



Anna Sveva Mancuso

(ricercatore confermato di Diritto ecclesiastico e canonico nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Palermo)

**La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione,
profili problematici e rapporti con le istituzioni ***

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. L'immigrazione islamica in Italia - 3. L'Islam come religione e le sue peculiarità - 4. I tentativi di intesa con lo Stato italiano e le iniziative dello Stato per riconoscere l'Islam italiano - 5. Conclusioni.

1 - Premessa

Il flusso migratorio che a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso si è avuto dai Paesi del c.d. Terzo Mondo verso l'Europa occidentale, ha dapprima lambito e poi via via sempre più interessato l'Italia che, grazie al benessere economico conquistato negli stessi anni, si è così trasformata da tradizionale terra di emigrazione a terra di immigrazione.

Tutto ciò ha apportato notevoli cambiamenti alla composizione della popolazione dal punto di vista etnico, culturale, e naturalmente anche religioso, mettendo fine all'uniformità che aveva contraddistinto il nostro Paese fino a quel momento e che vedeva il campo religioso interamente occupato da culti di matrice giudaico-cristiana¹. È stato così messo in discussione anche lo stesso concetto di confessione religiosa da tempo radicato nella mentalità occidentale², che considerava tali quelle che

* Il contributo, sottoposto a valutazione, è destinato alla pubblicazione negli Atti del Convegno di studi sul tema "La rappresentatività istituzionale delle confessioni religiose prive di intesa", organizzato dall'Università di Palermo (21-22 maggio 2010).

¹ Affronta tale problematica **R. BOTTA**, *La condizione degli appartenenti a gruppi religiosi di più recente insediamento in Italia*, in *Dir. eccl.*, 2000/1, p. 362 ss.

² Sull'argomento cfr. **N. COLAIANNI**, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990, pp. 34-38; **S. FERRARI**, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato, G.B. Varnier, Giappichelli, Torino, 1995, p. 19 ss; **G. CASUSCELLI**, *Ancora sulla nozione di confessioni religiose: il caso di Scientology*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1998/2, p. 832; **L. BARBIERI**, *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2000; **M. RICCA**, *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 81-82; **F. FINOCCHIARO**, *Diritto ecclesiastico*,



regolavano i rapporti tra l'uomo e la divinità, e in tutta Europa si è cercato di delimitare il confine tra il lecito esercizio della religione dall'illecito³, mettendo al bando le c.d. sette⁴, individuate attraverso le possibili attività illecite da queste esercitate⁵.

I rapporti tra lo Stato italiano e le confessioni religiose presenti nel suo territorio⁶, disciplinati a partire dal 1929 con una legge generale, la l. n. 1159 del 24 giugno 1929, che riguardava i cc.dd. culti ammessi – ancora in vigore per le confessioni senza intesa, che sono la maggioranza - e da un Concordato con la Chiesa cattolica, legge 27 maggio 1929 n. 810, hanno avuto una svolta con la Costituzione del 1948. Essa all'art. 7 ha riconosciuto l'originarietà e l'indipendenza dell'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica (comma 1) e riconfermato i Patti del Laterano, ponendo contestualmente il principio pattizio come criterio preferenziale nel caso di una loro modifica (comma 2), e all'art. 8 ha affermato l'eguale libertà di tutte le confessioni, (comma 1), tracciando, per quelle diverse dalla cattolica, un cammino con tappe - facoltative ma necessarie - (comma 2), per arrivare alla possibilità di una negoziazione bilaterale, attraverso intese stipulate tra le singole rappresentanze confessionali e lo Stato (comma 3)⁷.

10^a ed., aggiornamento a cura di A. Bettetini, G. Lo Castro, Zanichelli, Bologna, 2009, pp. 71-79; **A. MANTINEO**, *Associazioni religiose e « nuovi movimenti religiosi » alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2009.

³ Una serie di spunti ancora attuali sul tema dell'esercizio della libertà religiosa in Europa si rinvencono in **S. FERRARI, I.C. IBÁN**, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, il Mulino, 1997. Si vedano anche **F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA**, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, il Mulino, Bologna, 2000; **G. MACRÍ, M. PARISI, V. TOZZI**, *Diritto ecclesiastico europeo*, Editori Laterza, Bari, 2006; **I.C. IBÁN**, *Europa, Diritto, Religione*, il Mulino, Bologna, 2010; **A. LICASTRO**, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012.

⁴ Una documentazione di tale fenomeno si rinviene in **M. INTROVIGNE**, *Rapporti parlamentari e governativi sulle "sette" in Europa occidentale. 1996-1999*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1992/2, p. 397 ss.

⁵ In ordine alla spinosa problematica riguardante la differenziazione della confessione religiosa dalla setta cfr. **S. CECCANTI**, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 202-213.

⁶ Per approfondire questo tema cfr. **L. ZANNOTTI**, *La sana democrazia. Verità della chiesa e principi dello stato*, Giappichelli, Torino, 2005; **J. PASQUALI CERIOLI**, *L'indipendenza dello stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006.

⁷ Riguardo al legame inscindibile intercorrente tra l'art. 7 e l'art. 8 Cost., si vedano le recenti ed interessanti osservazioni di S. Bordonali, assieme alla copiosa bibliografia ivi



Parecchi ostacoli si sono frapposti alla realizzazione di questo strumento, rimasto inattuato per circa quarant'anni, ma la revisione concordataria effettuata nel 1984 ha aperto la strada anche alle trattative con alcune delle confessioni da più tempo presenti nel Paese, che nell'arco di un decennio hanno portato alla stipulazione di sei intese, rimaste fino a qualche mese fa le uniche vigenti⁸.

Purtroppo nel lungo periodo in cui l'art. 8, comma 3, Cost. è rimasto in *stand by* non si è neanche posto il problema di rinnovare la datata legislazione sui culti ammessi (1929-1930) con una legge generale sul fatto religioso, che chiarisse quali erano i diritti eguali per tutti a prescindere dalle specificità dei vari culti da negoziare poi in sede di intesa. L'inerzia del legislatore sul punto ha fatto sì che le intese nascessero viziate, perdendo di vista quello che doveva essere il loro fine primario, ovvero la possibilità data alle singole confessioni di fare valere ed avere riconosciute dallo Stato, attraverso la negoziazione bilaterale, per quanto possibile le proprie peculiarità e le proprie esigenze⁹.

L'aumento del numero degli immigrati, incrementatosi notevolmente proprio nello stesso periodo, ha portato, assieme alla sperimentazione di nuove forme di religiosità che dall'inizio degli anni '60 avevano cominciato a prendere piede in Italia¹⁰, ad un conseguente moltiplicarsi del numero delle confessioni religiose ed anche ad una loro eccessiva frammentazione, che rende di fatto difficile l'attuazione di una legislazione concordata con ognuna di esse, per quanto siano in molte a

riportata, cfr. **S. BORDONALI**, *Problemi di dinamica concordataria*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2010, pp. 11-13.

⁸ Si tratta dell'Intesa tra lo Stato e le Chiese rappresentate dalla Tavola valdese, entrata in vigore con la l. 11 agosto 1984 n. 449, le Intese con l'Unione italiana delle Chiese avventiste del settimo giorno e con le Assemblee di Dio in Italia (ADI), approvate con le leggi 22 novembre 1988 n. 516 e n. 517, l'Intesa con l'Unione delle Comunità ebraiche italiane (UCEI), ratificata con l. 8 marzo 1989 n. 101, e delle Intese con l'Unione cristiana evangelica battista d'Italia (UCEBI) e la Chiesa evangelica luterana italiana (CELI) a cui è stata data applicazione con le l. 12 aprile 1995 n. 116 e 29 novembre 1995 n. 520.

⁹ È, a ragione, abbastanza critico sul fatto che l'esigenza di una legge comune sul fatto religioso sia stata avvertita solo dopo la stipulazione del primo gruppo di intese, ritenendo che logicamente avrebbe dovuto precederle, in modo da evitare, come difatti è avvenuto, "un uso improprio" di tale istituto, **S. BORDONALI**, *L'incidenza del fatto religioso nei percorsi formativi della legge nell'Ordinamento italiano*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, volumen XXVI, 2010, p. 716.

¹⁰ Ricordiamo tra queste, la Chiesa di Scientology, fondata negli Stati Uniti da Ron Hubbard, la Chiesa dell'Unificazione, fondata in Corea da Sun Myung Moon, gli Hare Krisna, gli arancioni, i Bambini di Dio ecc.



coltivare questa speranza, come dimostrano le numerose richieste pervenute al Governo.

Va detto che un parziale accoglimento di alcune si è avuto nel 2007 con la stipulazione di sei nuove intese, che si sono distinte dalle precedenti perché le trattative si sono svolte con confessioni diverse da quelle tradizionali, e forse proprio questo aspetto ha determinato il loro congelamento per parecchio tempo, durante il quale sono rimaste sospese, per mancanza della necessaria legge di approvazione¹¹.

Al momento attuale, però, la situazione si è da poco sbloccata per tre di esse (con la Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale, con la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni e la Chiesa Apostolica in Italia), che hanno visto concludere felicemente il loro *iter* parlamentare (leggi 30 luglio 2012 n. 126, n. 127, n. 128) e questa circostanza, pur generando varie perplessità riguardo alla sorte che toccherà alle altre tre¹², induce ad un cauto ottimismo per il futuro, in quanto fa capire che la strada delineata dell'art. 8, comma 3, per quanto tortuosa, sia ancora percorribile.

