



Fabio Franceschi

(ricercatore di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico nell'Università di Roma "la Sapienza", Facoltà di Giurisprudenza)

**Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco:
la revisione interpretativa sull'apostasia ***

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Diritto e religione in Marocco: la libertà religiosa nella Costituzione del 2011 - 3. L'apostasia nel diritto islamico: cenni - 4. Il codice penale marocchino e la *fatwā* del 2013 - 5. Il Consiglio Superiore degli Ulema: prerogative e valenza dei suoi interventi - 6. "La via degli Ulema" (*Sabīl al-'ulamā'*) e la rinnovata interpretazione sull'apostasia - 7. Il Marocco e la "via di Marrakech": un segnale per il futuro?

1 - Premessa

Un recente documento intitolato "La via degli Ulema" (*Sabīl al-'ulamā'*) - con il quale il Consiglio Superiore degli Ulema del Regno del Marocco¹ ha proposto una rinnovata interpretazione di quella che in arabo viene generalmente chiamata *ridda*, ossia l'apostasia dall'Islam, superando la precedente *fatwā* del 2013 che imponeva la pena capitale in caso di abbandono della religione islamica - sollecita una breve riflessione sul tema della libertà religiosa in Marocco (a voler essere più precisi, sull'effettivo stato di attuazione della stessa, al di là del riconoscimento formale della libertà di culto contenuto nella Costituzione del 2011).

Nel documento, infatti, sulla base di una rilettura delle fonti tradizionali, viene ora precisato che la *ridda*, ossia la rinuncia volontaria e

* Il presente contributo, sottoposto a valutazione, riprende e amplia il testo della comunicazione presentata, con il titolo: "La libertà di religione in Marocco tra riconoscimenti formali e tutela effettiva: dalla dichiarazione di Marrakech alla revisione interpretativa sull'apostasia", al Seminario Internazionale di Studi su "La dichiarazione di Marrakech: proiezione e tutela della libertà religiosa nei Paesi islamici", tenutosi in data 17 gennaio 2017 presso la Pontificia Università Urbaniana, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

¹ Gli Ulema sono i dotti, gli studiosi e gli esperti delle scienze islamiche, ossia di teologia, esegesi coranica, *ahādīth* (detti profetici) e, principalmente, diritto (*fiqh*). Il possesso di questo sapere, unito alla pietà personale, fa sì che gli stessi siano considerati i depositari e tutori della legge religiosa islamica (*shari'a*). In Marocco il Consiglio Superiore degli Ulema è presieduto dal sovrano, nella sua qualità di "Amīr al-Mū'minīn", ossia di principe dei credenti, e costituisce la massima autorità spirituale del Paese.



formale alla religione islamica alla quale seguono l'ateismo (o l'agnosticismo) oppure l'adesione a un'altra religione, deve essere punita con la morte soltanto ove sia assimilabile a un alto tradimento politico, e non quando contempla unicamente l'abbandono della propria fede.

Si tratta di una svolta significativa, di un passaggio per certi versi storico², comunque di un segnale ampiamente positivo nella direzione del moderatismo e della convivenza fra le religioni (e fra i soggetti che in esse si riconoscono), sebbene, sul piano giuridico, le sue conseguenze risultino in realtà limitate, sia in considerazione della natura non normativa del documento (il Consiglio Superiore degli Ulema pronuncia soltanto responsi religiosi, per quanto di natura ufficiale), sia in ragione del fatto che il codice penale marocchino già in precedenza non puniva, in sé, l'apostasia, limitandosi a sanzionare l'induzione forzata alla conversione (e dunque, di fatto, il proselitismo in materia religiosa).

Il documento arriva, peraltro, a un anno circa di distanza dall'approvazione, a Marrakech, della "*Carta per la salvaguardia e il rispetto dei diritti delle minoranze nei Paesi a maggioranza musulmana*" (c.d. "*Dichiarazione di Marrakech*"), ponendosi con essa, per molti versi, in continuità logica (medesima essendo, a ben vedere, la *ratio* ispiratrice dei due provvedimenti)³.

Tale dichiarazione, con la quale centinaia di studiosi musulmani e intellettuali provenienti da oltre 120 nazioni, unitamente ai rappresentanti delle organizzazioni islamiche e internazionali, riuniti a Marrakech, hanno affrontato il problema della protezione delle minoranze religiose nei Paesi nei quali la popolazione è composta in misura prevalente da fedeli musulmani, ha segnato una tappa fondamentale nel percorso di costruzione formale e di tutela del diritto di libertà religiosa (e dei suoi effettivi contenuti) rispetto a società, quali quelle dei Paesi a maggioranza islamica (e, fra di esse, quella marocchina) "fortemente caratterizzate e identificate sotto il profilo religioso"⁴.

² Non a caso, l'ambasciatore marocchino in Italia, Hassan Abouyoub, ai microfoni di Radio Radicale ha evidenziato come, pur non essendo corretto parlare di rivoluzione, la nuova interpretazione sull'apostasia si ponga, tuttavia, all'interno di "*un processo storico chiaro, di serenità assoluta*" (l'audio dell'intervista, registrata in data 8 febbraio 2017, è disponibile all'url: <http://www.radioradicale.it/scheda/499733/labolizione-della-pena-di-morte-per-apostasia-in-marocco-intervista-allambasciatore>).

