. Sui problemi recenti di integrazione dei mussulmani nel sistema di relazioni olandesi vedi: CIMBALO G., *Il consociativismo olandese alla prova della globalizzazione*, Atti del convegno su *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Cosenza 7 aprile 2008, in corso di pubblicazione.

⁸ D. M. Ministero Interno, 10 settembre 2005, Istituzione presso il Ministero dell'Interno della Consulta per l'Islam italiano, G.U. n. 250 del 26 ottobre 2005. Sul punto: FERRARI A., *L'intesa con l'Islam e la consulta: osservazioni minime su alcune questioni preliminari, Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Venezia, 2006, 33 ss.; COLAIANNI N. *Mussulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, *QDPE*, 1/2006, 251 per il quale l'istituzione della Consulta costituisce un caso di revisione informale, implicita e strisciante della Costituzione. Inoltre per CASUSCELLI G., *La rappresentanza e l'intesa (tra astrattismo dottrinale e concretezza politica)*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2007, 21, "La nomina ministeriale [della Consulta] viola principi costituzionali, regole giuridiche e prassi amministrativa, e sembra assolvere a una funzione risarcitoria, per la mancata riforma della legge sui culti ammessi, ed insieme di concertazione sociale *extra ordinem*: gli strumenti consultivi di partecipazione democratica "senza forme" si collocano, infatti, all'esterno dei vincolanti schemi formali (di rango costituzionale) della contrattazione pattizia, dei connessi poteri di controllo del Parlamento, e della conseguente responsabilità politica del potere esecutivo nei confronti di quest'ultimo".

⁹ Questa scelta non è isolata e, come emerge dall'intervento della Aluffi Bek-Peccoz, in questo volume, al quale rinviamo, si manifesta con contenuti a volte diversi in numerosi Stati d'Europa dove forte è la preoccupazione per l'inserimento delle comunità islamiche, segno evidente di una debolezza e impreparazione progettuale dei diversi ordinamenti ad affrontare con gli strumenti esistenti il problema,



alcune categorie di cittadini i cui caratteri distintivi sono a priori inaccettabili, di assicurazioni suppletive relative a un impegno al rispetto dei valori costituzionali espresso da organizzazioni che li rappresenterebbero!¹⁰

Si tratta di un pasticcio costituzionale in salsa magrebina o ancor peggio egiziana, di improbabile appetibilità, che sarebbe stato meglio abbandonare, preferendo riscoprire il sapore dei singoli piatti tradizionali, per restare nell'allegoria culinaria. Ne avrebbe guadagnato e ne guadagnerebbe la buona cucina e la Costituzione.

Ciò è tanto più necessario ove si tenga conto che sempre più avremo di fronte un Islam frutto della globalizzazione, composto da un *melting pot* fatto di gruppi e individui senza tradizioni e portatori di culture diverse¹¹. Occorre perciò aiutare i diversi Islam a distinguersi, spingendo ognuna delle sue parti ad autoqualificarsi, rifuggendo da ogni aggregazione indotta, perché ciò lascerebbe spazio a un Islam "rinato", tutto fede e ricerca identitaria in contesto non islamico¹².

immemori tutti delle esperienze istituzionali maturate nel contesto europeo continentale.

¹⁰ L'integrazione-assimilazione dei migranti può seguire diverse strade che vanno dal *melting pot*, al rispetto delle identità etniche, in modo da comporre un mosaico di diverse esperienze identitarie. V.: VECOLI R. J., *Ethnicity: A Neglected Dimension of American History*, in *The State of American History*, (a cura di H. J. Bass), Quadrangle, New York 1990. Sul punto rinviamo comunque all'intervento del Prof. Silvio Ferrari in questo volume. Gli ordinamenti europei sembrano andare verso una legislazione dai tratti comuni all'interno dell'Unione, capace di assicurare la libera concorrenza tra le diverse agenzie religiose. Su queste basi si sta realizzando un "diritto ecclesiastico europeo" per iniziativa del Parlamento Europeo, del Consiglio d'Europa, della Commissione di Venezia, per effetto delle sentenze delle Corti comunitarie. Sul punto: CIMBALO G., *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sul diritto ecclesiastico – Verso un "Diritto Ecclesiastico" della Comunità europea*, in ROSSI L.S. e DI FEDERICO G. (a cura di), *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sullo studio delle discipline giuridiche nel cinquantunesimo della firma del Trattato di Roma*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2008.

¹¹ Vi è chi, analizzando la composizione dell'Islam nei paesi occidentali e in particolare la percezione che di esso hanno gli immigrati di seconda e terza generazione ha rilevato la tendenza alla costruzione di un proprio Islam decontestualizzato dalle esperienze storiche che ne hanno segnato l'integrazione nei contesti non islamici. Da qui una significativa adesione ad un Islam fondamentalista che può essere combattuta riconoscendo sul piano istituzionale storia e percorso culturale delle comunità islamiche autoctone europee e conferendo ad esse autonomia e accesso allo spazio pubblico. Sul punto vedi: MICHALSKI K., *Conditions of European Solidarity*, vol. II: *Religion in the New Europe*, Central European University Press 2006.

¹² La composizione del "nuovo" Islam frutto della globalizzazione è ben analizzata in: *Europa laica e puzzle religioso*. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione, (a cura di Michalski K.; Fürstenberg N. zu), Venezia, Marsilio, 2005 nei saggi di Bronislav Geremek, Danièle Hervieu-Léger, José Casanova, Peter Berger, Charles Taylor, Olivier Roy, Nilüfer Göle e Bhikhu Parekh.



Perciò il ritorno alla Costituzione che riconosce a ogni confessione una propria identità¹³ si rende oggi necessario non solo per motivi interni, ma in relazione alle politiche comunitarie verso le comunità religiose che rendono indispensabile la conoscenza delle differenti scelte giuridiche degli ordinamenti del continente, in un momento in cui le sue popolazioni si vanno mescolando, in un contesto nel quale si salvaguardano identità e tradizioni, pur nella ricerca di esperienze giuridiche comuni. La tutela prioritaria verso i cittadini comunitari, riconosciuta dalle leggi, pone oggi ai singoli Stati e all'Italia una domanda ineludibile: esiste un Islam europeo¹⁴ e quali risposte hanno dato gli ordinamenti del continente alle sue esigenze di libertà di

¹³ Ai sostenitori di un'unica intesa con l'Islam chiediamo di considerare come ciò si concili con la scelta - che condividiamo - del legislatore italiano di stipulare singole intese con le diverse confessioni protestanti. Il bisogno di identità e autonomia di ogni culto, la sua esigenza di marcare la distinzione da altre confessioni, tanto più quando queste presentano caratteristiche e credenze simili, rappresenta un portato essenziale della libertà religiosa assicurata dall'ordinamento italiano. Per tutti: LONG G., *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Bologna, Il mulino, 1990; CASUSCELLI G., *Pluralismo confessionale e organizzazione dei culti acattolici. Contributo all'interpretazione sistematica del primo e secondo comma dell'art. 8 della Costituzione*, in AA.VV., *Scritti in onore di S. Pugliatti, III*, Milano, 1978, 235 ss.; ID., *La risposta italiana della legislazione contrattata fra Stato e Confessioni: dalla tutela delle esigenze particolari alla omologazione dei privilegi*, in TOZZI V. (ed.) *Integrazione europea e società multietnica*, Torino, 2000, 87-110; COLAIANNI N., *Confessioni religiose e intese. Contributo allo studio dell'art. 8 della Costituzione*, Bari, 1990; ID., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, 2006

¹⁴ La visione di un Islam indifferenziato, tale da produrre aggregazioni unitarie rappresentative a livello nazionale, ovvero Federazioni espressioni di entità culturali diverse è un'idea di tipo giurisdizionalista, radicata negli uffici di polizia - che, sia detto per inciso, di tale scelta ignorano i pericoli - piuttosto che nel rispetto della libertà di culto. Sul punto vedi l'intervento di Giuseppe Casuscelli, in questo volume, intervento che integralmente condividiamo.

Gli studiosi dell'Islam concordano nel ritenere che, fermi restando i riferimenti comuni, si sia ormai prodotta una diversificazione tra le differenti entità religiose islamiche che fa sì che ognuna di esse sia bisognosa di norme spesso differenziate per realizzare la piena libertà di culto. Questa differenziazione di trattamento giuridico non può scaturire dalla libera e spontanea richiesta delle differenti aggregazioni confessionali. Essa è rispettosa non solo del dettato costituzionale - in Italia certamente pluralista - ma è anche funzionale a evitare l'emergere di posizioni dominanti in ambito religioso. Si contrastano così le tendenze ad attribuire posizioni di religione più favorita a una determinata organizzazione di culto e tendenze confessioniste nella società e nello Stato. È ciò che il costituente intendeva ottenere introducendo l'istituto delle intese con le singole confessioni. Sul punto: VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002, 11, ma anche *passim*; VARTAN G., *Mosaico Islam*, Venezia, Marsilio ed., 2006; *Europa laica e puzzle religioso...cit., passim*.



culto e di rappresentanza ?¹⁵ Queste risposte sono compatibili con il bisogno di assicurare a tutti – cittadini e ospiti¹⁶ - pari libertà religiosa, indipendentemente dalla loro origine o provenienza, senza far soccombere il principio di uguaglianza dei singoli e dei gruppi che costituisce uno dei formanti degli ordinamenti giuridici dell'Europa ?¹⁷

¹⁵ Le risposte fornite dai diversi ordinamenti europei rispecchiano scelte consolidate e soluzioni maturate in secoli di confronto tra il potere statale e i diversi culti ed hanno avuto come obiettivo l'inserimento dell'attività delle confessioni nel circuito democratico caratterizzato dal pluralismo confessionale che ha utilizzato la laicità come strumento di governo della convivenza. CIMBALO G., *La laicità come strumento di educazione alla convivenza*, in *Laicità e diritto*, (a cura di S. Canestrari), Bologna 2007, 269-313.

¹⁶ Oggi molti Paesi nord-occidentali stanno gestendo i problemi legati alla presenza dell'Islam, perseguendo la sua criminalizzazione. Ciò non viene fatto in modo palese, poiché una parte dell'opinione pubblica potrebbe non accettare senza difficoltà che l'accesso ai diritti di cittadinanza venga negato in base a criteri xenofobi, razzisti o per motivi religiosi, ma è pronta a condannare coloro che assumono comportamenti che ledono alcuni valori comunemente condivisi. Così la grande maggioranza dell'opinione pubblica accetta politiche di carattere repressivo verso gli islamici, giustificate dalla necessità di reprimere comportamenti ritenuti criminali, in quanto producono insicurezza. Si afferma così una politica repressiva e sanzionatrice largamente condivisa, che utilizza la norma penale come strumento di politica criminale, governando "attraverso" la criminalità la diversità, usandola come uno strumento di discriminazione anche religiosa. A riguardo sarebbe forse più corretto parlare in questi casi di governo attraverso la "criminalizzazione", anche perché l'effetto di questa politica è quello d'incrementare ulteriormente le tendenze alla separazione e alla ghettizzazione di intere comunità, in quanto alcuni comportamenti divengono illegittimi per il solo fatto di venir posti in essere da un soggetto appartenente al culto islamico.

Questo tipo di "strategia" è stato studiato dai sostenitori della "Critical Race Theory" (CRT) e pertanto rinviamo a: THOMAS K., *Legge, Razza e Diritti: "Critical Race Theory" e politica del diritto negli Stati Uniti*, in «Filosofia politica», 3, 2003; CREENSHAW T. D., et al., *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, New York, 1995; TAYLOR C., *Multiculturalismo*, Milano, 1993; BAUMAN Z., *Globalization*, Cambridge-Oxford, 1998; WACQUANT L., *Les prisons de la mis'ère*, Paris, 1999; WACQUANT L., *Simbiosi mortale. Neoliberismo e politica penale*, Verona, 2002; BARBAGLI M., *Immigrazione e criminalità in Italia*, Bologna, 1998; DAL LAGO A., *Non persone*, Milano, 1999; MELOSSI D., *Stato, controllo sociale, devianza*, Milano, 2002; BELVISI F., *Identità, minoranze, immigrazione*, in "Diritto, Immigrazione e cittadinanza", n. 4, 2002.

¹⁷ Nell'affrontare i problemi relativi alla presenza dell'Islam in Italia vi è la tendenza a disegnare una composizione indistinta di esso, identificando appartenenza islamica con emigrazione. Provando a dipanare, almeno parzialmente questo "coacervo anonimo degli indistinti" rileviamo:

a) Non tutti i migranti sono mussulmani, anche se provengono da Paesi islamici e soprattutto solo una parte di essi sono praticanti o interessati alla religione, e poi non tutti i mussulmani sono migranti;

b) Da ciò consegue che non si può affidare – attribuire la rappresentanza di etnie a gruppi o associazioni – confessioni religiose;



In una parola le norme relative all'esercizio della libertà religiosa vanno disegnate secondo le esigenze culturali di questa o quella cultura, accettando il modello inglese delle *enclaves* cultural-religiose, quando non etniche, o si può pensare a una società libera e plurale, caratterizzata da eguali libertà per tutti, da regole comuni sancite da una legge o da leggi generali sulla libertà religiosa e di coscienza?¹⁸

Per poter rispondere ai quesiti posti occorre riflettere sul fatto che il problema dei rapporti giuridici e politici con le comunità islamiche, intese come parte della comune cittadinanza all'interno di un

c) Interagire a livello istituzionale con i migranti attraverso le loro strutture comunitarie significa non solo riconoscere, ma spesso creare un problema etnico, rivestendolo di significati e simboli religiosi, e quindi rendendolo ancora meno gestibile;

d) Privilegiare i rapporti con la comunità di provenienza ha come corollario la sottovalutazione della posizione individuale del migrante che invece costituisce il punto di partenza sano per l'integrazione e la valorizzazione dei valori individuali di ognuno.

Occorre piuttosto partire dallo *status* personale di ognuno, cittadino italiano, comunitario, straniero che sia. Se è vero che sotto il profilo religioso queste diverse categorie di persone hanno diritto all'eguale libertà di culto, individuale e/o associata, è anche vero che le norme comunitarie ci impongono di guardare con particolare attenzione ai cittadini dell'Unione per il bisogno di costruire regole inclusive delle loro tradizioni e dei loro diritti, riconoscendo alle Chiese e alle organizzazioni filosofiche non confessionali identici diritti, conformemente all'art. 11 della Dichiarazione addizionale al trattato di Amsterdam. Da ciò discende l'obbligo per l'ordinamento di prestare particolare attenzione alle espressioni organizzate dei culti presenti in ambito comunitario, tenendo conto che l'ordinamento comunitario è aperto alla tutela anche dei cosiddetti "nuovi culti".

Come porsi allora nei confronti di quei cittadini di fede islamica (in Italia soprattutto albanesi, ma anche rom, rumeni e bulgari) le cui esigenze non appaiono rappresentate nei rapporti instaurati con il culto islamico, eppure sono largamente presenti in termini numerici e per il loro impatto sociale nella società italiana? Attribuire un riconoscimento pubblico ad alcune e solo ad alcune organizzazioni "stimolate" a federarsi, conferisce a queste un potere di tipo oligopolistico sul mercato religioso che turba di fatto la concorrenza tra le diverse agenzie che operano sul mercato del sacro e lede così di fatto la libertà religiosa sia dei singoli che delle confessioni.