L'unica possibile alternativa, costituita dalla nuova legge generale sulla libertà religiosa, che dovrebbe sostituire le obsolete disposizioni del 1929-30, ha del resto seguito un percorso piuttosto deludente, che, iniziato nel 1990 con la stesura di un disegno di legge da parte del Governo, è proseguito con la presentazione di vari progetti in Parlamento¹³, tutti

¹¹ Le intese del 2007 sono state sottoscritte dalle seguenti confessioni: Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale, Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, Chiesa Apostolica in Italia, Unione Induista italiana, Congregazione cristiana dei Testimoni di Geova e Unione Buddista italiana; le ultime due confessioni avevano già stipulato delle intese nel 2000 che sono state riproposte con qualche lieve modifica, dato che allora la fine della legislatura aveva anche decretato la fine del loro iter parlamentare. Per maggiori ragguagli sul loro contenuto e per i necessari riferimenti bibliografici mi si consenta di rimandare al mio articolo, **A.S. MANCUSO**, *Alcune considerazioni sulle intese stipulate il 4 aprile 2007 in attuazione dell'art. 8.3 Cost. e sulla loro mancata approvazione*, in *Nuove Autonomie*, 2009/2-3, pp. 461- 489, la cui versione integrale, *L'attuazione dell'art. 8.3 della Costituzione. Un bilancio dei risultati raggiunti e alcune osservazioni critiche*, si trova, invece, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2010.

¹² Mette in evidenza le incongruità di una «politica legislativa diversificata che ha dimezzato le " intese fantasma" del 2007, lasciandone sopravvivere tre in una sorta di "limbo" normativo» **A. ALBISETTI**, *Le intese fantasma (a metà)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2012, p. 2.

¹³ Per un'analisi molto articolata dei vari progetti di legge cfr. **L. DE GREGORIO**, *La legge generale sulla libertà religiosa. Disegni e dibattiti parlamentari*, Edizioni Libellula, Tricase, 2012.



arenati in sede di esame da parte della I Commissione Affari Costituzionali¹⁴, e che in ogni caso presentano il grosso inconveniente di non essere più adeguati alle trasformazioni intervenute negli ultimi anni nella composizione religiosa del Paese. Essi non prendono infatti in considerazione alcune delicate questioni sorte nel frattempo a causa proprio del fenomeno dell'immigrazione islamica, dal momento che l'impianto della legge è rimasto quello del progetto originario, a cui sono state apportate solo poche modifiche, di limitata rilevanza¹⁵.

La situazione di stallo venutasi a creare nei rapporti tra Stato e confessioni religiose non preclude il sorgere di una serie di problemi la cui mancata soluzione potrebbe, in un futuro anche prossimo, causare delle tensioni che rischierebbero di distruggere l'apparente equilibrio raggiunto con la prima attuazione del dettato dell'art. 8, comma 3, Cost. Molti di questi problemi emergono dal difficile confronto con le popolazioni musulmane residenti in Italia, che da tempo hanno incominciato a fare sentire la loro voce, che non può più essere ignorata, dal momento che l'Islam è diventata la seconda religione dopo quella cattolica e che il numero dei musulmani presenti in Italia, per quanto incerto, dato che tra questi vi sono anche parecchi clandestini, si stima avere superato il milione e mezzo e sembra ancora destinato ad aumentare¹⁶.

2 - L'immigrazione islamica in Italia

È noto che la conquista della Sicilia nell'XI secolo ad opera dei Normanni, chiamati da un Emiro ribelle, determina la fine del dominio islamico, iniziato a partire dall'827 e suggellato dalla caduta di Siracusa nell'878, ma non della presenza musulmana, che dette vita ad uno Stato multietnico e multireligioso. Tale situazione però era destinata a cambiare e la popolazione musulmana rimasta fu nel 1239 ulteriormente decimata da Federico II, che per stroncarne i ripetuti tentativi di ribellione, la deportò

¹⁴ Un commento abbastanza aggiornato sui diversi progetti di legge ed anche un interessante confronto delle posizioni emergenti in dottrina si ritrova in **AA. VV.**, *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, a cura di V. Tozzi, G. Macrì, M. Parisi, Giappichelli, Torino, 2010.

¹⁵ I limiti di questi progetti sono stati bene evidenziati da **N. FIORITA, F. ONIDA**, *Cenni critici sui nuovi progetti di legge sulla libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2007.

¹⁶ Per approfondire l'argomento cfr. **L. MUSSELLI**, *Islam ed ordinamento italiano. Riflessioni per un primo approccio al problema*, in *Dir. eccl.*, 1992/1, p. 621 ss.; **S. ALLIEVI**, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003.



in gran parte a Lucera in Puglia, facendone nondimeno un suo esercito personale da impiegare contro le iniziative ostili del Papa, dove venne sterminata qualche decennio dopo (1300) da Carlo II d'Angiò. Ad eccezione di questo periodo, nei secoli successivi si apre un varco sempre maggiore tra l'Oriente islamizzato e l'Occidente cristiano, e in particolare l'Italia non ha più avuto insediamenti islamici di un certo rilievo, tanto che la religione islamica non veniva neanche considerata tra le religioni di minoranza.

La situazione cambia a partire dagli anni sessanta del Novecento con l'arrivo in Italia di studenti arabi provenienti dalla Siria, dalla Palestina e dalla Giordania, e proprio per questo la prima associazione di musulmani a costituirsi è l'Unione degli Studenti musulmani d'Italia (USMI), che nasce nel 1971 presso l'Università di Perugia, con l'intento di mantenere e rafforzare l'identità islamica tra gli studenti musulmani. Grazie al suo operato verranno aperte in breve tempo parecchie sale di preghiera in molte città italiane e promosse varie iniziative culturali, tra cui anche la pubblicazione in lingua italiana e in edizione economica di opere scelte di scrittori musulmani, tutti appartenenti alla corrente radicale dell'islam, in modo da indirizzare in tal senso la formazione politica dei giovani universitari¹⁷.

Nello stesso periodo viene fondato a Roma il Centro Culturale islamico d'Italia (CCII), appoggiato da alcuni ambasciatori di paesi islamici, e successivamente riconosciuto come ente morale dallo Stato italiano (d.p.r. 21 dicembre 1974, n. 712), che darà vita ai primi progetti per la realizzazione della Moschea di Roma, aperta poi nel 1995.

Negli anni Settanta inizia la migrazione dal Nord Africa e giunge in Italia un primo contingente di lavoratori musulmani, in maggioranza marocchini. Il numero degli immigrati aumenta decisamente a partire dagli anni Novanta e - assieme a quelli provenienti dall'Africa, per lo più da Marocco, Tunisia, Egitto, Senegal, Nigeria, Ghana - si assiste all'arrivo di immigrati da paesi dell'Europa dell'Est, Albania, Romania e Ucraina e anche dall'Asia, Pakistan, India, Bangladesh.

Da quanto detto si evince subito come una caratteristica dell'Islam italiano, non priva di ricadute per quanto riguarda la possibilità di allacciare rapporti con lo Stato, sia proprio la sua eterogeneità, che non riguarda solo le tradizionali divisioni interne all'Islam dovute alle diverse

¹⁷ Cfr. **A. PACINI**, *I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane*, in **AA. VV.**, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 33-34.



tendenze (sunniti¹⁸, sciiti, sufi, salafiti¹⁹), ma anche la varietà dei Paesi da cui provengono gli immigrati, in ognuno dei quali l'Islam ha assunto connotazioni differenti²⁰.

Il fatto che molti di questi Paesi abbiano in qualche modo mantenuto i rapporti con i loro cittadini, creando associazioni rappresentative dei loro interessi, ha inoltre contribuito ancora di più alla frantumazione e crea ulteriori ostacoli all'integrazione di queste comunità.

Sono esempio di questa politica varie associazioni musulmane: il Centro Culturale islamico d'Italia (CCII), il cui consiglio di amministrazione annovera come componenti parecchi ambasciatori di Stati musulmani sunniti accreditati presso lo Stato italiano o presso la Santa Sede; la Moschea di Palermo, sorta in un edificio di proprietà del consolato tunisino e gestita dal Governo tunisino (l'imam viene nominato dall'ambasciata di Tunisia in Italia); l'Unione Islamica in Occidente, con sede a Roma, che è appoggiata dalla Libia, e l'Istituto Culturale islamico (ICI) di Milano, alla cui fondazione ha contribuito in maniera rilevante il consolato del Kuwait.

Accanto a queste esistono svariate altre associazioni che rivendicano la rappresentanza degli interessi dei musulmani che vivono in Italia, alcune delle quali, come vedremo a breve, si sono fatte promotrici di proposte d'intese con lo Stato italiano.

Tra queste ricordiamo: l'UCOII, (Unione delle Comunità e Organizzazioni islamiche in Italia), sorta nel 1990 dall'iniziativa di alcuni appartenenti al Centro islamico di Milano, costituito negli anni settanta dall'USMI, la prima associazione islamica, fondata dagli studenti musulmani nel 1971 e che è vicina all'organizzazione dei Fratelli Musulmani, per cui rappresenta la linea più estremista; la Lega Musulmana Mondiale, vicina all'Arabia Saudita; la Comunità Religiosa Islamica (CO.RE.IS.), composta in maggioranza da italiani che si sono convertiti all'Islam²¹; l'Assemblea Musulmana d'Italia (AMI) i cui aderenti

¹⁸ Per interessanti notizie sull'islam sunnita in Italia cfr. **S. ALLIEVI, F. DASSETTO**, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1993.

¹⁹ Sul tema delle varie componenti interne all'Islam cfr. **R. ALUFFI BECK-PECCOZ**, *Islam: unità e pluralità*, in **AA. VV.**, *Musulmani in Italia*, cit., p. 53 ss. ; **ID.**, *Il diritto islamico*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 191-201.

²⁰ In altre Nazioni europee, infatti, l'Islam presenta una maggiore omogeneità in quanto vi è un gruppo etnico prevalente nell'immigrazione, come ad esempio indiani e pakistani in Inghilterra, maghrebini in Francia e turchi in Germania.

