



diritto & religioni

Semestrale
Anno VI - n. 1-2011
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

11



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VI - n. 1-2011
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, F. Facchini
A. Bettetini, G. Lo Castro
P. Colella, A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. De Gregorio
S. Testa Bappenheim
G. Schiano
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

La libertà religiosa nell'islam: la Carta araba dei diritti dell'uomo

CLAUDIA BIANCA CEFFA

Premessa

Il crescente interesse degli Stati del bacino arabo mediterraneo per i diritti dell'uomo e le sue libertà fondamentali, accompagnato dal desiderio (se non dalla necessità vera e propria) di esprimerli secondo un approccio genuinamente islamico, hanno prodotto negli ultimi trenta anni la stesura, a quel livello regionale, di Dichiarazioni e Carte profondamente influenzati dai principi della religione musulmana.

Il mondo islamico affronta ormai da molti anni, riguardo al tema dei diritti umani, una profonda ed interiore dicotomia dovuta alle tensioni legate da una parte ai fenomeni del modernismo e della secolarizzazione¹ (i quali si traducono, nel dibattito sui diritti fondamentali, in una serie di eterogenee interpretazioni sostenute dagli opposti schieramenti di matrice fondamentalista e riformista) e dall'altra alla riflessione sui contenuti teologici e sul fondamento giuridico-filosofico dei diritti umani nell'islam, che deve necessariamente tener conto del contenuto non negoziabile di tale religione.

Le difficoltà che da sempre si incontrano nella confessione musulmana sul tema del rispetto della dignità dell'essere umano hanno origini assai lontane che trovano una spiegazione nell'assenza, nel corso della storia degli Stati che si dichiarano islamici, di una fase o età intellettuale corrispondente o, quantomeno equivalente, al giusnaturalismo europeo di stampo illuministico, nello svolgimento della quale potesse rendersi possibile l'abbandono dell'origine religiosa dei diritti umani a favore del riconoscimento di una loro comune matrice naturale-razionale.

¹ GAETANO DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euro mediterraneo*, Cacucci editore, Bari, 2000, p. 191.

La mancanza di una dottrina del diritto naturale che potesse propugnare con forza, un'uguaglianza ed una libertà degli individui in ragione di una comune umanità (come accaduto nella storia costituzionale occidentale che ha visto tali elementi riconosciuti e consacrati prima dalla Legge nello Stato di diritto e successivamente dalle Costituzioni nello Stato di democrazia), ha avuto tra le sue principali conseguenze, nei paesi arabo-islamici, il consolidamento di quella prospettiva di matrice religiosa che vede nella legge uno strumento avente un'unica funzione, quella ovvero "di regolare la condotta dell'uomo lungo una via rivelata"².

Per comprendere appieno il contesto islamico è necessario tenere dunque conto del fatto che nonostante la maggior parte dei circa cinquanta paesi musulmani o a maggioranza musulmana esistenti al mondo abbia adottato in linea di massima il diritto pubblico occidentale, di importazione coloniale o meno, la vita politico-sociale di questi Stati continua ad essere fortemente influenzata dalla religione islamica al punto da essere quest'ultima considerata, nelle relative Costituzioni, la religione di Stato, arrivando a consacrare la Sharia una, se non più spesso la, fonte principale del diritto.

Trattare dunque della tematica dei diritti fondamentali nell'islam, in particolar modo del diritto di libertà religiosa, significa a tutt'oggi affrontare il delicato problema del rispetto dei diritti di libertà degli abitanti della maggioranza dei paesi islamici in cui lo statuto personale governa ancora il diritto di famiglia, il diritto successorio nonché, in taluni Stati come ad esempio l'Arabia Saudita, anche il diritto penale.

La cultura islamica considera infatti l'individuo secondo una prospettiva di appartenenza ad una data comunità religiosa che seleziona automaticamente il criterio di gestione del rapporto tra la persona e il sistema politico statale, riconducendolo alternativamente alla Umma o alla Dhimma.

La mancanza di uno statuto personale laico in tali paesi implica, per chi vi nasce come musulmano, una sostanziale impossibilità di conversione, nonché una pressoché totale limitazione della libertà di manifestazione di posizioni di ateismo o di agnosticismo, essendo considerati simili comportamenti come un abbandono volontario della Umma, la comunità dei fedeli alla parola del Profeta Maometto; è da tenere in conto inoltre, che una qualsiasi critica all'islam può ricadere sotto il reato di blasfemia.

Se è vero infatti da un lato che il concetto di Umma o di indistinto sistema religioso-politico, dopo la caduta dell'Impero ottomano nel 1924, deve ritenersi, quantomeno concettualmente, superato è dall'altro lato altrettanto vero che

² GAETANO DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., p. 188.

tradire le aspettative della comunità significa negare quel principio ontologico che vuole che la stessa prevalga rispetto alle esigenze del singolo, nella prospettiva del principio secondo cui il bene della Umma si riflette sull'individuo: si comprende allora il perché commettere apostasia venga interpretato in tale ambito come una negazione contestuale della propria comunità di appartenenza, nonché come un comportamento idoneo a pregiudicarne l'integrità.

Il problema dell'apostasia nei paesi islamici rimane a tutt'oggi uno dei temi maggiormente trattati in ambito internazionale nella discussione intorno ai diritti umani, dal momento che la condotta dell'apostata è assimilata nella maggior parte degli Stati islamici ad un comportamento, se non delittuoso, come accade in moltissimi casi, quantomeno sconsiderato, punito sia dai codici che dal sentimento comunitario.

Un aspetto ulteriormente problematico che rende l'apostasia maggiormente incompatibile con il diritto di libertà religiosa, è legato alla fluidità nonché all'ambiguità dei principi per stabilire le conseguenze legali della condotta in questione, peculiarità che aprono alla possibilità di manipolazioni e di abusi.

Il profondo travaglio, proprio del mondo arabo, caratterizzato dalla volontà di conservare la fede nell'islam nella prospettiva però dell'attivazione di un dialogo con le altre culture e le altre società, teso a non tradire l'identità islamica, ha prodotto un documento dalla forte connotazione laica ed umanista³ di fondo, conosciuto come Carta araba dei diritti dell'uomo.

L'entrata in vigore nel marzo del 2008 di questa Convenzione, la quale costituisce il primo strumento di tutela realmente attivato da parte del mondo arabo per la salvaguardia dei diritti umani, offre al giurista continentale una preziosa occasione per analizzare e confrontare con altri documenti internazionali la consistenza della protezione assicurata alle libertà fondamentali dagli Stati islamici che hanno ratificato questo documento.

Nello svolgimento di questo elaborato verrà analiticamente esaminata la tutela apprestata al diritto di libertà religiosa non soltanto dalla Carta araba ma anche dalle precedenti Dichiarazioni islamiche mai entrate in vigore, dimostrando come purtroppo, ancora una volta, nonostante l'obiettivo fosse a portata di mano, i paesi islamici non siano riusciti a superare del tutto le dottrine affermate dalla giurisprudenza islamica classica (fih) che concepiscono il diritto soggettivo dell'essere umano come diritto comunitario ed insieme divino, rispetto al quale l'uomo non può porsi come istitutore⁴.

