rievocando antichi movimenti ereticali del medioevo. Così le posizioni delle chiese protestanti variano da una forte identificazione con lo stato nazionale (luterani tedeschi e nordici) all'atteggiamento di diffidenza verso i pubblici poteri delle chiese riformate fino alla completa separazione dal mondo. Ma un tema ancora più rilevante, di cui lo stesso Luther è stato antesignano nel suo scritto del 1991, è quello del protestantesimo e dei diritti umani. Per ragioni di spazio mi limito qui ad una semplice considerazione su di un argomento di cui amerei occuparmi per esteso. In questo libro dimostro un certo distacco da una *vulgata* secondo cui le istituzioni democratiche moderne non sarebbero che la traduzione in politica del «governo della chiesa» protestante. L'origine protestante, in particolare presbiteriana e congregazionalista, delle istituzioni inglesi e americane è indubbia; ma altrettanto vero è che si è trattato di un *two ways bridge* in cui le forme democratico-parlamentari hanno a loro influenzato l'organizzazione delle chiese protestanti. Qualcosa di simile si può affermare per i diritti umani: molto si può dire sulla loro origine protestante (da William Penn a Ferdinand Buisson, fondatore della Lega dei diritti dell'uomo e Nobel per la pace nel 1927). Ma Luther osserva che le chiese protestanti sono state anche più pronte di altre a recepire nel loro interno i diritti umani che si affermavano nella società. Nei procedimenti disciplinari interni (a parte la questione della scomunica) si sta assistendo ad un generale allinearsi sulle garanzie di difesa previste dagli ordinamenti nazionali ed internazionali. Questo può forse far propendere, come già accennato, per una natura giurisdizionale di tali procedimenti, che per il passato era senz'altro da negare. Ma dimostra anche una capacità di adeguamento ad una fonte esterna (costituzioni e trattati internazionali) che rende quello protestante un diritto religioso del tutto *sui generis*.

Giovanni Cimbalo

Le confraternite islamiche nei Balcani: un modello di Islam europeo plurale

Premessa. La pluralità interna dell'Islam

Nel diffondersi al di fuori della penisola arabica, l'Islam incontra antiche e consolidate culture. Una delle ragioni della sua rapida e solida espansione consiste nella grande capacità di assorbirle e adattarvisi, plasmandole; in tal modo la nuova religione entra a far parte del contesto socio economico e culturale dei territori che ingloba, piantando radici nella storia e nel vissuto dei popoli con i quali è venuta a contatto[1]. Ciò ha prodotto una contaminazione nell'Islam che ha avuto l'effetto di differenziarlo al suo interno, dando vita ad un Islam plurale, avversato e combattuto oggi da un forte movimento di rinascita islamica che vuole trasmettere al mondo una visione fondamentalista e unitaria dell'Islam.

La convinzione che l'Islam racchiuda al proprio interno una varietà di posizioni culturali e di vissuti religiosi rende ineludibile un'analisi della sua complessità. Tale convinzione è alla base delle riflessioni che seguono, incentrate soprattutto sull'incontro dell'Islam con la cultura bizantina e persiana a occidente[2] e con quella buddista e indu a oriente[3]. Tali incontri hanno prodotto le contaminazioni che tanta parte hanno avuto nel definire i caratteri essenziali dell'Islam fin dai primi secoli della sua esistenza[4].

[1] Sul punto S. Noja, *Storia dei popoli dell'Islam. L'Islam dell'espansione (632-1258)*, Milano, 1993; F.J. Peirone, G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Roma, 1986.

[2] G. Scarcia, *L'Islam non Arabo*, in «Ulisse», XXXI (1977), pp. 42-50.

[3] M. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton, 2007.

[4] Le esperienze religiose, i contenuti delle scritture, la raccolta di esperienze individuali e collettive che esse ci tramandano sopravvivono nella storia in quanto introiettate nella cultura dei popoli, nel loro vissuto quotidiano e si legano al tessuto economico e sociale nel quale si diffondono. Da elemento sovrastrutturale, entrando nella tradizione esse divengono fattore quasi strutturale e certamente condizionano lo sviluppo della civiltà e dei rapporti interpersonali, le relazioni tra le classi in un determinato

Alcune caratteristiche di questo culto, come la lingua religiosa comune e l'unicità dei precetti religiosi essenziali – intendiamo riferirci ai cinque pilastri dell'Islam –, l'inesistenza di un clero istituzionalizzato e gerarchico, il profondo legame tra religione e diritto, hanno consentito lo sviluppo d'innumerevoli letture dell'Islam che si sono radicate nella tradizione dei territori adattandosi al vissuto delle popolazioni[5]. Inoltre la vastità della diffusione dell'Islam ha prodotto prima che nelle altre religioni monoteiste la differenziazione del linguaggio religioso, a partire, non a caso, dall'area balcanica[6].

Nel presente scenario geo-politico internazionale, la prevalenza mediatica dell'Islam fondamentalista e conservatore genera un clima di alta conflittualità e induce l'opinione pubblica e alcuni governi occidentali a ritenere che si sia di fronte ad un Islam unico, in grado di esprimere una rappresentanza unitaria e capace di darsi una sola struttura confessionale. Tale convinzione è supportata dall'indifferenza verso la complessità del fenomeno, da un sostanziale disprezzo per le diverse esigenze alle quali le differenti visioni dell'Islam rispondono, da una grande paura di conoscere. Si ritiene più comodo nascondersi, come avveniva in un passato non molto lontano, dietro il «coacervo anonimo degli indistinti»[7].

1. Alcune questioni terminologiche preliminari

Il concetto di «confessione religiosa», costituisce senza dubbio uno dei marcatori ordinamentali dei sistemi giuridici europei, necessario per ricostruire il percorso d'inclusione sociale dei diversi culti e trarne utili indicazioni per garantire nello spazio europeo – oggi e per il futuro – la libertà religiosa e di coscienza, utilizzando la laicità e la tolleranza come strumenti di *governance*[8].

L'Europa, e soprattutto gli Stati già facenti parte dell'Unione Europea dei 15, conoscono oggi una forte differenziazione e frammentazione dell'appartenenza religiosa,

territorio, contribuiscono a delineare la forma della *governance* e le evoluzioni delle istituzioni, dello Stato, del diritto. Cfr. G. Cimbalo, *La laicità come strumento di educazione alla convivenza*, in *Laicità e diritto*, a cura di S. Canestrari, Bologna, 2007, pp. 269-313.

[5] Sull'inestricabile rapporto tra religione islamica e diritto vedi: F. Castro, *Diritto mussulmano*, in *Digesto delle discipline civilistiche*, Torino, 1994, vol. 6, pp. 284-324.

[6] Ad esempio, nel 1921 i Bektashiti adottano in Albania la traduzione del Corano in lingua albanese, eseguita proprio in quegli anni da Ilo Mitkë Qafëzezi, (1882-1964), studioso di fede cristiana.

[7] G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, in «Protestantesimo», 8, 1952, n. 1, pp. 1-39.

[8] G. Cimbalo, *L'incidenza del diritto dell'Unione europea sul diritto ecclesiastico: verso un diritto della Comunità Europea* in *L'incidenza del diritto dell'Unione Europea sullo studio delle discipline giuridiche*, a cura di L.S. Rossi e G. Di Federico, Napoli, 2008, pp. 213-239.

per effetto congiunto dell'emigrazione e dei processi di globalizzazione che investono la comunicazione e la cultura, modificando la composizione sociale delle popolazioni di questi Paesi. Agli occhi di molti osservatori questa situazione appare inedita, al punto che l'aumento massiccio della domanda religiosa fa passare in secondo piano la sempre maggiore secolarizzazione delle popolazioni e il fatto che la quota percentuale di cittadini non appartenenti ad alcun culto e soprattutto non praticanti alcun rito religioso costituiscono la maggioranza di coloro che vivono nell'area europea.

Tuttavia sono i credenti delle varie fedi a «fare notizia» e a porre notevoli problemi a livello istituzionale. Spesso sradicati dalle culture e dai contesti sociali di origine, costoro rispondono al disagio sociale e alle richieste d'integrazione domandando il riconoscimento della propria appartenenza religiosa e la disponibilità di strutture per celebrare il culto, rivendicando lo spazio pubblico per la professione del culto e un ruolo sociale per le rispettive strutture confessionali[9]. Tale domanda è causa di forti resistenze da parte dei culti tradizionali delle popolazioni autoctone i quali rivendicano una omogeneità religiosa che è fonte di una conflittualità cui gli Stati rispondono con difficoltà[10].