²¹ Si occupa degli italiani convertiti **S. ALLIEVI**, *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.



sono filo-occidentali e favorevoli al dialogo interreligioso; l'Unione dei musulmani d'Italia (UMI), guidata da Adel Smith, che si è fatto conoscere dall'opinione pubblica per le sue molto discusse battaglie contro l'esposizione del crocifisso; si fanno, infine, portavoce di interessi ristretti a categorie particolari: l'Unione degli Albanesi Musulmani in Italia (UAMI) e l'Associazione della Comunità marocchina delle Donne in Italia (ACMID-DONNA).

Un'altra forma associativa, diffusa in tutto il mondo islamico, e che si ritrova anche in Italia, dove contribuisce ulteriormente a frammentare la popolazione musulmana, è costituita dalle confraternite, che si caratterizzano per la forte religiosità, per la solidarietà esistente tra i propri membri, e per il fatto di seguire il messaggio spirituale del proprio fondatore, distaccandosi da quella che è l'interpretazione tradizionale dell'Islam. Ad esse si deve l'apertura di varie sale di preghiera, dove gli appartenenti alla stessa confraternita si riuniscono per le pratiche religiose. Essi, infatti, solitamente pregano tra di loro e non partecipano alle funzioni di culto nelle moschee. Se questa è la loro attività preponderante, non va comunque sottovalutato il fatto che alcune confraternite esercitano anche un ruolo politico nei Paesi di origine, quindi quelle in cui è presente quest'aspetto dovrebbero essere in qualche misura controllate; quando la confraternita ha carattere nazionale, essa contribuisce inoltre a mantenere il legame dell'immigrato con il suo Paese e può perciò essere di ostacolo alla sua integrazione²².

Questo breve *excursus* sulle differenti tipologie fa capire quanto sia complesso il panorama delle associazioni islamiche in Italia, che sono in continuo incremento, visto che solitamente le nuove rivendicano la loro autonomia da qualsiasi altra organizzazione, rifiutando di aderire a quelle già esistenti.

Il moltiplicarsi del numero delle associazioni, del resto, è dovuto anche alla stessa struttura dell'Islam in cui, a differenza della Chiesa cattolica, gerarchicamente organizzata e che agisce attraverso un clero ufficiale, manca del tutto una forma istituzionalizzata di sacerdozio²³.

²² Ha una discreta diffusione la confraternita senegalese della *muridiyya* alla quale aderiscono buona parte dei senegalesi presenti in Italia, che costituiscono la componente nazionale più numerosa dopo quella marocchina. Essi vivono all'interno della confraternita una dimensione quasi privata della religione, motivo per cui non hanno mai avviato trattative con lo Stato italiano, e si sono mantenuti distanti dalle altre organizzazioni islamiche che, proprio per questo, sono molto critiche nei loro confronti. Cfr. **R. GUOLO**, *La rappresentanza dell'islam italiano e la questione delle intese*, in *Musulmani in Italia*, cit., pp. 79-80.

²³ Per approfondire l'argomento cfr. **A. BETTETINI**, *Alla ricerca del "ministro di culto"*.



L'imam, non è affatto un sacerdote, ma una persona (musulmano, adulto, di sesso maschile) con una, a volte anche minima, preparazione dottrinale e con un certo carisma, tanto da assumersi o da vedersi affidato dalla comunità di fedeli il compito di guidare la preghiera²⁴. Ciò significa che, qualora la comunità disponga di risorse economiche sufficienti per aprire e mantenere un proprio luogo di culto, chiunque sia in grado di assumere tale ruolo potrà dare la sua personale interpretazione dell'Islam, manipolando in ipotesi anche le coscienze del gruppo, senza che ci sia nessuna autorità confessionale sovraordinata che possa smentirlo. Appaiono evidenti le implicazioni che questo comporta, visto che all'interno dell'Islam vi sono anche delle correnti estremiste e nemiche dell'occidente, che potrebbero rafforzarsi e prendere piede, occultandosi dietro le garanzie di cui gode la libertà religiosa²⁵.

3 - L'Islam come religione e le sue peculiarità

A differenza del cristianesimo²⁶, impostato dalle origini con una netta separazione tra il potere temporale ed il potere religioso ("Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio": Matteo 22,21), anche se si sono dovuti attendere parecchi secoli per la piena attuazione di questo principio²⁷, nell'Islam – com'è noto - la sfera politica e quella religiosa si integrano e in alcuni periodi (epoca classica) e in alcuni Stati (quelli fondamentalisti) si arriva addirittura ad una subordinazione

Presente e futuro di una qualifica nella società multireligiosa, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2000/1, pp. 249-267; **F. FREGOSI**, *Islam, una religione senza clero? Una riflessione comparata*, in *Daimon, Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2003/3, p. 97ss.

²⁴ Interessanti notizie sulla figura dell'imam vengono date da **S. FERRARI**, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 228-231. Sulla funzione dell'imam si veda anche **P. BRANCA**, *Quali imam per quale Islam?*, in *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, a cura di A. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2008, p. 219 ss.

²⁵ Sui pericoli insiti nel fondamentalismo e sulle sue varie forme cfr. **M. INTROVIGNE**, *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Casale Monferrato, 2004.

²⁶ Per approfondire l'argomento cfr. **M. TEDESCHI**, *Cristianesimo e Islamismo. Presupposti storico-giuridici*, in *Dir. eccl.*, 1995/1, p. 928 ss.

²⁷ Sulla distinzione e l'autonomia tra potere temporale e spirituale cfr. **G. DALLA TORRE**, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, A.V.E., Roma, 1996; **O. FUMAGALLI CARULLI**, "A Cesare ciò che è di Cesare, A Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.



del potere temporale rispetto a quello religioso e in ogni caso, anche in tempi moderni, il potere politico necessita di una legittimazione religiosa.

Nella concezione islamica prevalente la religione si riflette in ogni campo politico e sociale²⁸, anche se con il passare degli anni gli Stati islamici più evoluti hanno adottato un sistema di tipo giurisdizionalista, nel quale la suprema autorità politica controlla e governa l'apparato religioso.

Esempi di questa politica si sono avuti in Egitto, dove la Corte costituzionale ha avallato nel 1996 le disposizioni ministeriali che avevano proibito l'uso del *niqab* (tipo di velo che copre tutto il viso), nelle scuole e nel 2003 ha affermato la legittimità costituzionale della l. n. 1 del 2000, che ha modernizzato il diritto di famiglia, rafforzando la posizione della donna²⁹; in Marocco, che di recente ha messo a punto una decisiva riforma del diritto di famiglia (l. n. 70 del 2003), materia prima interamente regolata dalle norme religiose³⁰; in Tunisia, in cui le riforme effettuate prima da Bourghiba e poi da Ben Ali, avevano affermato il carattere laico dello Stato, svincolando i vari rami del diritto (civile, penale, amministrativo) dalla sudditanza alle norme religiose e sottoponendo tutti gli organismi religiosi a forme sempre più incisive di controllo da parte dello Stato³¹; ed in Turchia³², in cui la laicità dello Stato non ha impedito ai

²⁸ Intendere l'Islam solo come una religione è abbastanza riduttivo, in quanto esso regola la vita del credente in tutti i suoi aspetti, dal diritto di famiglia a quello successorio, fino al diritto penale, che punisce le trasgressioni alla legge coranica con pene corporali, anche estremamente gravi, che possono portare alla morte del reo con modalità molto cruenta. Nei Paesi c.d. fondamentalisti come ad es. Iran, Afganistan, Sudan e Nigeria, il rapporto di unione tra ambito religioso e ambito sociale fa sì che la legge sacra contenuta nel Corano sia anche legge dello Stato, che ha il compito di farla rispettare e che può legiferare solo in quei settori che non sono disciplinati dal Corano. In merito vedasi **L. MUSSELLI**, *Dai Concordati alla problematica islamica. Religione e diritto in Italia e in Europa*, La goliardica pavese, Pavia, 2004, p. 147; **P. LILLO**, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 144-149. Sul rapporto tra religione e politica nell'Islam cfr. **M. CAMPANINI**, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna, 2003.

²⁹ Per un commento recente della situazione in Egitto cfr., **O. EL KADI**, *Diritto e religione in Egitto*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, a cura di A. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2012, p. 43 ss.

³⁰ Cfr. **R. FAKHRI**, *Diritto e religione in Marocco*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., pp. 259-260.

³¹ Il legame tra legislazione tunisina e tradizione religiosa viene analizzato da **N. FIORITA**, *L'Islam spiegato ai miei studenti*, University Press, Firenze, 2006, pp. 67-88.

³² Sulla situazione in Turchia cfr. **T. KUCUKCAN**, *Diritto e religione in Turchia*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., p. 283 ss.



pubblici poteri di perseguire una politica sempre più stringente di direzione e controllo dell'Islam³³.

I recenti rivolgimenti politici avvenuti in questi Paesi stanno comunque nuovamente cambiando l'assetto dei rapporti tra religione e politica e, per quanto al momento la situazione sia ancora abbastanza incerta, sembra che, in alcuni di questi si stiano creando le condizioni per un brusco ritorno al passato.

Lo stretto legame esistente tra politica e religione ed il fatto che nei Paesi musulmani la componente islamica sia maggioritaria rende molto labile il confine tra la comunità islamica di una Nazione e la comunità politica, tanto che queste spesso si identificano³⁴; mentre la situazione si ribalta nel momento in cui i musulmani si spostano in Europa. Qui, nonostante le differenze presenti nei singoli Stati, si può dire che in generale la sfera politica è nettamente distinta da quella religiosa e la legittimazione del potere civile viene dal consenso popolare e non dalle istituzioni religiose³⁵. Qui essi costituiscono in ogni caso una minoranza³⁶, soggetta quindi al rispetto delle legislazioni nazionali le cui norme presentano parecchi punti di contrasto con i loro precetti religiosi³⁷.