¹⁸ Di particolare interesse sarebbe uno studio sistematico e comparato delle diverse leggi sulla libertà religiosa che tutti i Paesi dell'Est Europa si sono dati e in particolare l'analisi del rapporto tra i culti e lo Stato, la diversa nozione di confessione religiosa adottata e le procedure per il riconoscimento della personalità giuridica civile, le differenze tra il regime giuridico riconosciuto alle religioni stabilite o tradizionali e quello accordato ai nuovi culti, l'analisi dei rapporti finanziari tra i diversi Stati e le confessioni, il ruolo istituzionale di confessioni e associazioni religiose. Questa linea di ricerca è oggi facilitata dal fatto che le leggi nazionali relative sono rinvenibili sul sito <http://Licodu.cois.it> nelle lingue originali e in traduzione in almeno una lingua veicolare. Come si vede il cantiere di lavoro è aperto



ordinamento europeo, è non un problema nuovo per l'esperienza giuridica degli ordinamenti continentali. Tuttavia non riusciamo a valutarlo in tutti i suoi aspetti, "abbagliati" dall'Islam portato in Europa dagli immigrati di ogni parte del mondo, soprattutto perché dell'Islam europeo non conosciamo, le esperienze, le caratteristiche e le peculiarità, i modelli e le acquisizioni in termini di libertà e di democrazia. La nozione di "Islam europeo" rinvia invece all'esistenza di uno spazio pubblico delle popolazioni mussulmane d'Europa, inserite nelle società largamente secolarizzate e di tradizioni non mussulmane; queste comunità hanno sviluppato una propria interpretazione e un proprio modo di vivere l'Islam, che è frutto di cultura, tradizione, spiritualità¹⁹. Non riconoscerle significa far regredire un processo prezioso di integrazione progressiva, favorendo la "re islamizzazione" in chiave waabita di queste comunità, con crescenti pericoli per la convivenza e la democrazia.

Per evitare questo pericolo occorre colmare questa lacuna studiando e conoscendo le esperienze giuridiche dei Paesi dell'Est Europa in materia di norme emanate a tutela delle comunità e dei cittadini di fede islamica, oggi migranti in molti Paesi d'Europa. Queste esperienze fanno parte del consolidato giuridico che caratterizza l'Europa e costituiscono parte integrante – lo si voglia o no – della sua storia giuridica.

Le note che seguono vogliono essere un primo parziale contributo alla conoscenza dell'Islam nell'Europa dell'Est, anche in vista di una completa integrazione nella Unione Europea che lo ospita²⁰ e costituiscono uno dei frutti di un cantiere di lavoro aperto al contributo di numerosi studiosi di diversi Paesi²¹.

¹⁹ Vedi tra gli altri NIELSEN J. *Towards a European Islam*, Basingstoke, Macmillan, 1999; ROY O., *Vers un islam européen*, Paris, Esprit, 1999. Sull'Islam balcanico, tra gli altri: POPOVIC A., *L'islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986; POULTON H. / TAJI-FAROUKI S., (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst, 1997; BOUGAREL X. / CLAYER N., (dir.), *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990-2000)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

²⁰ L'Islam europeo è considerato terra di missione per i neo fondamentalisti islamici i quali si caratterizzano – come del resto avviene per le chiese pentecostali e carismatiche - per la scissione fra religione e cultura. Entrambi questi movimenti religiosi negano la cultura, la filosofia, la teologia, coltivando una devozione assoluta al contenuto letterale dei libri sacri e proponendo la fede individuale come strumento di accesso immediato alla verità, senza la mediazione degli studiosi e delle istituzioni religiose. La religione, per costoro, è fede ed è un sistema di precetti che demarca il confine fra la comunità dei fedeli e gli altri. Da qui l'importanza per gli ordinamenti giuridici di riconoscere differenti confessioni, ognuna caratterizzata da proprie



1. 2 - Dal modello bizantino al modello ottomano. La Dār al Millet

A partire dal XIV secolo l'Islam si diffuse in Europa orientale con il dilagare degli ottomani che arrivarono fino alle porte di Vienna²². Consolidatasi l'occupazione ottomana di larga parte dei territori invasi nei secoli, popolazioni turche si insediarono nei Balcani, ma l'espansione dell'Islam non si fermò in quest'area e, risalendo i grandi fiumi, giunse fin sulle sponde del Baltico, costeggiando i confini della Russia. È perciò che oggi ritroviamo comunità islamiche di diversa consistenza a partire dalla Lettonia fino a ridiscendere passo passo nei Paesi dell'Europa centrale e poi nei Balcani, lungo la frontiera con la Russia²³.

Stanzandosi i quei territori gli ottomani si videro assegnate terre, conferite magistrature e titoli nobiliari, ricevettero un trattamento fiscale privilegiato che fu esteso alle popolazioni convertite all'Islam e fu spesso causa non ultima di queste conversioni. L'Islam potette così radicare la propria presenza sul territorio e costituire un valido presidio a sostegno dell'impero ottomano; ma, parallelamente al regredire della sua potenza politica e militare gli Stati nazionali balcanici e l'Impero Austro Ungarico che assunsero il controllo di questi territori, regolamentarono la vita delle comunità etnico-religiose mussulmane attraverso una politica che ne riconosceva l'autonomia in materia religiosa e sociale. Possiamo dire, per fornire un'immagine di quanto avvenne, che la struttura della Millet utilizzata dagli ottomani si ribaltò negli Stati nazionali nati dalla crisi ottomana e nell'Impero Austro Ungarico, nel senso che si riconobbe alle comunità islamiche uno *status* simile e speculare a quello che gli ortodossi avevano all'interno

tradizioni filosofiche, culturali, cultuali, festività, riti... ecc. In tal senso V.: *Europa laica e puzzle religioso...cit., passim*.

²¹ Le norme oggetto di esame nelle pagine seguenti sono il frutto della ricerca finalizzata alla ricostruzione delle fonti su "libertà religiosa e diritti umani", finanziata dall'Università di Bologna, dal COIS e da Unicredit. La ricerca ha prodotto la costruzione della banca dati all'indirizzo <http://licodu.cois.it> e un primo workshop svoltosi a Bologna il 21-22 settembre 2007, i cui atti sono in corso di pubblicazione per i tipi della Bonomia University Press.

²² Non ci occuperemo in queste pagine dell'Islam iberico, che tanta importanza ha avuto nella storia, nella cultura e nello sviluppo civile dell'Europa anche se esso fa parte integrante dell'identità del continente e concorre, con altre religioni e movimenti culturali e di pensiero a disegnarne l'identità e a costituirne le radici.

²³ Il primo Statuto della confessione mussulmana in Lettonia risale al 1902. Sono in corso ricerche da parte del COIS per reperire questo e i successivi Statuti.



dell'Impero Ottomano²⁴. Ciò avvenne attraverso il conferimento dell'autonomia statutaria alle comunità islamiche²⁵, insieme comunità etniche e comunità religiose, dotate di proprie istituzioni e tribunali. Così fu per la Bulgaria²⁶, per la Bosnia Erzegovina annessa all'Austria²⁷,

²⁴ Nell'Islam "Il *Dār al-Islam* si contrappone ai territori abitati dai non mussulmani, dagli infedeli, ossia al *dār al-harb* [...]. Secondo la teoria giuridica islamica classica quest'ultima ingloba i Paesi in cui la legge mussulmana non esercita il suo effetto nell'ambito del culto e della protezione dei mussulmani e dei *dhimm*". Cfr.: VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano...* cit., 25. Nel primo spazio è possibile la presenza di comunità non mussulmane definite *dhimma*: si tratta di un patto di protezione concesso dalla *umma* senza limitazioni di tempo in cambio del pagamento di una speciale imposta. La *Millet* è una specifica istituzione di questa.

Per chi scrive l'uso del termine *Dār al Millet* andrebbe adottato perché starebbe ad indicare la condizione giuridica di quei territori non mussulmani nei quali sono insediate comunità islamiche alle quali è consentito vivere secondo i principi islamici. Questa denominazione consente di mettere in evidenza l'esistenza di un territorio, di uno spazio culturale e sociale, occupato da mussulmani, dotati di strutture religiose autonome e autogestite, che godono tuttavia di uno *status* riconosciuto dall'ordinamento dello Stato ospitante e beneficiano della possibilità di vivere nel pieno rispetto delle prescrizioni coraniche, in un quadro di libertà religiosa, libertà di proselitismo, pluralismo religioso, tolleranza. Vedi anche: SAMI A. ALDEEB ABU-SAHLEH, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, (ed. it. a cura di Marta Arena), Carocci, Roma, 2008, pp. 517-546. Non sfugge agli studiosi dell'Islam che in questo caso si dimostra la possibilità di concepire uno spazio nel quale vive un Islam pluralista.

²⁵ L'autonomia delle comunità mussulmane all'interno degli Stati nazionali balcanici venne garantita soprattutto da accordi internazionali patrocinati dall'Impero russo (nel suo ruolo di grande difensore dell'ortodossia e della cultura slava) e quello ottomano. Cfr.: MANTRAN R., *Histoire de l'empire Ottoman*, Fayard, Paris, 1989. – ID., *Histoire d'Istanbul*, Fayard, Paris, 1996.

²⁶ Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в царство България 1919. [statuto della confessione mussulmana]. Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в България 1945; Устав на мюсюлманското изповедание в Народна Република България 1975; Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Народна Република България 1951; Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Република България 1992; Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в Република България 1995; Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманското изповедание в Република България 1996; - Устав на мюсюлманското изповедание в Република България 1997; Устав на мюсюлманското изповедание в Република България 2000; Устав на мюсюлманското изповедание в Република България 2005.

²⁷ L'Impero Austro-ungarico assunse il controllo della Bosnia nel 1878. In risposta ai tentativi austriaci di „costruire“ una identità bosniaca interconfessionale la componente islamica chiese ed ottenne uno statuto d'autonomia per le principali istituzioni religiose islamiche che regolava soprattutto l'attività dei waqfs, dei tribunali religiosi e delle medresse. I contenuti dello Statuto furono trasfusi nella *Gesetz vom 15 Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft*, (IslamG). RGBl 159/1912. Sulla distribuzione delle popolazioni



per la Romania²⁸ e tutta la penisola balcanica, quando nell'ottocento si costituirono gli Stati nazionali, così per l'Albania²⁹ e il Regno Jugoslavo³⁰ nel periodo tra le due guerre.

Per iniziare a comprendere quanto è avvenuto è opportuno partire dalla Bulgaria, costituitasi come Stato dopo la fine della guerra russo-turca conclusasi con il Trattato di Santo Stefano, siglato tra la Russia e l'Impero ottomano il 3 marzo 1878³¹. Con l'art. 11 di questo Trattato la Bulgaria assicurò che le proprietà mobiliari e immobiliari dei

appartenenti ai diversi culti nei territori dell'impero austro ungarico: TORRES GUTIÉRREZ A., *Minorías y multiculturalidad in Austria*, Madrid, Dykynson, 2007, 188-189. Sull'Islam in Bosnia-erzegovina: DONIA R., *Islam under the Double Eagle. The Muslims of Bosnia and Herzegovina 1878-1914*, New York, Columbia University Press, 1981; ŠEHIĆ N. *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, Sljetlost, 1980; WIESHAIDER W., *The Legal Status of the Muslim Minority in Austria*, ALUFFI BECK-PECCOZ R. and ZINCONE G., (eds), *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, Peeters, Leuven 2004,....cit., 31-37; STEINDORFF L., *Von der Konfession zur Nation: die Muslime in Bosnien- Herzegowina, Südosteuropa-Mitteilungen*, vol. XXXVII, n° 4, 1997, 277-290. Sull'Islam balcanico in generale: POPOVIC A., *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin, 1986.

²⁸ L'attività del culto musulmano in Romania era regolata dal decreto n. 590/1949 emanato dalla Grande Assemblea Nazionale (Marea Adunare Nationala), contenente il suo Statuto. Recentemente è stato pubblicato il nuovo Statuto. Vedi: GUVERNUL ROMÂNIEI, HOTĂRÂRE privind recunoaşterea Statutului cultului musulman, (Publicată în Monitorul Oficial, Partea I nr. 469 din 25 iunie 2008). Ricerche sono in corso da parte del COIS per raccogliere tutti gli Statuti dei diversi culti. Per quelli della Chiesa Ortodossa Romana V.: [licodu.cois.it/romania/confessioni religiose](http://licodu.cois.it/romania/confessioni_religiose)

²⁹ Dekret-Ligjë mbi formimin e Komuniteteve Fetare, "Drejtoria Fletores Zyrtare", 17. IV. 1929; Permbajtja Statuti Komunitetit Mysliman Shqiptar, "Drejtoria Fletores Zyrtare", 24 Shtatuer 1929. Sul contesto storico nel quale gli Statuti vennero emanati: MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania, 1920-1944*, Bologna, Il mulino, 1990; AA.VV., *Historia e popullit shqiptar*, II, Tiranë, 2002; TOMORI A B., *Historia e bektashianzmit*, "Rivista Urtesia", nr. 3, Tiranë, 1994

³⁰ Con la nascita del Regno di Jugoslavia nel 1929 le istituzioni religiose islamiche di tutto il regno vengono riunite in un'unica comunità religiosa islamica (Islamska Vjerska Zajednica). Per il suo Statuto vedi: *Islamska zajednica. Islamskoj zajednici se priznaje kontinuitet sa pravnim subjektivitetom stečenim na osnovu Zakona o islamskoj verskoj zajednici Kraljevine Jugoslavije* ("Službene novine Kraljevine Jugoslavije", 30 genn 1930 br. 29/1930). Tutti i musulmani slavi vengono posti sotto l'autorità di un unico Reis ul-Ulema e di un unico consiglio, con sede a Belgrado e controllati entrambi dal potere centrale. BOUGAREL X., *L'Islam bosniaque entre identité culturelle et idéologie politique*, in Bougarel Xavier, Clayer Nathalie, a cura di, *Le nouvel Islam Balkanique. Les musulmans acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris 2001, 81.

³¹ Il trattato sancì, tra l'altro, il riconoscimento da parte ottomana dell'indipendenza di Serbia, Montenegro e Romania. La Bulgaria, che ottenne la Macedonia, venne costituita in principato autonomo, sotto tutela russa, e si dotò di una propria Costituzione, la Costituzione di Tirovo. Per il testo <http://licodu.cois.it>



mussulmani che abitano nel Paese, sarebbero rimaste di loro proprietà e che la Costituzione avrebbe garantito i loro diritti³². Per assicurare la pace religiosa nel Paese vennero emanate regole provvisorie per il clero dei cristiani, dei mussulmani e degli ebrei³³. Si trattò di un provvedimento di carattere generale, diretto a tutti i culti; questa tecnica legislativa e politica, relativa all'emanazione in una prima fase di regole generali rivolte a tutte le confessioni religiose verrà seguita – come vedremo – da tutti gli Stati della regione quando decideranno di intervenire sullo *status* giuridico dei culti.

A questo provvedimento segue, quindici anni dopo, nel 1895 l'emanazione di regole provvisorie per ogni singola confessione³⁴. Il regolamento della comunità mussulmana affida ai "consigli comunali religiosi"³⁵ l'amministrazione dei beni delle moschee e gli altri enti religiosi (*wafq*) e la gestione delle entrate che si ricavano tramite il *zakat*. Poco chiare in questa fase sono le competenze del tribunale della *Shari'a* e le modalità con le quali vengono scelti i funzionari religiosi. Il regolamento provvisorio 1895 fornisce comunque le linee portanti del sistema di amministrazione e gestione della confessione mussulmana in Bulgaria..