³ GAETANO DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso*, cit., p. 229.

⁴ Cfr. GUSTAVO GOZZI, *Le carte dei diritti del mondo islamico*, in (a cura di) *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 213.

Fra le molte speranze risposte dagli operatori occidentali del diritto v'era infatti quella che con il varo di questa Carta si addivenisse definitivamente al riconoscimento di una piena libertà religiosa nella prospettiva di un progressivo abbandono della tradizionale disuguaglianza islamica fra credente e non credente: delle tre principali distinzioni operate dalla legge islamica infatti, solo quella tra libero e schiavo sembra essere stata brillantemente superata attraverso l'adesione da parte degli Stati islamici ad importanti dichiarazioni internazionali.

A tal riguardo, le ragioni del distacco da un concetto come quello di schiavitù, pur presente nel testo del Corano ed in quanto tale vincolante al pari di qualunque altra prescrizione religiosa, risiedono molto probabilmente nell'evoluzione in chiave moderna degli stili di vita e dei modelli comportamentali delle popolazioni musulmane in conseguenza del venir meno di un loro certo contesto storico e sociale: di fronte infatti ad una evidente impossibilità di stabilire l'invalidità di principi contenuti in un testo rivelato (per sua natura immutabile), può restare aperta unicamente la via della non applicazione pratica di quanto, in linea teorica, non può essere rinnegato né tanto meno abolito.

Prima di passare ad un'analisi più attenta e specifica del diritto di libertà religiosa all'interno della Carta araba dei diritti dell'uomo, verranno prese in considerazione le iniziative che, a partire dal 1948 ad oggi, hanno costellato il tortuoso percorso dell'islam verso una consacrazione internazionale ed ufficiale dei diritti fondamentali dell'essere umano.

1. L'iter formativo delle dichiarazioni islamiche in tema di diritti dell'uomo

Come già accennato, il 2008 è stato un anno molto importante che ha rappresentato un momento di svolta decisivo nel settore dei diritti fondamentali e delle libertà umane in ambito islamico: in concomitanza infatti alla sessantesima ricorrenza dell'approvazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (10 dicembre 1948), si è verificato un evento della massima importanza, vale a dire l'effettiva entrata in vigore, per la prima volta, di una vera e propria convenzione in tema di diritti umani fondamentali, la Carta araba dei diritti dell'uomo, promossa da un'organizzazione araba a carattere regionale quale la Lega degli Stati arabi.

Sebbene il testo del trattato costitutivo della Lega araba non contemplasse originariamente, in modo espreso, fra i propri obiettivi la promozione e la difesa dei diritti e delle libertà dell'uomo, ma si limitasse solo ad un generico richiamo di quei settori nei quali attuare una stretta cooperazione

fra gli Stati membri⁵, attualmente si può verificare come di fatto la Lega sia stata l'unica organizzazione regionale araba ad aver dato alla luce una Carta, ratificata ed entrata in vigore, valevole come piattaforma comune per quei principi di libertà a cui dovranno attenersi le nazioni arabe coinvolte al fine di assicurare ai rispettivi popoli la giusta garanzia dei diritti civili, economici, politici e sociali.

La Lega araba infatti sin dal principio si è distinta, a dispetto invece della più conservatrice Organizzazione della Conferenza islamica, per lo sviluppo di attente politiche di avvicinamento della normativa interna dei suoi Stati membri agli standard internazionali in tema di dignità umana: alla base di questo diverso atteggiamento si possono collocare indubbiamente motivazioni sia di particolare dislocazione geografica (grazie alla quale molti degli Stati riuniti nella Lega hanno potuto usufruire di intense forme di integrazione interculturale con il mondo occidentale), che di matrice più economica⁶.

Nonostante le molte perplessità suscitate in seno alla comunità internazionale per la rilevata presenza nella Carta araba di alcune previsioni ritenute incompatibili con le norme di diritto internazionale e con i principali strumenti istituiti per la tutela dei diritti dell'uomo (in particolare la previsione della pena di morte per i minori⁷ e l'equiparazione del sionismo al razzismo⁸), l'entrata in vigore della medesima è stata accompagnata da un tiepido ma generale favore a cagione del riconoscimento da parte del mondo arabo, dell'esistenza di un indiscutibile nucleo di diritti fondamentali in capo all'essere umano coagulatisi finalmente, in modo ufficiale, in un primo strumento regionale per la tutela degli stessi.

⁵ CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli editore 2^a ed., Torino, 2006, p. 455.

⁶ Per quanto concerne i rapporti di natura economica che hanno coinvolto i paesi arabi con l'Unione Europa si può ricordare il cosiddetto partenariato euro-mediterraneo, nato nel 1995 con la Conferenza di Barcellona, all'interno del quale la predisposizione di un piano di interventi economici dall'Europa verso i paesi del Mediterraneo va ad impegnare contestualmente questi ultimi nel rispetto dei diritti umani, quali riconosciuti a livello universale.

⁷ L'articolo 7, lett. *a* della Carta araba recita: "La pena di morte non può essere pronunciata contro persone di età inferiore ai 18 anni, salvo disposizione contraria della legge in vigore al momento del reato": una simile asserzione si pone indubbiamente in forte contrasto con quanto sancito dall'articolo 6 comma 5 del Patto internazionale sui diritti civili e politici (1966) delle Nazioni Unite che perentoriamente afferma "Una sentenza capitale non può essere pronunciata per delitti commessi dai minori di 18 anni".

⁸ La preoccupante assimilazione del fenomeno del sionismo al razzismo non è solo menzionata all'interno del preambolo che introduce la Carta araba dei diritti dell'uomo, ma è un concetto riaffermato con decisione anche all'interno di una delle sue primissime disposizioni: l'articolo 2, lett. *c* classifica infatti il sionismo come una limitazione alla dignità umana ed un ostacolo fondamentale alla realizzazione dei diritti dei popoli, propugnandone con fermezza la condanna e l'eliminazione.

Questo importante risultato raggiunto dalla Lega araba è stato reso principalmente possibile dall'ispirazione originaria dell'organizzazione il cui patto, sottoscritto il 22 marzo del 1945⁹, ha segnato la nascita di un potente "strumento del nazionalismo arabo contro ogni forma di dominazione coloniale"¹⁰, caratterizzando dunque la stessa Lega in senso laico¹¹.

Al tempo della sua fondazione infatti, la Lega araba rappresentò la prima seria vittoria del "panarabismo moderato"¹², andando a creare un'organizzazione internazionale a carattere regionale che si poneva come obiettivi il coordinamento dell'azione politica e la salvaguardia dell'indipendenza e della sovranità degli Stati membri.