³ Il testo, in versione italiana, della Dichiarazione è reperibile nel sito ufficiale della Marrakesh Declaration: <http://www.marrakeshdeclaration.org/marrakesh-declaration.html>

⁴ Così A. FUCCILLO, *The Marrakech Declaration between formal religious freedom and*



Gli estensori del documento, individuando nella “Carta di Medina” un riferimento essenziale per garantire i diritti alle minoranze religiose in terra d’Islam⁵, hanno, difatti, preso posizione in favore del riconoscimento formale (e, dunque, della protezione giuridica) della libertà religiosa e del suo concreto esercizio all’interno dei Paesi a maggioranza islamica. Hanno, inoltre, rivolto un appello al mondo dei giuristi musulmani per una riformulazione del diritto di libertà religiosa come diritto di tutti e per tutti (dunque, anche dei e per i musulmani), ancorato a un’idea non politica ma “inclusiva” di cittadinanza, funzionale alla creazione di società in cui il pluralismo confessionale possa convivere con i principi fondamentali del Corano e della Sunna⁶.

Ovviamente, affinché le conclusioni raggiunte e gli appelli formulati a Marrakech non rimangano lettera morta, confinate nel limbo delle mere asserzioni di principio (al più, delle dichiarazioni di intenti), risulta necessario, da parte dei Paesi coinvolti - a cominciare dal Marocco, che dell’evento è stato promotore e organizzatore - uno sforzo diretto a garantire, nell’ambito delle singole legislazioni nazionali, l’effettiva salvaguardia della libertà religiosa, in ogni sua forma e nei riguardi di tutti, anche rimuovendo gli ostacoli che ancora si presentano (e, spesso, non sono pochi) all’effettivo esercizio della medesima⁷.

personal establishment: a juridical connection between Islam and others, in **AA. VV.**, *The Marrakech Declaration. A Bridge to Religious Freedom in Muslim Countries?*, a cura di A. Fuccillo, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 16.

⁵ La “Carta (o Costituzione) di Medina” è un accordo formale stipulato tra il profeta Muhammad e il popolo di Medina all’inizio dell’Egira (la datazione precisa è, a tutt’oggi, incerta), che garantiva la libertà religiosa di tutte le tribù medinesi e dei loro componenti (musulmani, ebrei, pagani), a prescindere dalla fede professata. Le sue disposizioni, infatti, contenevano una serie di principi di cittadinanza contrattuale costituzionale, che, riconoscendo ai non-musulmani i medesimi diritti politici e culturali dei musulmani, collocavano tutte le componenti del popolo medinese all’interno della *umma* (comunità). Oltre ad avere regolato la vita del primo Stato islamico della storia, la Carta di Medina può essere considerata la base del costituzionalismo contemporaneo di tradizione islamica. Per approfondimenti, cfr. **M. LECKER**, *The Constitution of Medina*, The Darwin Press, Princeton, 2004; **M. D’ARIENZO**, *Islam e pluralismo religioso nella “Carta di Medina”*, in *Diritto e religioni*, 2014, 2/1, pp. 374-386; **F. SORVILLO**, *From the Constitution of Medina to the Marrakesh Declaration: reflections on the Juridical Protection of Religious Minorities in the Muslim Countries*, in **AA. VV.**, *The Marrakech Declaration*, cit., pp. 55-72.

⁶ Concetti sostanzialmente analoghi si trovano ribaditi anche nella Dichiarazione comune sottoscritta dai partecipanti alla Conferenza su *Libertà, cittadinanza, diversità e integrazione*, svoltasi nella Grande Moschea di Al Azhar dal 28 febbraio al 1 marzo 2017 (il cui testo, in traduzione italiana a cura di M. Eskandar, è consultabile all’url: <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/religioni-e-spazio-pubblico/2017/04/07/dichiarazione-di-al-azhar>).

⁷ Sul punto, cfr. **A. FUCCILLO**, *The Marrakech Declaration*, cit., p. 21 ss.



Nell'ottica segnalata, una questione centrale e al tempo stesso estremamente delicata è quella costituita dal riconoscimento della possibilità dell'abbandono della fede islamica, e, conseguentemente, dalla liceità o meno della pena prevista per l'apostasia (*hadd al-ridda*).

Risulta, in proposito, evidente lo stretto legame esistente tra il problema della *ridda* e quello della libertà di coscienza e di religione (il quale, come noto, costituisce nel mondo musulmano uno degli argomenti dirimenti e maggiormente controversi nel dibattito relativo al rapporto tra l'Islam e i diritti umani).

La repressione dell'apostasia appare, difatti, concettualmente incompatibile con la nozione di libertà religiosa (e di primato della persona umana e della sua coscienza) per come accolta nelle principali dichiarazioni internazionali sui diritti dell'uomo, la quale è fondata sul diritto di ciascun individuo di seguire le proprie convinzioni in materia spirituale in piena e assoluta libertà e autonomia, ponendo in essere le scelte conseguenti, senza, a motivo di ciò, dover subire persecuzioni e/o discriminazioni di sorta⁸.

Agli occhi dell'osservatore occidentale, non può invero esservi libertà religiosa, a prescindere da qualsivoglia riconoscimento formale - contenuto nelle Carte costituzionali o in dichiarazioni ufficiali, pure importanti, quale quella di Marrakech⁹ -, in presenza di norme statali che proibiscono o in vario modo limitano la possibilità di convertirsi o di cambiare religione; vale a dire, se a ciascuno, anche ai musulmani, non viene riconosciuta la libertà di abbandonare la propria religione, passando a un'altra credenza, o a una concezione e/o una pratica non religiosa della

⁸ Sul punto, cfr. **S. FERRARI**, *Problemi giuridici della conversione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2016, 1, p. 3. Per una lettura del problema in prospettiva islamica cfr. **A.A. AN-NA'IM**, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 224 ss.