Eppure gli ordinamenti hanno sperimentato in passato epoche e situazioni di forte differenziazione religiosa alle quali hanno saputo dare una soluzione equa e positiva che ha contribuito ad accrescere la coesione sociale e a diffondere i valori di tolleranza e laicità. Basti pensare alla risposta che molti Stati europei hanno dato nella prima metà

[9] La domanda delle confessioni di gestire servizi sociali in regime di sussidiarietà risponde alle strategie dell'Unione Europea per dare soluzione alla crisi dello Stato sociale. Sono sempre più numerosi ad Ovest come ad Est gli Stati che concludono accordi a tal fine con le diverse confessioni religiose e dove la legislazione sia ordinaria che contrattata con le confessioni religiose assicura a queste ultime di poter intervenire in questo settore strategico della vita sociale, assicurando uno spazio formidabile alle capacità di proselitismo dei diversi culti e alla loro presenza a livello sociale. Si vedano a riguardo, ad esempio, il *Protocollo di cooperazione nel settore dell'inclusione sociale, fra il Governo di Romania ed il Patriarcato Romeno* del 2007, e il *Protocollo di cooperazione nel settore dell'inclusione sociale fra il Governo di Romania e la Conferenza dei Vescovi di Romania* del 2007, entrambi consultabili in http://lico.du.cois.it. Sugli aspetti teorici del problema vedi *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole*, Atti del Convegno di Ravenna, 25-27 settembre 2003, a cura di G. Cimbalo e J. I. Alonso Perez, Torino, 2005; *Federalismo fiscale, principio di sussidiarietà e neutralità dei servizi sociali erogati*, Atti del Convegno di Ravenna. 4-6 maggio 2006, a cura di A. De Oto e F. Botti, Bologna, 2007.

[10] Il fenomeno assume carattere diverso nei paesi dell'Europa occidentale e in quelli dell'Europa orientale. Nei primi si presenta sotto forma di resistenza delle confessioni cristiane alla penetrazione di un Islam aggressivo di origini mediorientali giudicato estraneo alle tradizioni europee; nell'Est appare piuttosto in forma di resistenza alla penetrazione dei cosiddetti nuovi culti, ovvero di quelle confessioni neoprotestanti, per lo più di origine statunitense, giudicate aggressive dalle Chiese stabilite, soprattutto da quelle ortodosse legate al potere politico. G. Cimbalo, *Religione e diritti umani nelle società in transizione dell'Est Europa*, in www.statoechiese.it, gennaio 2009.

del secolo XVIII al movimento del «Risveglio» che produsse nei Paesi a maggioranza protestante la frammentazione estrema delle Chiese della Riforma, ponendo le basi di quel «mercato differenziato del religioso» trasferitosi poi nel Nord America[11]. Ciò fu possibile riflettendo sulla nozione stessa di religione. A riguardo, ogni ordinamento scelse una propria soluzione, coerente con la storia del territorio, le tradizioni, la composizione sociologica e religiosa delle popolazioni, l'alternarsi dei mutamenti nelle istituzioni politiche. Di qui la presente differenziazione nella regolamentazione del fenomeno religioso e delle relazioni dello Stato con esso.

Vi è tuttavia chi ritiene che l'entrata in campo di un nuovo attore, l'Islam, estraneo al contesto culturale e religioso europeo, abbia mutato profondamente il quadro di riferimento[12]. Tale approccio discende dall'identificazione dell'Europa con la sua parte occidentale, ma se si considera il continente nel suo complesso, includendo i paesi della sua parte orientale, non si può ignorare che esso conosce da secoli l'Islam ed è stato capace d'integrarlo. Basti ricordare che l'Islam è stata la religione di riferimento dell'Impero Ottomano, che comprendeva i Balcani, e che successivamente divenne uno dei tanti culti praticati nei territori degli Stati nati dalla sua dissoluzione e che ancora

[11] La frammentazione del mercato religioso negli Stati Uniti ha indotto quell'ordinamento a riflettere a lungo sull'elaborazione del concetto di confessione religiosa. Sul punto vedi: F. Onida, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Milano, 1970; Id., *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti. Dagli anni sessanta agli anni ottanta*, Milano, 1984, Id., *Scuola e religione nella giurisprudenza della Suprema Corte americana dell'ultimo decennio*, in «Dir. eccl.», 1992, I, pp. 879 ss.; Id., *La libertà religiosa nella giurisprudenza della Suprema Corte americana nell'ultimo decennio*, in «Dir. eccl.», 1993, I, pp. 306 ss.; M. Tedeschi *Alle radici del separatismo americano*, in *Saggi di diritto ecclesiastico*, Torino, 1987, pp. 213 ss.; Id., *Stato e Chiese negli U.S.A.*, in S. Gherro (a cura di), *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, Padova, 1989; N. Fiorita – V. Barsotti, *Separatismo e laicità*, Torino, 2008; A. Madera, *Spunti evolutivi nella giurisprudenza della Corte Suprema U.S.A. sul Primo Emendamento*, in «Quad. dir. pol. ecc.», 2001, n. 3, pp. 797 ss.; Id., *Gli ospedali cattolici. I modelli statunitensi e l'esperienza giuridica italiana: profili comparatistici*, Milano, tomo I, 2004, tomo II, 2007; G. D'Angelo, *Spazio pubblico e presenza simbolica della religione: l'approccio statunitense nella più recente giurisprudenza della Corte Suprema*, in «Quad. dir. e pol. eccl.», 2007, n. 3, pp. 841 ss.; Id., *Regolamentazione giuridica del fenomeno religioso e crisi di sovranità: spunti problematici dalle più recenti decisioni della Corte Suprema statunitense in tema di clausola di separazione*, in «Diritto e religioni», n. 2006, n. 1/2, pp. 707 ss; S. Ferrari, *La nozione giuridica di confessione religiosa* in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato e G.B. Varnier, Torino, 1995, pp. 19 ss.

[12] Risentono di questa impostazione i primi meritevoli studi in Italia sull'Islam: *L'Islam in Europa. Lo Statuto giuridico delle comunità mussulmane*, a cura di S. Ferrari, Bologna, 1996. Ma occorre prendere coscienza del fatto che guardando prevalentemente agli effetti della presenza dell'Islam nei paesi occidentali si coglie solo un aspetto del problema. Si veda per tutti: *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, a cura di A. Ferrari, Bologna, 2008, *passim*. È forse opportuno distinguere tra Islam immigrato in Europa, con riferimento peraltro ai soli paesi occidentali del continente, e Islam europeo che è un fenomeno ben più complesso. Oggi, nell'Europa dei 27, il problema va certamente reimpostato.

oggi è largamente diffuso in questa area[13]. Non solo, ma con la massiccia emigrazione da Est verso Ovest del continente, altrettanto se non più numerosa di quella che avviene dal resto del mondo verso l'Europa occidentale, la composizione delle aree culturali-religiose stanziate sul territorio europeo è andata via via mutando. Il problema non si pone esclusivamente per l'Islam, solo che si pensi alla crescente diffusione dell'ortodossia nei paesi dell'Europa occidentale e alla distribuzione di essa tra le diverse Chiese[14].

L'amalgama in atto tra le popolazioni, il moltiplicarsi dell'adesione a differenti organizzazioni di culto, proprio della globalizzazione, ha inciso e incide oggi in modo non marginale sull'elaborazione della nozione moderna di confessione religiosa, di comunità religiosa, di gruppo religioso e sull'elaborazione del concetto stesso di libertà religiosa e di separazione dello Stato dalla religione, fatto proprio dai diversi ordinamenti in Europa[15]. Analizzando le differenti soluzioni adottate in materia di rapporto degli Stati con il fatto religioso possiamo constatare che si è passati dal termine di «culto», a quello di «confessione religiosa», a quello di «comunità religiosa», e spesso oggi si attribuisce a ogni definizione un significato quanto mai vago e generico e comunque onnicomprensivo del fenomeno associativo religioso, quasi che la differente terminologia utilizzata indichi comunque il bisogno di andare verso una stessa nozione[16]. È

[13] La contaminazione tra culture e ordinamenti nell'area balcanica ha fatto sì che l'Europa potesse esercitare una forza di attrazione verso il mondo mussulmano. Ciò è ben rappresentato dalla rivoluzione kemalista, la quale volle con forza stabilire un legame tra la Turchia e l'Europa, legame che non è ancora stato reciso e che anzi pone il problema di una possibile adesione della Turchia all'Unione Europea. F. Margiotta Broglio, *La Corte di Strasburgo e la politica turca. L'esclusione degli islamici*, in «Corriere della Sera», 11 agosto 2002. e, più in generale F. Margiotta Broglio, C. Mirabelli, F. Onida, *Religione e sistemi giuridici: introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, nuova edizione, 2002; M. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Torino, 2001.