La vera e propria svolta nel campo delle attività della Lega si compì il 3 settembre 1968, anno in cui l'organizzazione decise di istituire una Commissione araba permanente per i diritti dell'uomo la quale, fra i suoi compiti, ancora oggi annovera la particolare funzione della "protezione dei diritti dell'uomo propri degli Arabi"¹³.

Dal 1980 la Commissione permanente, nell'ambito di una nuova consapevolezza che attraversava il mondo arabo in tema di diritti dell'uomo e che lo portava a confrontarsi con la problematica delle libertà umane, intraprese l'elaborazione di una prima Carta araba avente ad oggetto una codificazione in senso liberale e garantista dei diritti umani.

I lavori della Commissione si svolsero durante gli anni '80 del secolo scorso in concomitanza all'attività di un'altra istituzione internazionale araba, l'Organizzazione della Conferenza Islamica (O.C.I.), fondata nel 1969 e caratterizzata dal fatto che tutti i paesi in essa rappresentati erano, ed attualmente sono, accomunati da un'ispirazione islamica intesa in "senso politico-religioso"¹⁴:

⁹ Fanno attualmente parte della Lega degli Stati arabi 22 nazioni: Libia, Algeria, Arabia Saudita, Comore, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Gibuti, Giordania, Iraq, Kuwait, Libano, Bahrain, Marocco, Mauritania, Oman, Palestina, Qatar, Siria, Somalia, Sudan, Tunisia, Yemen.

¹⁰ CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione*, cit., p. 454.

¹¹ Come giustamente osservato da Gustavo Gozzi nel suo articolo *Le carte dei diritti nel mondo islamico*, in (a cura di) *Tradizioni culturali, sistemi giuridici*, cit., pag. 218, è stata proprio la scelta di porre il fondamento dell'identità araba nel nazionalismo che ha consentito alla Lega degli Stati arabi un efficace riscontro sulla strada della ricerca della possibile coesistenza di principi comuni alle grandi religioni monoteistiche, concretizzatosi nella creazione della Carta Araba.

¹² CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione*, cit., p. 454.

¹³ CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione*, cit., p. 456; in particolare, sul significato della protezione dei "diritti della persona araba", si veda FERDINANDO FIORE, *I diritti dell'uomo nella Lega Araba e il progetto di una Carta Araba dei Diritti dell'Uomo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1991/3, pp. 741-744.

¹⁴ CRISTINA CAMPIGLIO, *Incontri di fede e culture: Precetto divino, diritti umani, legge dello Stato*, Collegio universitario S. Caterina di Siena, Pavia, 2004, p. 133.

il 5 agosto 1990 l'O.C.I. giunse per prima alla formulazione, adozione e conseguente presentazione di un documento che avrebbe assunto il nome di "Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam".

Immediatamente dopo l'emanazione di quest'ultimo documento, la Commissione permanente della Lega araba decise di proseguire negli anni immediatamente successivi nell'elaborazione di una nuova solenne dichiarazione in tema di libertà umane.

Tenendo conto del fatto che tutti i 22 membri della Lega degli Stati arabi fanno parte al contempo dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, questa scelta segnalò con evidenza l'insoddisfazione della Lega, conscia della necessità di avvicinarsi maggiormente alla concezione internazionalmente condivisa dei diritti umani.

L'iter preparatorio che ha preceduto la Carta araba dei diritti dell'uomo è stato caratterizzato da un lungo periodo di preparazione che ha portato il Consiglio della Lega ad adottare il 15 settembre 1994 una prima versione del medesimo documento, mai entrata in vigore a seguito del mancato conseguimento del richiesto numero minimo di ratifiche¹⁵.

La Carta ha poi finalmente visto la luce nella sua versione definitiva nel maggio 2004, entrando in seguito a tutti gli effetti a far parte della categoria delle dichiarazioni internazionali vincolanti il 15 marzo 2008 grazie al deposito della settima e decisiva ratifica avvenuta nel gennaio dello stesso anno.

In entrambe le versioni della Carta in esame infatti, in modo innovativo¹⁶, è stato previsto che la stessa entrasse in vigore dopo due mesi dal deposito del settimo strumento di ratifica o di adesione presso il Segretario generale della Lega: la Carta una volta in vigore sarebbe stata considerata "effettiva" per ciascuno Stato due mesi dopo la data del deposito del proprio strumento di ratifica o di adesione (articolo 49 lettere b e c).

Al termine dell'anno 2009 la Carta araba dei diritti dell'uomo è stata ratificata da dieci¹⁷ Stati arabi: Algeria, Bahrain, Giordania, Libia, Palestina, Qatar, Arabia Saudita, Siria, Emirati Arabi Uniti e Yemen: codesti ordinamenti hanno espresso l'impegno a modificare le proprie leggi e politiche in accordo con le disposizioni della Carta, anche in virtù dell'istituzione di un Comitato arabo

¹⁵ La vetusta versione del 1994 è stata difatti firmata solo dallo Stato dell'Iraq.

¹⁶ La Carta araba, contrariamente alle precedenti Dichiarazioni promosse dalle organizzazioni arabe, rivela la sua natura di trattato internazionale proprio in virtù della previsione dello strumento della ratifica e dell'individuazione di un meccanismo di controllo sull'applicazione dei diritti in essa sanciti.

¹⁷ Il dato è stato prelevato dall'articolo "La Carta araba sui Diritti Umani" presente nel sito italiano www.arabismo.it, nella sezione attualità.

dei diritti umani composto da sette membri (articolo 45) avente funzioni di supervisione dell'attuazione della medesima.

La Carta araba, così come attualmente in vigore, rappresenta un notevole passo in avanti rispetto alle precedenti Dichiarazioni arabe in tema di diritti umani come ad esempio la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, emanata dal Consiglio Islamico d'Europa il 19 dicembre 1981, o la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell' islam, sopra citata, approvata in seno all'Organizzazione della Conferenza Islamica.

Tuttavia, in accordo con le opinioni di coloro che da sempre operano una distinzione fra partecipazione al processo di regionalizzazione dei diritti umani e codificazione degli stessi¹⁸, non si può affermare che la Carta araba abbia compiutamente recepito un pieno e reale riconoscimento dei diritti e delle libertà umane, avendo talvolta mostrato di preferire nella sua compilazione un approccio ambiguo o incompleto nei riguardi di quelle particolari attestazioni di diritti che, se affermate in un documento vincolante, avrebbero potuto pericolosamente contraddire la logica di alcuni istituti del diritto musulmano classico.

In merito alcuni autori sostengono che “molte delle formulazioni utilizzate nel testo tentano di pervenire ad un compromesso laddove questo appaia possibile”¹⁹: la logica sorreggente la Carta araba risiederebbe dunque in una scelta che si orienta su una duplice direzione, evitare da una parte screzi insanabili con i paesi di maggiore rigore islamico e dall'altra escludere quelle affermazioni troppo stridenti con la concezione universalmente consolidata dei diritti.