A questo provvedimento ne segue un altro nel 1910 che completa il quadro normativo fino allora disegnato regolando elezione, compiti e funzione dei mufti e prendendo atto dei compiti ad essi attribuiti nell'ambito della "Dār al Millet" bulgara. Possiamo affermare anzi che proprio i particolari compiti assegnati mediante questo accordo ai mufti disegnano la struttura della "Dār al Millet".

³² Петър Петров, *История на Българската държава и право*, София 2000, p. 268 ss.

³³ Привременни правила за духовното управление на християните, мюсюлманите и евреите 1880 [regole provvisorie per il clero dei cristiani, mussulmani e ebrei]

³⁴ Виешни правила за духовното управление на мюсюлманите 1895 [regole provvisorie della confessione mussulmana]. In questi anni in Bulgaria esistevano 12 sedi dei mufti e 25 sedi sussidiarie dei mufti, le quali si occupavano non solo dell'attività religiosa della comunità mussulmana ma anche della gestione della giustizia.

³⁵ Il riferimento a "consigli comunali religiosi" presenta delle significative assonanze con la struttura dei "comuni religiosi" propria dei paesi protestanti che non era sconosciuta nell'area geografica a cavallo fra Bulgaria e Romania dove sono localizzate ancora oggi numerose comunità protestanti, soprattutto luterane, impiantate sulle minoranze tedesche da secoli emigrate in questi territori. Queste strutture si modellano sul contiguo comune civile e ne ricalcano le competenze e la giurisdizione territoriale.



Si tratta di un accordo intercorso tra il Regno di Bulgaria e l'Impero ottomano³⁶ finalizzato a fornire garanzie alla comunità mussulmana stanziata entro i confini della Bulgaria che muoveva dalla presa d'atto dell'intreccio fortissimo all'interno della Comunità tra strutture politiche e religiose e faceva tesoro delle pregresse esperienze ottomane nella gestione delle minoranze religiose all'interno dell'Impero. Nell'accordo – oltre a dare soluzione ad un contenzioso aperto tra i due Stati per effetto dell'indipendenza ottenuta dalla Bulgaria - vennero stabiliti i compiti e le funzioni dei mufti, nonché le procedure per la loro nomina, creando una struttura gerarchica per tutto il Paese. Vennero inoltre sanciti e regolamentati i rapporti del Gran mufti di Bulgaria con il Cheikh-ul-islam (Gran Mufti, con sede a Istanbul). L'accordo stabiliva che per ogni provincia nella quale la comunità mussulmana era presente sarebbe stato eletto un mufti³⁷. Nelle province, suddivise in distretti, in caso di necessità, egli avrebbe potuto nominare uno o più vice-mufti.

Vale tuttavia la pena di soffermare l'attenzione sulle modalità di elezione del mufti e sui compiti ad essi assoggettati, come ribadito dall'accordo. All'elezione del mufti partecipavano tutti gli uomini iscritti nella comunità. Con un'elezione di secondo livello i mufti eleggevano il capo mufti che aveva giurisdizione sul territorio dello Stato³⁸. L'elezione del Capo Mufti veniva comunicata al Cheikh-ul-islam il quale avrebbe provveduto a riconoscerla con un Murassélé (una lettera patente) e un Menchour (decreto o ordinanza). In tal modo il

³⁶ L'accordo veniva stipulato in esecuzione del protocollo Russo-Turco siglato a San Pietroburgo il 3 marzo del 1909, entrato in vigore il 13-19. 01. 1910. Турско-Българския протокол и съглашението по мюфтийския въпрос 1910, Дв. 13 от 19. I. 1910.

³⁷ "§ II. Les Muftis sont élus par les électeurs musulmans de la Bulgarie", UU. Arrangement sur la question des muftis, Protocole Turco-Bulgare, San Pietroburgo il 3 marzo del 1909, ratificato il 13-19. 01. 1910.

³⁸ « Un Mufti en chef résidera à Sofia et servira d'intermédiaire entre les Muftis de la Bulgarie, dans leurs relations avec le Cheikh-ul-Islamat pour les affaires religieuses et civiles relevant du Chèri et avec le Ministre Bulgare des Cultes.

Il sera élu par les Muftis de la Bulgarie et parmi ceux-ci, réunis spécialement à cet effet. Les Muftis- vèkilis prendront part à cette réunion, mais seulement en qualité d'électeurs.

Le Ministère Bulgare des Cultes notifiera l'élection du Mufti en chef, par l'entremise du Commissariat Impérial à Sofia, au Cheikh-ul-Islamat qui lui fera parvenir un menchour et le murassélé l'autorisant à exercer ses fonctions et à accorder, de son côté, le même pouvoir aux autres Muftis de la Bulgarie.

Le Muftien chef aura, dans les limites des prescriptions du Chèri, le droit de surveillance et de contrôle sur les Muftis de la Bulgarie, sur les établissements religieux et de bienfaisance musulmans, ainsi que sur leurs desservants et leurs mutèvellis ».



Capo mufti avrebbe potuto riconoscere con gli stessi strumenti giuridici l'avvenuta elezione dei mufti provinciali.

I mufti, notoriamente studiosi privati riconosciuti tali per la loro abilità nel proporre pareri su questioni controverse facendo uso sostanzialmente di un *ijtihāt*, veniva riconosciuta una funzione pubblica, come era ormai nella tradizione ottomana, non solo con riferimento alla loro attività di consiglieri dei *qādī*, ma anche di funzionari preposti a compiti inerenti la vita della comunità³⁹. Al mufti eletto venne affidata l'amministrazione del *wafq*⁴⁰ o dei *wafq*⁴¹, la raccolta delle risorse per la costruzione di moschee e massadre, anche attraverso il controllo degli introiti del *zakat*; in pratica essi gestivano l'organizzazione della comunità, prevalentemente formata da contadini e dispersa in maggioranza nelle campagne e dai ceti mercantili del bazar. Gli stessi compiti, ove necessario, venivano conferiti ai vice-mufti. La formazione dei mufti avveniva in apposite scuole che reclutavano i loro allievi su base statale⁴². Queste scuole, insegnando anche il diritto di produzione statale, permisero alla giurisprudenza dei tribunali religiosi di adattarsi progressivamente alle nuove norme giuridiche in vigore e concorrere così all'evoluzione dei costumi e all'integrazione della comunità.

³⁹ VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 2002, 306 – 307.

⁴⁰ Il *Zakah* è la decima legale o versamento obbligatorio proporzionale all'ammontare di proprietà lecite possedute da ogni musulmano. La decima legale è uno dei cinque pilastri dell'islam. Il Corano (sura IX, 60) fissa le regole per la sua redistribuzione. Il *zakāt* è una tassa obbligatoria che deve essere versata dai musulmani che abbiano oltrepassato il *nisāb* (la soglia imponibile: la linea di demarcazione, basata sul concetto di bisogni essenziali, tra coloro che sono in stato di bisogno e coloro che non lo sono). Il significato religioso non può essere negato, in quanto il *zakāt* è posto allo stesso livello della *salāt* (preghiera rituale). La maggior parte dei musulmani è consapevole di questo obbligo e paga annualmente la sua quota di *zakāt*. V.: Castro F., *Diritto musulmano e dei Paesi islamici*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Vol. XI; *zakah*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, Vol. XI, pp. 441

⁴¹ Il *Waqf* ("fondazione pia", pl. *Awqâf*) è un istituto del diritto islamico attraverso il quale il proprietario di un bene lo vincola per sempre al servizio della Ummah; il suo scopo è ben definito e i suoi beni sono inalienabili. CASTRO F., *Diritto musulmano e dei Paesi islamici*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Vol. XI; *wakf*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, Vol. XI, pp. 65 ss.; D'EMILIA A., *Per una comparazione tra le piae causae nel diritto canonico, il charitable trust nel diritto inglese e il waqf khayri nel diritto musulmano*, in *Scritti di Diritto islamico* (a cura di Castro F.), Roma, 1976, pp. 237-276

⁴² Il primo esempio di queste scuole è costituito da quella fondata a Sarajevo nel 1887, riprendendo la tradizione della Husrev Beg Medresa, una antica scuola islamica risalente al 1537. Questa iniziativa testimonia la vitalità dell'Islam bosniaco. V.: *infra*, n. 23.



La comunità islamica disponeva quindi di una struttura che potremmo definire “amministrativa a base elettiva” che contribuì non poco a radicare comportamenti e costumi democratici all’interno di questa parte dei cittadini. Non bisogna poi dimenticare che in questo periodo venne conservata – come si è detto - la giurisdizione dei tribunali islamici⁴³, i quali provvedevano all’amministrazione della giustizia mediante l’applicazione della shari’a, con competenza nelle materie personalizzabili (matrimonio, divorzio, diritto successorio), integrata dalla produzione codicistica statale, prima ottomana che ha visto in Solimano il Magnifico (detto anche e non a caso, il legislatore), il suo più deciso sostenitore e iniziatore e, successivamente, dalla legislazione bulgara. Le origini turche dell’Islam bulgaro lo avevano abituato da tempo all’intreccio tra legislazione schaaritica e legislazione statale. A dare un assetto definitivo alla comunità mussulmana in Bulgaria provvede comunque lo Statuto del 1919⁴⁴ rimasto in vigore fino al 1945 e che, perciò, merita un attento esame.

1. 3 - Lo Statuto della comunità mussulmana in Bulgaria del 1919

Lo Statuto all’art. 1 assicura la libertà religiosa dei mussulmani che abitano in Bulgaria⁴⁵. Tuttavia la confessione mussulmana non ha la piena autonomia amministrativa, in quanto i suoi organi - il Capo mufti, i mufti provinciali e i consigli locali⁴⁶ - sono controllati dagli organi statali bulgari. I rapporti con l’amministrazione religiosa e la stessa libertà religiosa sono sottoposti al controllo dal Ministero degli Interni e dei culti; per quanto riguarda le questioni finanziarie la vigilanza è esercitata dal Ministero delle Finanze (art. 3). “ Nei rapporti religioso-amministrativi e giuridici i mussulmani nel Principato sono gestiti dal Capo mufti, dai mufti, dai sostituti dei mufti e dai Tribunali religiosi, secondo le regole stabilite nel questo Statuto”.

L’articolo 6 ribadisce la giurisdizione dei Tribunali islamici e stabilisce che le decisioni e le sentenze devono essere in lingua turca e

⁴³ VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano...* cit. 305 ss.

⁴⁴ Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в царство България 1919. [statuto della confessione mussulmana]. , Дв. 65 от 26.VI.1919.

⁴⁵ Lo Statuto del 1919 riprende il catalogo di diritti stabiliti per le confessioni mussulmane dal Trattato di Berlino, la Costituzione di Tirnovo e gli accordi fra Stato bulgaro e Turchia e detta disposizioni in materia di gestione della confessione religiosa e della comunità religiosa islamica.

⁴⁶ Art. 4, Устав за духовното устройство и управление на мюсюлманите в царство България 1919... cit.



tradotti in bulgaro, mentre per gli altri organi della confessione/comunità deve essere utilizzata la lingua bulgara.

a) La struttura della comunità mussulmana

La componente mussulmana del Paese è strutturata per comunità territoriali incentrate sull'appartenenza territoriale ed è costituita a base obbligatoria. L'articolo 7⁴⁷ dello Statuto stabilisce che occorrono minimo 40 famiglie mussulmane per costituire una comunità religiosa e che tutti coloro che ne fanno parte sono mussulmani (articolo 10)⁴⁸.

La comunità religiosa è costituita in persona giuridica, la quale ha diritto di possedere beni mobili e immobili, di accettare donazioni e testimonianze, fatte a favore delle moschee e delle scuole (articolo 8)⁴⁹. La sua attività principale è quella di curare i beni del wafq e di sostenere le moschee e le scuole private mussulmane⁵⁰. Le comunità religiose sono dirette dai Consigli dei mufti, che rappresentano la comunità religiosa davanti agli organi statali e alle organizzazioni comunali; essi curano i loro beni mobili e immobili, nominano e licenziano gli impiegati religiosi, propongono per la nomina i ministri di culto nelle moschee o di altre case di preghiera, licenziano, controllano le loro attività (articolo 32)⁵¹. I consigli dei mufti

⁴⁷ Art. 7 "In ogni posto dove abitano almeno 40 famiglie mussulmane, esse possono creare, con la conferma del Ministero dei Interni e del Culto, una comunità religiosa mussulmana".

⁴⁸ Art. 10 "Ogni seguace di Manometto, senza differenza di confraternita di appartenenza, è per forza membro della comunità religiosa mussulmana nella provincia nella quale ha il domicilio". Questa norma, di netto stampo giurisdizionalista, tende ad azzerare ogni differenza religiosa, impedendo l'emergere di un Islam plurale, con conseguenze nefaste per la libertà religiosa.

⁴⁹ Art. 8 "La comunità religiosa è una persona giuridica, e come tale ha il diritto di avere per le moschee e le scuole beni mobili e beni immobili e accettare i donazioni e beneficenze fatti a loro favore".

⁵⁰ Per un certo periodo le comunità religiose esercitano le loro funzioni, finanziano le moschee e le scuole e svolgono un'attività di beneficenza. Ma verso la fine degli anni 20 il loro lavoro comincia a non rispondere alle necessità sempre crescenti. Con la legge sull'istruzione pubblica del 1921, l'art. 366 mettere sullo stesso piano le scuole private mussulmane con quelle bulgare, dando ad esse più diritti e più finanziamenti. Vengono aperte nuove scuole. V.: Keskiöglu O., *Bulgaristan' da Türkler*, Ankara, 1955, cild I, s. 170

⁵¹ Art. 32 "Il consiglio nomina e licenzia gli impiegati delle moschee, presenta davanti i mufti e i sostituti mufti e i candidati ad imam.

Controlla gli impiegati delle moschee e delle altre istituzioni religiose della comunità e vigila sull'ordine e l'igiene di questi luoghi".



predispongono e gestiscono il bilancio della comunità con il consenso del Capo mufti e del Ministero del culto (artt. 30, 42, 48)⁵².

Ogni comunità religiosa ha la sua casa di preghiera; le nuove case si costruiscono e vengono aperte solo con la decisione e l'approvazione del Ministero del culto.

I membri del consiglio – che variano da 5 o 9 – restano in carica 3 anni (artt. 11 e 12)⁵³ e vengono eletti a scrutinio segreto. Godono di elettorato attivo tutti i mussulmani maschi che hanno 21 anni compiuti e hanno capacità giuridica (art. 13)⁵⁴. Sono eleggibili i mussulmani con capacità giuridica e che hanno compiuto i 30 anni: essi devono conoscere sia lingua bulgara sia lingua turca e gli altri requisiti sono elencati nell'art. 15 dello Statuto⁵⁵. Le guide della preghiera (Immam),

⁵² Art. 30 "Il presidente, il vice presidente e la segretaria sono sempre presenti nel Consiglio. Essi sono responsabili dell'applicazione delle decisioni del Consiglio, del regolare esercizio del bilancio della comunità religiosa, e di tutte le violazioni dell'accesso ai beni del comuni".