[14] Studi sono stati avviati a riguardo. Si veda F. Botti, *Sui contenuti di una possibile Intesa con la Chiesa Ortodossa Romena, Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell'Est Europa*, a cura di G. Cimbalo e F. Botti, Bologna, 2008.

[15] Per quanto sta avvenendo nei paesi dell'Est Europa si veda G. Cimbalo: *Libertà religiosa e diritti umani nell'Est Europa, Libertà di coscienza e diversità di appartenenza*, cit., pp. 1 ss. Significativa a riguardo la nuova Legge sulla libertà religiosa in Macedonia: Ligj për pozitën Juridike të Kishës, Bashkësisë fetare dhe grupit religjioz (*Legj 20.10. 2007, Gazeta zyrtare e Republikës së Maqedonisë, n. 113)* [legge sullo status giuridico delle chiese, delle comunità religiose o dei gruppi religiosi]. La legge è stata adottata nel settembre del 2007 ed è entra in vigore il 1 maggio dello stesso anno (si veda il testo in licodu.cois.it/.434/view). Per un commento: K. Petrova Ivanova, *La Corte Costituzionale della Repubblica Macedone dichiara illegittimo l'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, www.statoechiese.it, giugno 2009.

[16] In Italia, in assenza di una definizione data dal costituente nell'art. 8 della Carta, la dottrina – con l'apporto fondamentale della giurisprudenza costituzionale – è andata alla ricerca di parametri identificativi capaci di definire la nozione di confessione religiosa e lo ha fatto attraverso un dibattito così vasto ed articolato del quale è difficile dare conto in modo esaustivo in questa sede. Rimandiamo comunque a: N. Colaianni, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della*

dunque fondamentale ricostruire la riflessione giuridica dei diversi ordinamenti circa la denominazione utilizzata per indicare l'attività religiosa organizzata, individuando i differenti significati sottesi, se si vuole disporre di strumenti giuridici per gestire il quadro sempre più articolato e complesso della presenza delle organizzazioni religiose nello spazio europeo.

Solo a queste condizioni si potrà utilizzare la diversa denominazione giuridica attribuita alle organizzazioni religiose come «marcatore ordina mentale» dei differenti sistemi giuridici degli Stati d'Europa nella prospettiva di costruire una legislazione comune allo spazio europeo relativa alle organizzazioni a carattere religioso.

2. Le scuole nell'Islam e il concetto di confessione religiosa

Se si vuole cercare un termine equivalente a quello di confessione religiosa occorre rifarsi alla nozione turca di *millet* derivante dall'arabo *millah*. Il termine indicava le comunità religiose dell'Impero Ottomano che godevano di una serie di diritti e di prerogative nel quadro del sistema istituzionale complessivo dello Stato e di una giurisdizione autonoma dagli «statuti personali» (soprattutto nell'ambito del diritto di famiglia e delle successioni). Con la crisi dell'Impero l'Islam ha adottato nei territori nei quali si era insediato due diversi termini per definire lo spazio religioso organizzato, termini mutuati concettualmente dall'esperienza giuridica occidentale. Il primo termine è quello di «comunità religiosa», utilizzato là dove la presenza islamica si caratterizza per etnia, lingua e tradizioni proprie posta a confronto con quella della maggioranza della popolazione dello Stato[17]. Il secondo termine, a partire dagli inizi del secolo appena trascorso, è invece quello di «confessione religiosa» utilizzato per quelle organizzazioni cultuali che si svilupparono in contesti a maggioranza islamica, come ad esempio in Albania. In questo caso possiamo parlare d'Islam plurale[18].

Costituzione, Bari, 1990 e ai saggi contenuti nel volume *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato e G.B. Varnier, Torino, 1995 che benché datati costituiscono utile punto di partenza per una riflessione e ai più recenti scritti di G. Casuscelli, La *libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, www.atatoechiese.it, luglio 2007; Id., *Dal pluralismo confessionale alla multireligiosità: il diritto ecclesiastico e le sue fonti nel guado del post-confessionismo*, *ibidem*, aprile 2007; Id., *La rappresentanza e l'intesa (tra astrattismo dottrinale e concretezza politica)*, *ibidem*, febbraio 2007; Id., *Le laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana*, *ibidem*, febbraio 2007.

[17] G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa come contributo a una regolamentazione condivisa della libertà religiosa in Italia*, www.statoechiese.it, ottobre 2008. In questo caso il termine comunità religiosa assume per l'Islam pressoché lo stesso significato che ha per l'ebraismo.

[18] G. Cimbalo, *Integrazione dei migranti: un Islam plurale per l'Europa* (Rielaborazione dei marcatori ordinamentali della nozione di «culto» e di «confessione religiosa» nella prospettiva dell'UE),

Tuttavia per una migliore configurazione di tale nozione è opportuno sviluppare la nostra riflessione muovendo dalla considerazione che il principale terreno sul quale misurarsi è senza dubbio costituito dalla nozione di «territorio» in rapporto a quella di «popolo dei credenti».

Secondo quanto elaborato dalla tradizione dell'Islam nei primi cinque secoli il mondo sarebbe diviso in tre parti:

La Terra della Pace, *Dār al-Salām* o *Dār al-Islām*, «la Casa dell'Islam», dove vivono i musulmani sotto la protezione della Legge islamica e i popoli sottomessi – *dhimmā* – appartenenti cioè a fedi diverse da quella islamica e sottoposti al pagamento di un tributo personale, la *jizya*, che garantisce loro la «protezione« da parte dello Stato islamico[19].

La Terra della Tregua, *Dār al-Hudna*, le terre dove vivono i popoli non sottomessi con i quali è stata conclusa una tregua temporanea, nell'attesa di riprendere le ostilità per l'affermazione universale dell'Islam.

La Terra della Guerra, *Dār al-'arb*, dove vivono tutti i popoli non sottomessi, gli infedeli. Costoro sono penalizzati dalla non-conoscenza di Dio, e ciò genera ingiustizia e quindi violenza, Con questi popoli l'Islam è destinato a scontrarsi e con essi è quindi lecita la guerra.

Con il passare dei secoli l'Islam ha dovuto prendere atto della possibilità che i mussulmani costituiscano una minoranza all'interno di uno Stato, in una situazione nella quale non è possibile utilizzare la guerra per conquistare l'egemonia. Questa condizione si era già prodotta in Andalusia ed è, sia pure in uno scenario più complesso, la condizione che si produsse nell'Europa orientale dopo la caduta dell'Impero Ottomano. Viene perciò da chiedersi se oggi non sia necessario pensare e accettare da parte mussulmana l'esistenza di un rapporto contrattuale che lega le autorità civili alle comunità mussulmane, per costruire una Casa delle confessioni religiose che potremmo chiamare «Dār al Millet», ovvero una terra nella quale vige la struttura della Millet, oggi utilizzata dalle comunità mussulmane, in particolare nell'area balcanica, e che consente ad esse di vivere all'interno di comunità protette dal diritto dello Stato e caratterizzate dalla vigenza della propria legge e dei propri costumi[20]. In questa area, infatti, è stato

relazione al Convegno *I Jornadas internacionales sobre la integración de migrantes*, Madrid, 14-15 ottobre 2009, oggi in «Revista General de Derecho Público Comparado», numero monografico «Integración de migrantes», n. 5, luglio 2009, Justel.com.

[19] Le interpretazioni dei teologi musulmani differiscono sulla possibilità di accettare come *dhimmā* fedeli di religioni differenti da quella dei cristiani, ebrei, zoroastriani e sabei ma, storicamente, si accettò anche l'Induismo come religione proteggibile, in quanto esso poteva vantare un testo scritto (i Veda) che fu considerato anch'esso ispirato divinamente. M. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, cit., *passim*.

[20] F. Castro – P. Catalano (eds.), *La condition des «autres »dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, Isprom-Publisud, Paris, 2004; P.C. Donini, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb*.

riconosciuto storicamente alle comunità islamiche uno *status* simile e speculare a quello che gli ortodossi avevano all'interno dell'Impero Ottomano[21]. Ciò è avvenuto attraverso il conferimento dell'autonomia statutaria alle comunità islamiche[22], considerate insieme comunità etniche e comunità religiose, dotate di proprie istituzioni e tribunali. In effetti gli Stati di questa area, dove sono dominanti le Genti del Libro, sposando una posizione cara all'Islam, hanno fatta propria la differenza tra fede e sottomissione da esso elaborata. È stato così concesso ai mussulmani di praticare liberamente la propria fede, a condizione di accettare, quali comunità protette, la superiorità politica dello Stato e quindi il concetto di separazione e di laicità delle istituzioni.