⁹ Può essere utile ricordare che nella "Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell'Islam" del 1990 (ratificata nel giugno del 2000 dalle nazioni componenti della "Organizzazione per la Cooperazione Islamica"), all'articolo 10, si afferma che "l'Islam è la religione naturale dell'uomo. Non è lecito sottoporre quest'ultimo a una qualsivoglia forma di pressione o approfittare della sua eventuale povertà o ignoranza per convertirlo a un'altra religione o all'ateismo". Più ampio, di contro, il riconoscimento della libertà di professione religiosa all'interno della "Carta Araba dei Diritti dell'Uomo" della Lega degli Stati Arabi del 1994, ove "è garantita la libertà di credo, pensiero e opinione a tutti gli individui" (art. 26), ed è riconosciuto a ciascuno, qualunque sia la religione a cui appartiene, "il diritto di praticare i propri riti religiosi", nonché quello "di esprimere il proprio pensiero con la parola, con la pratica o con l'insegnamento senza pregiudizio dei diritti altrui", senza che possano "essere poste restrizioni alla libertà di credo, di pensiero e di opinione se non sono previste dalla legge". Su tali documenti, e particolarmente sul tema dei diritti umani nei Paesi islamici dell'area mediterranea cfr., da ultimo, **G. DAMMACCO**, *Diritti e religioni nel crocevia mediterraneo*, Cacucci, Bari, 2016, specialmente p. 165 ss.



vita e del mondo, senza, per effetto di tale scelta, subire conseguenze di natura afflittiva (a maggior ragione ove queste si concretino, come tuttora previsto in alcuni Paesi, nell'applicazione della pena capitale).

Certo, occorre al riguardo tener conto della diversa interpretazione attribuita alla libertà religiosa nell'ambito dei sistemi giuridici islamici, ove essa, più e prima ancora che nella sua dimensione individuale, ossia come diritto di ciascun individuo alla tutela della libertà di scelta in tutto ciò che concerne la fede religiosa, è concepita e disciplinata nella sua dimensione comunitaria, ossia "come un diritto che mira innanzitutto a proteggere l'appartenenza di un individuo alla comunità religiosa in cui è nato"¹⁰.

La preminenza della dimensione comunitaria della libertà religiosa su quella individuale, caratteristica dei sistemi giuridici di ispirazione islamica, non pare, tuttavia, sufficiente a legittimare (e a far ritenere accettabili) forme di divieto e/o di limitazione alla libertà degli individui di rinuncia alla fede di appartenenza (per nascita o per successiva adesione), men che mai se, come è ancora previsto negli ordinamenti giuridici di numerosi Paesi a maggioranza musulmana, punite con la pena capitale: fintanto che il diritto all'uscita formale dalla religione non sia effettivamente e pienamente rispettato non sembra, invero, potersi realmente parlare di libertà di religione, neanche in prospettiva islamica¹¹.

¹⁰ S. FERRARI, *Problemi giuridici della conversione*, cit., p. 17, il quale, nel constatare come si vada oggi sempre più allargando il divario tra la concezione individuale e quella comunitaria della libertà religiosa, rileva peraltro come, in realtà, non si tratti "di due concezioni differenti, bensì di due dimensioni (quella individuale e quella comunitaria) che coesistono in modi diversi all'interno di ogni sistema di regolazione della libertà di religione. Per questo motivo non è possibile scegliere, in linea generale e astratta, tra l'una e l'altra opzione: è necessario operare una valutazione in riferimento allo specifico problema che è in gioco. Ciò spiega perché limitazioni giuridiche alla conversione che sarebbero inaccettabili in un determinato contesto potrebbero non esserlo (entro i limiti indicati in precedenza) in un contesto differente" (p. 17). Relativamente alla differente concezione del diritto di libertà religiosa nel mondo islamico cfr., *ex amplius*, Z. COMBALIA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islamico*, Navarra Grafica Editiones, Pamplona, 2001, spec. pp. 59-72; M. BORRMANS, *Le libertà religiose nei Paesi musulmani, tra teoria e prassi*, in AA. VV., *Libertà religiosa e reciprocità*, a cura di J.A. Araña, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 53-77; I. ZILIO-GRANDI, *Il diritto alla libertà religiosa in prospettiva coranica*, in AA. VV., *Diritti umani e religioni. Il ruolo della libertà religiosa*, a cura di V. Possenti, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2010, pp. 175-190.

¹¹ Dal mancato riconoscimento della libertà di abbandono della propria fede discende che, per i musulmani, l'unico modo per preservare la propria scelta e, soprattutto, per non mettere a repentaglio la propria vita e i propri beni sia costituita dalla *taqiyya*, ossia dalla dissimulazione o conversione del cuore, senza che a tale opzione faccia seguito una manifestazione pubblica. Con tutto ciò che ne consegue in termini di limitazioni della libertà personale (di espressione, di religione, ecc.). Riguardo alla incompatibilità fra la concezione classica d'apostasia e la libertà religiosa individuale da un punto di vista



Ma la questione, a ben guardare, risulta ancora più ampia, perché dietro le discussioni intorno alla liceità o meno della pena prevista per l'apostasia vi sono, in realtà, problemi che travalicano il tema della libertà religiosa, per investire quelli, più vasti e delicati, del rapporto tra religione e politica nelle società musulmane, e, in ultima analisi, della concezione stessa dell'Islam e dei suoi rapporti con la modernità.

2 - Diritto e religione in Marocco: la libertà religiosa nella Costituzione del 2011

Nell'orizzonte dei Paesi nord-africani il Marocco costituisce, peraltro, un caso in qualche modo singolare.