Art. 42 "L'anno finanziario della comunità religiosa comincia dal 1 aprile e finisce il 31 marzo del anno successivo. Per ognuno di tali anni il Consiglio elabora un bilancio preventivo contenente le entrate e le uscite della comunità".

Art. 48 "Ogni Consiglio accantona dal suo bilancio 10 % dalle entrate per il mantenimento della nuova direzione per la libertà e i waqf che ha sede nella residenza del Capo mufti".

⁵³ Art. 11 "Ogni comunità religiosa mussulmana è amministrata dal un Consiglio, il quale è composto dai 5 ai 9 membri, secondo il numero delle famiglie; nei piccoli paesi i membri sono 5, nei capoluoghi (distretti) sono 7 e a livello provinciale sono 9".

Articolo 12 "Il Consiglio sceglie i membri tra gli appartenenti alla comunità religiosa mussulmana. Le elezioni si tengono ogni 3 anni, durante il mese di febbraio nel giorno stabilito dal Ministero dei Interni e del Culto. Le elezioni si svolgono secondo le regole stabilite in questo statuto.

Quando più piccoli villaggi formano una comunità religiosa mussulmana, le elezioni si tengono nel centro dove a sede il Consiglio".

⁵⁴ Art. 13 "Sono elettori tutti i mussulmani, sudditi bulgari che hanno compiuto i 21 anni e sono in possesso dei diritti civili e politici capacità giuridica".

⁵⁵ Art. 15 "Sono eleggibili a membri del consiglio tutti i mussulmani, sudditi bulgari in possesso dei seguenti requisiti:

1. godimento di tutti i diritti e le qualità di elettori nella comunità religiosa
2. hanno compiuto i 30 anni
3. sono membri nella comunità da almeno da 3 anni
4. conoscono perfettamente la lingua bulgara e quella turca
5. possiedono beni immobili nella provincia della comunità religiosa
6. sono in possesso di un diploma di scuola superiore e madrassa
7. sono onesti



gli impiegati religiosi e quelli che lavorano nelle scuole delle comunità religiose non possono essere membri del Consiglio religioso⁵⁶.

b) I mufti

Gli amministratori del culto islamico in Bulgaria sono dunque i mufti. Il Ministero dei Interni e dei culti sceglie le sedi dei mufti delle province e le sedi degli consigli (articolo 94)⁵⁷. Nel 1923 in Bulgaria vi sono 13 sedi di mufti e 33 sedi di consigli dei mufti; nel 1937 il numero delle sedi cresce e da 13 a 25; da 33 le sedi dei consigli passano a 38⁵⁸.

I Mufti, dunque, svolgono insieme funzioni religiose e amministrativo-giudiziarie, sono posti sotto il controllo del Ministero dei Interni e dei Culti e del capo mufti (articolo 95)⁵⁹. Per esercitare la funzione giudiziaria devono avere un murassélé (un certificato) che viene rilasciato dal Capo mufti, previo consenso del Cheikh-ul-islama. I mufti continuano ad essere eletti dal popolo mussulmano come in passato, ma possono essere rimossi dal Ministero dei Interni e dei Culti, su indicazione del Capo mufti (articolo 96⁶⁰). In questa maniera si viola il principio democratico per le elezioni dei leader spirituali e l'autonomo esercizio della libertà religiosa. La nomina dei mufti è preceduta dal superamento degli esami di diritto civile, diritto di famiglia, diritto ereditario, procedura civile e procedura della shari'a

⁵⁶ Art. 22 "Non più tardi del terzo giorno dopo le elezioni il Ministero degli Interni e del Culto riceve i risultati delle elezioni e controlla se sono state seguite le regole e confermate le scelte".

Questa procedura democratica dura per un periodo molto breve durante il quale il Ministero dei Interni e dei Culti approfitta di piccole lacune dello Statuto per scioglie qualche Consiglio, nominandone un altro. Dal 1928 molte delle comunità religiose cominciano ad essere guidate da queste commissioni scelte dal Ministero degli Interni e dei Culti. "Halk Sesi" n. 50, 23 III 1933.

⁵⁷ Art. 94. "La confessione mussulmana in Bulgaria è amministrata dal Capo mufti, dai mufti e dai vice mufti. Il numero delle sedi dei mufti e i sostituti mufti è definito dal Ministero dei Interni e dei Culti". La loro attività è regolamentata oltre che dallo Statuto dal Regolamento dei matrimoni e dei divorzi del 1924. I mufti esercitano la loro attività sotto il controllo del Ministero dei Interni e dei Culti.

⁵⁸ Keskiöglü O., *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara, 1985, s. 47

⁵⁹ Art. 95 "I mufti e i sostituti mufti sono capi religiosi della loro regione, sono organi amministrativo-giuridici del Ministero degli Interni e dei Culti e della sede del Capo mufti".

⁶⁰ Art. 96 "I mufti e i sostituti mufti sono nominati dal Ministero dei Interni e dei Culti, rappresentati dal Capo mufti.

Quando si nomina un sostituto mufti il Capo mufti chiede l'opinione del mufti provinciale".



(art. 99). Essi devono essere in possesso di diploma della scuola superiore islamica (ХЮББАЉ) della città di Shumen o di una madrasa.

Con il contemporaneo esercizio delle funzioni del leader spirituale e di magistrato si assicura al mufti un *status* di dipendente statale, retribuito sul bilancio del Ministero degli Interni e del culto⁶¹. Svolgendo questa attività s'incontrano molti ostacoli e limiti. Per ogni attività di loro competenza i mufti devono chiedere l'autorizzazione del Ministero del culto e non possono neanche contattare enti pubblici esteri o persone giuridiche dentro o fuori la Bulgaria.

Nel primo congresso nazionale della comunità mussulmana venne richiesta la democratizzazione del processo elettorale e la formazione più democratica delle province dei mufti, nonché dell'ambito della loro giurisdizione come di quella dei Tribunali. Per conservare l'indipendenza e la neutralità dei Tribunali si propose che i giudici fossero scelti per un periodo non superiore a 3 anni, e che la scelta dovesse essere confermata da un editto del principe e accompagnata dal rilascio del murassélé⁶².

Il leader religioso e rappresentante dei mussulmani in Bulgaria è il Capo mufti. Lo Statuto della confessione mussulmana 1919 garantisce al Capo mufti molti poteri. Egli è responsabile del funzionamento regolare di tutta la confessione mussulmana. Uno dei suoi principali poteri è quello dell'istruzione religiosa e della preparazione religiosa e morale dei mussulmani. Il Capo mufti controlla e indirizza le madrasse e la scuola religiosa (ХЮББАЉ); controlla il lavoro dei mufti e i sostituti dei mufti e tramite questi controlla il lavoro di tutti ministri del culto. Da indirizzi e controlla che vengano rispettate le leggi della sharia (art. 122)⁶³.

L'istituzione che ha questi poteri poteva avere un ruolo molto importante per la vita religiosa dei mussulmani. Ma la realizzazione di

⁶¹ Fino 1921 i mufti e i sostituti dei mufti non godono degli stessi diritti degli altri impiegati pubblici. Un esempio evidente ci viene dagli stipendi: gli impiegati ricevono stipendi mensili di 190-200 leva, mentre ai mufti vengono corrisposti solo 60-80 leva. Cfr.: "Gifiçi bilgisi", 28.I.1921.

⁶² Milli Kongere Kararlari, Şimşir B., *Bulgaristan'da Türkleri*, Istanbul 1986, s.122

⁶³ Art. 122 "La carica di Capo mufti:

1. segue la regolare e giusta funzione dell'organizzazione religiosa mussulmana
2. cura la crescita della beneficenza e lo sviluppo religioso e morale della sua congregazione
3. controlla i mufti e i sostituti mufti e tramite loro i ministri di culto
4. controlla e dà consigli per il giusto esercizio della legge Shari 'a
5. cura il miglioramento delle madrasse, per tutti i bisogni e necessità del tempo, aiuta la messa a punto di un programma uguale per tutte le madrasse, fornisce il suo aiuto per la fondazione della scuola religiosa "ХЮББАЉ".



questo ruolo dipende della persona religiosa che prende o viene nominata a questo incarico. Per questo l'elezione del Capo mufti è sempre stata al centro dell'attenzione della comunità mussulmana.

Dopo la promulgazione dello Statuto l'elezione del Capo mufti avviene con un metodo molto particolare e non molto democratico. Egli viene scelto per un periodo di 5 anni dai mufti e dai sostituti dei mufti (art. 114). La scelta viene fatta sotto il controllo del Ministero dei Interni e del culto. I risultati delle elezioni sono confermati con un editto del Principe (artt. 116 e 120)⁶⁴. Con questa procedura viene meno la conferma del Cheikh-ul-islama di Istanbul e in tal modo il Capo mufti si svincola dai poteri esterni allo Stato bulgaro. Il Ministero tuttavia informa il Cheikh-ul-islama della scelta e della conferma data con l'editto del principe, per chiedere che al Capo mufti vengano dati la *menchour* e *murassélé* (articolo 121)⁶⁵. Questa procedura semi democratica non dura molto a lungo⁶⁶.

c) I tribunali islamici

⁶⁴ Art. 114 "Il capo mufti viene scelto dai mufti e i sostituti mufti ogni 5 anni. La scelta viene fatta sotto il controllo del Ministero dei Interni e dei Culti nel modo che di seguito si descrive".

Articolo 116 "I candidati per il posto del Capo mufti fanno una domanda allegata con i necessari documenti al Ministero dei Interni e dei Culti, non più tardi di 15 giorni prima della elezione".

Art. 120 "Il Ministero dei Interni e dei Culti nomina il candidato che ha avuto più voti. La scelta è confermata con un editto del principe".

⁶⁵ Art. 121 "Il Ministero dei Interni e dei Culti informa il Cheikh-ul-islama della scelta e della sua conferma come capo mufti con editto del principe, in modo che il capo mufti possa ricevere *menchour* e *murassélé* dal Cheikh-ul-islama".

⁶⁶ Fino alla seconda guerra mondiale solo due dei Capi mufti vengono scelti mediante elezioni: Hadjzade Muhiddin dal 1905 al 1915 e Siuleiman Faik dal 1919 al 1928. Gli altri Capi mufti vengono scelti e nominati dagli organi statali del Paese. In questa maniera i religiosi che diventano Capo mufti sono controllati dagli organi politici bulgari. Per soddisfare le esigenze politiche dei partiti i Capi mufti pongono in second'ordine i diritti dei mussulmani. Un esempio ci viene da Husein Hiusniu (1882-1940), il quale ricopre la carica di Capo mufti dal 1928 fino al 1936; Keskioglu O., *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara, 1985, s. 43. "Medeniyet" 16.Ö.1940 ã. La sua politica è di controriforma, e per poterla esercitare ricorre all'aiuto del potere esecutivo e ottiene che non venga insegnato il nuovo alfabeto bulgaro nelle scuole private turche e che vengano licenziati tutti gli insegnanti se si oppongono alla sua decisione. ИЦА, Ф.166, оп. 1, а.е 890. Malgrado ciò molti intellettuali turchi e molti religiosi si oppongono alla sua politica e per quasi 8 anni si discute se la scelta sia legale⁶⁶. Nel 1936 il Capo mufti Husein Hiusniu viene sollevato dall'incarico. I mufti e i sostituti dei mufti ricevono i poteri giudiziari solo con il *murassélé*, che viene rilasciato loro dal Capo mufti. Cfr.: Şimşir B., *Bulgaristan'da Türkleri*, Istanbul 1986, s.154.



I tribunali mussulmani della sharia restano in attività dal periodo ottomano nel quale venivano retti dai qādī e continuano a funzionare fino 1880, dopo di che la loro struttura, come abbiamo visto, muta. I diritti, lo *status* e le funzioni dei tribunali religiosi mussulmani sono definiti in base alla legge processuale bulgara del 1892⁶⁷. Questi hanno competenza solo in materia di diritto di famiglia, di eredità, di matrimonio e divorzio, mentre quelli delle altre confessioni religiose avevano competenze solo in materia religiosa⁶⁸. I poteri e le funzioni del Tribunale religioso mussulmano sono enumerati nello statuto della confessione mussulmana al capo VII. Il Tribunale religioso mussulmano⁶⁹ ha 3 gradi di giudizio: il primo grado (първостепенни духовен съдилища); la corte d'appello (въззивни духовен съдилища); la corte suprema (висш духовен съд).

Il Tribunale religioso mussulmano si occupa di materie religiose, di diritto di famiglia, di eredità, di divorzi e di matrimoni (art. 132)⁷⁰. In ogni sede del Mufti e dei suoi sostituti c'è un Tribunale di primo grado: i giudici sono i mufti.

Nello Statuto si prevede di creare 3 Corti d'appello nelle città di Sofia, Russe e Plovdiv. Ma per problemi finanziari queste non vengono create. Nella sede del capo mufti si trova la Corte superiore religiosa (detta Svarya): questa è un organo collegiale ed è composta da tre membri. Il preside della Corte è di diritto il Capo mufti.

I Tribunali di primo grado decidono le cause sul merito, invece la Corte superiore religiosa vigila sulla corretta applicazione delle leggi e la loro uniforme applicazione (art. 144)⁷¹. La Corte ha il diritto di riesame della decisione o di annullare la decisione di primo grado e

⁶⁷ Закон за съдопроизводството 1892.

⁶⁸ Жасмина Донкова, *Конституционна уредба на държавно църковните- отношения в Българи*, Сафия 2004

⁶⁹ Vedi lo statuto delle confessioni mussulmani 1919, articolo 131.

⁷⁰ Art. 132 "I tribunali religioso mussulmani discutono e decidono le seguenti cause:

1. cause di rapporti personali e patrimoniali fra i coniugi
2. cause di rapporti personali e patrimoniali fra i genitori e i figli
3. cause di divorzio
4. cause di matrimoni invalidi
5. cause di parti legittime
6. cause di eredità, sia per legge sia per testamento."

⁷¹ Art. 144 "Le questioni sottoposte ai Tribunali di primo grado e alle Corti d'Appello sono discusse e decise nel merito. La Corte superiore religiosa non decide le cause nel merito per il comune ordine della procedura, ma verifica la regolare applicazione della legge della shari 'a e la sua uniforme applicazione".



della Corte d'Appello (art. 153 e 154)⁷². Quando, durante una causa la Corte superiore, ha un dubbio circa l'interpretazione della legge, allora, su decisione del capo mufti, può chiedere un parere al Cheikh-ul-islama o richiedere una decisione mediante l'emanazione di una fatwa⁷³. In tal modo la Corte conserva i rapporti con Cheikh-ul-islama in materia religioso-giudiziaria fino all'eliminazione del califfato in Turchia. I Tribunali religiosi, posti sotto il controllo del Ministero dei Interni e del culto, sono finanziati sul bilancio del Ministero e i suoi addetti hanno lo *status* di impiegati statali anche se non utilizzano questo diritto.