Problemi metodologici e questioni generali, Salerno, 1985; A. Fattal., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958; N. Melis,, *Lo statuto giuridico degli ebrei dell'Impero Ottomano*, in *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, a cura di M. Contu, N. Melis, G. Pinna, Firenze, 2003; A. Noth, *L'Islam e le minoranze non-islamiche*, in *L'Islam oggi*, a cura di W. Ende – U. Steinbach, ed. italiana a cura di A. Cilardo, Bologna, 1993, pp. 781-798.

[21] 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. G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 2002, p. 25. Nel primo spazio è possibile la presenza di comunità non mussulmane le quali stipulano un patto di protezione detto *dhimma* concesso dalla *umma* senza limitazioni di tempo, in cambio del pagamento di una speciale imposta, detta jizya. La *Millet* è invece una specifica istituzione nell'ambito del sistema di relazioni con le diverse comunità religiose tipica dell'Impero Ottomano. R. Mantran, *Histoire de l'empire Ottoman*, Paris, 1989; E. Asthor, *Storia economica e sociale del vicino oriente nel Medioevo*, Torino, 1982; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulman*, cit.; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 268-269; H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West*, I, II parte, London, 1950, pp. 212 ss. Per chi scrive l'uso del termine *Dār al Millet* indica efficacemente la condizione giuridica di quei territori non mussulmani nei quali sono insediate comunità islamiche, alle quali è consentito dall'ordinamento giuridico civile di 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, che dispongono di strutture religiose autonome e autogestite, che godono 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: A. Sami A. Abu-Sahlieh, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, ed. it. a cura di M. Arena, 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.

[22] L'autonomia delle comunità religiose all'interno degli Stati nazionali balcanici venne garantita in questa fase storica soprattutto da accordi internazionali patrocinati dall'Impero russo, nel suo ruolo di grande difensore dell'ortodossia e della cultura slava, con quello ottomano. Cfr.: R. Mantran, *Histoire de l'empire Ottoman*, Paris, 1989; Id., *Histoire d'Istanbul*, Paris, 1996; L. Massignon, *L'umma et ses synonymes: Notion de «communauté sociale» en Islam*, in «Revue des Etudes Islamiques», 1941-46, pp. 151, 157

È nata così l'esperienza statutaria della comunità mussulmana in Bulgaria[23] e altrettanto è avvenuto in Romania, Serbia, e nella stessa Bosnia-Herzegovina[24] e con caratteristiche diverse nell'area albanofona dei Balcani occidentali[25].

Ma mentre nei diversi Paesi balcanici la presenza mussulmana utilizza la struttura della comunità, frutto di unità etnica, nell'uso della lingua, delle tradizioni e rispettosa delle diversità cultuali attraverso il suo articolarsi in strutture territoriali omogenee, diversa è l'esperienza che caratterizza l'Albania dove, per la prima volta le diverse componenti dell'Islam decidono esse stesse, e al loro interno di darsi uno Statuto. Il fenomeno si sviluppa parallelamente nella comunità Bektashita e per riflesso in quella Sunnita agli inizi del '900 e trova un modello di riferimento nell'esperienza giuridica del diritto civile, invece che nella shari'a, all'interno della quale non vi è spazio per una nozione giuridica di comunità religiose diverse, che coesistono avendo parità di diritti, ma piuttosto sono giuridicamente regolati specifici istituti religiosi quali ad esempio il *zakât*[26] e il *wafq*[27] che concernono le attività delle confessioni religiose. L'introduzione di Statuti da parte di gruppi di islamici si fece carico delle diverse tradizioni dell'Islam, in un'area nella quale rilevante e complesso è stato il suo incontro con appartenenze

[23] G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa come contributo etc.*, cit., *passim*.

[24] Sull'Islam in Bosnia-Erzegovina: R. Donia, *Islam under the Double Eagle. The Muslims of Bosnia and Erzegovina 1878-1914*, New York, 1981; N. Šehic, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1980; W. Wieshaider, *The Legal Status of the Muslim Minority in Austria*, in R. Beck-Peccoz and G. Zincone (eds), *The Legal Treatment of Islamic Minorities*, cit., pp. 31-37; L. Steindorff, *Von der Konfession zur Nation: die Muslime in Bosnien-Herzegowina*, *Südosteuropa-Mitteilungen*, vol. XXXVII, n. 4, 1997, pp. 277-290.

[25] Sull'Islam balcanico in generale A. Popovic, *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin, 1986.

[26] 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 *zakât* è una tassa obbligatoria che deve essere versata dai musulmani che abbiano oltrepassato il *nisâb* (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 *zakât* è posto allo stesso livello della *salât* (preghiera rituale). La maggior parte dei musulmani è consapevole di questo obbligo e paga annualmente la sua quota di *zakât*. V.: F. Castro, *Diritto mussulmano. Digesto delle discipline civilistiche*, Torino, 1994, vol. 6, 295 ss.; *zakah*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, vol. XI, pp. 441.

[27] 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 Umma; il suo scopo è ben definito e i suoi beni sono inalienabili. F. Castro, *Diritto mussulmano. Digesto delle discipline civilistiche*, Torino, 1994, vol. 6, pp. 305 ss; *wakf*, sub vocem, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2003, vol. XI, pp. 65 ss.; A. D'Emilia, *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 F. Castro), Roma, 1976, pp. 237-276.

religiose, tradizioni e culture diverse, al punto da contribuire a un'articolazione del culto islamico per comunità distinte, sia sotto il profilo teologico che rituale[28]. In particolare nel confronto-rapporto con l'ascetismo ortodosso sono maturate in quei territori le componenti ascetiche dell'islamismo, diffusesi in un'area non priva dell'influenza dello scitismo. Così Sufi[29] e le confraternite autonomamente organizzate che a questo movimento si richiamano e cioè Dervisci, Bektashiti e Aleviti – per citare solo le componenti più numerose di quest'Islam poliforme – hanno trovato posto con i loro edifici di culto, le loro scuole, i loro wafq all'interno della più ampia area sociologica religiosa islamica e hanno potuto vivere il loro Islam, caratterizzato dal pluralismo confessionale. Prendendo atto dell'emergere di queste diversità e del fatto che esse si traducono in una differente organizzazione religiosa dei gruppi, l'ordinamento dello Stato recepisce, come vedremo, questo orientamento nella propria legislazione.

3. Le componenti mistiche dell'Islam: le confraternite

Per il Corano Dio è principio della realtà e centro di ogni attività umana. Il distacco dal mondo costituisce il modo migliore per avvicinarsi a lui. Questa visione mistica del rapporto con Dio e con la trascendenza non è agevole da vivere poiché se Dio è vicino è anche inaccessibile e non può essere richiesto all'uomo di superare i limiti della sua natura umana. Una componente dell'Islam perciò, sotto la spinta di forme sociali e strutture culturali precedenti, ben vive nei territori conquistati, rielabora questi valori, queste sensibilità, conferendo ad essi un nuovo significato e si rende conto della difficoltà estrema di vivere in simbiosi, in perenne comunicazione con Dio. Elabora perciò una distinzione tra l'uomo giusto e quello perfetto, nella consapevolezza che la perfezione è di pochi, i mistici, mentre a tutti può essere chiesto di vivere una vita da giusti, segnata da obblighi più tenui. Dunque i giusti offriranno elemosine, avranno una sola moglie,

[28] In questo senso l'Islam balcanico, l'Islam delle confraternite, rappresenta l'antitesi della strategia e della proposta politica wahabita di rifondazione dell'istituto del califfato e non a caso è fortemente avversato dalle iniziative di re-islamizzazione in senso tradizionale islamico oggi molto presenti nei Balcani. In generale: F. Allam Kouad, *L'islam globale*, Milano 2002, ma anche *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Torino, 2003, *passim*; G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London, 2000; H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds), *Muslim Identity and the Balkan State*, London, 1997.

[29] Il termine sufi viene fatto risalire a una rozza veste di lana detta suf portata in segno di protesta contro il lusso di altri mussulmani e divenne presto sinonimo di chi cerca la via della Conoscenza appoggiandosi a un Maestro. Il sufismo è dunque espressione mistica dell'Islam come le confraternite che ad esso si ispirano. Per valutare in che misura tale fenomeno socio-religioso rappresenti una presenza reale e viva: *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporane*, cit.

non avranno contatto con i malvagi, osserveranno le prescrizioni alimentari, vivendo un Islam fermo, ma più tenue. Coloro che aspirano alla perfezione condurranno una vita puramente spirituale, ameranno tutti e condivideranno tutto; non possedendo nulla non potranno offrire elemosine, ma offriranno testimonianza, mangeranno qualsiasi alimento e osserveranno una rigorosa castità, mortificando il corpo: raggiungeranno in tal modo un grado più elevato, una maggiore vicinanza allo spirito divino.