Si tratta, probabilmente, del più "liberale" tra i Paesi arabi, per quanto il suo sistema normativo risulti perennemente in bilico tra modernità e tradizione, tra continuità e cambiamento, tra l'adozione eclettica dei principi democratici (quelli, in sostanza, consacrati nelle Carte e nei documenti internazionali) e l'attaccamento alla centralità politica della religione islamica¹².

Di qui lo sforzo costante da parte del potere politico nel tentativo di coniugare i principi dell'Islam, religione di Stato, con l'esigenza di legiferare

islamico, anche a prescindere dal riferimento al modello dei moderni diritti umani, cfr. **A.A. AN-NA'IM**, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica: la posizione giuridica classica sull'apostasia e il dibattito contemporaneo*, in *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2002, p. 99 ss.

¹² In proposito, cfr. **F. ALICINO**, *La libertà religiosa nella nuova Costituzione del Marocco*, in *AIC*, 4/2013, p. 1. In Marocco la popolazione è rappresentata al 98% da musulmani (il restante 2% è ripartito fra ebrei e cristiani). La scuola prevalente è quella malikita, i cui principi costituiscono un elemento essenziale dell'identità marocchina, e ispirano l'ordimento giuridico in molteplici ambiti (in materia di statuto personale su tutti). Dal punto di vista della forma di Stato, con l'entrata in vigore della Costituzione del 2011 il Marocco è divenuto una "monarchia costituzionale democratica parlamentare e sociale", il cui sistema costituzionale "è fondato sulla separazione dei poteri, il loro bilanciamento e cooperazione, sulla democrazia cittadina partecipativa, sui principi del buon governo, e sulla combinazione dell'autorità con la responsabilità" (art. 1). Per un inquadramento sul piano pubblicistico del modello politico-religioso marocchino cfr. **R. FAKHRI**, *Diritto e religione in Marocco*, in **AA. VV.**, *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, pp. 197-281; **C. SBAILÒ**, *Diritto pubblico dell'Islam mediterraneo. Linee evolutive degli ordinamenti nordafricani contemporanei: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto*, Cedam, Padova, 2015, p. 59 ss.; **H. RACHIK**, *La secolarizzazione "implicita" dello Stato moderno: il caso del Marocco*, in **AA. VV.**, *Troppa religione o troppo poca? Cristiani e musulmani alla prova della secolarizzazione*, a cura di G. Salmeri, Marsilio, Padova, 2016.



nel senso moderno del termine, ossia nel rispetto dei valori e dei principi ispirati dalla tradizione del costituzionalismo liberale; sforzo che risulta particolarmente evidente dall'insieme delle riforme intraprese, specialmente a partire dal 2004, dall'attuale sovrano Mohammed VI, aventi come obiettivo la modernizzazione della società marocchina, con innovazioni di impronta liberale, senza, tuttavia, "mai mettere in discussione i tradizionali elementi religiosi e identitari del Regno"¹³.

L'influenza della religione sul potere decisionale (e, conseguentemente, nel campo del diritto), in Marocco come in ogni Stato islamico, risulta, del resto, molto estesa, toccando ambiti e livelli molteplici.

Nel Regno maghrebino, tuttavia, essa assume una veste in qualche modo peculiare, in ragione della singolarità del legame tra religione e monarchia che caratterizza il Paese, nel quale non solo l'Islam è la religione ufficiale dello Stato (come costantemente ribadito dalle diverse Costituzioni succedutesi nel tempo), ma il sovrano - potendo vantare una discendenza diretta dalla dinastia alawita e, dunque, dal profeta Muhammad - si fregia del titolo di *Amīr alMū'minīn*, ovvero di "principe (o comandante) dei credenti": ciò che fa di lui il custode dei principi islamici, dell'unità dello Stato e della continuità istituzionale, e, dunque, la guida religiosa e al tempo stesso politica del Paese¹⁴.

Ne discende un

"rapporto di mutua e reciproca legittimazione fra la monarchia e l'Islam: questo serve a quella per legittimare il potere politico o, quantomeno, per assicurare al Paese un certo grado di coesione sociale e stabilità politica; il monarca serve all'Islam per affermarne il valore della religione di Stato, nel senso pieno e costituzionalmente vincolante della formula"¹⁵.

Dall'accennato legame tra religione e potere, soprattutto, scaturisce una inevitabile commistione tra spirituale e temporale, fra ruoli religiosi e ruoli politici, che, malgrado lo sforzo di modernizzazione del Paese compiuto negli ultimi anni, si ritrova anche nella Costituzione del 2011, dalla quale, emerge (e risulta, anzi, rinsaldato) il connubio inscindibile fra l'identità religiosa del Paese e la sovranità monarchica¹⁶.

¹³ F. ALICINO, *La libertà religiosa nella nuova Costituzione del Marocco*, cit., p. 3. Sul punto, da ultimo, vedi anche M. VICECONTE, *Cittadinanza e religione nella stagione delle riforme in Marocco*, in AA. VV., *Cittadinanza e religione nel Mediterraneo. Stato e confessioni nell'età dei diritti e delle diversità*, a cura di F. Alicino, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, p. 224 ss.

¹⁴ Sul punto, cfr. R. FAKHRI, *Diritto e religione in Marocco*, cit., p. 199 ss.

¹⁵ F. ALICINO, *La libertà religiosa nella nuova Costituzione del Marocco*, cit., p. 9.