Nella metà degli anni venti in Turchia il sistema giuridico ecclesiastico viene soppresso e i tribunali religiosi sostituiti con quelli laici⁷⁴. Dalla fine degli anni venti e all'inizio degli anni trenta inizia un dibattito sul carattere e sul ruolo dei Tribunali mussulmani religiosi anche in Bulgaria. Preoccupati di questa situazione una parte degli intellettuali vogliono riformare il sistema dei Tribunali mussulmani. Invece un altro gruppo di intellettuali turchi sotto la guida del Djelil M., all'inizio del giugno 1935, incontrano il primo ministro Toshev A. e propongono di chiudere i Tribunali della shari'a o di escludere dalla loro competenza la materia ereditaria⁷⁵. L'idea di far venir meno la competenza dei Tribunali mussulmani incontrava il favore dei politici bulgari, i quali avevano interesse a limitare le istituzioni mussulmane tradizionali e a creare una sistema giuridico – forense molto forte e centralizzato. Il 15 luglio 1938 viene emanato un disegno di legge con il quale vengono limitati in modo rilevante le competenze dei Tribunali mussulmani riservando ad essi solo la competenza in materia matrimoniale e le cause di divorzio⁷⁶.

I rappresentanti dei mufti e dei mufti provinciali provano a ostacolare l'entrata in vigore di questa legge, sottolineando che essa non

⁷² Art. 154 "Quando la decisione viene cassata la Corte rimanda la causa per il riesame a un altro Tribunale o Corte di uguale competenza di quella che prima ha esaminato la causa".

Articolo 153 "Le sentenze definitive passate in giudicato dalla Corte d'appello religiosa e del Tribunale di primo grado religioso possono essere annullate dalla Corte Superiore religiosa in base all'articolo 705 della legge processuale civile".

⁷³ Art. 159 "Quando si discute una causa e c'è un dubbio circa l'applicazione della legge sulla shari'a dalla maggioranza dei componenti della Corte superiore religiosa, il capo dei mufti può chiedere il parere" *φερφα* "del Cheikh-ul-islama".

⁷⁴ Per sostenere questa scelta si sostenne che i Tribunali mussulmani non avevano giuristi qualificati, e che i giudici usavano poco la procedura civile e che trovano difficoltà in materia ereditaria; per questo motivo i processi duravano tanto tempo. V.: "Deliorman", 5.II. 1933; "Medeniyet" n. 19, 8.VIII.1934

⁷⁵ "Medeniyet" n. 55, 7.VI.1935.

⁷⁶ "Medeniyet" n. 161, 28.VII. 1938



risponde alla Shari'a, ma il tentativo fallisce. Alla fine di luglio del 1938 la legge per la limitazione della competenza dei Tribunali mussulmani viene emanata⁷⁷.

d) l'amministrazione dei Wafq e il Zakat

Queste Fondazioni sono state costituite nel periodo ottomano per gestire donazioni e lasciti finalizzati ad erogare beneficenza; i wafq riescono a mantenere il possesso di una non piccola parte dei loro beni mobiliari e immobiliari, ma durante la guerra turco-russa molti dei loro beni e proprietà vengono suddivise o distrutte e la loro attività disorganizzata. Lentamente parte dei diritti dei wafq vengono ripristinati e il patrimonio ricostruito. Nello Statuto della confessione mussulmana 1919, i wafq sono riuniti in un'organizzazione centralizzata agrario - beneficiaria. Nella sede del Capo mufti viene costituita una fondazione per la gestione dei wafq con una direzione per la religione e i wafq (art. 130)⁷⁸. La Direzione è come un organo di guida e controllo per il Consiglio del comune religioso, il quale amministra e gestisce i wafq comunali. La Direzione controlla i beni wafq, come vengono gestiti e dispone per il corretto utilizzo delle entrate. Quando i beni vengono dati in affitto, permutati o vendono realizzate o riparate costruzioni da parte del "Consiglio del comune religioso", queste operazioni devono essere fatte secondo la legge commerciale e essere sottoposte alla conferma della Corte superiore della shari'a, dopo che la direzione ha dato un'opinione scritta (art. 177)⁷⁹.

La Direzione per la religione e i wafq redige il bilancio annuale, il quale viene confermato dal Ministero dei Interni e del culto. Con questo bilancio si coprono tutte le uscite e le spese della direzione e delle altre

⁷⁷ „закон за ограничаване компетентността на мюфтийските съдилища 1938, Държавен вестник“ Дв.156 от . 20.VII.1938. L'intelligenza mussulmana che voleva questa riforma fu molto soddisfatta e dichiarò che così i cittadini mussulmani venivano trattati come tutti gli altri cittadini della Bulgaria. "Dopruyol", 10.VI.1938

⁷⁸ Art. 130 "Nella sede del Capo mufti si istituisce nuova sezione sotto il nome "Direzione per la religione e i waqf ". La struttura e l'attività di questa nuova sezione sono disciplinate dagli articoli 176-180 di questo Statuto". "Дирекция за духовенството е вакъфи"

⁷⁹ Art. 177 "I consigli religiosi danno in affitto, costruiscono e riparano secondo la legge commerciale, tutti i waqf. Dopo la vincita dell'appalto, i consigli religiosi mandano tramite i mufti e i sostituti mufti tutta la documentazione al Capo mufti della sezione "Direzione per le religione e i waqf", il quale dopo aver esaminato la documentazione, redige la sua opinione scritta e la invia per la conferma alla Corte Superiore religiosa".



istituzioni religiose. Se rimane qualcosa viene versato su un conto corrente presso la Banca Nazionale bulgara. I soldi rimasti servono per mantenere le scuole, gli insegnanti e i ministri del culto (articolo 179)⁸⁰.

I waqf hanno un ruolo molto importante per la crescita della cultura, la religione e l'istruzione mussulmana. Le scuole private turche rimangono intatte e svolgono una istruzione modesta, grazie all'aiuto che ricevono dai waqf. Quei waqf che hanno un bilancio migliore aiutano e mantengono gli allievi e i studenti poveri. I waqf finanziano anche le moschee e le case di preghiera, nei periodi particolari per la confessione mussulmana, aiutano anche le altre istituzioni religiose della confessione mussulmana.

Dopo la prima guerra mondiale nei giornali turchi vengono pubblicati articoli che informano del cattivo stato dei waqf; durante questo periodo i waqf vengono distrutti, demoliti, dispersi, e i loro beni mobili e immobili diminuiscono drasticamente. Vi sono anche molti casi di confisca dei beni Waqf senza una giusta causa⁸¹.

Durante gli anni trenta cresce la necessità di riorganizzazione dell'istituzione dei waqf. Si fanno proposte di dividere la direzione per la religione e i waqf, l'attività dei waqf dovrebbe diventare autonoma, essere gestita dal un Consiglio superiore waqf (Висш вакъфски съвет) e il cui direttore dovrebbe essere scelto dai rappresentanti del Consiglio del comune religioso⁸². Lo scopo di queste proposte è di custodire i beni mobili e i beni immobili delle comunità religiose, affidandone la responsabilità diretta alla comunità. L'esame dello Statuto della confessione mussulmana del 1919 dimostra che con la sua approvazione la confessione mussulmana acquista un carattere organizzativo definitivo.

L'Islam bulgaro, come quello di altri Stati balcanici, nasce e si struttura per effetto di accordi internazionali, conservando la doppia valenza di comunità etnica e comunità religiosa. La sua specificità sta proprio nel necessario intreccio, a causa di questo "vizio di origine" con la legislazione internazionale e secolare.

⁸⁰ Art. 179 "La direzione per la religione e i waqf elabora annualmente il suo bilancio, e lo invia per la conferma al Ministero dei Interni e dei Culti. Le plusvalenze vanno versate su un conto corrente presso la Banca Nazionale Bulgara, intestate a un "fondo mussulmano". Quando questo fondo cresce abbastanza da poter mantenere i ministri di culto e gli insegnanti, con l'autorizzazione della Corte Superiore religiosa e la conferma del Ministero dei Interni e dei Culti, si può cominciare ad aiutare e mantenere bambini mussulmani poveri e orfani nelle scuole".

⁸¹ Keskiöglü O., *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara, 1985, s.33

⁸² Milli Kongere Kararlari, Şimşir B., *Bulgaristan'da Türkleri*, Istanbul 1986, s. 33



Nel periodo tra le due guerre mondiali l'Islam bulgaro, prevalentemente rurale, vide accentuarsi il processo di secolarizzazione, soprattutto nelle sue componenti di élites, sia per quanto riguardava i costumi e le pratiche religiose che la struttura stessa delle comunità; ben presto lo Statuto del 1919 non rispose più alla necessità di una società in evoluzione; da qui la richiesta di emanazione di un nuovo Statuto, preceduto da una consultazione con persone specializzate appartenenti alla confessione mussulmana. Bisognerà però attendere la fine della seconda guerra mondiale perché lo Statuto cambi.

Rileviamo comunque che l'intreccio tra struttura assembleare – alla maniera islamica – della comunità, l'applicazione del diritto islamico mediante i Tribunali della comunità islamica del paese e il particolare intreccio tra diritto sharitico e diritto profano elaborato dai poteri statali, ha portato a un mutamento degli istituti giuridici e ha progressivamente prodotto una contaminazione della consuetudine e una rielaborazione del ruolo e delle dinamiche di comunità che ha consentito una particolare e originale secolarizzazione della componente mussulmana nella società bulgara. La forte struttura consociativa della umma, i suoi istituti di protezione costituite dai wafq, il sistema di raccolta dei finanziamenti attraverso il zakat e le donazioni volontarie, dette *sadaqa*⁸³, il ruolo particolare assegnato al mufti, hanno conferito all'Islam balcanico un originale profilo, modificatosi ulteriormente con la nascita di partiti mussulmani che hanno assunto su di sé la rappresentanza politica della comunità, lasciando libera quella religiosa di occupare lo spazio che le compete. Si è prodotta quindi nel tempo una relativa separazione tra comunità politica ed etnica mussulmana e comunità religiosa che ha consentito una migliore integrazione di quest'ultima in una società pluralista di tipo occidentale.

Un ruolo importante e da indagare è stato giocato in questa trasformazione dalle democrazie popolari, ma è certo che oggi la comunità mussulmana in Bulgaria gode di uno Statuto di diritto privato e le garanzie di libertà del culto e i diritti della confessione sono sanciti da una legge sulla libertà religiosa e da norme certamente in grado di garantire la pacifica convivenza tra i culti, piena libertà e diritto di

⁸³ La *sadaqa* è un pagamento non obbligatorio, a completa discrezione dei musulmani. Essa è un'attività caritativa non soggetta alle regole che governano il *zakât* ma rappresenta una fonte importante di finanziamento a disposizione del volontariato poiché l'Islam esorta i suoi aderenti a versare la *sadaqa* secondo le possibilità di ciascuno.



proselitismo, tendenziale separazione tra Stato e Confessioni religiose⁸⁴. Rimane invece aperto il rapporto con le procedure di nomina dei dirigenti della comunità e i controlli statali su di essi, ma tale questione, pure interessante e significativa non può essere analizzata in questo contesto, ma farà parte di una più ampia trattazione⁸⁵ alla quale rinviemo.

1.4 - Un Islam plurale: l'esperienza albanese

Osservando lo *status* delle confessioni religiose dei Paesi balcanici al momento della formazione dei rispettivi Stati nazionali, rileviamo che sia il capo della Comunità musulmana sunnita d'Albania, che il Grande Dede (*Kryegjysh*) bektashi d'Albania, come il *Reis-ul-Ulema* della Serbia del Sud e i muftis di Dobroudja e della Tracia occidentale sono posti sotto il diretto controllo dello Stato, anche quando non si tratta di uno Stato mussulmano, ma adotta la religione ortodossa come culto tradizionale. Questo processo d'infeudamento allo Stato delle comunità mussulmane è avvenuto di pari passo con il progressivo ridursi dell'influenza dell'Impero Ottomano e con il processo di autonomia sempre maggiore che le *énclaves* mussulmane rimaste all'interno di Stati a maggioranza cristiana si sono visti riconoscere o, come abbiamo visto, per effetto della protezione internazionale o per scelta autonoma degli Stati. Malgrado la rilevanza del fenomeno, sembra mancare un'approfondita indagine su queste tematiche e ancor più sugli effetti della coeva emanazione-riconoscimento intorno agli anni 1929-1930 degli Statuti delle confessioni religiose nei Balcani e nel Regno di Jugoslavia, sul ruolo che l'autonomia statutaria delle confessioni ha

⁸⁴ V.: *Law on the Religious Confessions*, Law 20 dec. 2002. ДБ. n. 120, 29 dec. 2002; 2005; *New Bulgarian Law on Religion, known as the Confessions Act 2002*, Parliamentary Assembly, Resolution 1390, adopted 7 September 2004.

⁸⁵ Sul punto comunque: EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS *Sent. Hasan and Chaush v. Bulgaria*, (Application no. 30985/96), ECHR 2000. ID., *Case of Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria*, (Application no. 39023/97), ECHR 2004. Sul punto: FANTELLI P., *Le minoranze islamiche nella Bulgaria post-comunista: ingerenze statali e libertà confessionale*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2007; PIN A., *La Corte di Strasburgo e le divisioni interne della comunità islamica*, in "Quaderni costituzionali", 2/2005, 437 ss. Da ultimo: CIMBALO G., *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sul diritto ecclesiastico...cit.*, pp. 213 - 239.



avuto nel garantire la pace religiosa e il pluralismo confessionale in alcuni di essi, mentre ha fallito pienamente questo obiettivo in altri⁸⁶.

Intorno agli anni '30 del secolo appena trascorso assistiamo nei Balcani occidentali a un tentativo di stabilizzazione del quadro politico e di consolidamento delle compagini statali formatisi dalla disgregazione degli Imperi (austriaco e ottomano) e per effetto delle lotte d'indipendenza nazionale dei popoli di quell'area. Gli strumenti giuridici utilizzati, nella consapevolezza che l'appartenenza religiosa possa essere uno dei fattori di disgregazione del quadro politico, sono gli stessi: nel 1929 vengono riconosciuti gli Statuti dei diversi culti, non solo di quello islamico, attribuendo alle confessioni religiose la personalità giuridica civile, sia nel regno iugoslavo che in Albania⁸⁷.

Il caso albanese è per la nostra analisi di particolare interesse perché si tratta di un Paese a maggioranza islamica⁸⁸, con caratteristiche peculiari, al punto che lo sviluppo del quadro giuridico e normativo, culminato nel il riconoscimento giuridico degli Statuti delle diverse confessioni da parte dello Stato nel 1929⁸⁹ e il riconoscimento della loro autonomia merita un attento esame, poiché, in questo caso, la strategia adottata dallo Stato ha funzionato da antidoto alla conflittualità interreligiosa tipica dell'area balcanica, secolarizzando notevolmente i culti, a prescindere da quanto abbia fatto nel dopoguerra la politica del Governo della Repubblica Popolare d'Albania verso tutte le confessioni religiose.

Il caso albanese è poi di particolare interesse per la nostra indagine perché vede la presenza nei fatti di due organizzazioni di

⁸⁶ CLAYER N., *Religion et nation chez les Albanais XIXe-XXe siècles*, Istanbul, Isis (2003).

⁸⁷ Sul contesto storico nel quale gli Statuti vennero emanati: MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania, 1920-1944*, Bologna, Il mulino, 1990; AA.VV., *Historia e popullit shqiptar*, II, Tiranë, 2002; TOMORI A. B., *Historia e bektashianzmit*, "Rivista Urtesia", nr. 3, Tiranë, 1994.