³³ Il rapporto tra religione e politica negli Stati appena indicati viene efficacemente sintetizzato da **A. PIN**, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Milano, 2010, pp. 69-78.

³⁴ Le disposizioni riguardanti il fattore religioso presenti nelle Carte costituzionali degli Stati musulmani vengono sinteticamente riassunte ed efficacemente commentate da **M. TEDESCHI**, *L'Islam come confessione religiosa*, in *Studi di Diritto ecclesiastico*, Jovene, Napoli, 2004, pp. 27-35.

³⁵ Afferma che nell'Islam si riscontra "una notevole vischiosità" tra aspetto civile e aspetto religioso e ritiene che i problemi derivanti da questo fenomeno possano trovare soluzione percorrendo "il sentiero incerto ma al contempo obbligato della laicità aperta o inclusiva", **S. BORDONALI**, *Le istanze religiose di fronte ai meccanismi di produzione giuridica*, in *Dir. eccl.*, 2005/1, p. 96. Approfondisce questa tematica **A. PIN**, *L'Islam in Italia: tra libertà religiosa e principio di laicità*, Cleup, Padova, 2006.

³⁶ Come è stato esattamente rilevato, il vero problema dei musulmani nel loro insediamento in Europa non è tanto quello di essere una minoranza là dove nei paesi di provenienza rappresentavano la maggioranza, quanto quello di "costituire una componente religiosa all'interno di una società secolarizzata". Così **T. RAMADAN**, in *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., p. 326.

³⁷ Esamina i punti di contrasto con l'ordinamento italiano, **L. MUSSELLI**, *Islam ed ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, in *Dir. eccl.*, 1992/1, p. 629 ss. Una visione più ampia della problematica si evince da un altro lavoro dello stesso autore, **ID.**, *Islam ed ordinamenti giuridici europei: momenti di contrasto e momenti di possibile integrazione*, in **AA. VV.**, *La presenza islamica nell'ordinamento giuridico italiano*, ESI, Napoli, 1996, p. 15 ss. Commenta la giurisprudenza italiana che si è pronunciata sulle varie problematiche causate dal multiculturalismo, e in particolare dalla "cultura religiosa"



Stride del tutto con il concetto della parità tra uomo e donna³⁸, ormai da tempo affermatosi e ampiamente garantito in tutto l'Occidente, il forte impianto maschilista che caratterizza il diritto islamico in tutti i suoi rami³⁹, e che è ulteriormente esasperato dove è in vigore la *shari'a*⁴⁰. Nel campo del diritto di famiglia la supremazia dell'uomo sulla donna fa sì che ad esempio a lui spettino tutte le decisioni riguardanti il nucleo familiare, anche quelle fortemente condizionanti la qualità di vita della donna (obbligo del velo, autorizzazione per uscire da casa), solo a lui sia concesso di potersi sposare con più donne (poligamia)⁴¹, o di contrarre matrimonio con una donna non musulmana, (purché professante un'altra delle c.d. religioni del libro, ebraismo o cristianesimo), e di porre fine al matrimonio con un atto volontario e del tutto arbitrario (ripudio). Inoltre, in caso di separazione i figli vengono affidati al padre⁴².

Un altro punto dolente è la tradizione di indossare il velo per le donne (la cui ampiezza può variare dal semplice *foulard*, che si limita a coprire il capo, all'*hijab*, che partendo dalla testa avvolge capelli, petto e spalle, lasciando il volto scoperto, al *chador*, che ricopre testa e spalle e ha una piccola apertura per gli occhi, fino ad arrivare alla integrale copertura del corpo con il *niqab*, mantello che racchiude l'intera figura della donna lasciando scoperti solo gli occhi, o il *burka*, che vela pure gli occhi con una

islamica, N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.

³⁸ Riguardo alla condizione della donna nell'Islam cfr. D. DE ROSA, *Lo status giuridico della donna nel Corano e nella legislazione di alcuni Paesi musulmani*, in *Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico*, 4, *La presenza islamica nell'ordinamento giuridico italiano*, a cura di M. Tedeschi, Jovene, Napoli, 1996, p. 87 ss.; N. BREIGHECHE, M. CHIAIA, *Donne e religioni. Il valore delle differenze*, a cura di S. Allievi, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2002; G. DAMMACCO, *La condizione della donna nel diritto delle religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., dicembre 2007.

³⁹ Per i necessari approfondimenti sul diritto islamico cfr. G. CAPUTO, *Introduzione al Diritto Islamico*, Giappichelli, Torino, 1990.

⁴⁰ Cfr. D. ANSELMO, *Sharí a e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2007; J. A. TORONTO, *Il ruolo della SHARI'A*, in *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., p. 325 ss.

⁴¹ Sull'argomento cfr. N. COLAIANNI, *Poligamia e principi del "diritto europeo"*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2002/1, p. 227 ss.

⁴² Ulteriori riferimenti alla spiccata condizione di inferiorità della donna vengono fatti da C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, pp. 170-173. Per una migliore conoscenza del diritto islamico e di alcuni istituti quali il matrimonio e la famiglia cfr. G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico. I concetti generali - Il matrimonio e la famiglia - Le successioni*, Giappichelli, Torino, 1990; C. CAMPIGLIO, *Famiglia e diritto islamico. Profili internazional-privatistici*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 175 ss.



retina)⁴³, il cui uso in determinati contesti (scuola pubblica) è stato vietato in alcuni Stati (Francia, Svizzera) perché considerato in contrasto con il carattere laico dell'istruzione, mentre il porto del velo integrale viene bandito quasi ovunque, essendo ritenuto contrario all'ordine pubblico in quanto non consente l'identificazione della persona⁴⁴.

In generale, anche quando sono le donne a volere indossare il velo in ossequio alla visione più tradizionalista dell'Islam, questo viene visto in Occidente sotto una luce sfavorevole, come un simbolo della sottomissione e dell'inferiorità della donna⁴⁵, e non si è mai sicuri, inoltre, se a monte di questa scelta non vi sia un'imposizione da parte della famiglia (padre o marito)⁴⁶.

⁴³ Sulle diverse tipologie di velo cfr. **G. VERCELLIN**, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 107 ss.

⁴⁴ In Italia, comunque, l'uso del velo islamico è generalmente consentito e pertanto al riguardo non sono sorti problemi particolari, inoltre, una circolare del ministero dell'Interno del 14 marzo 1995 ha previsto la possibilità di indossare capi di abbigliamento religioso nelle fotografie inserite nelle carte di identità, purché risultino ben visibili i lineamenti del viso. Gli unici limiti alla libertà di abbigliamento sono dunque quelli basati su ragioni di ordine pubblico, quando cioè questo precluda la possibilità di riconoscere il soggetto. Per maggiori informazioni cfr. **L. MUSSELLI**, *Libertà religiosa ed Islam nell'ordinamento italiano*, in *Dir. eccl.*, 1995/1, pp. 444-472; **S. CARMIGNANI CARIDI**, *Libertà di abbigliamento e velo islamico*, in **AA. VV.**, *Musulmani in Italia*, cit., p. 223 ss. Sull'argomento si vedano anche **S. FERRARI**, *Le ragioni del velo*, in www.olir.it, novembre 2004, **M. MANCO**, *Abbigliamento confessionalmente orientato fra diritti di libertà e laicità dello Stato*, in *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, Giuffrè, Milano, 2006, p. 263 ss.; **N. FIORITA**, *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2008; **G. D'ANGELO**, *Uniformità della reazione ed incidenza delle differenziazioni territoriali: l'interpretazione «locale» del divieto di comparire «mascherati» in luogo pubblico al cospetto del valore costituzionale del diritto di libertà religiosa*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2008, p. 353 ss.; **M. CIRAVEGNA**, *Abbigliamento religioso, tutela dell'identità e ordine pubblico*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2010/1, p. 285 ss; **G. BASSETTI**, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burka*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n.25 del 2012; **F. MINUTOLI**, *L'abbigliamento indossato in conformità a precetti religiosi nei luoghi pubblici*, in *Diritto e religione in Italia*, cit., p. 233 ss.

⁴⁵ Cfr. **L. MUSSELLI**, *Le manifestazioni di credo religioso nella realtà multiculturale italiana*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2005/1, p. 217.

⁴⁶ È abbastanza recente la notizia che in Sicilia, e precisamente a Porto Empedocle (Agrigento), una ragazza tunisina di 20 anni, nata e cresciuta lì, ai primi mesi di gravidanza, è stata picchiata selvaggiamente in strada dal marito, un egiziano di 19 anni, che l'aveva costretta a portare il velo integrale in una giornata di tremenda calura e si era rifiutato di darle il permesso di toglierlo, per averlo fatto egualmente essendo in procinto di svenire. Cfr. *Giornale di Sicilia*, 19 agosto 2012, p. 9.



Viene poi perseguita come reato⁴⁷, la pratica in vigore presso alcune popolazioni africane della mutilazione dei genitali femminili (infibulazione) che, pur non essendo prescritta dal Corano, ma risalente a delle usanze tribali, ha assunto nel tempo anche una connotazione religiosa. Si tratta di una pratica contraria ad una serie di valori fondamentali delle Costituzioni occidentali, quali il diritto alla salute e all'integrità fisica, la dignità della persona, la libertà sessuale, che va scoraggiata non soltanto attraverso l'erogazione di sanzioni, ma anche utilizzando altri strumenti, come del resto prevede la recente legge n. 7/2006, che suggerisce l'educazione nelle scuole o la promozione di campagne mediatiche volte ad informare e sensibilizzare le donne sul tema, così da portare gli immigrati progressivamente ad abbandonarla⁴⁸.