¹⁶ Il testo della Costituzione del Regno del Marocco, nella traduzione ufficiale in lingua francese, si può leggere in *Bullettin Officiel*, 30 luglio 2011, n. 5964 bis, 1902 ss. Per una



All'interno della nuova Carta costituzionale, difatti, viene riaffermato il modello confessionale, incentrato sull'Islam come religione di Stato (sebbene, poi, i principi islamici e l'identità religiosa siano contemperati da previsioni di impronta più marcatamente liberale e democratica). Alla religione islamica, declinata secondo i dettami dell'orientamento malikita, viene riconosciuta una dimensione eminentemente statalista, che si traduce in una sostanziale preminenza, giustificata con l'appartenenza alla medesima della quasi totalità della popolazione.

Tale preminenza emerge chiaramente fin dal Preambolo della Carta, in cui è chiarito che il Regno del Marocco è uno Stato musulmano indipendente, malgrado la stessa sia poi bilanciata dalla affermazione de *"l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension mutuelle entre toutes les cultures et les civilisations du monde"* (ciò che, in termini giuridici, rende il contenuto effettivo della rilevata preminenza piuttosto vago, per quanto sicuramente in grado di influenzare l'interpretazione dei testi giuridici di livello infracostituzionale)¹⁷.

La preminenza della religione islamica viene, poi, affermata in maniera esplicita nell'art. 1 della Carta, per il quale *"La nation s'appuie dans sa vie collective sur des constantes fédératrices, en l'occurrence la religion musulmane modérée, l'unité nationale aux affluents multiples, la monarchie constitutionnelle et le choix démocratique"*; e, soprattutto, nel successivo art. 3, laddove si afferma che *"L'Islam est la religion de l'État, qui garantit à tous le libre exercice des cultes"*.

Tale ultima disposizione, nella parte in cui prevede l'obbligo per lo Stato di garantire a tutti il libero esercizio dei culti, presenta, peraltro, una formulazione volutamente "minimale", che rende i contenuti effettivi della garanzia costituzionale alquanto incerti.

Secondo i più, essa comporterebbe il mero riconoscimento della libertà di culto, che renderebbe lecita la professione di altre credenze religiose, in forma individuale e collettiva (senza che dalla stessa discendano discriminazioni nel godimento dei diritti civili), e non il pieno riconoscimento della libertà religiosa, per come ordinariamente intesa nell'ambito del diritto internazionale (giacché, ad esempio, al suo interno non sarebbe ricompresa la tutela della libertà di coscienza, concetto del resto

lettura analitica della medesima cfr. **C. DECARO BONELLA**, *La costituzione del Regno del Marocco del 2011*, in **AA. VV.**, *Marocco. Il Regno del dialogo*, a cura di E. Pfösl, Bordeaux, Roma, 2014, pp. 15-103.

¹⁷ In proposito, cfr. **M.G. LOSANO**, *Dopo la primavera araba: il problema della libertà di religione*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2013, 1, p. 219.



sostanzialmente estraneo alla tradizione islamica, ma che, nella configurazione del diritto di libertà religiosa per come accolto nelle dichiarazioni internazionali sui diritti umani rappresenta, invece, un elemento fondamentale e indefettibile).

Si tratterebbe, in sostanza, di una libertà relativa, di una libertà *di* religione ma non *dalla* religione. Una libertà, in ogni caso, da inquadrare nel contesto della identità arabo-musulmana del Paese maghrebino e, più in generale, dell'impostazione del diritto di libertà religiosa accolta nei Paesi a maggioranza musulmana (impostazione che tende, invero, a non discostarsi dalla ricostruzione di tale libertà proposta dall'art. 10 della Dichiarazione del Cairo sui "Diritti umani nell'Islam", precedentemente ricordata). E una conferma, in tal senso, si ricava dai successivi commi 3 e 4 dello stesso articolo 3 della Carta, i quali prevedono che in presenza di due cittadini marocchini di fede diversa debba essere privilegiato quello di fede musulmana, con buona pace del principio di uguaglianza e del connesso divieto di trattamenti discriminatori per motivi religiosi (che del diritto di libertà religiosa costituiscono corollari ineliminabili).

Ciò, nell'ottica dell'osservatore occidentale, pone inevitabilmente il problema della effettività del diritto di libertà religiosa, al di là dei riconoscimenti formali del medesimo; più in generale, fa emergere la generale ambivalenza che anche nel Paese maghrebino caratterizza l'approccio al tema dei diritti umani, teoricamente garantiti (in virtù dell'espresso richiamo nella Carta costituzionale e/o, comunque, dell'adesione del Paese a documenti internazionali che espressamente li prevedono e tutelano), ma all'atto pratico sacrificati, non di rado, sull'altare della affermata incompatibilità tra la moderna rappresentazione universalistica dei diritti stessi e la tradizionale concezione religiosa dei diritti individuali e collettivi, propria della *shari'a*.

Tornando alla Carta costituzionale del 2011, il legame (e il rapporto di mutua legittimazione) fra la monarchia marocchina e l'Islam (e, dunque, la posizione di preminenza della religione islamica nel Paese) trova, poi, il suo suggello negli artt. 41 e 42 della Carta, ove viene ribadita - e anzi rafforzata, rispetto al passato - la centralità della figura del sovrano, nella quale continuano ad assommarsi tanto il ruolo religioso, attribuitogli in qualità di "principe dei credenti" ("*Amīr al-Mū'minīn*"), che fa del Re la guida spirituale e l'unico riferimento religioso per la nazione marocchina (art. 41)¹⁸, quanto quello politico, in qualità di capo di Stato, simbolo

¹⁸ In tale veste, infatti, il Re: "*veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes. Il préside le Conseil supérieur des Oulémas, chargé de l'étude des questions qu'Il lui soumet*" (art. 41 Cost.) Essendo i temi religiosi di sua esclusiva competenza, nessun partito o gruppo



dell'unità della nazione, garante della perpetuità dello Stato, dell'indipendenza del Paese e della sua integrità territoriale (art. 42).