Non pare quindi possibile fornire una categorica smentita alla convinzione di quanti sostengono che, nella maggior parte dei casi, parlando di carte islamiche ci si trovi dinnanzi a strumenti creati al fine di assolvere ad una funzione di natura etnica, sostanzialmente “proclamatoria o divulgatoria”²⁰ del contenuto e del significato della teoria islamica dei diritti dell'uomo.

A tal proposito e ricordando che l'obiettivo primario di questo scritto consiste nel contribuire all'indagine sulla libertà religiosa nell'islam²¹, è

¹⁸ SILVIA ANGIOI, *Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo nell'Islam*, in *I diritti dell'uomo - cronache e battaglie*, 1998/1, p. 15.

¹⁹ CLAUDIO ZANCHI, *La protezione*, cit., p. 460.

²⁰ SILVIA ANGIOI, *Le dichiarazioni*, cit., p. 15.

²¹ Per una trattazione più approfondita sul tema della libertà religiosa nell'islam si veda SAMI A. ALDEEB-SAHLIEH, *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999/1, pp. 101-138, nonché del medesimo autore *I movimenti dell'attivismo islamico, la legge islamica e i diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1997/3,

necessario rammentare che per svolgere uno studio veramente esauriente, all'interno del mondo musulmano, dei diritti di libertà, come appunto quella religiosa, è impossibile prescindere dal richiamo alla teoria islamica o della "legittimazione islamica" dei diritti dell'uomo.

Contrariamente infatti alla posizione espressa in tema di libertà umane dalla gran parte della comunità mondiale e fissata nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, per cui la libertà religiosa deve essere ricompresa in quel catalogo di diritti inalienabili che devono essere considerati come dotati di un valore giuridico autonomo, i diritti dell'uomo nell'islam si basano su dati fideistici. Questa circostanza si ricollega ad un concetto contenuto nel Corano e considerato fra i principi cardine del pensiero giuridico-teologico dell'islam, tradotto con l'espressione "Luogotenenza di Dio"²².

In virtù di questo concetto la sovranità appartiene solo ad Allah il quale tuttavia non è il signore immediato²³ essendo infatti il suo dominio amministrato attraverso la Shari'a, il corpo di legislatura islamica costituito dal Corano, dalla Sunna (fatti o detti del Profeta) e dalle due fonti derivate, l'*igma* (il consenso della comunità dei credenti) e il *qiyas* (l'analogia), alla quale ogni musulmano deve sottomettersi.

Essendo lo Stato islamico uno stato con una forte connotazione "ideologico religiosa"²⁴, all'interno di questo islam non costituisce per i suoi fedeli solo una confessione, ma si traduce in tutta una serie di prescrizioni e regole che prevedono un determinato modello di comportamento civile: i dettami religiosi non esauriscono la propria efficacia all'interno dei luoghi addetti al culto, ma si impongono nella sfera familiare, culturale, giuridica e politica.

L'islam affronta la tematica dei diritti dell'uomo discostandosi da quella visione tipica del diritto naturale la quale, dichiarata universale nel 1948 forse

pp. 461-513. Si vedano inoltre CLAUDIO ZANGHÌ, *I diritti umani nel dialogo euro-arabo*, in *Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione*, 2007/1-2, pp. 39-47; STEFANO CECCANTI, *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003/1, pp. 165-179; MAURICE VERFAILLIE, *Libertà religiosa e laicità dello Stato. Una prospettiva globale*, in *Coscienza e libertà*, 2004/38, pp. 70-78; PAOLO BRANCA, *Islam e diritti umani. Confronto a distanza fra le posizioni di un saudita e di un tunisino*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999/2, pp. 560-568; ROMANO BETTINI, *Islam: i diritti umani fra ritardi storici e regressioni*, in *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, 2006/ 153-154, pp. 105-138.

²² Il concetto di "Luogotenenza di Dio" introduce il terzo fondamento dei diritti dell'uomo nell'islam che è la nozione di halifa o califfato: con questo termine si indica la funzione vicaria che sulla terra l'uomo esercita rispetto ad Allah al fine di fare eseguire ed applicare la Sua legge.

²³ CLAUDIO CORDONE, *La teoria islamica dei diritti umani*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1984, p. 581.

²⁴ CLAUDIO CORDONE, *La teoria islamica*, cit., p. 582.

in modo artificioso²⁵, vede l'individuo intrinsecamente dotato di diritti e di libertà connesse alla sua figura di essere vivente: nell'islam, non essendo possibile scindere la religione dallo Stato e dalla relativa sfera giuridica, i diritti umani devono considerarsi come privilegi accordati da Dio alla sua creatura prediletta, l'uomo che è quindi vincolato a dare loro seguito in virtù della natura divina che deriva da tale connessione.

Preso atto del carattere ultraterreno e dunque immutabile dei diritti umani nell'islam è necessario evidenziare quello che indiscutibilmente si pone come il principale limite della teoria islamica dei diritti dell'uomo che impedisce alla stessa di poter essere intesa in un'accezione veramente universale: i diritti umani nella prevalente opinione dei giuristi islamici²⁶ possono essere riconosciuti solo a persone dotate di piena capacità giuridica, condizione che richiede tra i propri requisiti la fede musulmana.

Alla luce di simili considerazioni si pone dunque la problematica della garanzia, nell'ambito delle dichiarazioni islamiche in tema di diritti, della libertà religiosa la quale, pur apparentemente riconosciuta all'interno della Sharia (dal Corano 2, 256 "Non vi sia costrizione nella fede"), si scontra con le restrizioni derivanti dalla nozione di universalità recepita nell'ambito di quelle stesse dichiarazioni islamiche.

Le norme schiaratiche detengono infatti la peculiarità di relazionarsi in un modo assolutamente interdipendente ed indissolubile con il contenuto giuridico delle carte islamiche dei diritti dell'uomo poiché l'universalità a cui, in tali carte, si fa riferimento è in primis un'universalità intesa in senso islamico, riguardante pertanto una visione del mondo e della realtà sociale fortemente influenzata dalla fede.

La situazione descritta incide inevitabilmente sulla tutela apprestata alla libertà religiosa all'interno dei documenti islamici, nella misura in cui questi ultimi devono caratterizzarsi necessariamente per quell'approccio prudente

²⁵ Caratterizzata da una concezione marcatamente individualista dei diritti dell'uomo, della storia e della società, derivante dalle rivoluzioni francese ed americana, la Dichiarazione promossa dalle Nazioni Unite custodisce un catalogo di diritti innegabilmente ispirati alla filosofia illuminista e cristiana, in particolare sotto il profilo del principio di uguaglianza e di non discriminazione. L'impronta così conferita al documento provocò il 9 dicembre 1948, giorno della sua discussione in seno all'Assemblea generale, non poche polemiche e discussioni che portarono 8 dei 58 rappresentanti degli Stati facenti allora parte delle Nazioni Unite ad astenersi durante la votazione (Sud Africa, URSS, Ucraina, Bielorussia, Cecoslovacchia, Polonia, Jugoslavia, Arabia Saudita): in particolare il rappresentante saudita contestò l'evidente mancanza, nella redazione del documento, dell'apporto della cultura islamica che pone limiti ben precisi alla teoria dei diritti dell'uomo, essendo questi ultimi di derivazione divina e non naturale.