Vi è dunque un rapporto da indagare e comprendere tra il significato interno e quello esterno delle idee e delle cose, tra la lettera della Legge e le verità profonde della Religione.

Due sono allora le categorie degli Amici di Dio. Vi è anzitutto il wal (ovvero l'Amico secondo la giustizia o Legge di Dio) che osserva scrupolosamente la legge rivelata, sfuggendo così alla dannazione. Questa categoria è accessibile ad ogni credente e costituisce uno stadio raggiungibile da tutti. Vi è poi il wal che persegue l'azione di Grazia e non desidera altro che Dio. Egli vive mettendo in pratica gli obblighi della legge e contemplando Dio già durante la sua vita terrena. Con la meditazione, lo studio continuo della vita del Profeta e degli hadith esplora la via della conoscenza, conosce la dottrina del Dio unico, «... che non ha associati o eguali che possano condividere o contrastare la Sua onnipotenza, che non concede a nessuno di mutare i Suoi decreti o interferire nei Suoi giudizi. L'Islam non riconosce nessun Dio incarnato, nessun salvatore; il tutto si risolve tra Iddio, unico Signore, e ciascun uomo in quanto Sua creatura e Suo Servo»[30].

Se si guarda alla cultura religiosa dell'area balcanica, alla presenza in essa di figure ascetiche, e – estendendo lo sguardo al fenomeno del monachesimo cristiano-bizantino, ma anche buddista e del contiguo oriente – non vi è chi non veda la «funzionalità», l'adattabilità e la coerenza sul piano culturale di questa visione ascetica con comportamenti e pratiche sociali radicate in quel territorio; chi non colga la riconoscibilità di queste figure mistiche da parte delle popolazioni autoctone islamizzate[31]. E non vi è dubbio che proprio questa duttilità dell'Islam a plasmarsi e amalgamarsi con le culture precedenti, anche religiose, questa sua capacità quasi sincretica, pur nella fermezza dei principi, abbia contribuito alla sua diffusione e al suo radicamento[32].

[30] *Ibidem.*

[31] Vi è chi sostiene che il sufismo trova radici all'interno dell'Islam stesso e non vi è dubbio che esso ha sempre voluto essere essenzialmente e esclusivamente islamico. Sul punto vedi G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano etc.*, cit., p. 226; *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, a cura di M. Stepanyants, Torino, 2003; A. Ventura, *L'Esoterismo islamico*, Roma, 1981; Id., *L'islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Bari, vol. 3, 1995.

[32] D'altra parte la tendenza delle religioni ad adagiarsi sulle tradizioni cultuali precedenti costituisce uno degli strumenti più efficaci di insediamento nella cultura del territorio. In tal modo la penetrazione del nuovo culto avviene dolcemente e svuota dall'interno le precedenti appartenenze

Ciò contribuisce alla nascita all'interno della comunità islamica, all'interno stesso della Umma, di confraternite o ordini, termini utilizzati per indicare un modo peculiare di leggere il messaggio divino e vivere l'osservanza del Corano e l'insegnamento di Maometto. Mentre molto si sa sulle scuole, non molti sono gli studi sulle confraternite e sugli ordini, che si caratterizzano per particolari elaborazioni in campo dottrinale, ma il più delle volte per le modalità cultuali, per un particolare modo di vivere l'Islam e per darsi, all'interno della Umma, una particolare e peculiare struttura organizzativa, proprie scuole e centri di formazione. Confraternite e ordini si caratterizzano peraltro, molto spesso, anche per la presenza di particolari figure ascetiche che godono della venerazione dei fedeli, in ordine ai principi morali propugnati e all'esempio di vita testimoniato, pur restando assolutamente nell'alveo dell'islamismo[33].

4. Il caso dei Bektashiti

Le diversità nella pratica del rito, ovvero nelle modalità di viverne le regole da parte dei fedeli, la presenza di diverse figure di mistici che fungevano da punto di riferimento

religiose. Basti pensare alle tante festività, riti, tradizioni pagane assorbite dal cattolicesimo e trasformate in feste religiose. Cfr. A. Ferrari, *Dizionario di mitologia*, Torino, 2006.

[33] Ad avviso di chi scrive l'uso del termine, mediato dalla tradizione cristiana, è quanto mai inadatto a descrivere il fenomeno, perché le confraternite in campo islamico rappresentano proprio l'aggregazione squisitamente cultuale, depurata degli elementi di carattere istituzionale e giuridico, perché propense al misticismo, nella convinzione che il distacco dal mondo permette di avvicinarsi all'unica e vera realtà di Dio. Il termine confraternita utilizzato per indicare anche i Bektashiti viene assunto dall'esperienza cristiana e utilizzato per qualificare fenomeni diversi all'interno dell'Islam. In particolare con il termine confraternite ci si riferisce agli ordini nati nel suo ambito e alla diffusione dell'Islam in Africa, avvenuta per opera di alcuni predicatori, di scuola sunnita, di grande efficacia carismatica, molto propensi alla meditazione e all'ascetismo, che seppero mediare i precetti islamici con le culture dei popoli africani, islamizzando gran parte dell'Africa. Ci riferiamo ad esempio, ai Muridi. Sul punto vedi: A. Popovic, G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, 1986. È pur vero che si assiste a un fenomeno simile nel Medio Oriente, nei Balcani e in Asia, anche con riferimento al sufismo e allo sciitismo, ma esso, a nostro avviso, ha carattere più complesse 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 dalle culture, dalle tradizioni, dalle religioni presenti in queste aree e ciò produce, in alcuni casi, 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, ma gli aspetti teologici e più squisitamente religiosi del problema trascendono questo studio. Limitando dunque l'attenzione al territorio dei Balcani occidentali, per un primo approccio si veda: F. Kressing, *A Preliminary Account o Research Regarding the Albanian Bektashis-Myths and Unresolved Questions*, in K. Kaser, F. Kressing, *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.

all'interno della Umma, produsse dunque la presenza di differenti confraternite, fatto che non sollevò rilevanti problemi dal punto di vista giuridico fino a quanto l'Islam venne vissuto all'interno della *Dār al-Islām*. Le cose cambiarono quando queste comunità si trovarono a vivere in uno Stato non islamico, oppure nelle situazioni nelle quali la presenza organizzata di queste confraternite giunse a equilibrare anche dal punto di vista numerico, la componente sunnita della popolazione.

Un esempio del primo caso è offerto dalla comunità islamica in Bulgaria, paese nel quale era ed in parte ancora è diffusa l'appartenenza a confraternite diverse. Se si analizzano gli Statuti della comunità islamica bulgara si scopre che la struttura di questa è costituita su base territoriale, ma all'interno del territorio 25 famiglie possono costituire una moschea, ovvero dar vita a una comunità che è autonoma ma che viene rappresentata all'interno dell'organizzazione territoriale prima e poi dell'intero paese da magistrature uniche[34]. La diversità di appartenenza cultuale si ricompone così all'interno della comunità grazie alla doppia natura di essa: comunità religiosa, ma anche comunità etnica, in un contesto di popolazione in maggioranza non islamica.

Diversa invece è la struttura della confraternita e il suo rapporto con le scuole in Albania dove si registra in particolare un sostanziale equilibrio tra l'appartenenza numerica alla componente sunnita della popolazione e quella alla confraternita Bektashita la quale nel 1921 si dà il suo primo Statuto con lo scopo di provvedere «all'amministrazione religiosa delle Teqe Bektashi dell'Albania e per mantenere l'organizzazione del gruppo religioso clericale dei Bektashi»[35]. Ma quello che più interessa è ciò che si afferma ai punti 4 e 5 relativamente alle modalità di funzionamento dello Statuto: il Congresso mette «lo stato religioso» dei Bektashi sotto la protezione del Governo albanese e il consiglio Atenore «...ordina a tutti i Baballaret di pregare per lo Stato albanese e per l'intera nazione» predicando e operando in lingua albanese. Il Congresso annota che: «Questo è il primo passo che prova che il Bektashismo viene predicato nella lingua nazionale»[36]. Grazie alla protezione accordata dal Governo albanese i Bektashi pote-

[34] G. Cimbalo, *L'esperienza dell'Islam dell'Est Europa come contributo*, cit., *passim*.

[35] Lo Statuto della «Lega dei Bekthasi» viene adottato nel corso del Congresso tenutosi a Prishtes dal 4 al 17 gennaio 1336/1921 e fa diretto riferimento alla «Legge Eterna dei Bektashi» («Ligji i perjetshem Bektashian»). Lo Statuto reca poche essenziali norme e regola composizione, attività e funzionamento del consiglio Atenore, nonché le finanze della Lega e il funzionamento della scuola per i religiosi bektashiti.