Tali ruoli (con i rispettivi ambiti d'intervento), pur distinti in termini formali, non lo sono poi in maniera altrettanto nitida nella realtà, dove la sfera religiosa e quella politica tendono di frequente a sovrapporsi (e la *fatwā* sull'apostasia che ci occupa ne costituisce testimonianza evidente).

3 - L'apostasia nel diritto islamico: cenni

Nell'Islam, da sempre si discute intorno all'apostasia e alla sua interpretazione giuridico-religiosa in termini di eventuale pena (*hadd al-ridda*)¹⁹.

Le diverse scuole islamiche di diritto concordano sul fatto che l'apostasia debba essere punita, ma vi sono poi differenze fondamentali tra le stesse sia riguardo all'inquadramento e alla classificazione sistematica di

può ergersi a portavoce o a tutore dell'Islam. Ciò fa sì che il sovrano mantenga, in pratica, il pieno controllo *della e sulla* religione nel Paese.

¹⁹ Il termine arabo con cui generalmente ci si riferisce all'apostasia è quello di *ridda*. Tale termine discende dalla radice *radda* (che significa "ritirarsi, recedere da, tornare sui propri passi") e indica, appunto, l'abbandono della religione islamica ("l'allontanarsi dall'Islam" o "l'interrompere i legami con l'Islam"). In realtà, nella lingua araba esistono (e vengono comunemente utilizzati) due termini per indicare l'allontanamento dalla religione islamica: *ridda* e *irtidād* (entrambi discendenti dalla medesima radice *rdd*). Il primo indica il ritorno dall'Islam alla miscredenza, ossia la posizione di chi non riconosce più Allah o il suo profeta, o che nega la propria fede (*kufr*); il secondo, invece, fa riferimento al passaggio dall'Islam a un'altra religione, ossia alla ipotesi della conversione. Sul piano giuridico, tra le due ipotesi non sussistono differenze sostanziali: le conseguenze, penali e civili, sono le medesime. Sul piano pratico, l'aspetto maggiormente problematico è, semmai, costituito dalla vaghezza e dalla fluidità dei contenuti del crimine di apostasia, e dalla conseguente difficoltà nel circoscrivere con esattezza la relativa nozione, nonché gli atti concreti nei quali la medesima si estrinseca. Sono molte, difatti, le azioni che possono essere considerate come tali: si può, invero, avere apostasia anche in assenza di adesione a un altro credo religioso, essendo all'uopo sufficiente che il musulmano adotti comportamenti tali da far desumere il rinnegamento di taluni precisi elementi fondamentali del proprio credo religioso ("*al-ma'lûm min al-dîn bi-l-darûra*"), con parole, azioni o anche solo pensieri. Sopra la gran parte di tali azioni, poi, non v'è pieno accordo (o, se si preferisce, sussistono sostanziali differenze di natura interpretativa) fra le varie scuole islamiche di diritto. Ciò rende, in concreto, assai difficile la valutazione circa l'effettiva ricorrenza del reato di apostasia, rendendo la relativa casistica pressoché sterminata; soprattutto, finisce con il legittimarne la manipolazione e l'abuso per fini ideologici e politici, permettendo di etichettare come apostati anche coloro che, senza abbandonare l'Islam, "tradiscono" comunque la fede islamica sostenendo idee ritenute blasfeme o proposte di rinnovamento del discorso religioso non in linea con l'ortodossia. Sul punto, si vedano le considerazioni di D. ANSELMO, *Shari'a e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 94.



questo delitto nell'ordinamento giuridico islamico, sia, e principalmente, relativamente alla tipologia di pena da applicare²⁰.

L'interrogativo fondamentale che viene sollevato è se il *murtadd*, ossia colui che coscientemente e di sua spontanea volontà abbandona la fede islamica²¹, meriti un castigo terreno (che può anche consistere nella applicazione della pena capitale), o se, invece, la punizione sia prerogativa esclusiva di Allah nell'aldilà.

Sul punto esiste, nell'ambito delle diverse scuole islamiche, un intenso dibattito, caratterizzato dal contrapporsi di due distinte posizioni (che riflettono, a ben guardare, un diverso modo di intendere l'Islam nei suoi rapporti con la modernità).

L'una e l'altra espongono le loro argomentazioni a partire dalla tradizione islamica (il Corano e la Sunna), dandone, tuttavia, interpretazioni - e, dunque, giungendo a conclusioni - differenti.

Da una parte vi sono coloro che, rifacendosi alla dottrina tradizionale e adottando un approccio letterale ai testi (particolarmente, come si avrà modo di illustrare, agli *ahādīth* che fanno riferimento al tema), ritengono che l'apostata debba essere punito con la morte.

Si tratta della opinione tuttora più comune e diffusa nel contesto dei dotti. Le differenti scuole giuridiche islamiche sono, invero, in gran parte concordi sulla necessità dell'applicazione della pena capitale al *murtadd*, salvo che lo stesso, entro i tre giorni dalla condanna, volontariamente, ossia in assenza di costrizione, non si pente e receda dal suo proposito

²⁰ In proposito, nella ricca letteratura sul tema in lingua inglese, cfr., *ex amplius*, S. ABDUR RAHMAN, *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972; R. PETERS, G.J.J. DE VRIES, *Apostasy in Islam*, in *Die Welt des Islams*, 17 (1976-77), pp. 1-25; M. AYOUB, *Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam*, in *Islamochristian*, 1994, n. 20, pp. 75-91; A. SAEED, H. SAEED, *Freedom of religion, apostasy and islam*, Aldershot, Ashgate, 2004; A. AHMEDOV, *Religious Minorities and Apostasy in Early Islamic States: Legal and Historical Analysis of Sources*, in *Journal of Islamic State Practices in International Law*, 2, 2006, pp. 1-17; A. SAEED, *Islam and Belief. At Home with Religious Freedom*, Center for Islam and Religious Freedom, Washington, DC, 2017, p. 7 ss. Fra i contributi in lingua italiana cfr. S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Prima e dopo Salman Rushdie. Il reato di apostasia e le sue conseguenze in diritto musulmano e arabo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1993, 1, pp. 41-71; S. TELLENBACH, *L'apostasia nel diritto islamico*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2000, 1, pp. 53-70; S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 208 ss.; A.A. AN-NA'IM, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica*, cit., pp. 97-117.