Altre peculiarità della religione islamica come l'osservanza del giorno di riposo settimanale (venerdì), dei cinque momenti quotidiani della preghiera, di alcune festività⁴⁹, tra le quali spicca per importanza e per la sua durata il *Ramadan*, di un particolare regime alimentare⁵⁰, di cui si dovrebbe tenere conto nelle mense scolastiche, come in quelle delle fabbriche, ospedali, carceri⁵¹, delle pratiche di macellazione rituale⁵², il

⁴⁷ Cfr. Legge 9 gennaio 2006, n. 7, sulla prevenzione ed il divieto delle mutilazioni genitali femminili. Per un commento della legge cfr. **C. CIOTOLA**, *La legge sul divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 333 ss.

⁴⁸ Per approfondire l'argomento cfr. **E. CIRILLO**, *Una violenza in più: la salute delle donne e le mutilazioni sessuali*, in *Politica del Diritto*, 1992, pp. 149-152; **U. K. MOHAMED**, *Una pratica millenaria: conoscerla per sconfiggerla*, *ibidem*, pp. 153-160; **B. POMERANZI**, *Corpo delle donne e multiculturalità. Un punto di vista femminista*, in *Democrazia e Diritto*, 2004/1, p. 73 ss. ; **V. PACILLO**, *Il simbolo religioso «nel» corpo. Le mutilazioni religiose a valenza simbolica nell'ordinamento italiano*, in *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, a cura di E.G. Vitali, Cuem, Milano, 2005, p. 113 ss.

⁴⁹ Esamina i problemi che potrebbero derivare in tema di organizzazione del lavoro dal riconoscimento delle festività islamiche, **L. MUSSELLI**, *La rilevanza civile delle festività islamiche*, in **AA. VV.**, *Musulmani in Italia*, cit., p. 187 ss. Sul tema si vedano anche **P. LILLO**, *Rilevanza civile delle festività religiose in Spagna e in Italia*, in *Dir. eccl.*, 1995/1, p. 415 ss. ; **A. DE OTO**, *L'osservanza di precetti religiosi in ambito lavorativo*, in *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, a cura di S. Domianello, il Mulino, Bologna, 2012, p. 185 ss.

⁵⁰ Per le prescrizioni alimentari islamiche cfr. **E. FRANCESCA**, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 1995. Si veda anche **L. ASCANIO**, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, a cura di A. G. Chizzoniti e M. C. Tallachini, Edizioni Libellula, Tricase, 2010, p. 63 ss.

⁵¹ Va detto in merito a questo che dal mese di dicembre del 1998 il ministro di Grazia e Giustizia, accogliendo una richiesta dell'UCOII, ha autorizzato i detenuti islamici ad osservare il *Ramadan* e ad effettuare la preghiera rituale del Venerdì. Per ulteriori notizie sulla tutela della libertà religiosa negli istituti penitenziari cfr. **A. MADERA**, *Le pratiche*



riconoscimento di spazi di sepoltura nei cimiteri e, se compatibili con le nostre leggi, anche dei riti di inumazione delle salme⁵³, la possibilità di ottenere dei luoghi dedicati al culto⁵⁴, non dovrebbero suscitare, invece, particolari problemi, in quanto analoghe richieste sono state fatte da altre confessioni (quella con le quali si riscontrano maggiori similitudini è l'ebraica che ha in comune con l'Islam l'intreccio tra religione e cultura)⁵⁵, e accolte in sede di intese. Alcune di queste esigenze, invero, hanno già

religiose nelle comunità segreganti, in *Diritto e religione in Italia*, cit., pp. 205-208.

⁵² La macellazione rituale senza il previo stordimento degli animali, così come richiesto dalle religioni islamica e ebraica, è stata autorizzata in Italia dal d. m. 11 giugno 1980, emanato dal ministro della Sanità di concerto con il ministro dell'Interno, in applicazione della l. 2 agosto 1978, n. 439, che aveva dato attuazione in Italia alla direttiva europea n. 74/577 che aveva imposto l'obbligo dello stordimento degli animali prima della macellazione, prevedendo (all'art. 4) la possibilità di deroga qualora tali disposizioni fossero state in contrasto con riti religiosi. Il d. m. del 1980 è stato poi sostituito dal d.lgs. 1 settembre 1998, n. 333, con cui l'Italia si è adeguata ad una nuova direttiva del consiglio delle comunità europee, la 93/119/Ce del 22 dicembre 1993, che aveva modificato la precedente disciplina sulla macellazione al fine di risparmiare agli animali durante la procedura di abbattimento quelle sofferenze che era possibile evitare. Sono state comunque mantenute le deroghe a favore delle confessioni religiose sulle macellazioni rituali. Sull'argomento cfr. **A. ROCCELLA**, *Macellazione e alimentazione*, in **AA. VV.**, *Musulmani in Italia*, cit., p. 201 ss.; **R. BOTTONI**, *La macellazione rituale nell'Unione Europea e nei Paesi membri: profili giuridici*, in *Cibo e religione*, cit., p. 273 ss.

⁵³ La questione è già risolvibile sulla base dell'art 100 del Regolamento di polizia mortuaria, approvato con d.p.r. 10 settembre 1990, n. 285, che prevede la possibilità che i piani regolatori dei cimiteri contengano dei reparti separati per la sepoltura di persone di religione diversa dalla cattolica e che dietro richiesta delle comunità religiose interessate i sindaci concedano delle aree adeguate all'interno degli stessi. Quanto alle particolari modalità di sepoltura che prevedono l'inumazione del sudario nella nuda terra, basterebbe un decreto del ministro della Sanità che contemperasse le prescrizioni islamiche con il rispetto delle norme igienico-sanitarie vigenti, ad inserire le opportune modifiche all'interno del predetto regolamento. Così **R. BOTTA** «*Diritto alla moschea*» tra «*intesa islamica*» e *legislazione regionale sull'edilizia di culto*, in *Musulmani in Italia*, cit., pp. 128- 130.

⁵⁴ Secondo Botta le soluzioni potrebbero essere trovate in base alla legislazione regionale sull'edilizia di culto che " non sembrerebbe ostacolare la possibilità che i comuni mettano a disposizione aree o contribuiscano finanziariamente anche per la realizzazione di moschee o di altri edifici dedicati al culto islamico". Inoltre, potrebbe essere un valido supporto anche la legislazione sull'immigrazione elaborata dalle varie regioni, che con formule diverse si sono impegnate a garantire agli emigrati il rispetto della loro identità culturale, linguistica, religiosa, e dunque, necessariamente, anche il diritto all'esercizio del culto. Cfr. **R. BOTTA**, «*Diritto alla moschea*», cit., p. 120 e pp. 123-124

⁵⁵ Mette in evidenza l'analogia **N. COLAIANNI**, *L'ente di culto e gli statuti nell'islam*, in *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., pp. 272-274.



trovato soluzione, mentre altre non richiederebbero neanche l'intesa ma, qualora vi fosse la volontà politica, potrebbero essere soddisfatte sulla base della legislazione vigente che garantisce in maniera abbastanza ampia il diritto di libertà religiosa nelle sue varie sfaccettature⁵⁶.

4 - I tentativi di intesa con lo Stato italiano e le iniziative dello Stato per riconoscere l'Islam italiano

All'inizio degli anni Novanta, l'esito positivo delle trattative con alcune confessioni, che aveva portato alla stipulazione delle prime intese, spinge alcuni degli organismi musulmani maggiormente organizzati sul territorio ad intraprendere questa strada, e così, negli anni che vanno dal 1992 al 1996, approdano alla Presidenza del Consiglio ben quattro differenti richieste, a dimostrazione delle divisioni e della rivalità esistenti tra le varie organizzazioni, tutte viziata in partenza dal fatto che ognuna di esse si propone allo Stato come unico rappresentante nazionale dell'Islam.

L'iniziativa parte dall'UCOII, che presenta nel 1992 una bozza di intesa⁵⁷, a cui segue l'anno successivo una richiesta ufficiale inoltrata dal Centro Culturale islamico d'Italia⁵⁸, nel 1994 un'altra bozza di intesa viene

⁵⁶ Ritiene ad esempio che il rispetto delle regole alimentari islamiche rientri tra le facoltà garantite dall'art. 19 Cost., **F. CASTRO**, *L'Islam in Italia: profili giuridici*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1996/1, p. 278. È del parere che "alcuni problemi in precedenza indicati come oggetto dovunque di accordi tra poteri pubblici statali e confessioni religiose potrebbero in realtà venire risolti sulla base di letture elastiche e di adattamenti intelligenti di norme unilaterali già vigenti", **S. PRISCO**, *I modelli istituzionali di integrazione musulmana in Europa e il caso dell' "Islam italiano"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2011, p. 11 .

⁵⁷ La bozza è stata pubblicata in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1993/2, p. 561 ss. Per saperne di più cfr. **R. ACCIAI**, *La bozza di intesa fra la Repubblica italiana e l'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia*, in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato, G.B. Varnier, Giappichelli, Torino, 1995, p. 258 ss; **L. MUSSELLI**, *Libertà religiosa ed islam nell'ordinamento italiano*, in *Dir. eccl.*, 1995/1, p. 454 ss.