²⁶ CLAUDIO CORDONE, *La teoria islamica*, cit., p. 584.

ed attento a non fuoriuscire dai contenuti consentiti e dai confini tracciati dalla Sharia in materia di libertà umane.

Giunti a questo punto pare opportuno, prima di analizzare più nel dettaglio la Carta araba del 2004, ripercorrere l'iter intrapreso dalle varie organizzazioni regionali islamiche in tema di diritti umani al fine di meglio comprendere i progressi compiuti ed i limiti ancora invalicati in relazione al diritto di libertà religiosa.

Il primo documento arabo rilevante in tema di diritti umani, nato in risposta alle sempre più pressanti interrogazioni in materia durante gli anni '70 dello scorso secolo da parte dell' Organizzazione delle Nazioni Unite, è stato realizzato dal Consiglio Islamico d'Europa, un organismo avente natura non governativa e quindi meramente privata il quale, sotto la gestione del diplomatico egiziano Salem Azzam, ha proclamato presso la sede dell'Unesco a Parigi il 19 settembre 1981 la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo.

Risultato della razionalizzazione della posizione islamica rappresentata dalle opinioni e dalle prese di posizione dei giuristi musulmani nonché dei rappresentanti di movimenti e correnti di pensiero islamico sul delicato tema delle libertà fondamentali, la Dichiarazione in questione ha costituito un documento che, in risposta ad un'esigenza morale²⁷ corrispondente alle necessità dell'opinione pubblica musulmana, ha definito i principi fondamentali e le linee generali "dell'ordine islamico"²⁸, andando così a rappresentare un testo di orientamento politico e morale, avente come unico obiettivo quello di evidenziare il fondamento religioso dei diritti nell'islam.

Questa Dichiarazione, di valore non giuridico, tipico esempio della teoria della legittimazione islamica sui diritti umani offre, attraverso il puntuale richiamo delle citazioni coraniche e degli hadith del Profeta, una chiara dimostrazione di come i diritti caratterizzati da un contenuto potenzialmente sensibile alla Shari'a vengano da quest'ultima condizionati non solo dal punto di vista sostanziale ma anche interpretativo, potendo dunque essi ottenere un riconoscimento solo nella misura in cui non collidano con la legge coranica e le prescrizioni della Sunna.

Questa impostazione viene confermata a partire dalla premessa del documento la quale sancendo la matrice divina dei diritti umani in esso contenuti,

²⁷ MOHAMMAD ALLAL SINACEUR, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, in EMMANUEL HIRSCH (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, cit., p. 219.

²⁸ ALI MERAD, *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in a cura di ANDREA PACINI, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1998, p. 129.

afferma che “Da quattordici secoli, l’Islam ha definito in forma di Legge divina i diritti dell’uomo, sia in generale sia nelle loro implicazioni, dotandoli di garanzie sufficienti ad assicurarne la tutela”.

La semplice lettura del preambolo illustra con estrema chiarezza il profondo divario esistente tra le due concezioni, occidentale ed islamica, in tema di diritti umani: “*i diritti dell’uomo appaiono infatti nell’islam non come espressione di valori assoluti (ossia come riconoscimento di una comune, uguale umanità), bensì di valori relativi che debbono essere compatibili con i principi della legge islamica*”²⁹.

L'impronta religiosa che permea l'intero documento è particolarmente presente in quegli articoli, 12 e 13, che trattano proprio il tema della libertà di pensiero, parola e religione.

L'art. 12 intitolato “Diritto alla libertà di pensiero, di religione e di parola” diviene quasi il simbolo di quello sforzo volto a coniugare³⁰ il momento della libertà di pensiero e di credo con l'obbligo imposto in capo ad ogni musulmano di pensare in conformità alle prescrizioni della Legge islamica laddove viene sancito alla lettera *a* del medesimo articolo “Ognuno ha il diritto di pensare e di credere ciò che vuole...., sempre che ciò avvenga entro i limiti generali stabiliti in proposito dalla Legge islamicaIn effetti nessuno ha il diritto di propagare l'errore o di diffondere notizie tali da incoraggiare l'indecenza o da umiliare la comunità islamica”³¹.

Dunque essendo il diritto di libertà religiosa fortemente connesso con il diritto di libertà di espressione è inevitabile che quest'ultimo condizioni il primo nella misura in cui è lo stesso articolo a specificare la valenza della legge richiamata che non è di natura civilistica ma propriamente islamica.

Una menzione positiva deve però essere spesa, sempre nei riguardi del summenzionato articolo, laddove esso alla lett. *e* afferma “Rispettare i sentimenti di coloro che in fatto di religione, sono di diverso avviso è una delle virtù del

²⁹ MOHAMMAD ALLAL SINACEUR, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, cit., p. 210.

³⁰ SILVIA ANGIOI, *Le dichiarazioni*, cit., p. 17.

³¹ In relazione al documento stilato dal Consiglio islamico d'Europa, pare opportuno soffermarsi sulle indubbe ambiguità esistenti fra la versione araba dell'articolo 12, riportata nel testo, e le diverse versioni destinate ad una traduzione occidentale: l'articolo 12 nella versione francese della Dichiarazione, riporta infatti al punto a “Tuttavia nessuno ha il diritto di diffondere menzogne o notizie capaci di arrecare oltraggio al comune senso del pudore, né di abbandonarsi alla calunnia o alla diffamazione, né di nuocere alla reputazione altrui”. Si ravvisa inequivocabilmente un profondo stravolgimento del senso originale dell'articolo, quasi la versione francese e quella inglese della Dichiarazione volessero esporre l'etica islamica in termini maggiormente accettabili per una mentalità moderna.

buon musulmano. Nessuno è perciò autorizzato a schernire le credenze altrui o ad incoraggiare l'avversione della società nei suoi confronti..”.

Passando all'analisi dell'articolo 13 intitolato “Diritto alla libertà di religione”, si sottolinea come accanto al riconoscimento in capo a ciascun individuo della libertà di religione e di praticare liberamente il culto conformemente alle proprie credenze, la Dichiarazione non abbia inserito il diritto di cambiare credo, confermando dunque l'esistenza del divieto di apostasia nel mondo islamico e dell'opinione negativa³² che, all'interno di questo, si ha di colui che, musulmano, decide di abbandonare la propria religione.

La Legge islamica, per sua natura avente effetti totalizzanti sulla vita del fedele, non ammette per i musulmani la facoltà della conversione, in quanto l'islam, affermandosi come l'unica vera religione, avrebbe per il tramite della rivelazione coranica, completato il messaggio divino donato in tempi remoti alle genti delle tradizioni cristiana ed ebraica.

Colui che dunque abbandona la religione islamica si macchia del peccato di apostasia, venendo da quel momento considerato dalla Umma³³ un apostata, condizione che negli stati islamici comporta una serie di conseguenze giuridiche gravissime, pari in sostanza ad una morte civile dell'individuo alla quale, nei casi peggiori, può accompagnarsi quella terrena.