[36] Lidhja Bektashijane *(4-1-1921), Statute i Kongresit Pergjithshme Zevendes-Prinderia Bektashijane ne Shqiperi (4/17 JAnar 1336/1921)* [Lega dei Bektashi. 4-1-921. Statuto del Congresso Generale dei padri Bektashi tenuto nella Teqe di Prishtes.], oggi in http://licodu.cois.it. Sul congresso: U.E., *Congresso di mussulmani in Albania; la questione del Califfato e le riforme in materia islamica*, in «Oriente moderno», 2, 1923, p. 706; N., *Ancora intorno al congresso dei mussulmani albanesi*, in «Oriente moderno», 3, 1923, p. 78; V. V., *La Turchia, l'Albania, l'Islam*, in «Oriente moderno», 3, 1923, pp. 403-404.

rono trasferire nel 1925 il centro mondiale della confraternita a Tirana per sfuggire alle persecuzioni alle quali erano sottoposti insieme agli altri ordini mistici in Anatolia e in Turchia per effetto della rivoluzione kemalista[37].

Si tratta tuttavia di una situazione inedita dal punto di vista giuridico. Non era mai successo fino ad allora in un paese a maggioranza islamica che un gruppo religioso si fosse dato di propria iniziativa uno Statuto e avesse chiesto la protezione della legge civile. D'altra parte il giovane Stato albanese era pluralista in campo religioso e aveva bisogno dell'apporto di tutte le componenti religiose del paese per rafforzare la propria esistenza.

Anche per questi motivi di carattere politico generale nel giugno del 1923 il Governo albanese emana un decreto sullo *status* giuridico delle confessioni religiose[38]. Si tratta di un provvedimento decisamente innovativo anche rispetto a quanto allora previsto nelle legislazioni di altri Paesi dell'Europa Occidentale, il che denota il possesso da parte dell'ordinamento giuridico di quel paese di una visione chiara dell'islamismo, ben superiore – ad esempio – a quella che connota oggi le posizioni del Governo italiano e di molti altri Stati europei.

Il Decreto, infatti, dopo aver ricordato che la «libertà di pensiero è tutelata dall'articolo 93 dello Statuto del 1922[39] e dagli articoli 1-2 della dichiarazione dell'ottobre 1921[40], votata dal Parlamento albanese afferma:

2. Ogni componente dell'islamismo come Sunnitismo, Bektashismo, Sufismo, Halavitismo, Kadirizma, Sadizma, e altre confraternite, come ogni ramo del cristianesimo, quali il cattolicesimo, l'ortodossia, il protestantesimo e tutte le confessioni di ogni altra fede, si possono organizzare in un'associazione religiosa indipendente l'una dall'altra[41].

[37] Cfr. G. H., Bousquet, *Notes sur les réformes de l'Islam albanais*, in «Revue du monde musulman», 1935, n. 4, pp. 399-410.

[38] *Këshillit Kombëtar si mbas shkresës së Kryesis së tij* Nr. 432, më 5-VI-923. Tiranë më 14-VI-923. *Qarkoren* Nr. 12359, D. 24-VI-923, F. 542.

[39] Shtatuti i Shtetit Shqiptar, Shtypshkronja «Nikai», Tirane, 1922.

[40] Nell'ottobre del 1921 venne emanata una dichiarazione di principi, detta «Statuto Allargato» di Lushnja, con il quale si affermava l'instaurazione del Regime Parlamentare e la proclamazione per la prima volta nella storia del paese dei Diritti Fondamentali dei Cittadini. Esso servì da base per il successivo Statuto emanato nel 1922. R. Morozzo della Rocca, *Nazione e religione in Albania, 1920-1944*, Bologna, 1990, e bibliografia ivi citata a p. 88; Aa.Vv., *Historia e popullit shqiptar*, Tiranë, II, 2002; A. B., Tomori, *Historia e bektashianzmit*, in «Rivista Urtesia», 1994, n. 3.

[41] «2.– Çdo degë e Myslimanizmës si Synnizma, Bektashizma, Rufaizma, Halvetizma, Kadirizma, Sadizma e tjerat, ashtu dhe çdo degë e Krishtenizmës, si Katolikizma, Orthodhokizma, Protestanizma si edhe të gjitha degat e çdo feje tjetër, mund të organizohet në nji shoqjat fetare indipendente njana prej tjetrës». *Qarkoren* Nr. 12359, cit.

Non potrebbe esservi affermazione più chiara del pluralismo religioso e della consapevolezza che non esiste una sola confessione islamica, ma ne esistono tante alle quali lo Stato riconosce il diritto di darsi propri Statuti e regolamenti. L'ottica con la quale il legislatore si muove è certamente di tipo giurisdizionalista, prova ne sia che i rapporti delle confessioni albanesi con i grandi centri religiosi al di fuori d'Albania vengono limitati ai soli legami di ordine spirituale e dogmatico, pur garantendosi la libertà degli scambi epistolari[42]. Inoltre coloro che ricoprono cariche religiose devono essere di cittadinanza e lingua albanese, godere dei diritti civili e politici, «appartenere all'etnia albanese oppure essere figli di albanesi da tre generazioni» e non aver avversato l'indipendenza dello Stato albanese[43].

Ma quel che è più importante è il riconoscimento della piena autonomia delle confessioni religiose, prova ne sia che «I capi di ogni religione e di ogni confessione vengono scelti sulla base dei loro Statuti, e riconosciuti mediante un decreto da parte del governo» e «Ogni associazione e istituto religioso come: una Moschea, una Teqe, una Chiesa, un Monastero, ecc., viene riconosciuto come persona giuridica e viene rappresentato in base alle proprie regole religiose».

Le diverse organizzazioni di culto hanno il diritto di avere, acquisire e alienare il patrimonio mobile e immobile e i diritti civili dovranno essere compatibili con la loro natura di associazioni a carattere religioso; hanno il diritto di amministrare il loro patrimonio; lo Stato ha il diritto di controllo sull'amministrazione del patrimonio e sul loro bilancio annuale, secondo una specifica legge sulle associazioni.

Ogni associazione o comunità di credenti o religiosa ha il diritto di costruire, ottenere, dirigere e controllare a proprie spese Moschee, Chiese, Teqe, Monasteri e altri luoghi di preghiera, così come i cimiteri ad essi correlati e quant'altro, così anche gli istituti di carità, senza ostacolo né alcuna formalità, applicando solo la legge municipale sull'edilizia[44].

[42] «3.- Sejcila shoqjat Fetare ose besimtare mundet me pas vetëm lidhje spirituale dogmatike me qendrat e mëdha fetare përjashta Shqipniës. Marrëdhanat edhe letër këmbimet midis tyne mbi këtë landë janë të lira pa no nji pengim nga ana e Qeveris». *Qarkoren* Nr. 12359, cit.

[43] *Qarkoren* Nr. 12359, cit.

[44] «Kryetarët e çdo feje e çdo sekti zgjidhen simbas shtatuteve të tyne tue i u dhanë nga nji dekret njoftimi nga ana e qeveris. [...] Sejcila shoqjatë dhe inshtitute Fetare, Si Xhami, Teqe, Kishë, Monastir etj. Njihen person moral dhe përfaqësohen si mbas rregullavet fetare të tyne. Këta kanë të drejtë të kenë t'aquistojnë dhe të jetertojnë (alienare) pasuni të lujtëshme dhe të pa lujtëshme dhe të drejtat tjen civile kompatible me natyrën e tyne; si dhe kanë të drejtë të administrojnë pasunin e vet; Shteti ruan të drejtën e kontrollimit mbi administratimin e pasunis dhe mbi llogarit e përvitshme të tyne si mbas ligjës së veçantë për shoqjata. Pasunit e pa lujtëshme janë të jetertushme. Secila shoqjat ose komunitet Fetare a besimtare ka të drejtë të godis, të mbajë, të drejtojë, dhe të kontrollojë me shpenzimet të veta Xhami, Kisha, Teqe, Monastir dhe faltore të tjera, ashtu dhe aksesorët e tyne si

La norma non potrebbe essere più chiara nel garantire e assicurare piena libertà e autonomia alle confessioni religiose, in una visione moderna e pluralista, certamente laica, dei rapporti con i culti, tanto che il decreto si spinge fino al punto di riconoscere l'autonomia interna delle confessioni quando afferma: «Le associazioni hanno il diritto di imporre le pene disciplinari sul clero e i loro dipendenti»[45].

Da ciò consegue che per il diritto civile albanese le confessioni religiose sono società 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 praticano un culto e perciò si vedono riconosciuta la personalità giuridica di diritto civile.