⁵⁸ A differenza delle altre organizzazioni islamiche che hanno presentato delle vere e proprie proposte di intesa qui si è trattato solo di una richiesta, ed il fatto che questa sia pervenuta da un ente come il Centro Culturale islamico d'Italia, rappresentativo dell'"Islam degli Stati" e al cui interno c'è sempre stata una forte contrapposizione tra Arabia Saudita e Marocco, a così breve distanza dalla bozza d'intesa dell'UCOII, denota un intento ostruzionistico da parte del Marocco, paese di provenienza della maggior parte dei musulmani italiani, che proprio per questo nelle trattative con il governo italiano avrebbe voluto avere un ruolo preminente. L'Arabia Saudita, invece, tradizionale alleata dei Fratelli Musulmani, non avrebbe avuto interesse ad ostacolare l'UCOII, ai cui vertici e tra i cui componenti vi erano parecchi membri ideologicamente vicini o



presentata dall'Associazione dei musulmani italiani AMI⁵⁹, e, infine, nel 1996 replica l'iniziativa la CO.RE.IS.⁶⁰, la cui proposta si è avvalsa della collaborazione di insigni studiosi del diritto ecclesiastico⁶¹.

Le quattro associazioni che si sono fatte avanti presentandosi come possibili, ma anche unici, interlocutori dello Stato per i rapporti con l'Islam italiano, rappresentano le diverse anime dell'Islam organizzato. Il Centro Culturale islamico d'Italia è espressione dell'Islam legato agli Stati di origine, l'UCOII riunisce le frange dell'Islam intransigente, quello tenacemente attaccato alle tradizioni che teme attraverso la contaminazione con l'occidente la perdita della propria identità, la CO.RE.IS, costituita in maggioranza da cittadini italiani, rappresenta un Islam più moderato che vuole integrarsi nella società italiana e ad essa aderiscono anche parecchie confraternite, l'AMI, composta esclusivamente da cittadini italiani, si dichiara seguace dell'Islam sunnita moderato.

La forte rivalità esistente tra queste associazioni e le altrettanto forti divergenze riguardo al modo di concepire l'Islam hanno impedito fino ad ora di trovare dei punti di contatto per presentare allo Stato un comune progetto di intesa o anche solo delle richieste unitarie.

Un tentativo per costituire una federazione unitaria, a dire il vero, è stato fatto nel 1998 con la mediazione del segretario generale della Lega del mondo islamico che, trovandosi a Roma a partecipare ad un convegno sui diritti umani, tenutosi presso il Centro Culturale islamico, e a cui era presente anche Romano Prodi, a quel tempo Presidente del Consiglio, annunciava la prossima costituzione di una nuova entità, che avrebbe preso il nome di Consiglio islamico d'Italia, proprio allo scopo di unificare le richieste di intesa.

addirittura affiliati alla Fratellanza. Su questa vicenda cfr. **R. GUOLO**, *La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese*, in *Musulmani in Italia*, cit., pp. 72-73.

⁵⁹ Cfr. *Quad. dir. pol. eccl.*, 1996/2, p. 536 ss. Per un breve commento si rimanda a **L. MUSSELLI**, *A proposito di una recente proposta di bozza d'intesa con l'Islam*, in *Dir. eccl.*, 1997/1, pp. 295-296.

⁶⁰ La proposta d'intesa è consultabile in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1998/2, p. 567 ss. Per maggiori ragguagli cfr. **M. TEDESCHI**, *Verso un'intesa tra la repubblica italiana e la Comunità islamica in Italia?*, in *Il diritto di famiglia*, 1996, p. 1574 ss. Ulteriori informazioni sui vari progetti vengono date da **A. CILARDO**, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le Associazioni islamiche italiane*, ESI, Napoli, 2002.

⁶¹ Quali i professori Piero Bellini e Mario Tedeschi. Per notizie sulla costituzione del comitato scientifico e lo sviluppo del progetto d'intesa, cfr. *Intesa tra la Repubblica italiana e la comunità islamica in Italia, proposta dalla CO.RE.IS. (Comunità religiosa islamica) italiana*, La Sintesi Editrice, Milano, 1998.



Per quanto a tale progetto abbiano aderito l'UCOII, il Centro Culturale islamico d'Italia, la sezione italiana della Lega del mondo islamico ed, a titolo personale, il Presidente della CO.RE.IS., sottoscrivendo anche una bozza d'accordo nell'aprile del 2000, che dava vita alla nuova associazione, esso si è poi arenato per le contestazioni fatte da altre componenti dell'Islam italiano che non si sentivano rappresentate in questo contesto e che temevano anche una futura ingerenza della Lega del mondo islamico, e dell'Arabia Saudita in particolare, sulle vicende riguardanti l'Islam in Italia⁶².

La situazione di stallo, determinata dall'incapacità dell'Islam italiano a dare vita ad un organo unitario, che ne rappresentasse le diverse componenti e si ponesse come interlocutore qualificato nel dialogo con le istituzioni statali, viene interrotta nel 2005 su impulso del ministro degli Interni Pisanu, che, con decreto n.19630 del 10 settembre, istituisce un collegio, la Consulta islamica, per avviare un confronto con le comunità musulmane volto a comprendere le loro esigenze⁶³, scegliendo i suoi membri tra gli esperti e le figure più autorevoli dell'Islam italiano⁶⁴. L'iniziativa, che si pone decisamente al di fuori del percorso tracciato dall'art. 8, c. 3, Cost., viene proprio per questo criticata in dottrina⁶⁵, e non

⁶² Su tutta questa vicenda cfr. **A. PACINI**, *I musulmani in Italia*, cit., pp. 50-51.

⁶³ Osserva a tal proposito Consorti che tale strumento governativo, ispirato da istituzioni simili sorte in altri Paesi europei, doveva servire a «favorire il consolidamento di un "Islam moderato" rispetto a una presenza potenzialmente fondamentalista e per questo considerata pericolosa». Cfr. **P. CONSORTI**, *Diritto e religione*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2010, p. 176.

⁶⁴ I membri della Consulta (16), sono stati nominati dal ministro dell'Interno che si è riservato anche il compito di presiederla, dopo qualche mese dalla sua istituzione, il 30 novembre del 2005, cercando di dare spazio alle diverse componenti ideologiche dell'Islam. L'Islam sunnita è rappresentato dall'UCOII, dalla Lega Musulmana Mondiale, dalla CO.RE.IS e dall'Unione Islamica in Occidente (UIO), e l'Islam sciita dalla presidentessa della Comunità Ismailita Italiana.

⁶⁵ Cfr. **N. COLAIANNI**, *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2006/1, p. 261 ss.; **ID.**, *Una « carta » post costituzionale? (A proposito di una recente iniziativa in tema di « integrazione »*, in *Quaderni di Giustizia*, 3, 2007; **ID.**, *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in www.olir.it; **A. FERRARI**, *L'intesa con l'Islam e la consulta: osservazioni minime su alcune questioni preliminari*, in *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, a cura di I. Zilio Grandi, Marsilio, Venezia, 2006, p. 33; **G. MACRÍ**, *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l'Islam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2007, p. 24; **G.B. VARNIER**, *La ricerca di una legge generale sulla libertà religiosa tra silenzi e rinnovate vecchie proposte*, in *Dir. eccl.*, 2007/1-2, pp. 198-200; **G. RIVETTI**, *Islam- Occidente. Nuove identità religiose*, in *Religione, cultura e diritto tra globale e locale*, a cura di P. Picozza, G. Rivetti, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 93-97; **P. CONSORTI**, *Pluralismo*



riesce poi comunque a produrre i risultati sperati per la forte conflittualità esistente all'interno della Consulta stessa, i cui componenti sembrano più propensi a litigare piuttosto che a dare un significativo contributo all'integrazione dell'Islam all'interno della società italiana⁶⁶.

Una nuova svolta viene data dal successore di Pisanu, Amato, che nel 2006 crea un Comitato scientifico, presieduto da un egregio ecclesiasticista e canonista, il prof. Carlo Cardia, dandogli il compito di elaborare una "Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione"⁶⁷, volta a tutti gli immigrati, anche se è significativo che ben quattro dei cinque componenti sono esperti della religione musulmana⁶⁸.

Alla stesura di questo documento, acquisito con d. m. 23 aprile 2007, hanno dato un proficuo apporto anche alcuni dei componenti della Consulta per l'Islam, mentre altri, sembra, si sono rifiutati di firmarlo⁶⁹, a riprova delle fazioni e delle divergenze di vedute esistenti nell'Islam italiano che si sono fedelmente riprodotte anche all'interno della Consulta.

Un risultato positivo, però, c'è stato. Infatti, il Consiglio scientifico istituito nel 2007 per diffondere la Carta dei valori, i cui componenti peraltro sono gli stessi del Comitato che l'ha elaborata, ha prodotto anche una Relazione sull'Islam in Italia⁷⁰, che contiene uno studio approfondito delle caratteristiche dell'insediamento islamico nel nostro paese, avvalendosi della collaborazione di diverse organizzazioni musulmane,

religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 222-228; **G. CASUSCELLI**, *La rappresentanza e l'intesa*, in *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., pp. 308-312.

⁶⁶ Sbollito l'iniziale entusiasmo, infatti, i lavori della Consulta sono andati molto a rilento per i contrasti insorti tra l'UCOII e le altre componenti, e la situazione è andata peggiorando durante il suo secondo periodo di funzionamento, quando il ministero dell'Interno viene affidato a Giuliano Amato.

⁶⁷ Per saperne di più cfr. **C. CARDIA**, *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., dicembre 2008.

⁶⁸ È abbastanza critico nei confronti di questa iniziativa, sostenendo tra le altre argomentazioni che essa rischia di fare degradare da principi a regole i valori scritti nella Costituzione, **N. COLAIANNI**, *Una «carta» post-costituzionale?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2007, pp. 2-4.

⁶⁹ Secondo Allievi l'accusa mossa all'UCOII di non avere voluto firmare la Carta dei valori è falsa ed è servita ad esponenti di organizzazioni islamiche minori per isolare il soggetto più rappresentativo dell'Islam italiano, essendo quello che conta il maggior numero di aderenti. Così **S. ALLIEVI**, *Islam italiano e società nazionale*, in *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., pp. 56-57.