²¹ Il *murtadd*, ossia colui che abbandona la fede islamica, colpevolmente rifiutando di aderire alla Verità, può essere di due tipi: *fitrī* e *millī*. *Murtadd fitrī* è colui che musulmano di nascita, abbandona l'Islam; *murtadd millī* è, invece, colui che, convertitosi all'Islam dopo la maggiore età, ripudia in seguito la sua fede e la comunità musulmana.



(*istitābah*)²². Non a caso, nel mondo musulmano vi sono numerosi Paesi che ancora oggi prevedono formalmente la pena capitale in caso di apostasia (anche se, nella gran parte di essi, tale pena non viene più concretamente applicata)²³.

La ragione prevalente che viene fornita dai commentatori radicali per giustificare la necessità dell'uccisione del *murtadd* è quella del danno e del pericolo per l'unità, per l'integrità e per la stabilità della comunità dei fedeli (*umma*). Poiché, infatti, l'Islam è l'ultima delle religioni rivelate, essa possiede un grado di perfezione superiore a tutte le altre. L'abbandono della fede islamica da parte di chi ha avuto il privilegio di conoscerla, per nascita o per successiva conversione, rappresenta, dunque, un oggettivo regresso spirituale, da cui deriva un danno sociale per l'intera comunità, che deve essere impedito dalle autorità: il *murtadd*, infatti, diviene strumento di sedizione (*fitnah*), giacché semina tra i musulmani il germe del dubbio e apre la porta ai miscredenti (*kāfir*). Come tale, egli deve essere ucciso²⁴.

Dall'altra parte, invece, vi sono le posizioni dei riformisti, favorevoli a una rilettura in chiave evolutiva del sistema giuridico islamico funzionale a un avvicinamento dello stesso ai diritti universali espressi dalle dichiarazioni internazionali, i quali contestano l'autenticità degli *ahādīth* su cui si fonda la pena prevista per l'apostata e rimandano alla disciplina prevista dal Corano, che riserva a Dio il giudizio su chi abbandona l'Islam (ritenendo che fino a che l'apostasia non sia accompagnata da qualsiasi altra azione considerata criminale, essa resti un fatto tra Dio e l'individuo, la cui sanzione non è di competenza di governanti terreni o di chiunque altro), non prevedendo alcuna pena terrena per il *murtadd*²⁵.

²² Differenze fra le scuole islamiche sussistono principalmente intorno alla individuazione delle condizioni per la punibilità dell'apostata (specie con riguardo ai minori), alla entità della pena, alla interpretazione delle condotte atte a consentire la dichiarazione di apostasia, alla pratica della *istitābah*, oltre che riguardo alle misure di ordine civile (scioglimento del matrimonio, apertura della successione, privazione del diritto successorio, ecc.) poste a carico di coloro che rinunciano alla Verità. Sul punto, cfr. **S. TELLENBACH**, *L'apostasia nel diritto islamico*, cit., p. 56 ss.

²³ È, peraltro, interessante notare che il reato di apostasia, laddove previsto, è in taluni casi sanzionato diversamente a seconda che a porlo in essere sia un uomo oppure una donna. Le diverse scuole, difatti, prevedono di solito la decapitazione se a commetterlo è un uomo (a meno che non si ravveda durante il periodo concessogli). Per le donne è, invece, generalmente prevista la prigionia, di solito accompagnata dalla autorizzazione alla fustigazione, fino a che non intervenga il pentimento.

²⁴ Per una sintesi delle ragioni a sostegno della punibilità terrena del *murtadd* secondo la dottrina classica cfr. **S. TELLENBACH**, *L'apostasia nel diritto islamico*, cit., p. 61 ss.; **A.A. AN-NA'IM**, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica*, cit., p. 100 ss.

²⁵ Tra di essi vi è lo studioso egiziano Ahmad Subhī Mansūr, che sostiene che il reato di



Costoro, richiamando la vita del Profeta, ricordano che Muhammad non uccise mai nessuno per aver abbandonato la fede islamica. Anzi, le stesse fonti tramandano che egli, in due diverse occasioni nelle quali i suoi fedeli manifestarono l'intenzione di uccidere un rinnegato, intervenne per impedire che ciò accadesse, con ciò mostrando di non ritenere l'abbandono della fede islamica un fatto sanzionabile nella vita terrena.

In effetti, a ben guardare, la giustificazione formale dell'applicabilità della pena capitale per il *murtadd* non si ricava tanto dal Corano, quanto piuttosto dall'interpretazione di due *ahādīth*, i detti contenuti nella Sunna, la seconda fonte del diritto islamico in ordine di importanza, che, secondo la dottrina islamica tradizionale, condannerebbero in modo inequivocabile chi rinuncia alla propria religione.