⁸⁸ Cfr.: POPOVIÇ A., *L'islam balcanique*, Osteuropa Institut, Berlin 1986, p. 24 ss.; MESI A., *Religione e spazio pubblico in Albania*, "Religioni e società", 55,2006, 67-69; ZEFI S., *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve*, Drita, Prizren 2000; DUKA F., *Momente te kalimit ne Islam te popullsise shqiptare ne shekullin xv-xvii*, Aa.Vv., *Rreth perhapjes se islamit nder shqiptaret*, Gelenek, Istanbul 2003, 47-65; 99-108; PIRRAKU M., *Roli i Islamit ne integrimin e Shqiperise etnike dhe te kombit shqiptar*, in Aa.Vv., *Rreth perhapjes se islamit nder shqiptaret*, cit., 75-98. AKADEMIA E SHKENCAVE TE SHQIPERISE, ISTITUTI I HISTORISE, *Historia e popullit shqiptar*, vol. I, Toena, Tirane 2002, pp. 200-202; CLAYER N., *Islam et identité nationale dans l'espace albanais*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 11 5 (juillet-septembre 2001), 161-182.

⁸⁹ *Dekret-Ligjë mbi Formimin e Komuniteteve Fetare*, "Drejtoria Fletores Zyrtare", 17.IV.1929 emanato in applicazione dello Statuto fondamentale del regno di Albania : *Statuti Themeltar i Mbretnis Shqiptare*, "Drejtoria Fletores Zyrtare", 13 dhetuer, 1928.



culto⁹⁰ richiamantesi all'Islam, quella mussulmana sunnita e quella bektashian⁹¹ che costituiscono per molti versi sotto ogni profilo giuridico due diverse confessioni, non solo perché dotate di strutture proprie, ma perché caratterizzate da pratiche di culto, credenze, festività, ecc. differenti sia pure all'interno del contesto islamico⁹².

Ambedue le confessioni vedono in Allah l'unico Dio, ma notevoli sono le diversità, a rimarcare l'esistenza di un Islam plurale in Albania. I sunniti albanesi non presentano caratteri di particolare

⁹⁰ Il termine confraternita utilizzato per indicare i Bektashian viene assunto dall'esperienza cristiana e utilizzato per qualificare fenomeni diversi all'interno dell'Islam. In particolare con il termine confraternite ci si riferisce alla diffusione dell'Islam in Africa avvenuta ad opera di alcuni predicatori, di scuola sunnita, di grande efficacia carismatica, fortemente propensi alla meditazione e all'ascetismo, che seppero mediare i precetti islamici con le culture dei popoli africani, islamizzando l'Africa. Ci riferiamo ad esempio, ai Muridi, ai Malacchiti, ecc.

E' pur vero che si assiste ad un fenomeno simile nel Medio Oriente, nei Balcani e in Asia, anche con riferimento allo sciitismo, ma esso, ha nostro avviso, ha carattere più complesso e in questo caso si deve parlare di ordini, più che di confraternite. Queste organizzazioni religiose, pur avendo caratteri comuni con le confraternite subiscono una maggior contaminazione in campo filosofico, mistico e ascetico, dando luogo in alcuni casi a fenomeni di sincretismo. Ciò contribuisce a far assumere a questi ordini caratteri di confessioni all'interno di un Islam plurale. La bibliografia in materia è vasta e gli aspetti teologici del problema trascendono questo studio; per un primo approccio si veda: KRESSING F., *A Preliminary Account o Research regarding the Albanian Bektashis - Myths And Unresolved Questions* in : KASER, K. KRESSING, F., *Albania – A country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country*. Baden-Baden, 2000, pp. 65-92 e bibliografia ivi contenuta.

⁹¹ Secondo alcuni studi svolti da Ali Baba Tomori, i bektashian in tutto il mondo sono tra i 7, 3 e 7, 5 milioni di fedeli, mentre in Albania il numero varia da 100 000 a 200 000 fedeli: TOMORI A. B., *Historia e bektashianzmit*, cit., 9 ss. Dallo studio risulta che i bektashian sono presenti nelle regioni di Filati, Voshtina, Janina, Delvina, Gjirokastër, Tepelenë, Valona, Mallakastër, Përmet, Berat, Skrapar, Ersekë, Korçë, Martanesh, Tetovë, Kavajë, Elbasan, Çermenika, Peqin, Krujë, Kukës, Gjakovë, Prizrenë, Shkup, Mitrovica, Kërçovë, Scutari, Durazzo, Tirana, Dibra, Rrafshi i Dukagjinit. Questi dati rimangono costanti nel tempo e sono confermati da documenti d'archivio : Vedi: AMR., Fondo del 2° direttorio, anno 1958, dos. 62, 7.

⁹² I Bektashi si videro costretti dalle persecuzioni, alle quali erano sottoposti insieme agli altri ordini mistici in Anatolia e in Turchia a causa della rivoluzione Kemalista, a spostare nel 1925 il loro centro internazionale a Tirana. Questa scelta, fu preceduta dall'adozione del primo Statuto autonomo dalla comunità sunnita nel loro secondo congresso, svoltosi nel 1923 ed ebbe come prima conseguenza una differenziazione soprattutto organizzativa dall'Islam sunnita che si ripropose dopo l'emanazione del decreto sulla libertà religiosa del 1929 nel Regno d'Albania. Applicando l'art. 11 di questo provvedimento e con riferimento agli artt. 450 e 451 del Codice civile albanese, i Bektashin si proclamarono come entità autonoma all'interno dell'Islam albanese. Cfr.: BOUSQUET G. H., *Notes sur les réformes de l'Islam albanais*, "Revue du monde musulman", n°. 4, 1935, 399-410.



differenziazione dai loro confratelli di altri Paesi. Tuttavia essi sono rimasti ai margini del grande dibattito che sul finire del novecento e nei primi del XX secolo ha caratterizzato l'Islam. Certo essi hanno sentito l'influenza della rivoluzione kemalista, che in Albania ha assunto caratteri autoctoni soprattutto sotto la spinta di Zoug che si poneva come alternativa a Kemal Pascia nell'adozione di una politica di occidentalizzazione radicale dell'Islam. A causa di ciò trovarono eco residuale in Albania, in questa fase storica, le politiche dei Fratelli Mussulmani e la propaganda Salafita⁹³ e battaglie come quelle contro il velo islamico verranno combattute sotto la spinta dell'autorità civile in una sorta di sfida concorrenziale con la coeva battaglia che si svolge nella Turchia laica.

A fungere da antidoto alla presenza di un Islam radicale e tradizionalista ha contribuito fortemente la presenza in Albania dei Bektashian. Gran parte della pubblicistica islamica considera i Bektashian una confraternita⁹⁴, sottolineando il loro rapporto con i dervisci e altri movimenti mistici⁹⁵; approfondendo l'analisi molti studiosi sottolineano il carattere sincretico del movimento e ne evidenziano i legami con lo scitismo⁹⁶. Se queste tesi sono in parte condivisibili in ambito confessionale, tuttavia il problema della natura giuridica del bektascismo in Albania è questione prevalentemente di

⁹³ MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania... cit.*, 27 ss.

⁹⁴ Sulle confraternite in ambito cristiano si veda da ultimo: MANTINEO A., *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Torino, 2008. Esse si differenziano esclusivamente per la pratica culturale e il riferimento a un santo. Questo elemento ha portato ad un accostamento con i ricordati ordini religiosi nell'Islam.

⁹⁵ Definire i bektashian una confraternita non consente – ad avviso di chi scrive – di comprendere il fenomeno. Se è vero che per essi non si può parlare di una scuola - termine usato in ambito islamico per definire una delle tradizionali letture dell'Islam – nel caso dei Bektashim certamente siamo di fronte a una particolare interpretazione del Libro e non a una mera associazione culturale, che in questo caso si distingue anche da quelle organizzazioni culturali che abbiamo chiamato ordini. Le differenze tra bektashian e gli altri mussulmani, non solo albanesi, sono enormi e riguardano aspetti come la concezione trinitaria – Allah-Maometto-Alì – della divinità che costituiscono un elemento di identità indiscutibile. Trova perciò piena giustificazione per il diritto civile albanese il considerarli una confessione religiosa a se stante, tanto più che tali si considerano in base all'autoqualificazione, rivendicando la propria autonomia dalla comunità sunnita. Sul bektascismo vedi: CLAYER N., *L'Albanie, pays des dervisces. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Harrassowitz, Berlin 1990; *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balcanique de la fin du xv siècle à nos jours*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994; GUIDETTI V., *L'Islam vicino: i bektashian*, (Prefazione di G. Sfameni Gasparro), Cosenza 2002, ma soprattutto ancora MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania... cit.*, 37-44.

⁹⁶ VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 2002.



diritto positivo e quindi va visto dal punto di vista dell'ordinamento giuridico albanese.

Il diritto albanese è stato per secoli fondato sul Kanùn, del quale si conoscono almeno cinque versioni applicate nelle diverse parti del territorio albanese; accanto ad esso operava la shaari'a. Solo a partire dal 1 aprile 1928 il Paese si dota di un codice civile fondato sui modelli occidentali, ispirandosi largamente ai codici francese, italiano, svizzero e tedesco e recependo alcune norme da consuetudini giuridiche albanesi e da leggi egiziane, soprattutto in materia di waqf. Alla fine dello stesso anno entra in vigore una nuova Costituzione. Vengono aboliti gli statuti personali e la giurisdizione dei Tribunali religiosi. Le nuove norme consentono il pluralismo confessionale, sancito da decreto del 19 luglio del 1929 in materia di libertà religiosa e natura giuridica dei culti⁹⁷.

Da ciò consegue che per il diritto civile albanese le confessioni religiose sono aggregati volontari di persone, unite da comuni credenze nel celebrare il culto, che adottano un proprio calendario liturgico, osservano festività, obblighi in materia di alimentazione, dispongono di proprie scuole, di una propria organizzazione comunitaria e di culto e perciò si vedono riconosciuta la personalità giuridica di diritto civile.

Pertanto se è vero che la componente sunnita si affretterà – come vedremo – a darsi un proprio Statuto, la decisione dei Bektashian di dotarsi a loro volta di regole, strutture, organi confessionali, rappresentanti, diversi da quelle dei mussulmani sunniti albanesi, di caratterizzarsi per una diversa interpretazione del Corano e della tradizione giuridica islamica, fa di essi una confessione di fronte allo Stato⁹⁸. La caratterizzazione come confessione è accentuata

⁹⁷ Il tentativo di rinnovamento riguarda anche la Chiesa cattolica, prova ne si anche in quegli anni si sviluppa una trattativa con la Santa Sede per la stipula di un Concordato. Le trattative vengono bruscamente interrotte a causa dell'introduzione del divorzio mediante l'adozione del nuovo codice civile. A causa di questi eventi la Chiesa cattolica albanese non accetterà mai la legislazione del 1929 e l'invito a darsi un proprio statuto nel timore di trasformarsi così in una chiesa nazionale, privilegiando invece in ogni momento la comunione con Roma. GIANNINI A., *I concordati postbellici*, Milano 1929, 35; MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania... cit.*, 125-127; 161, n. 42.

⁹⁸ Una norma come quella contenuta nell'art. 10 dello Statuto dell'Islam bulgaro del 1919 sulla obbligatoria appartenenza dei mussulmani ad un'unica comunità viene in un primo tempo imposta anche in Albania, anche se contrasta con lo statuto dei Bektashi adottato nel 1924 che definisce l'ordine come "... une communauté indépandante au sein de la religion musulmane" CLAYER, N., *L'Albanie, pays des derviches... cit.*, 46 ss. La scelta autonoma dei Bektashim viene successivamente confermata dall'adozione dello Statuto del 1929 e ciò ci consente di fare riferimento all'Islam albanese come ad un Islam plurale.



dall'esistenza di specifiche cariche religiose e strutture di governo dell'attività associativa, dotate di poteri interni, ma anche di rappresentanza esterna e istituzionale. Il riconoscimento da parte dello Stato, che avviene contestualmente con l'approvazione dello Statuto – rivisto per renderlo conforme al ricordato decreto sulle confessioni religiose - fa sì che i Bektashian costituiscano una delle quattro confessioni religiose del Paese, sancendo così il pluralismo confessionale in campo islamico⁹⁹.

È da sottolineare che in Albania lo scontro tra la tradizione e la modernità assunse caratteristiche di profonda radicalità e venne condotta da re Zoug e dai maggiorenti della comunità mussulmana, sia sunnita sia bektashian: si concluse con una legge nel 1938 che vietava alle donne di coprirsi il volto. Inoltre l'adozione di codici di tipo occidentale ebbe l'effetto di rimettere in discussione la giurisdizione dei Tribunali religiosi che perciò furono progressivamente soppressi. La componente islamica della popolazione iniziò a ricorrere alla formazione di partiti religiosi per tutelare i propri interessi e i propri usi e costumi che tuttavia, a causa della particolare storia del Paese, non assunsero qui grande rilevanza¹⁰⁰ rimanendo a livello di gruppi di pressione. Malgrado ciò i mufti e i loro omologhi bektashian videro ridotti i loro compiti alle attività relative alla comunità religiosa e lo spazio pubblico delle confessioni religiose finì per subire una forte compressione.

1.4.1 - Lo Statuto della comunità sunnita d'Albania

Nella primavera del 1929 si riunì in Congresso Ordinario della comunità mussulmana e approvò lo Statuto che successivamente fu ratificato dal Governo¹⁰¹. Lo Statuto nasce quindi nell'autonomia dei privati, benché stimolata fortemente dall'intervento statale e ciò conferisce un carattere originale all'esperienza albanese che la diversifica da quella di altri Stati balcanici. Le radici della normazione interna religiosa risiedono nell'attività propria della confessione, tanto e vero che, come vedremo, al termine del percorso di approvazione dello

⁹⁹ Benché questa scelta sia stata contestata e abbia visto l'opposizione dei sunniti essa ricevette grande impulso soprattutto dopo la fine della seconda Guerra Mondiale

¹⁰⁰ Nella Bosnia-Herzegovina invece già nel 1906 la comunità mussulmana si dotò di un proprio partito politico. STEINDORFF L., *Von der Konfession zur Nation: die Muslime in Bosnien- Herzegowina*, Südosteuropa-Mitteilungen, vol. XXXVII, n° 4 (1997), pp. 277-290.

¹⁰¹ GAZETA ZYRTARE., nr. 53, 24 gusht, 1929, 6.



Statuto la componente bektashian dell'Islam albanese deciderà di intraprendere un percorso autonomo per la redazione e approvazione di un proprio Statuto.

L'otto agosto del 1929 re Zog I, su proposta del Consiglio dei Ministri, pubblicò il decreto contenente Statuto della Comunità Musulmana. Al tempo stesso lo Statuto fu approvato dal terzo Congresso musulmano e sottoscritto da Dibra Vehbi, Capo della Comunità Musulmana. Lo Statuto era composto di 10 capitoli e da alcune disposizioni transitorie e si applicava alle diverse componenti della religione musulmana.

Nel primo capitolo, contenente gli articoli da 1 a 4, si stabiliva che la Comunità Musulmana era composta da tutti i musulmani albanesi appartenenti a qualsiasi confessione¹⁰². Gli organi direttivi della Comunità Musulmana erano:

Il Consiglio Generale.

La Direzione della comunità.

Il Consiglio Perenne.

Il Direttorio Generale dell'amministrazione finanziaria dei Wafq (Vakëf.)