⁷⁰ Il lavoro del Consiglio scientifico, *Relazione sull'Islam in Italia*, è stato pubblicato nel 2008 a cura del ministero dell'Interno.



che non si sono limitate a condividere il contenuto della Carta dei valori, ma hanno altresì abbozzato un progetto di Federazione dell'Islam italiano, aprendo delle interessanti prospettive per i successivi rapporti con lo Stato⁷¹.

Nel 2010, messa definitivamente da parte l'esperienza della Consulta, il ministro degli Interni Maroni, costituisce un Comitato per l'Islam italiano, i cui membri vengono scelti tra esperti del diritto islamico, sia musulmani che non, e dal quale viene significativamente escluso l'Islam intransigente; non vi è traccia, infatti, tra i componenti di alcun esponente dell'UCOII. L'organo doveva servire unicamente a favorire l'integrazione e non vi era alcuna intenzione di porre le basi per una futura rappresentanza istituzionale dell'Islam. L'opera del Comitato, del cui apporto si sono avvalsi tanto il Governo che il Parlamento, è consistita nella redazione di proposte e pareri su materie di grande attualità e interesse pratico quali la formazione degli imam, l'apertura di sale di culto, il porto del velo integrale.

Nei primi mesi del 2012, e precisamente il 19 marzo, il nuovo ministro degli Interni, Annamaria Cancellieri, presenza a Roma ai lavori della "Conferenza permanente religioni cultura e integrazione", istituita dal ministro per la Cooperazione internazionale e l'integrazione, Andrea Riccardi. L'organismo, che dovrebbe riunirsi periodicamente, è aperto a tutti i capi delle comunità religiose presenti in Italia e comprende anche alcuni rappresentanti della cultura, delle istituzioni e della società civile italiana. Esso dovrebbe avere lo scopo di facilitare l'integrazione degli immigrati nella società italiana.

⁷¹ Hanno partecipato al progetto le seguenti organizzazioni islamiche: la CO.RE.IS, il Centro Islamico culturale d'Italia, la Comunità Ismailita in Italia, l'Associazione nazionale Oltre le Frontiere, l'Associazione Donne Marocchine in Italia, il centro culturale Dar Al Hikma e la rivista Azad. Nella Dichiarazione di intenti è stato specificato che il fine principale della Federazione consiste "nell'aggregare le organizzazioni musulmane esistenti, associazioni, centri culturali, che condividano i principi della Costituzione italiana e della Carta dei valori, e dare loro una configurazione unitaria in vista del riconoscimento giuridico da parte dello Stato". Per queste e altre informazioni sull'argomento cfr. **A. PIN**, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano*, cit., p. 98; **P. FANTELLI**, *La «Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano»: un primo commento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., luglio 2008; **N. COLAIANNI**, *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam. (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale*, cit., gennaio 2009. Esprime il suo apprezzamento per questa iniziativa **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *Realtà e prospettive, in Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., pp. 365-368.



Il ministro Riccardi, inaugurando la Conferenza, ha dichiarato che un ruolo importante nel raggiungimento di questo obiettivo possono averlo proprio i responsabili delle comunità religiose⁷², che “possono essere mediatori per l’integrazione virtuosa nelle società italiane: un’integrazione che non significhi azzeramento del proprio patrimonio religioso e culturale, ma che sia aperta alla lingua, alla cultura e all’identità italiana”⁷³.

Probabilmente non è dovuto solo ad una mera coincidenza il fatto che, ad appena due giorni di distanza, il 21 marzo, sia nata ufficialmente una nuova organizzazione, la Confederazione islamica italiana, che unisce 250 moschee⁷⁴, sparse su tutto il territorio italiano, che hanno scelto di condividere una serie di valori⁷⁵, sottoscrivendo una nuova Carta dei valori che rispecchia per molti aspetti i contenuti della precedente Carta dei valori promulgata nel 2007 dal ministero dell’Interno.

L’associazione, fortemente voluta dal Centro islamico culturale d’Italia e sostenuta dal governo del Marocco, comprende come ha dichiarato lo stesso ambasciatore del Marocco, Hassan Abouyoub, “solo moschee di tradizione malichita, che rispettano l’islam moderato”. Non ne fanno parte, dunque, i luoghi di culto legati all’UCOII, espressione dell’Islam più radicale⁷⁶. Essa, dato il suo alto grado di rappresentatività dal punto di vista numerico, dal momento che la componente marocchina è la più numerosa tra gli immigrati, e considerando anche l’importanza dei fini che si propone di conseguire “quello di consentire l’armonizzazione della comunità islamica con le altre componenti” e “di creare le condizioni migliori per garantire libertà e dignità di culto (...) in

⁷² All’apertura dei lavori hanno partecipato circa un centinaio di esponenti di confessioni e comunità religiose, da rappresentanti della Chiesa cattolica, degli ortodossi, delle Chiese evangeliche, della Chiesa valdese, della Chiesa anglicana, degli ebrei, a induisti, buddisti, sikh, e financo alcuni leader del variegato mondo islamico come Yahya Pallavicini per la CO.RE.IS, Izzedin Elzir per l’UCOII ed il segretario generale del Centro islamico culturale d’Italia, Abdellah Redouane.

⁷³ Cfr. www.cooperazioneintegrazione.gov.it/news/2012/03/confperm.

⁷⁴ Si tratta più che altro di sale di preghiera, dal momento che in Italia esistono solo due moschee degne di questo nome, quella di Roma e quella di Catania, che però è chiusa.

⁷⁵ Sono valori quali: il rispetto della sacralità della vita, la promozione e difesa dei diritti della donna musulmana nella società italiana, il rispetto dei principi di moderazione e tolleranza e il rispetto degli altri, la cui comprensione e diffusione presso la popolazione musulmana presente in Italia, ci inducono a sperare che il processo di integrazione di questi soggetti all’interno della società italiana sia prossimo al compimento.

⁷⁶ Per queste e altre notizie cfr. **C. MISSORI**, *ANSamed*, Roma, 22 marzo 2012.



una prospettiva di integrazione e dialogo con le altre religioni presenti”, potrebbe anche diventare, se mantiene le sue promesse, un prossimo e affidabile interlocutore del governo italiano.

5 - Conclusioni

Le iniziative dei vari ministri dell’Interno che si sono succeduti dal 2005 ad oggi non hanno prodotto in verità grandi risultati, ma sono servite ad avviare un dialogo con le organizzazioni islamiche presenti in Italia e soprattutto ad avere un’idea più chiara della situazione (Relazione sull’Islam in Italia).

Le Carte dei valori che sono state sottoscritte, per quanto abbiano un valore meramente simbolico, indicano che all’interno di alcune associazioni che rappresentano l’Islam moderato comincia a farsi strada l’idea che senza la condivisione da parte dei musulmani italiani di quei valori, irrinunciabili per tutto l’Occidente, e particolarmente garantiti dalla nostra Carta Costituzionale, non è possibile intraprendere una trattativa con lo Stato. Inoltre, esse hanno fatto emergere ancora una volta le profonde differenze e le tensioni esistenti tra le varie correnti dell’Islam italiano, che hanno portato alcune di queste a dissociarsi ed a fare un passo indietro, rifiutando di firmare.

Lo scenario che viene a delinearsi per il futuro non può non tenere conto di questo doppio binario apertosi in seno alle organizzazioni islamiche; sarebbe paradossale costringerle ad unirsi e a stipulare una pace fittizia, solo al fine di raggiungere un accordo con lo Stato, quando tra l’altro esse vivono il rapporto con la religione in maniera differente e chiedono cose diverse. Del resto, quanto avvenuto in Spagna, paese con un impianto di rapporti Stato - Chiese molto simile al nostro, dimostra tutti i limiti di questo genere di soluzione e come non sia adeguata⁷⁷.

Le proposte di intesa presentate negli anni che vanno dal 1992 al 1996 da alcune delle organizzazioni più rappresentative del mondo musulmano sono state ignorate dal Governo italiano, che ha trovato la plausibile motivazione della mancanza di una rappresentanza istituzionale unitaria dell’Islam, non solo perché l’istituto dell’intesa era in

⁷⁷ Le difficoltà nel dare attuazione a molte delle norme contenute nell’accordo con la Commissione Islamica di Spagna vengono efficacemente delineate da **A. MOTILLA**, *L’accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica. Bilancio e prospettive*, in *Musulmani in Italia*, cit., p. 245 ss.



quel momento in una fase calante, ma soprattutto perché i tempi non erano maturi.

Il fenomeno migratorio in dosi massicce era infatti iniziato da poco e non si sapeva ancora che dimensioni avrebbe preso, gli interlocutori non si dimostravano affidabili, avendo ognuno di loro la pretesa di rappresentare l'Islam italiano in aperta contraddizione con quanto sostenevano gli altri, ed in ogni caso i problemi posti dal riconoscimento dell'Islam come religione, come abbiamo visto, erano tali e tanti da richiedere, prima della firma di un documento che qualora approvato avrebbe vincolato per sempre lo Stato italiano, necessariamente una maggiore conoscenza.

Per quanto le ultime intese stipulate nel 2007 abbiano messo ancora una volta in evidenza i tanti difetti di quest'istituto⁷⁸, e le successive vicende che ne hanno dilatato nel tempo l'entrata in vigore portino a considerare quasi un'utopia la possibilità di riprendere la strada della contrattazione bilaterale con le confessioni religiose, dall'altro lato l'unica possibile e auspicabile alternativa, cioè la revisione della legislazione sui culti ammessi, sembra sempre più impantanata nelle sabbie mobili di un Parlamento che, distratto dai problemi ben più pressanti causati dalla crisi economica e dilaniato dai contrasti apertisi al suo interno, non appare avere né la voglia né la capacità di occuparsi di stabilire la *par condicio* tra le confessioni, per garantire la piena attuazione di quel diritto di libertà religiosa pure affermato con tanta evidenza nella nostra Carta Costituzionale⁷⁹.