Dopo questa sintetica analisi del diritto di libertà religiosa nella Dichiarazione del 1981, passiamo all'esame di un'altra importante tappa del cammino dei paesi islamici in tema di diritti umani, vale a dire la Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'islam, promossa dall'Organizzazione della Conferenza Islamica ed adottata il 5 agosto 1990 dalla XIX Conferenza Islamica dei ministri degli affari degli esteri.

Questo documento, che non ha mai trovato l'appoggio della Conferenza dei capi di Stato dell'O.C.I. e dunque non è mai entrato in vigore, si caratterizza per l'ispirazione islamica che lo pervade ponendosi sulla stessa linea teologica tradizionalista del precedente: ogni riferimento alla legge è inteso in senso religioso e gli articoli in esso contenuti sono direttamente tratti dalla Shari'a la quale dunque, come recita l'art. 25 della stessa Dichiarazione, costituisce il solo riferimento ai fini di qualunque chiarimento delle ambiguità presenti nel testo.

³² La figura dell'apostata nel mondo musulmano è equiparata a quella di un traditore dell'intera comunità islamica, un soggetto nei confronti del quale è lecito combattere anche ai fini della sua eliminazione fisica, rientrando la guerra contro i murtadd (gli apostati appunto) fra le categorie del Jihad.

³³ Il termine Umma indica la comunità dei fedeli islamici non caratterizzata da alcun confine razziale, regionale o nazionale.

Anche questa Dichiarazione si apre con un preambolo che ospita una serie di importanti affermazioni in merito alla natura divina dei diritti umani: fra queste la più significativa: “I diritti e le libertà fondamentali, nell’islam sono parte integrante della religione islamica...nessuno ha il diritto di violarli... giacché si tratta di disposizioni divine a cui attenersi”.

Per quanto concerne la libertà di religione, la Dichiarazione del Cairo del 1990 assume connotazioni ancora più marcate rispetto al documento del 1981 laddove all’argomento viene dedicato un solo articolo, il numero 10, all’interno del quale senza mezzi termini viene sancito che “L’islam è la religione naturale dell’uomo. Non è lecito sottoporre quest’ultimo ad una qualsivoglia forma di pressione o approfittare della sua eventuale povertà o ignoranza per convertirlo ad un’altra religione o all’ateismo.”

Fa da contraltare l’articolo 22 che riconosce il diritto ad ogni individuo di esprimere “liberamente” la propria opinione, con la clausola però della non violazione dei principi della Legge islamica.

Si arriva così alla Carta araba dei diritti dell’uomo, la prima fra le carte islamiche menzionate³⁴ a trovare il riscontro della ratifica da parte di un numero minimo di Stati per la sua entrata in vigore: il diverso destino toccato alla Carta araba del 2004 è stato reso possibile grazie all’iniziativa da parte del Consiglio della Lega degli Stati arabi nel 2003 di aggiornare la prima versione del 1994.

A causa infatti del mancato raggiungimento del numero minimo di ratifiche e dell’enorme quantità di critiche ricevute da organizzazioni non governative, arabe ed internazionali³⁵, il Consiglio della Lega, di comune accordo con l’Alto Commissariato delle Nazioni Unite con il quale strinse anche un accordo di assistenza tecnica, giudicò necessario incaricare la Commissione permanente dei diritti dell’uomo di studiare le più opportune modalità di riforma del documento del 1994, al fine di avviare un processo di modernizzazione ed aggiornamento del medesimo.

La Commissione pervenne in breve tempo ad un nuovo testo della Carta,

³⁴ I testi tradotti in italiano della Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo del 1981, della Dichiarazione del Cairo dei diritti dell’uomo nell’islam del 1990, nonché della Carta araba dei diritti dell’uomo del 1994, sono integralmente riportati all’interno del volume a cura di ANDREA PACINI, *L’islam e il dibattito*, cit.

³⁵ Si ricordano in merito le innumerevoli pressioni esercitate a partire dalla metà degli anni novanta dall’Unione Europea nei confronti di quei paesi della Lega araba che avevano aderito al Partenariato Euro-mediterraneo che, istituito con la Dichiarazione di Barcellona, prevedeva espressamente quale elemento essenziale dell’Accordo, relazioni tra le parti che fossero basate sul rispetto dei diritti umani e dei principi democratici. L’intero testo della Dichiarazione di Barcellona è reperibile sul sito www.europa.eu.

adottato dal Consiglio dei ministri della Lega in occasione del Vertice dei Capi di Stato della Lega tenutosi a Tunisi durante il sedicesimo Summit dell'organizzazione, il 22 e 23 maggio 2004³⁶: rispetto al precedente il nuovo testo si caratterizza per la presenza di un numero superiore di articoli (ben dieci in più) e per alcune importanti innovazioni.

Prima di addentrarsi nell'analisi del portato degli articoli inerenti al diritto di libertà religiosa pare necessario sottolineare le più importanti caratteristiche della Carta araba che, già nella versione del 1994, facevano sperare la comunità mondiale in una nuova e più moderna presa di cognizione del mondo islamico in tema di diritti dell'uomo: il paragrafo che segue va ad esporre tali peculiarità.

2. *La Carta araba e la libertà religiosa*

L'elemento di maggiore novità del testo della Carta araba, presente in entrambe le sue due versioni, rispetto alle carte islamiche precedenti, è l'accurata omissione di qualunque riferimento alla Shari'a, essendovi nel solo preambolo un fugace richiamo alla legislazione religiosa con riguardo ai "principi eterni di fratellanza, eguaglianza e tolleranza stabiliti dalla Shari'a e dalle altre religioni celesti": dunque la Carta, decidendo di non legare le proprie disposizioni a considerazioni religiose³⁷, sceglie di caratterizzarsi per un'impronta fortemente laica.

Il distacco dalla teorizzazione puramente confessionale dei diritti dell'uomo apparve fin da subito un'inversione di tendenza rispetto alle precedenti dichiarazioni arabe, anche in virtù della presenza dell'importante affermazione contenuta all'interno della Carta araba del 1994 "Il popolo è la fonte del potere": è palese la rivoluzione operata da questa asserzione se ci si sofferma a riflettere sul fatto che questa può considerarsi la prima vera volta in cui, in un testo ufficiale, si sviluppa il fondamentale passaggio dalla "legittimazione islamica del potere alla legittimazione democratica"³⁸.

L'affermazione menzionata, contenuta all'interno dell'articolo 19 del testo del 1994, segnava dunque un momento di grande importanza nell'ambito dell'evoluzione del pensiero politico e giuridico islamico operando per la

³⁶ CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione*, cit., p. 462.

³⁷ AGOSTINO CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, p. 158.