I Gran mufti, i mufti, Vice mufti, e i Consigli delle cerchie dei funzionari. (Articolo 2)

La Comunità Musulmana era una persona giuridica e godeva di tutti i diritti di una persona morale. (Articolo 3)¹⁰³

Nell'articolo 4 veniva stabilito che la lingua ufficiale della Comunità Musulmana sarebbe stata l'albanese¹⁰⁴.

Il secondo capitolo conteneva gli articoli da 5 a 7 ed era dedicato al Consiglio Generale che era l'organo supremo. Il Consiglio Generale era composto dal Capo, da 4 Gran mufti e da un mufti delegato per ogni prefettura. La carica di consigliere durava 5 anni e le competenze

¹⁰² In questa prima fase, contestualmente all'abbandono della giurisdizione dei tribunali islamici e della shari'a la scelta fu quella di redigere uno statuto generale dell'Islam che affrontasse soprattutto i problemi identitari e comunitari dei mussulmani albanesi oltre a quelli squisitamente religiosi. D'altra parte una tale impostazione rispondeva alle caratteristiche dell'Islam albanese nella sua componente sunnita, era funzionale agli obiettivi della politica giurisdizionalista di re Zoug al quale premeva sottoporre a uno stretto controllo la componente mussulmana del Paese per accelerare il processo di occidentalizzazione. Le diverse componenti dell'Islam albanese sono efficacemente descritte da MOROZZO DELLA ROCCA R., *Nazione e religione in Albania...cit.*, 32 ss. e le sue valutazioni suffragate dalla bibliografia citata.

¹⁰³ Il Codice Civile Albanese entra in vigore il 1 aprile 1928.

¹⁰⁴ Poteva così essere utilizzata la traduzione del Corano in albanese eseguita proprio in quegli anni da Ilo Mitkë Qafëzezi, (1882-1964), studioso di fede cristiana.



erano ben stabilite nel regolamento. L'articolo 6 individuava le competenze del Consiglio Generale che:

1) si occupava dell'esame e dell'approvazione del bilancio preventivo,

2) controllava i regolamenti e le attività di tutti gli organi e dei singoli funzionari della comunità,

3) controllava le attività della Direzione Generale dei wafq, della Direzione della Madrasse Generale, e dei Gran mufti. Il Consiglio Generale prendeva le decisioni per la conservazione e la manutenzione del patrimonio della comunità, si prendeva cura dell'educazione religiosa-patriottica e della cultura dei suoi fedeli e infine controllava l'adempimento dei doveri da parte dei suoi organi. Il Consiglio Generale si riuniva ogni primo maggio in sessione ordinaria, presieduto dal superiore della comunità. In caso di necessità si poteva convocare in sessione straordinaria su richiesta dei $\frac{2}{3}$ dei membri del Consiglio.

Il terzo capitolo, contenente gli articoli da 8 e 15, trattava della Direzione della comunità. La Comunità Musulmana veniva diretta e rappresentata da un Capo (Oxa) della comunità che veniva eletto a voto segreto dal Consiglio Generale e approvato con decreto del re. Nel caso non ricevesse l'approvazione dal re il Consiglio Generale era costretto ad eleggere un nuovo Capo, seguendo le stesse formalità della prima elezione. Il Capo, a parte le altre qualità stabilite dallo Statuto, doveva essersi laureato alla Facoltà di Teologia (di aver conseguito l'ixhazet) o di aver finito la scuola di Nuv-vabit e non essere mai stato condannato per i reati previsti dall'articolo 33 dello Statuto. Prima di assumere il proprio incarico il Capo doveva giurare fedeltà davanti al re d'Albania, alla patria e allo Statuto

Fondamentale era per lo Stato garantirsi mediante lo stesso tipo di giuramento la fedeltà di tutti gli altri funzionari che dipendevano dal mufti. Dopo di che il Capo prestava giuramento davanti al Consiglio Generale della Comunità Musulmana, giurando di seguire con fedeltà i principi religiosi e di rispettare lo Statuto e il regolamento della comunità con coscienza patriottica. Il Capo rappresentava la Comunità Musulmana dal punto di vista religioso. Essendo Capo, era il superiore di tutti gli uffici della comunità e dava ordini, adottava le misure necessarie per il buon andamento generale della comunità. Nell'impossibilità di adempiere i suoi doveri veniva sostituito dal Gran mufti del centro e nel caso di posto vacante, entro 10 giorni, veniva riunito il Consiglio Generale che sceglieva un nuovo Capo. Il Capo poteva essere rimosso dalla carica con un decreto del re secondo l'articolo 33 dello Statuto della Comunità Musulmana.



Il quarto capitolo, comprendente gli articoli 16 e 17, era dedicato al Consiglio Perenne il quale aveva sede nella capitale Tirana. I membri del Consiglio Perenne erano: il Capo, il direttore della Direzione Generale dell'amministrazione finanziaria e dei waqf, il direttore della Madrasse Generale, e dal Gran mufti del centro. Il Consiglio Generale si riuniva almeno una volta la settimana e decideva sulle questioni quotidiane della comunità. Decideva le nomine, le rimozioni, i trasferimenti dei vari funzionari, esercitava la sorveglianza sui libri religiosi necessari per le scuole e per i fedeli, assicurava l'edizione di una rivista di carattere religioso-letterario, si occupava delle prediche nella lingua madre e organizzava la loro diffusione. In più il Consiglio Generale redigeva i regolamenti della comunità, si occupava dello svolgimento dei corsi per affrontare i bisogni dei semplici funzionari religiosi chiamati imam. Le decisioni venivano prese dalla maggioranza del Consiglio Generale e venivano comunicate agli uffici competenti. In caso di parità di voti veniva preferito il voto del Capo.

Il quinto capitolo contenente gli articoli da 18 e 23 trattava della Direzione Generale dell'amministrazione finanziaria e dei waqf e del suo Direttore il quale veniva eletto dal Consiglio Generale e successivamente approvato con decreto dal re. Prestava lo stesso giuramento del Capo e doveva possedere tutti i requisiti richiesti per il Capo della comunità. Il Direttore rappresentava l'amministrazione finanziaria e dei waqf, teneva la corrispondenza con il Governo per le questioni finanziarie, redigeva il bilancio, stabiliva le spese e le entrate della comunità, accordava crediti dietro approvazione del Consiglio Generale. Il Direttore non poteva coprire una carica statale. La sua rimozione poteva avvenire su richiesta di due terzi dei membri del Consiglio Generale.

Il capitolo sesto, comprendente gli articoli da 24 a 36, si occupava delle cariche dei Gran mufti dei centri di Scutari, Tirana, Gjirokastër, Korça. La zona di Scutari comprendeva la prefettura di Kosova e la prefettura di Scutari; la zona di Tirana comprendeva le prefetture di Dibër, Tiranë, Durazzo e Berat; la zona di Gjirokastër comprendeva le prefetture di Valona e Gjirokastër; la zona di Korça comprendeva le prefetture d'Elbasan e Korça. I Gran mufti venivano eletti dal Consiglio Generale e approvati con decreto dal re, prestavano il giuramento davanti al Capo della comunità. In questo capitolo si stabilivano i compiti dei mufti, dei vice mufti e dei consigli delle cerchie dei funzionari. Nei centri delle zone il compito di mufti lo svolgeva il Gran mufti di zona. Nei centri delle zone più importanti la funzione di Mufti veniva svolta dal Gran mufti di zona, nei centri delle prefetture c'era un Mufti e nei sottocentri delle prefetture un Vice mufti. I Mufti e i Vice



mufti venivano eletti dal Consiglio Perenne e in seguito approvati con decreto dal Capo; giuravano di essere fedeli al re e alla patria. I Gran mufti, Mufti e i Vice mufti dovevano possedere i requisiti richiesti dallo Statuto. Inoltre dovevano eseguire gli ordini e le decisioni prese dal Capo e dal Consiglio Generale. Dovevano assicurare tramite le prediche, la fratellanza tra i musulmani, contribuire all'unità nazionale, dovevano tener vivi i sentimenti patriottici, consigliare i cittadini di conformarsi alla civilizzazione moderna. Costoro venivano coadiuvati da un comitato di 4-6 membri eletti per 5 anni. Questi alti funzionari del clero musulmano venivano rimossi o sospesi dalle cariche nel caso previsto dall'articolo 33 di questo decreto in seguito alla decisione del Consiglio Perenne e del Capo della comunità. Venivano rimossi dalle cariche quando 1) commettevano reati contro la libertà personale; 2) quando venivano condannati a più di un anno di reclusione o al carcere duro; 3) quando venivano condannati per i reati di falsificazione, furto, truffa; 4) quando commettevano atti contro il buon costume. La rimozione del Capo, del direttore dei wafq, dei Gran mufti, del direttore della Madrasse Generale, veniva decisa dal Consiglio Generale. Invece la rimozione dei mufti, dei vice mufti e degli altri funzionari avveniva su proposta del direttore generale dei wafq o del Gran mufti secondo l'accusa. Contro la decisione, l'interessato poteva rivolgersi al Consiglio Generale, il quale decideva definitivamente.

Il capitolo settimo comprendeva gli articoli da 37 a 39 e trattava degli uffici e degli impiegati della comunità. Sia nella capitale che nelle zone periferiche operavano segretari e altri impiegati la cui retribuzione veniva prevista nel budget della comunità, venivano eletti e proposti dai loro superiori. Venivano nominati con decreto del Capo della comunità. Nelle moschee imam, hatibe, vaiza, muezzin, i venivano scelti dai loro superiori e nominati con decreto del Capo. Prima di prendere possesso della loro carica pronunciavano il giuramento davanti ai loro superiori, secondo l'articolo 26. L'incarico di funzionario era incompatibile con qualsiasi dovere o carica religiosa, privata o commerciale, a parte la professione d'istitutore, la quale si poteva esercitare chiedendo prima l'autorizzazione del Capo.

Il capitolo ottavo comprendeva gli articoli da 40 a 52 ed era dedicato all'amministrazione finanziaria dei wafq che costituivano il patrimonio della comunità, amministrato dalla Direzione Generale secondo il regolamento. Venivano esclusi da questo regolamento tutti i wafq e i teqe aventi un'organizzazione autonoma. I loro profitti formavano una parte considerevole delle entrate della comunità. I Gran mufti e i mufti, per conto della Direzione Generale amministravano i wafq all'interno della loro sezione e fungevano anche come gestori dei



wafq. Lì dove occorreva si potevano nominare impiegati speciali, segretari o contabili dei wafq. La Direzione Generale, in base ai rapporti che pervenivano dalle sezioni predisponendo il budget il primo maggio d'ogni anno, che sottoponeva successivamente alla verifica del Consiglio Generale. Nello stesso periodo veniva presentato anche il bilancio consuntivo del precedente anno finanziario. Ogni entrata e ogni spesa doveva essere documentata. L'anno finanziario iniziava il primo giugno e finiva il 31 maggio d'ogni anno. In caso di ritardo veniva chiesto il permesso del Ministero della Giustizia per riuscire a chiudere il bilancio. I registri e le attività finanziarie andavano tenuti in modo chiaro e regolare. Le entrate della comunità erano composte dai proventi dei wafq, da aiuti e le sovvenzioni diverse da quelle dello Stato. Ogni casa musulmana doveva pagare una tassa facoltativa che poteva essere di 5, 3 o 1 franco d'oro. L'ammontare della tassa veniva stabilita dai consigli degli anziani delle zone. Le case che non pagavano la tassa potevano essere escluse dalla partecipazione alle cerimonie religiose; questa decisione veniva presa dal Gran mufti, dal mufti o vice mufti. Nel caso che un funzionario religioso si reinseriva nella vita religiosa partecipando alle pratiche religiose potevano essere applicate misure disciplinari nei suoi confronti. Non potevano essere accettate sovvenzioni dagli Stati stranieri.

Il nono capitolo contenente gli articoli da 53 a 54 era dedicato alle moschee e alle mesxhide, le quali sarebbero state costruite in ogni città e paese. A parte i luoghi di preghiera stabiliti secondo le richieste degli abitanti musulmani, per le altre la comunità lo Stato non avrebbe sostenuto nessuna spesa. La localizzazione delle moschee sarebbe avvenuta in base a criteri contenuti in un regolamento specifico. I luoghi di preghiera riconosciuti come tali dalla Comunità Musulmana, sarebbero stati mantenuti in un buono stato, secondo la dignità religiosa dal personale del luogo di preghiera, al quale veniva corrisposto uno stipendio previsto dal budget.

Il decimo capitolo comprendeva gli articoli da 55 e 60 e si occupava della Madrasse Generale. La Comunità Musulmana albanese avrebbe avuto un'istituzione scolastica nel centro di Tirana col nome "Madrasse Generale" la quale avrebbe incluso l'istruzione elementare media e superiore. La Madrasse sarebbe stata fornita di uno stabile adibito a convitto, finanziato dai proventi della comunità, rendendo in tal modo frequentabile la scuola da parte di studenti di tutte le città dell'Albania, ammessi secondo un regolamento interno. Le Madrasse delle zone periferiche venivano chiuse e i loro wafq divenivano entrate per la comunità. I funzionari di queste Madrasse potevano continuare a dare lezioni religiose alle persone che lo desideravano, sentito il parere



positivo del Gran mufti di zona. Il direttore della Madrasse Generale veniva eletto dal Consiglio Generale e approvato con decreto reale. I professori (myderize, vaize) degli istituti scolastici venivano proposti dal direttore e nominati dal Consiglio Perenne, e approvati con decreto dal Capo. Il corpo insegnanti della scuola aveva l'obbligo di stendere la bozza della rivista della Comunità Musulmana. Il personale della scuola, oltre a possedere tutti i requisiti richiesti per tutti gli altri funzionari della Comunità Musulmana, doveva aver conseguito una laurea in una Facoltà dell'Università di Tirana o all'estero e avere svolto un periodo di tirocinio, di servizio di Sheriati (studio del libro santo del Corano e alle scritture religiose), dimostrare di avere conoscenze religiose. L'organizzazione interna, i programmi scolastici, l'amministrazione della Madrasse Generale e i doveri del personale erano stabiliti dal regolamento della stessa.

Lo Statuto terminava con alcune disposizioni contenute negli articoli 61 e 69 sull'indipendenza del Consiglio Generale e sull'organizzazione della Comunità Musulmana. Per esempio, senza una deliberazione della Comunità Musulmana non si poteva alienare nessun bene. In una compravendita la comunità sarebbe stata rappresentata dal Direttore della direzione dell'amministrazione finanziaria e dei wafq. In caso d'ispezione del Ministero della Giustizia, la Direzione Generale dell'amministrazione finanziaria e dei wafq e tutti gli uffici delle zone erano obbligati ad esibire i registri contabili e, in caso di constatazione di un abuso, si agiva secondo le disposizioni del codice penale. Tutti i regolamenti della comunità venivano approvati dal Consiglio Generale. I rapporti con il Governo venivano tenuti con il Ministero della Giustizia. Il Consiglio Generale, con i $\frac{2}{3}$ dei voti poteva, modificare lo Statuto e queste modifiche entravano in vigore dopo l'approvazione del Governo. Gli abiti religiosi potevano essere indossati solo da quelli che ricoprivano cariche religiose; i contravventori sarebbero stati puniti secondo il codice penale. Ogni venerdì le preghiere per lo Stato, il re, la patria e l'esercito si sarebbero fatte in lingua albanese.