5. L'EVOLUZIONE DELLE CONFRATERNITE ISLAMICHE: DALLE TERRE D'ORIGINE ALLE COMUNITÀ MIGRANTI

Dopo la caduta del muro di Berlino, l'Europa si ritrova ad avere una popolazione sociologicamente musulmana in continua crescita. Nei Balcani (Albania, Macedonia, Montenegro, Serbia, Bosnia Erzegovina, Kossovo, Romania e Bulgaria)[46] la presenza islamica data ormai di qualche secolo. La crisi dei paesi a democrazia popolare ha ricongiunto questi territori al continente, e così la società europea, alimentata anche dai flussi migratori, è diventata una società multireligiosa e multietnica, senza prevederlo e senza volerlo. La consistenza della componente islamica nei flussi migratori extraeuropei induce molti a ritenere che la sua diffusione in Europa sia il frutto di spostamenti di popolazione dai paesi mussulmani esterni al continente. Ma, ad avviso di chi scrive, non è possibile considerare l'Islam come una religione «immigrata» o trapiantata «qui da noi», proveniente da «altrove», in quanto la storia dell'Europa ci mostra con evidenza che l'Islam è una delle componenti religiose e culturali che fanno parte a pieno titolo del suo «vissuto»[47].

cimitarët e të tilla, gjith ashtu dhe inshtituta bamirës pa as një pengim ose normalitet, tue u shtrue vetëm ligjës së Bashkiës për godinat». *Qarkoren* Nr. 12359, cit.

[45] 5.- Shoqjatat kan të drejtat me impozue dënime disiplinore mbi klerin nëpunsit e vet. *Qarkoren* Nr. 12359, cit.

[46] In Bulgaria, Romania, Ungheria, negli Stati nati dalla dissoluzione della Jugoslavia e in Albania la presenza dell'Islam, inteso come area culturale sociologicamente mussulmana, come appartenenza culturale e pratica religiosa, è quantificabile in circa 10 milioni di persone. G. Duijzings, *Religion and Identity etc.*, cit.; H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, cit., *passim*.

[47] Basti pensare alla presenza storica dell'Islam in Spagna dove nel 1992 è stato stipulato un Accordo tra lo Stato e le confessioni islamiche di Spagna. Cfr. A. Castro Jover, *Las minorías religiosas*

Di conseguenza il riconoscimento giuridico dell'Islam dipende oggi anche dal processo di integrazione progressiva e reciproca tra le popolazioni musulmane europee e quelle di radici cristiane (cattolici, ortodossi, protestanti), dai rapporti con la cultura e la religione ebraica e da una consistente e sempre crescente parte di popolazione costituita da agnostici, non credenti e atei organizzati, prima che dai rapporti che i singoli Stati, o nel suo insieme l'Europa, hanno stabilito con l'Islam immigrato nell'ultimo ventennio[48].

Il disconoscimento della presenza di un Islam europeo rafforza la tendenza a guardare all'Islam come un soggetto religioso indistinto, e quindi all'adozione da parte degli Stati d'iniziative tendenti a indurre le organizzazioni islamiche presenti sul territorio a federarsi tra loro, a livello dei singoli paesi, in modo da offrire ad ogni Stato un unico interlocutore per tutto l'Islam, tendenza non casualmente condivisa dalla World Islamic League[49]. Si tratta di un approccio giustificato da esigenze di ordine pubblico piuttosto che dalla necessità del rispetto della libertà religiosa individuale e collettiva da parte degli Stati, approccio che finisce per produrre conseguenze nefaste proprio sul terreno dell'ordine pubblico, poiché così si agevola e si sostiene di fatto il processo di arabizzazione dell'Islam europeo, dimenticando e sottovalutando l'Islam continentale autoctono, attratti dall'idea che sia conveniente avere un interlocutore unico in grado di «semplificare« le problematiche relative al rapporto con il culto islamico[50],

en el derecho español. Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián. De. Soroeta Liceras, Juan. Bilbao, 1999, pp. 211-244; A. Fernández-Coronado González, *Estado y confesiones religiosas, un nuevo modelo de relación. Los pactos con las confesiones: leyes 24, 25 y 26 de 1992*, Madrid, 1995.

[48] Un caso a parte è costituito dall'Islam in Belgio dove l'identificazione della comunità islamica ha seguito un percorso originale sviluppatosi nell'arco di mezzo secolo che ha portato questa comunità a eleggere i propri rappresentanti tra i quali una consistente quota di donne. Sul punto: R. Torfs, *Lo statuto giuridico dell'Islam in Belgio*, in «Quad. Dir. Pol. Eccl.», 1996, n. 1, pp. 213-240; L.L. Christians, *Religion et citoyenneté en Belgique. Un double lien à l'épreuve de la sécularisation et de la mondialisation*, in *Cittadini e fedeli nei paesi dell'Unione Europea*, in «Consorzio europeo di ricerca sui rapporti fra Stato e confessioni religiose», Milano, 1999; G. Cimbalo, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico...cit. 45, n. 29*. Id., *Appartenenza religiosa e credenze «filosofiche» nella revisione costituzionale del sistema di finanziamento in Belgio*, in «Quad. Dir. Pol. Eccl.», 1995, n. 1, pp. 131-154; Id., *Federalizzazione dello Stato e rapporti con le confessioni religiose in Belgio*, in *Confessioni religiose e federalismo*, a cura di G. Feliciani, Bologna , 2000, e ampia bibliografia ivi citata.

[49] Con questi propositi agisce anche in Italia Lega Musulmana Mondiale (o Lega del mondo islamico, in arabo Rabita) fondata alla Mecca nel 1962. Sui suoi fini e la sua attività vedi: www.lega-musulmana.it.

[50] Recenti ricerche permettono oggi di mettere a confronto il regime giuridico del culto islamico in paesi dell'Europa dell'Est e dell'Ovest. In Francia il culto islamico può organizzarsi giuridicamente come associazione di culto, disciplinata dalla legge del 1905; in Germania l'Islam non gode dello status giuridico di diritto pubblico: i musulmani possono scegliere di organizzarsi nella forma di associazione o di fondazione di diritto privato. Nel Regno Unito le diverse organizzazioni islamiche, come le altre confessioni religiose, sono considerate associazioni di diritto privato; in Bulgaria e Romania, essendo

piuttosto che farsi carico della complessità del fenomeno. Avviene così che ogni Stato tende a costruirsi il proprio Islam di comodo[51], mentre l'Islam europeo autoctono fa fatica a coordinarsi per costruire una controparte e un riferimento unico all'interno dell'Unione Europea[52].

In tal modo si compie un'operazione culturale e politica di azzeramento delle differenze storiche, culturali, cultuali, consuetudinarie, del vissuto religioso, di intere popolazioni, costrette ad assimilare nell'ambito di un'unica struttura organizzativa usi e abitudini ad esse estranei, con la conseguenza di violare in modo più o meno grave – a seconda dei casi – la libertà religiosa dei singoli e dei gruppi. Vengono così azzerate

presenti delle minoranze turche la comunità religiosa islamica si identifica con quella etnica; in Svezia non esiste uno status giuridico specifico per l'Islam. In Portogallo l'Islam dispone gode di autonomia organizzativa: la forma giuridica più utilizzata è quella di associazione di diritto privato. Cfr.: R. Aluffi Beck Peccoz, G. Zincone, *The Legal Treatement of Islamic Miniorities in Europe*, Leuven, Peeters, 2004. In Austria la Comunità religiosa islamica, già riconosciuta come corporazione di diritto pubblico sulla base della legge imperiale del 1912, vede il suo statuto migliorato dalla legge 164/1988. V.: A. Torres Gutierrez, *El derecho de libertad de Conciencia en Austria*, Madrid, 2006, p. 167. In Grecia esistono due «categorie» di Islam, quello tradizionale, costituito da cittadini greci e quello degli immigrati di fede islamica. V.: C. Katsiana, *La condizione giuridica della minoranza musulmana in Grecia*, www.juragentium.unifi.it/it/surveys/islam/europe/katsiana.htm.

[51] Il Governo italiano ha proceduto alla nomina di una Consulta islamica, come atto unilaterale del Ministro degli Interni; e, diffidando di ciò che non conosce, ha messo a punto una «Carta dei valori», quasi che il testo costituzionale abbia bisogno, per alcune categorie di persone 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. Cfr. D. M. Ministero Interno, 10 settembre 2005, *Istituzione presso il Ministero dell'Interno della Consulta per l'Islam italiano*, in G.U. n. 250 del 26 ottobre 2005. Sul punto: A. Ferrari, *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, pp. 33 ss.; N. Colaianni. *Mussulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in «Quad. Dir. Pol. Eccl.», 2006, n. 1, p. 251, per il quale l'istituzione della Consulta costituisce un caso di revisione informale, implicita e strisciante della Costituzione. Per G. Casuscelli, *La rappresentanza e l'intesa (tra astrattismo dottrinale e concretezza politica)*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2007, p. 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».