³⁸ AGOSTINO CILARDO, *Il diritto islamico*, cit., p. 159.

prima volta un netto distacco dal concetto di Umma (comunità mondiale dei fedeli musulmani) ed attribuendo in modo innovativo al termine “legge”, un significato non più religioso ma civile: ha destato dunque non poche perplessità l'eliminazione di questa frase dalla versione del 2004, sebbene vi sia chi fa notare che l'attuale art 24, nell'elencazione degli elementi costitutivi della democrazia, consideri tale asserzione come un presupposto³⁹.

Altri elementi fortemente innovativi si riscontrano, sempre in entrambe le versioni della Carta, nella previsione di un meccanismo di controllo sull'operato degli Stati membri, vale a dire l'istituzione di un Comitato di esperti di diritti dell'uomo composto da sette persone aventi il compito di esaminare i rapporti presentati dagli Stati della Lega in merito all'osservazione ed alla vigilanza sul rispetto dei diritti umani all'interno degli stessi Stati.

Si osserva che il Comitato descritto non può essere realmente considerato un effettivo strumento di tutela dei diritti umani riconosciuti nella Carta, non prevedendo quest'ultima al suo interno né meccanismi di pubblicità delle violazioni perpetrate dagli Stati né un circuito giurisdizionale in grado di soddisfare la richiesta di tutela delle persone attraverso una presentazione di ricorsi a livello sia individuale che statale.

Non meno importante rispetto ai suoi articoli è il preambolo della Carta araba, mantenuto sostanzialmente inalterato nelle due versioni del 1994 e del 2004, menzionante principi quali quello della dignità umana, dell'autodeterminazione dei popoli, della tolleranza e della fratellanza fra gli individui: da segnalare l'importante menzione della legge, scevra da ogni riferimento religioso, ritenuta dalla Carta quale contributo importante “per la protezione dei diritti umani universali ed interconnessi”.

Questa insperata modernità caratterizzante il preambolo subisce una brusca battuta d'arresto a causa della rilevata presenza di una chiara assimilazione del sionismo al razzismo, entrambi rigettati in quanto costituenti violazione dei diritti umani e minaccia alla pace mondiale: questa posizione si rafforza all'interno del testo della Carta laddove all'articolo 1 della versione del '94 e all'articolo 2 di quella più recente si stabilisce che “il razzismo, il sionismo, l'occupazione e il controllo straniero sono una limitazione della dignità umana ed un impedimento essenziale all'esercizio dei diritti fondamentali dei popoli ed è doveroso condannare tali pratiche al fine di eliminarle”⁴⁰.

³⁹ FELICITA TRAMONTANA, *La nuova Carta araba dei diritti dell'uomo tra tradizione e innovazione*, in *Rassegna di dottrina e giurisprudenza straniera*, 2005 p. 1504.

⁴⁰ È da sottolineare, in relazione a questa parte del preambolo, che una simile asserzione si pone in netto contrasto con la risoluzione n. 46/86 approvata dall'ONU il 16 dicembre 1991 con la quale l'Assemblea generale ha provveduto a revocare la risoluzione n. 3379 (XXX) adottata il

Il preambolo di entrambe le versioni della Carta si conclude con un richiamo espresso ai principi della Carta delle Nazioni Unite, della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, delle disposizioni dei due Patti ONU sui diritti civili e politici ed economici, sociali e culturali del 1966 ed infine ai principi insiti nella Dichiarazione del Cairo del 1990 promossa dall'Organizzazione della Conferenza Islamica che viene così ad assumere, almeno nell'ambito della Lega araba un rilievo ufficiale.

Indubbiamente un rinvio così esteso a documenti internazionali animati da asserzioni di principi e di libertà a volte in completo contrasto tra loro (è sufficiente pensare alle affermazioni discordanti in materia di libertà religiosa contenute nell'art 18 della Dichiarazione del 1948 e nell' art. 10 della Dichiarazione del Cairo) fa presumere che i redattori della Carta araba abbiano inteso trovare un diplomatico punto di equilibrio derivante molto probabilmente anche dalla consapevolezza che almeno sette degli Stati della Lega non hanno mai ratificato i Patti ONU del 1966: ad ogni modo non si riesce a spiegare la logica di un rinvio ad un documento rappresentante un indubbio passo indietro sulla via della moderna affermazione dei diritti umani.

È da segnalare però che, nel preambolo della carta del 2004, a dispetto di una decisa riaffermazione dei documenti promossi dalle Nazioni Unite, il riferimento alla Dichiarazione del Cairo si limita a livello testuale ad un blando "en tenant compte de.." ⁽⁴¹⁾; ciò sottolinea una minore rilevanza del testo dell'OCI, con la conseguenza che in caso di contrasto prevarrebbero i documenti internazionali classici.

Esaminate le peculiarità della Carta araba dei diritti dell'uomo, interessa ora in questa sede verificare il reale portato della tutela in essa apprestata al diritto di libertà religiosa: a tal scopo appare opportuno analizzare i corrispondenti articoli in entrambe le versioni della dichiarazione in analisi.

Nella sua prima formulazione la Carta araba dedicava alle libertà di credo, pensiero ed opinione gli articoli 26 e 27, il combinato disposto dei quali assicurava ad ogni persona, fatte salve le possibili restrizioni applicabili per legge, il generale riconoscimento di tali libertà con l'ulteriore garanzia del diritto di praticare i propri culti religiosi senza pregiudizio dei diritti altrui.

L'articolo 30 della Carta araba nella versione del 2004, avvicinandosi maggiormente ai contenuti descritti nell'articolo 18 della Dichiarazione universale

10 novembre 1975, denominata "Eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale" che poneva sullo stesso piano il sionismo, l'apartheid, l'occupazione straniera e il neocolonialismo. È possibile leggere il testo di entrambe le risoluzioni sul sito ufficiale dell'ONU: <http://www.un.org/documents/resga.htm>.

⁴¹ CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, cit., p. 463.

promossa dalle Nazioni Unite, riconosce non solo in capo ad ogni persona il diritto alle libertà di pensiero credo ed opinione ma anche il diritto di manifestare il culto tanto individualmente che collettivamente: la disposizione reca però una grave lacuna laddove non aggiunge la necessaria specificazione “tanto in pubblico che in privato”⁴².

È utile notare che, nell'ottica della filosofia laico secolare che costituisce la maggiore peculiarità della Carta araba, il limite della legge posto dall'art 30 alla libertà di manifestare e di praticare il proprio culto, deve essere letto come facente riferimento a quelle limitazioni poste dalle leggi dei singoli Stati (intendendosi qui il termine legge come *quanun* o legge civile); ciò va a sottolineare l'autonomia legislativa degli Stati nonché il diverso ruolo riconosciuto alla legge, declinata ora come strumento per la regolamentazione dei rapporti sociali.

Ciò che invece ha continuato seriamente a compromettere, andando di fatto a mutilare in entrambe le versioni della Carta, l'effettivo riconoscimento del diritto di libertà religiosa è stata la costante omissione di un articolo o quanto meno di una specifica disposizione riguardante il diritto di mutare la propria fede (previsto invece espressamente dall'articolo 18⁴³ della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo).