Nelle disposizioni transitorie comprendenti gli articoli da 70 a 72 si prevedevano alcune norme come: 1) il diritto del Consiglio Perenne di affiancare al Gran mufti un aiutante stipendiato che avrebbe sostituito il Gran mufti e un membro del Consiglio Perenne quando sarebbero stati assenti. Il budget dell'anno 1929-1930 veniva approvato da una commissione di 5 persone elette dal Congresso in seduta comune con il Consiglio Perenne. Questa commissione avrebbe elaborato i regolamenti della comunità, presentandoli in seguito al



Ministero della Giustizia per l'approvazione. Fino all'approvazione del budget si sarebbe operato con un budget trimestrale.

Lo Statuto era sottoscritto da Vehbi Dibra Capo della Comunità Musulmana, Zog I re d'Albania, Kota Koço Primo Ministro albanese, Delvina Ministro della Giustizia. Lo Statuto veniva trasfuso in un decreto l'8 agosto 1929 e pubblicato nella Gazzetta Ufficiale¹⁰⁵.

Il re Zog I accettò lo Statuto, ma qualcosa rimase ancora da discutere. L'approvazione dello Statuto e il dibattito che l'accompagna non si comprendono se non si colloca questo evento all'interno del dibattito più complessivo di ammodernamento e di occidentalizzazione della società albanese in quegli anni che faceva a gara con la Turchia kemalista nella laicizzazione dello Stato e della società. Prova ne sia che in ambedue gli Stati vennero intraprese campagne per l'abbandono del velo islamico.

1. 4. 2 - I Bektashian d'Albania verso l'autonomia statutaria come confessione religiosa

Dopo la pubblicazione del decreto nel 1929 si riunì anche il Congresso dei Bektashian, il III della loro storia¹⁰⁶. Vi parteciparono 55 delegati chierici e laici. Il Congresso decise che i Bektashian si sarebbero organizzati sulle basi di uno Statuto indipendente da quello musulmano sunnita; per questo motivo il Congresso approvò uno Statuto fondamentale, successivamente approvato anche con decreto reale¹⁰⁷, teso a marcare le differenze teologiche e le diverse tradizioni Bektashian da quelle mussulmane sunnite. Si disegnavano così sotto il profilo identitario le caratteristiche della vita comunitaria. Ponendo

¹⁰⁵ FLETORJA ZYRTARE., nr. 53, 24 settembre 1929, pp. 1-6.

¹⁰⁶ I Bektashi albanesi tengono il primo Congresso nel 1922. Nel 1924 vengono emanati gli Statuti della comunità. Nel 1925 Tirana diventa il centro mondiale dei Bektashi, in concomitanza con la soppressione degli ordini mistici in Turchia, in attuazione della politica di laicizzazione dello Stato voluta da Atatürk.

I Bektashi, nel terzo Congresso (svoltosi a Korçë, 1929) rivendicano l'autonomia all'interno della comunità islamica albanese. A capo della confraternita c'è il Gran Dede di Tirana, con un Consiglio di 5 dede (Gjrokastër, Fracheri, Prichta, Korçë, Elbassan). Al livello basso della piramide stanno i baba delle tekke, i dervisci (membri delle tekke), i muhibb (fedeli iniziati, che hanno pronunciato i primi voti), gli ashik (fedeli che non hanno pronunciato i voti). CLAYER N., *L'Albanie, pays des dervisches...*cit.

¹⁰⁷ L'analisi dello Statuto del 1929 è stata condotta attraverso fonti indirette, poiché al momento non è stato possibile disporre del testo. Ricerche sono in corso presso l'Archivio di Stato di Tirana e mediante rapporti con la stessa comunità religiosa.



l'accento sugli organi della comunità, le gerarchie ecclesiastiche, differenziando in materia di festività, struttura degli edifici di culto e riti, partecipazione paritaria delle donne alle pratiche di culto e riconoscimento ad esse di pari diritti in campo giuridico, si sottolineava il carattere autonomo e originale della vita associativa dei Bektashim, superando la collocazione dell'ordine nel panorama religioso come confraternita, definizione peraltro di carattere squisitamente religioso. Così di fronte al Diritto civile i Bektashian conferivano alla loro attività di esercizio collettivo del culto il carattere di confessione religiosa autonoma da ogni altra e si vedevano riconosciuti come tali dallo Stato.

Il Congresso sancì definitivamente l'indipendenza organizzativa e statutaria dei Bektashian dalla Comunità Musulmana sunnita, precisando che il bektashiansmo non era una nuova religione, ma si collocava nell'alveo della religione musulmana, si fondava sul profeta Muhamet e il Corano e Ali. Di contenuto identico per quanto attiene gli aspetti organizzativi lo Statuto riapprovato nel 1945¹⁰⁸ che rispetto al testo del 1929 espunge molti riferimenti di carattere teologico..

Il primo capitolo conteneva sette articoli nei quali trovavano posto le disposizioni generali. Lo Statuto, fissava il compito principale della comunità Bektashian che era lo sviluppo dei sentimenti religiosi e si assumeva il compito di radicare nei fedeli i sentimenti di fedeltà verso il potere popolare, la Repubblica e il paese. Tutta l'attività della comunità si sottometteva alla legislazione in vigore e i rapporti con lo Stato venivano tenuti tramite il Ministero di Giustizia¹⁰⁹.

Il Congresso elesse gli organi direttivi della comunità dei Bktashian. Questi organi erano il Consiglio Generale, l'Alto Consiglio dei Gjysh, il Consiglio delle Gjyshata, il Consiglio dei Prindëri e i Consigli dei Dervish. L'organo principale e che assumeva tutte le decisioni era il Congresso: durante la pausa delle due sessioni principali le decisioni venivano prese dal Consiglio Generale. Quest'ultimo era composto da 21 membri, 14 membri laici (myhibe) e 7 chierici eletti per 5 anni. Il Consiglio Generale esaminava e decideva su tutte le questioni dogmatiche e amministrative della comunità, organizzava le elezioni del Kryegjysh, dei Gjysh, dei Dervish. In più sorvegliava l'attività degli organi esecutivi, decideva le misure disciplinari, approvava il budget ed eleggeva il segretario generale. Il Consiglio Generale si riuniva una volta l'anno, il 7 di dicembre.

¹⁰⁸ Il decreto contenente l'approvazione dello Statuto entrò in vigore il 25 giugno 1945.

¹⁰⁹ AQSH., GAZZETTA UFFICIALE, nr. 60, 10 ottobre 1945, 3 – 4.



Il Consiglio dei Gjysh era un organo spirituale ed era composto dal Kryegjysh mondiale e dai titolari delle altre gjyshate. Il Consiglio dei Gjysh doveva mantenere l'unità dogmatica e canonica della comunità, doveva dare istruzioni teoriche dottrinarie, doveva controllare il rispetto delle tradizioni religiose da parte del clero. Presso ogni Gjyshate funzionava un Alto Consiglio dei Gjysh, diretto dal Gjysh e composto da 6 membri chierici locali, eletti da ogni teqe e dervishije. Consigli dello stesso tipo funzionavano anche presso ogni prindërie e ogni dervishije, composti da 4 membri.

Lo Statuto disegnava la gerarchia del clero Bektashian: il capo della comunità era il Kryegjyshi, venivano poi i gjysh, i prindër, i curatori dei servizi religiosi. Il capo era il dirigente religioso dei fedeli Bektashian albanesi e della "confraternita" mondiale e aveva il titolo più alto "Capo Santità Kryegjyshi Mondiale". La sua nomina veniva proposta dal Consiglio dei Halifej e veniva eletto dal Consiglio Generale con il doppio dei membri e riceveva il mandato dopo l'approvazione governativa e del presidente del Parlamento. Il Kryegjyshi esercitava tutte le funzioni del capo della comunità Bektashian albanese. Aveva il diritto di tenere rapporti con le altre sedi Bektashian in tutto il mondo. Il Kryegjyshi veniva conferito il titolo "Sua Santità"; disponeva di un segretario e da un vice, laico. Dirigeva gli organi centrali della comunità e verificava l'esecuzione delle sue decisioni, si occupava del buon andamento delle pratiche religiose e amministrative eleggendo i posti vacanti, controllava le spese finanziarie degli organi subalterni. I suoi compiti e le sue prerogative venivano stabiliti da un regolamento speciale. Egli amministrava la Gjyshata dal punto di vista religioso, dava esecuzione alle decisioni degli organi centrali e del Consiglio della Gjyshata. Rappresentava la Gjyshata, interpretava i dogmi religiosi per i chierici subalterni. La sua nomina veniva proposta dal Consiglio dei Prindër, dietro approvazione dell'Alto Consiglio dei Gjysh; la nomina veniva fatta dal Consiglio Generale.

Veniva coadiuvato da due Gjysh, i quali eseguivano gli incarichi assegnati loro dal Kryegjyshi e lo sostituivano quando il posto rimaneva vacante. Il Kryegjyshi e i due Gjysh costituivano la direzione della comunità. Nella gerarchia organizzativa il Gjysh era il superiore di Gjyshata. Nello Statuto un'attenzione particolare era riservata al patrimonio economico della comunità, alle modalità di amministrazione delle teqe e degli edifici di culto, dei beni mobili e immobili. A differenza dell'altro Statuto veniva prevista la formazione di cassa presso ogni teqe per la raccolta degli aiuti e dei contributi finanziari per sostenere le famiglie bisognose, gli orfani, gli anziani. Lo



Statuto, nel VIII capitolo, dettava alcune disposizioni e regole relative ai chierici, le misure disciplinari per i trasgressori, disposizioni relative alle feste religiose e simboli religiosi.

Si trattò tuttavia del primo passo di un processo di consapevolezza e autonomia che ebbe il suo completamento il 10 febbraio del 1945, quando si riunì il Consiglio della Comunità Bektashian, il quale decise di convocare dopo due mesi il VI Congresso dei Bektashian. I delegati sarebbero stati chierici e laici. Il congresso si tenne dal 2 al 5 maggio dell'anno 1945 a Tirana¹¹⁰.

Il Congresso assunse anche una decisione non prevista dallo Statuto, creando un segretariato con la funzione d'appoggio alla Kryegjyshata. La creazione di questo nuovo organo comportò un dualismo di potere tra il segretariato e il Kryegjysh¹¹¹. Il Consiglio dei Ministri, con la decisione, nr. 25 del 14 luglio 1945, approvò lo Statuto dei Bektashian d'Albania.

1.5 - I mussulmani dei Balcani in Europa

Negli ultimi 15 anni i Paesi dell'Europa occidentale hanno subito gli effetti di una migrazione dalle dimensioni notevoli soprattutto dall'area dei Balcani occidentali nella quale risiedono i mussulmani d'Europa. Ciò ha fatto sì che in ogni Paese si formassero consistenti comunità di albanesi, bulgari, macedoni, kossovani, mentre si è accentuata la diaspora dei Rom. Anche se molti di questi migranti non sono religiosi

¹¹⁰ Oltre ai 200 delegati, assisterono anche molte personalità politiche, ministri come Bedri Spahiu ministro, Myslim Peza vice primo ministro. Ciò dimostrava la preferenza dello Stato albanese verso la comunità bektashian. Mustafa Xhani, chierico e uno degli organizzatori della guerra di liberazione, con la scusa che il Kryegjysh (Capo) era molto anziano diresse i lavori del Congresso. I discorsi dei delegati evidenziarono il contributo patriottico dei bektashian durante la guerra. I chierici Mustafa Xhani e Fejzi Dervishi vennero decorati e il congresso si concluse con un ringraziamento al leader Enver Hoxha, elogiandolo come un leader eccelso del popolo albanese Vedi: AQSH, Fondo. Nr. 890, anno 1945, dos. 1, p. 8, ma anche: GAZZETTA BASHKIMI, 6 maggio 1945.

¹¹¹ L'ideazione di quest'organo avvenne dietro insistenza degli alti funzionari politici Bektashian come Mustafa Xhani per perseguire scopi politici. Da parte sua il partito comunista fece una grande pubblicità al congresso Bektashian. Nella stampa periodica vennero pubblicati lunghi articoli sull'avvenimento con titoli altisonanti del tipo "Il grande Congresso Bektashian" sottolineando che le decisioni adottate avevano come obiettivo quello di evidenziare la diffusione del bektashiansmo in tutto il territorio del Paese e il fatto che il nuovo statuto consentiva l'esercizio del potere di orientamento e rinnovamento dogmatico da parte della gerarchia e l'organizzazione dei fedeli Bektashian in tutto il mondo.



praticanti certamente le radici culturali, i costumi, le abitudini risentono dell'appartenenza religiosa dei territori di origine. Eppure non risulta che in nessuno dei Paesi europei, se si fa eccezione per il Lussemburgo dove colloqui sono in corso tra il Governo e i rappresentanti di tre associazioni di balcanici islamici, si è ritenuto di includere questo tipo di islamici nelle diverse consultazioni, organismi, commissioni di consultazione con le comunità islamiche. A questi gruppi di immigrati si sono applicate le politiche di ordine pubblico e di contrasto della criminalità piuttosto che cercare di soddisfare le loro esigenze di carattere culturale e religioso ostacolando nei fatti una corretta e positiva politica d'integrazione.

L'Islam balcanico è ignorato e misconosciuto, anche o forse perché si tratta di un Islam integrato, compatibile con il quadro culturale, con i formanti valoriali propri dei Paesi della vecchia Europa e perciò non bisognevole di una particolare tutela.

Queste scelte hanno l'effetto di privare della memoria intere comunità, di misconoscere valori ed esperienze frutto di una lunga elaborazione, consegnando alla schiera dei "rinati" dell'Islam – e quindi al fondamentalismo - individui e gruppi che hanno sviluppato invece una esperienza di secolarizzazione di valori religiosi e culturali di notevole interesse per l'Europa. Non è estranea – ad avviso di chi scrive – a questa politica il bisogno di valorizzare le cosiddette radici giudaico-cristiane dell'Europa a detrimento del concorso di altre componenti culturali e religiose che pure hanno alimentato la ricchezza culturale complessiva del continente e ne hanno fatto un luogo privilegiato di sviluppo del pensiero scientifico. Anzi uno degli aspetti di tale impostazione è il pervicace rifiuto dell'ingresso della Turchia in Europa.

In questo quadro lo studio delle esperienze giuridiche e istituzionali dei Paesi dei Balcani occidentali che abbiamo sviluppato vuole essere un primo contributo a quel "cantiere aperto" di studi sull'Est europeo al quale si è dato vita, avendo come capofila l'Università di Bologna e al quale lavorano docenti di diverse discipline e di numerose Università, anche dei Paesi dell'Est Europa.

Scopriremo forse così che già intorno al 1929 vi fu in larga parte del Continente un tentativo di stabilizzare e normare i rapporti con le confessioni religiose, ad Est come a Ovest, secondo modelli tendenzialmente omogenei. Che da quel tentativo nacquerò esperienze diverse i cui frutti ora convergono per concorrere alla costruzione della casa comune europea, nella convinzione che forse, l'esperienza accumulata e le tante sofferenze delle minoranze possono oggi contribuire a superare anche la recente lacerazione dei diritti umani e di libertà verificatasi nei Balcani. La raccolta dei testi di tutti gli statuti di



tutte le confessioni religiose dell'Est nella loro evoluzione Storica e il loro studio sistematico vuol essere uno strumento che gli studi giuridici offrono alla politica per una migliore soluzione di questi problemi.