La perdurante inerzia del legislatore, purtroppo, spinge a trovare strade diverse per rispondere alle esigenze di tutela e alle molteplici richieste provenienti dagli appartenenti all'Islam⁸⁰, quando la maggior

⁷⁸ Afferma al riguardo Casuscelli, e credo che il suo pensiero sia condiviso quasi all'unanimità dalla dottrina, che "Governo e Parlamento, in concorso tra loro, hanno finito con lo snaturare le intese, prefigurate nel disegno costituzionale quale strumento di partecipazione democratica per regolamentare esigenze specifiche di una confessione, e piegate invece al compito innaturale di dettare la disciplina generale dell'esistenza e dell'attività di una confessione". Cfr. **G. CASUSCELLI**, *La rappresentanza e l'intesa*, in *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., p. 303.

⁷⁹ Per un'analisi approfondita di tutte queste problematiche cfr. **B. RANDAZZO**, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Giuffrè, Milano, 2008. Una serie di spunti interessanti si ritrovano in **R. BOTTA**, *Manuale di Diritto ecclesiastico. Valori religiosi e rivendicazioni identitarie nell'autunno dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 126-137.

⁸⁰ Alcune di queste sono emerse in seguito ad un'inchiesta che ha coinvolto una parte dei soggetti rappresentativi dell'Islam italiano, i cui risultati sono pubblicati in *L'Islam in Italia: le richieste delle organizzazioni islamiche*, in **AA. VV.**, *L'Islam in Europa. Lo statuto*



parte di queste potrebbero essere efficacemente soddisfatte da una legge generale al passo con i tempi, che potrebbe rivelarsi la migliore soluzione, in quanto eviterebbe allo Stato di fare disparità tra le varie organizzazioni fornendo loro ulteriori pretesti per alimentare i contrasti e le rivalità già esistenti.

La mancata attuazione della legge generale sulla libertà religiosa non può comunque essere assunta come un valido motivo per non fare nulla, per cui in subordine può anche essere contemplata la possibilità di ricorrere alla negoziazione bilaterale seguendo il percorso indicato dall'art. 8, comma 3, Cost.

Le divisioni emerse in seno all'Islam italiano giustificano il fatto che lo Stato possa prendere posizioni diverse nei confronti delle diverse associazioni e quindi decidere di avviare delle trattative volte alla futura stipulazione di un'intesa solo con quelle organizzazioni moderate che hanno condiviso il progetto della Carta dei valori e che si sono unite, coltivando questa speranza (Federazione dell'Islam italiano, Confederazione islamica italiana), proprio al fine di acquisire maggiore visibilità, lasciando che altre organizzazioni, espressive dell'Islam radicale, continuino ad essere sottoposte alla legislazione comune che, comunque, garantisce loro anche maggiore libertà di quella che meriterebbero, stante la marcata distanza dai valori fondamentali della società italiana.

Continuare a trincerarsi dietro la mancanza di una rappresentanza istituzionale unitaria dell'Islam per rifiutare l'intesa con gli esponenti dell'Islam moderato non appare più conveniente né politicamente corretto, tanto più che, dando uno sguardo alle intese stipulate in precedenza, si vede che non sempre è stato ritenuto necessario che le confessioni avessero una rappresentanza unitaria⁸¹. Infatti, non è stato chiesto, come è stato fatto dalla Spagna, alle varie chiese protestanti di unirsi in una federazione (l'unico caso si è avuto con i valdo-metodisti, che lo hanno deciso spontaneamente), ma sono state avviate trattative e siglate

giuridico delle comunità musulmane, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 1996, p. 287 ss. In merito alle risposte da dare alle crescenti istanze di libertà in materia religiosa si vedano le interessanti osservazioni di **S. DOMIANELLO**, *Il ripensamento e la redistribuzione suggeriti ai sistemi giuridici liberaldemocratici dalla attuale metamorfosi della domanda di libertà in materia religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2011.

⁸¹ Già parecchi anni fa Berlingò aveva definito come un "falso problema" la mancanza di una rappresentanza unitaria dell'Islam cfr. **S. BERLINGÓ**, *Risposta*, in *Las relaciones entre el Estado Y las Confesiones minoritarias: los derechos religiosos de los inmigrantes*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1998, p. 58. Osservazioni analoghe vengono fatte da **P. CONSORTI**, *Pluralismo religioso*, cit., p. 227.



intese con singole confessioni (avventista, luterana, battista)⁸², alcune delle quali non avevano neanche la pretesa di rappresentare in Italia tutti i fedeli di quella religione, come è avvenuto ad esempio per le ADI che non esauriscono tutto il mondo dei pentecostali⁸³; queste confessioni, inoltre, dal punto di vista numerico, per quanto questo criterio abbia un valore relativo, contano sicuramente molto meno aderenti di quanti non ne abbiano le organizzazioni islamiche che potrebbero essere ammesse all'intesa.

Le considerazioni appena svolte valgono anche per le più recenti intese del 2007 di cui sono state protagoniste pure associazioni religiose come l'Unione Induista italiana (UII) e l'Unione Buddhista italiana (UBI), le quali non sono enti esponenziali di un'unica confessione religiosa, ma rappresentano una parte, seppur numerosa, delle comunità induiste e buddiste presenti sul territorio italiano; ciò è reso ancora più evidente dal fatto che un altro ente buddista, l'Istituto buddista italiano Soka Gakkai, abbia presentato un'autonoma richiesta di intesa, le cui trattative, peraltro, sono iniziate nel 2001, confermando la tesi qui sostenuta.

Fermo restando che l'intesa non può e non deve essere considerata come l'unico strumento valido per regolare i rapporti con il mondo musulmano, la cui complessità richiede, invece, che siano trovate soluzioni adeguate alle varie problematiche man mano che si presentano, per cui un ruolo importante può essere assunto, come già in parte avviene, pure dagli enti locali (Regioni⁸⁴, Comuni), che però dovrebbero agire secondo criteri unitari e non nella più totale discrezionalità, essa può

⁸² Arriva alle stesse conclusioni **P. SASSI**, *Musulmani d'Italia, unitevi? Islàm e democrazia pluralista nell'esperienza recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2008, pp. 8-9.

⁸³ Proprio questo motivo ha portato la confessione a richiedere una disposizione abbastanza singolare in materia di riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici, dal momento che sono stati riconosciuti come enti delle A.D.I., solo i tre specificatamente indicati nell'intesa (art. 14 l. 22 novembre 1988, n. 517), senza prevedere il futuro riconoscimento di altri enti, al fine di evitare che altre associazioni di pentecostali non facenti parte delle A.D.I. potessero beneficiare del trattamento da loro conseguito in sede d'intesa. Sul punto cfr. **G. LONG**, *Le confessioni religiose "diverse dalla cattolica". Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 135. Sugli enti delle A.D.I. v. pure **S. BERLINGÓ**, *Enti e beni religiosi in Italia*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 130.

⁸⁴ Una interessante iniziativa del Consiglio Regionale della Campania volta ad avviare un dialogo con le istituzioni religiose locali è stata segnalata da Raffaele Santoro che pone però dei dubbi sulla sua legittimità costituzionale. Al riguardo cfr. **R. SANTORO**, *Pluralismo confessionale e tutela del sentimento religioso nell'ordinamento regionale*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., pp. 388-389.



comunque provvedere a risolvere una serie di questioni pratiche e varrebbe anche come segnale di apertura e di distensione.

Abbandonando l'idea che l'intesa debba regolamentare tutti i possibili rapporti della confessione con lo Stato, si potrebbe partire, in via sperimentale, limitando la negoziazione ad alcuni settori che più propriamente riguardano la tutela della libertà religiosa e che da tempo richiedono una tutela adeguata, e soprattutto eguale per l'intero territorio nazionale, mentre fino ad ora sono stati lasciati all'arbitrio delle istituzioni locali⁸⁵, come ad esempio il finanziamento dell'edilizia di culto e la concessione e disponibilità di locali idonei ad essere destinati come luoghi di preghiera, la regolamentazione dell'insegnamento della religione islamica nelle scuole, il riconoscimento delle festività religiose, ecc.

Sembra dunque che sia venuto il momento di lasciarsi alle spalle i timori, la diffidenza ed i pregiudizi, anche se in parte giustificati, che fino ad ora hanno caratterizzato i rapporti con l'Islam italiano e di distinguere al suo interno gli interlocutori affidabili, con i quali potrebbero essere stipulate specifiche intese⁸⁶, da quelli che non lo sono. Si faciliterebbe così attraverso uno scambio reciproco, basato da un lato sul rispetto delle loro esigenze religiose e dall'altro dalla condivisione dei principi costituzionali e dei valori fondamentali della cultura italiana, l'integrazione di queste comunità all'interno del nostro tessuto sociale e al tempo stesso si darebbe un chiaro segnale che l'art. 8, comma 1, Cost. non contiene solo una bella dichiarazione di intenti, ma che lo Stato intende davvero, modulando le risorse e le misure a sua disposizione, impegnarsi per la piena realizzazione dell'eguale libertà di tutte le confessioni religiose.

⁸⁵ Richiama a tal proposito alcuni provvedimenti restrittivi presi da sindaci della Lega Nord della Lombardia e del Veneto nei confronti degli immigrati islamici, **S. PRISCO**, *I modelli istituzionali di integrazione musulmana*, cit., p. 12.

⁸⁶ Questa possibilità, peraltro, è stata contemplata varie volte in passato da Casuscelli cfr. **G. CASUSCELLI**, *Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico italiano. Emigrare per Allah/ emigrare con Allah*, in *Musulmani in Italia*, cit., pp. 101-102.