L'impossibilità di inquadrare come componente essenziale del diritto di libertà religiosa un'azione ritenuta fra le più peccaminose dal diritto islamico classico, piuttosto che la ragionata necessità da parte dei componenti della Commissione di non provocare ulteriori diffidenze nell'ambito della comunità degli Stati membri della Lega, causando un probabile mancato numero di ratifiche per l'entrata in vigore del documento, possono costituire le più probabili spiegazioni dell'omissione nell'articolo 30 di una previsione in merito al diritto di cambiare la propria religione.

3. Valutazioni conclusive

Nonostante i buoni propositi espressi durante i lavori dalla Commissione araba permanente e le speranze risposte in questo primo documento ratifica-

⁴² CLAUDIO ZANGHÌ, *La protezione*, cit., p. 465.

⁴³ Si ricorda come l'articolo 18 sia stata una delle tante norme, fra le quali anche l'articolo 16, che in sede di approvazione della Dichiarazione del 1948 provocarono più discussioni fra gli Stati partecipanti, riflettendo a giudizio dei rappresentanti dei paesi islamici, in particolar modo dell'esponente saudita, una prevalente impostazione occidentale dei diritti contemplati a scapito della teoria secondo la quale l'islam è per un musulmano la religione naturale dalla quale non è consentito allontanarsi.

to, simbolo della presa di cognizione del mondo islamico sul tema dei diritti umani, è evidente che la piena affermazione del diritto di libertà religiosa sembra essere ancora molto lontana, non riuscendo tale diritto a scavalcare l'impostazione confessionale della sua matrice legislativa⁴⁴, la Sharia.

È opinione di alcuni⁴⁵ che fino a quando la Shari'a continuerà ad influenzare, per il ruolo che assume nel processo di socializzazione nei paesi islamici, i comportamenti individuali e collettivi delle popolazioni di quei luoghi, indipendentemente dallo status riconosciute formalmente nei diversi sistemi giuridici, i relativi Stati non riusciranno ad introiettare nel proprio sistema di valori quella consapevolezza che è in grado di determinare la fondamentale scissione fra la sfera pubblica e quella religiosa.

Finché la religione non sarà concepita dagli Stati a maggioranza islamica in senso non più fideista ma razionale, vale dire fino a quando l'islam e il diritto musulmano continueranno a tessere quell'intimo rapporto che porta la maggioranza degli studiosi del settore a scrivere "Là dove il diritto islamico cessa di essere applicato, l'islam viene a cessare"⁴⁶, nessuna differenza per il diritto di libertà religiosa potrà mai determinarsi a seguito dell'entrata in vigore di documenti quali ad esempio la Carta araba dei diritti dell'uomo.

Solo infatti una piena maturazione del concetto di secolarizzazione potrà condurre al pieno godimento nei paesi islamici del prezioso diritto all'auto-determinazione a livello personale, anche in campo religioso: fino ad allora gli Stati del bacino arabo mediterraneo troveranno sempre estreme difficoltà a compiere le attività proprie di uno Stato post secolarizzato, quali ad esempio l'attivazione di carte laiche sui diritti umani.

Sembra essere orientata in questo senso quella nuova corrente di pensiero in seno all'islam, chiamata da alcuni *islam dei lumi o della modernità*⁴⁷, che conta tra i propri esponenti il sudanese Mahmud Mohamed Taha (1909-1985), il palestinese Fazlur Rahman (1919-1988), il tunisino Mohamed Talbi nonché ovviamente la loro discendenza intellettuale: tale corrente si propone di dare ai principi essenziali della religione islamica una nuova valenza, compatibile con le posizioni e gli ideali moderni e lavora affinché la realizzazione della

⁴⁴ Al riguardo parla di Shari'a come "religione legale" LUCIANO MUSSELLI, *Islam, diritto e potere*, in *Il Politico*, anno LXXII/2, 2007, p. 8.

⁴⁵ AHMED AN-NA' IM, *In conflitto fra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo*, in *L'islam e il dibattito*, a cura di ANDREA PACINI, cit., p. 103.

⁴⁶ DAVID RENE, CAMILLE JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Cedam, Padova, 1978, p. 378.

⁴⁷ ABDOU FILALI-ANSATY, *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, a cura di LORENZO DECLICH, Cooper e Castelvecchi editore, Roma, 2003, p. 87.

rinnovata comunità islamica passi attraverso il riconoscimento del carattere individuale e libero della fede.

Ad oggi non si può sfuggire alla considerazione per cui la libertà religiosa, alla luce di tutte le sue naturali implicazioni, fra le quali il diritto all'espressione di un sincero convincimento individuale, si traduce nei paesi a maggioranza islamica o in un delitto punibile sulla base di una codificazione penale (Oman, Arabia Saudita, Nigeria, Sudan), o nei migliori dei casi, in un atto lecito che conduce ad ogni modo, anche negli Stati più moderni e moderati, ad una lenta e drammatica emarginazione sociale attraverso l'uso di strumenti quali la pressione psicologica e l'intimidazione.

Alla luce di queste considerazioni le società islamiche contemporanee dovrebbero riaffermare la libertà religiosa in quanto componente indispensabile per un islam scevro da implicazioni coercitive o intimidatorie, abolendo senza riserve le conseguenze negative derivanti dall'apostasia nonché dagli atti ad essa collegati.

È dando forse maggiore spazio alla componente razionale interna dell'islam che in un futuro potrà dimostrarsi, tramite un'argomentazione intrinsecamente islamica che incrementi e sviluppi il processo di consenso sul valore universale dell'obiettivo, la necessità di proteggere la libertà religiosa degli esseri umani.

Potranno giocare un ruolo primario in questo processo di condivisione e accettazione dei diritti fondamentali gli stessi Stati membri della Lega, mediante la promozione di una cultura che all'interno di uno spazio garantito educhi al pensiero critico, soprattutto nei media, al rispetto del dissenso e alla libera discussione e che conduca a teorizzare la legittimità di limiti di carattere umanitario all'applicazione della Shari'a sul piano giuridico.

Concludendo, lo sforzo compiuto dalla Lega degli Stati arabi, coagulatosi nell'entrata in vigore della Carta araba, è l'inequivocabile sintomo di una nuova tendenza nel mondo islamico che potrà avere una sola direzione, quella ovvero del sempre maggiore recepimento a livello mondiale del messaggio dei diritti umani così come definito dall'ONU: come l'acqua che timidamente, goccia dopo goccia, scava la pietra, anche il tema dei diritti umani conquisterà, almeno si spera, un ruolo centrale negli Stati a matrice islamica ed è verosimile che nel momento in cui tali logiche giuridiche si saranno affermate, la ricerca verso una comune impostazione per la tutela universale dei diritti e delle libertà inviolabili degli uomini avrà come risultato, a differenza della situazione attuale, l'approvazione di documenti e di carte i cui contenuti saranno fonte di uguale garanzia per ogni individuo, a prescindere dalla fede religiosa di appartenenza.