[52] Si veda la *Raccomandazione 1162 del Consiglio d'Europa, Sul contributo della civiltà islamica alla cultura europea*, Dibattito dell'Assemblea del 19 sett. 1991, 11 seduta, (vedi doc. 6497 contenente il rapporto del Comitato della cultura e dell'educazione, relatore Mr. de Puig). Sull'adozione di Carte islamiche in Europa e sul diverso uso che si fa di esse vedi l'intervento di R. Aluffi Beck Peccoz al convegno su *Identità religiosa e integrazione dei Musulmani in Italia e in Europa*, omaggio alla memoria di Francesco Castro (Roma, 22 maggio 2008), in corso di stampa.

esperienze di crescita ed emancipazione che hanno richiesto secoli e che sono state pagate con persecuzioni e sacrifici, ma anche percorsi individuali verso un più maturo ed evoluto modo di vivere l'appartenenza religiosa.

Questo imbarbarimento del sentimento religioso, che rinnega secoli di lotta per il rispetto della libertà individuale di credere, che annulla la libertà personale in materia religiosa in nome dell'esaltazione del collettivo, viene giustificato con ragioni di ordine pubblico, ma in realtà è frutto d'ignoranza. Si tratta di un'operazione che va a vantaggio delle posizioni economicamente più forti all'interno della comunità religiosa. Così facendo si mette nelle mani dei gruppi più facoltosi, di quelli che ne possono finanziare le strutture, che dispongono dell'organizzazione e dei mezzi per formare Imam e mufti, guidando dal vertice le strutture del culto, un percorso di omologazione che produce inevitabilmente un azzeramento dei percorsi individuali di personalizzazione del rito, annulla percorsi teologici ed esperienziali, in una parola soffoca ogni possibilità di vita per un Islam plurale e pluralista, aperto alla società moderna, disposto, perché abituato a convivere con gli altri culti in regime di libertà religiosa, a confrontarsi e a convivere.

Queste scelte a favore dell'Islam arabizzante non sono nemmeno giustificate dai numeri giacché oggi circa il 50 % degli islamici immigrati nei paesi dell'Europa occidentale proviene dall'interno stesso del continente europeo, e cioè dall'Europa orientale e balcanica[53]. Si tratta di un Islam integrato nella cultura e nella società, secondo

[53] La diffusione degli immigrati islamici dai Balcani in Europa occidentale attraversa diverse fasi. La prima precede le grandi ondate migratorie successive alla crisi degli Stati socialisti e delle Repubbliche popolari e trova origine proprio all'interno della storia dell'etnia turca di religione islamica residente in Bulgaria, dove il cosiddetto «processo di rinascita» (1984-1985) produsse nelle sue diverse fasi ondate migratorie di bulgari di etnia turca e religione islamica verso la Turchia. Cfr.: I. Ilieva, *Legal regulation of the religious rights and freedoms in Bulgaria*, in *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell'Est Europa*, a cura di G. Cimbalo e F. Botti, Bologna, 2008, pp. 77 ss. Ma molti di essi non restarono in Turchia, sia a causa delle difficoltà di accoglienza in uno Stato dall'economia – all'epoca – non certamente florida, sia per il bisogno di trovare migliori prospettive di vita e di lavoro. Così la Turchia costituì solo la prima tappa di un lungo viaggio che li avrebbe portati a seguire in maggioranza le stesse strade dei turchi migranti nel mondo. Per quanto riguarda l'Europa questo flusso si diresse soprattutto verso la Germania e il bacino della Rhur dove costoro trovarono lavoro in acciaierie e miniere. In questa nuova patria, coerentemente alle scelte del governo tedesco che aveva negoziato con la Turchia l'invio di Imam e di insegnanti di lingua turca per seguire e meglio controllare queste comunità, questi immigrati crearono centri culturali, eressero luoghi di culto, centri studi e di ricerca per ricostruire la loro identità culturale e storica, ricreando una comunità d'intenti con altri islamici provenienti dai Balcani, in nome delle comuni tradizioni. G. Duijzings, *Religion and Identity*, cit., *passim*; H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, cit., *passim*. Una seconda consistente ondata di immigrati islamici proveniente dai Balcani verso l'Europa occidentale si è avuta dopo il 1992, per cui in alcuni paesi si assiste alla presenza di una popolazione che nella quotidianità delle città e dei piccoli centri vive la propria appartenenza religiosa, dà vita agli enti dell'associazionismo musulmano, fonda scuole, avanza la richiesta di un proprio Statuto giuridico paragonabile a quello concesso alle altre religioni. Oggi secondo l'Istituto nazionale di Statistica della

percorsi storici complessi ed elaborazioni cultuali e culturali di grande e affascinante interesse. Da queste considerazioni discende l'importanza della conoscenza e dello studio dell'Islam europeo, prima che scompaia, sommerso dall'ignoranza degli europei e dalla propaganda integralista, soccombendo ad una re-islamizzazione dell'intero continente europeo considerato terra di missione, di conversione, di ritorno all'Islam ortodosso, da attuarsi con i petrodollari e gli eurodollari dei paesi produttori di petrolio e alimentata dall'ignoranza dei Governi.

Oggi la questione della presenza musulmana a livello europeo è divenuta perciò sempre più attuale, considerando l'incremento complessivo di cittadini musulmani nei singoli Stati, non solo di quelli dei primi immigrati extraeuropei per i quali si è giunti alla terza generazione[54].

C'è chi vorrebbe affrontare il problema limitandosi a una nuova regolamentazione di singoli istituti, tradizioni, abitudini cultuali, accogliendo le istanze dell'Islam arabo, sostenuti da una sostanziale ignoranza degli altri Islam possibili. Nell'attesa di una scelta, la questione sembra spostarsi all'ambito del diritto di famiglia, alle questioni di genere e parità tra sessi, al ruolo dell'educazione religiosa nella scuola pubblica, alla battaglia sui simboli religiosi a scuola e in particolare alla presenza del crocefisso, alle pratiche religiose sui luoghi di lavoro[55], evitando di affrontare il rapporto istituzionale con le sue diverse anime, il che nasconde posizioni sostanzialmente islamofobiche.

Il successo di questa politica sarebbe una sconfitta e un impoverimento dell'Islam stesso che vedrebbe scomparire la grande ricchezza culturale e mistica espressa dalle confraternite che ebbero proprio nei territori della Turchia, dei Balcani, del Caucaso uno dei luoghi di maggiore fioritura[56]. Si imporrebbe ovunque un Islam globalizzato, povero nei contenuti, certamente asservito a chi ha interesse ad orientarne i destini: un risultato paradossalmente opposto a quello che molti governi, soprattutto dopo l'11 settembre 2001, dicono di voler perseguire e per realizzare il quale praticano queste politiche di forzata unificazione e standardizzazione delle appartenenze nell'Islam.

Bulgaria, è la Germania il Paese preferito dai cittadini bulgari che decidono di lasciare la madrepatria, tanto che nel 2008 il 16 per cento dei cittadini che hanno lasciato il Paese si sono diretti, afferma la Sofia News Agency, verso la Germania. La seconda destinazione è la Spagna, che raccoglie il 12 per cento dei trasferimenti. Segue l'Italia, con il 10 per cento. Naturalmente si tratta di percentuali complessive su cui resta da calcolare l'incidenza di bulgari musulmani.

[54] Vedi S. Allievi, *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Roma, 1999; T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Troina, 2002; S. Allievi, *L'islam in Europa. Una svolta storica*, in «il Mulino», 1996, n. 2, pp. 361 ss.

[55] Su punto A. De Oto, *Precetti religiosi e mondo del lavoro. Le attività di culto tra norme generali e contrattazione collettiva*, Roma, 2007.

[56] Vedi diffusamente: G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 2002, *passim*.

Solo un Islam plurale si coniuga efficacemente con la tolleranza e la laicità come valore e strumento di *governance*: le strutture di sintesi sono – basta guardare i fatti – strumento di radicalismo religioso e di rivendicazione di una lettura tutta ideologica e fideistica del messaggio religioso che, per rifuggire dal fanatismo, deve essere radicato sul territorio e mediato dalla tradizione, dalla storia, dalla ritualità, dalle abitudini[57].

[57] Questi temi vengono sviluppati nel saggio G. Cimbalo, *I rapporti tra Stato e Comunità religiose in Albania*, in www.statoechiese.it (maggio 2010).