Il Corano, infatti, pur condannando l'apostasia come peccato religioso, ispirato da Satana (*"In verità, quelli che ritornano sui loro passi dopo aver visto con chiarezza la giusta direzione da seguire sono sedotti e ispirati da Satana"*: sūra di Maometto, 47,25), non prescrive esplicitamente alcun castigo terreno per la stessa (meno che mai la pena capitale), rimandando alla vita ultraterrena la punizione da Dio riservata a coloro che hanno rinnegato la propria fede²⁶.

Nei quattordici passi del Libro in cui si fa riferimento all'apostasia le pene previste sono tutte di natura ultraterrena: si parla, cioè, sempre di qualcosa che accadrà nell'altro mondo e mai durante la vita terrena. Così, esemplificativamente, in un caso si parla del fuoco eterno²⁷, in un altro della *"maledizione di Allah, degli angeli e di tutti gli uomini"*²⁸, in quattro di *"castigo*

apostasia, per il quale il Corano non prescriveva alcuna pena terrena, fu introdotto solamente durante il califfato degli Abbasidi (VIII secolo), regime teocratico e autoritario che introdusse e utilizzò tale crimine per giustificare le uccisioni dei propri avversari politici. Al riguardo, cfr. **A. SUBHĪ MANSŪR**, *Hadd al-ridda*, Tiba, al-Qâhira 1992, p. 11 ss. Per una ricostruzione del pensiero dello studioso egiziano si veda, da ultimo, **I. PETA**, *Apostasia e libertà religiosa nel Corano: l'analisi di Ahmad Subhī Mansūr*, in **AA. VV.**, *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, a cura di A. Ferrari, Marsilio, Padova 2017, pp. 98-111.

²⁶ Sul punto, cfr. **D. ANSELMO**, *Shari'a e diritti umani*, cit., p. 91; **S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH**, *Il Diritto Islamico. Fondamenti, fonti e istituzioni*, Carocci, Roma, 2008, p. 89 ss.

²⁷ Sūra della Vacca, 2,217: *"Quanto poi a quelli di voi che rinnegano la fede e muoiono da miscredenti, vane saranno le loro opere in questo mondo e nell'altro: finiranno nel fuoco e vi resteranno per sempre"*.

²⁸ Sūra della Vacca, 2,161: *"Quelli che rinnegano e muoiono nella miscredenza, su di loro cadrà la maledizione di Allah, degli angeli e di tutti gli uomini. Rimarranno in questo stato in eterno e il castigo non sarà loro alleviato, né avranno attenuanti"*.



doloroso”²⁹. In un altro ancora, la pena consiste nel semplice abbandono da parte di Dio³⁰.

In un solo caso, nella sūra del Pentimento (9,74) viene prescritto un castigo crudele e doloroso, da scontare in questa vita e nell’altra, senza ulteriori precisazioni (particolarmente con riferimento alla natura, mortale o meno, del castigo stesso)³¹.

Si tratta del testo più comunemente utilizzato dai commentatori radicali per rinvenire un fondamento coranico alla necessità del castigo terreno del *murtadd*. L’interpretazione di tale sūra, tuttavia, risulta tutt’altro che pacifica. Essa, difatti, fa riferimento al rinnegamento degli ipocriti dopo la conversione all’Islam. Per costoro, tuttavia, non essendo il rinnegamento manifesto, non si ritiene in realtà possibile, da molti commentatori, alcuna punizione terrena. Ne discende, a ben vedere, la scarsa utilità della sūra in questione ai fini della determinazione del castigo dell’apostata in questo mondo³².

²⁹ Sūra della Famiglia di Imran, 3,91: “In verità, di quelli che rinnegano dopo aver creduto e aumentano la loro miscredenza, non sarà accettato il pentimento. Essi sono coloro che si sono persi. Quanto ai miscredenti che muoiono nella miscredenza, quand’anche offrissero come riscatto tutto l’oro della terra, non sarà accettato. Avranno un castigo doloroso e nessuno li soccorrerà”; sūra della Mensa, 5,73: «Sono certamente miscredenti quelli che dicono: “In verità Allah è il terzo di tre”. Mentre non c’è dio all’infuori del Dio Unico! E se non cessano il loro dire, un castigo doloroso giungerà ai miscredenti»; sūra delle Api, 16,106. “Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo doloroso”.

³⁰ Sūra della Mensa, 5, 54: “O voi che credete! Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, sappia che Dio susciterà al suo posto degli uomini che egli ama e che lo ameranno, umili con i credenti e fieri con i miscredenti., che lotteranno per la causa di Dio senza temere il biasimo di nessuno. È questo un favore che Dio concede a chi vuole: e Dio è generoso e sapiente”. Per un’elencazione completa dei passi coranici in cui si fa riferimento all’apostasia cfr. **S. KHALIL SAMIR**, *L’apostasia nel Corano e il dibattito tra i musulmani*, prefazione a **G. PAOLUCCI, C. EID**, *I cristiani venuti dall’islam. Storie di musulmani convertiti*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (Al), 2005, pp. 12-15.

³¹ Sūra del Pentimento, 9,74: “Giurano [in nome di Allah] che non hanno detto quello che in realtà hanno detto, un’espressione di miscredenza; hanno rinnegato dopo [aver accettato] l’Islām e hanno agognato quel che non hanno [potuto] ottenere. Non hanno altra recriminazione se non che Allah col Suo Messaggero li ha arricchiti della Sua grazia. Se si pentono sarà meglio per loro; se invece volgono le spalle, Allah li castigherà con doloroso castigo in questa vita e nell’altra; e sulla terra, non avranno né alleato, né patrono”.

³² In proposito, cfr. **S. KHALIL SAMIR**, *L’apostasia nel Corano*, cit., p. 16, che sul punto riporta la testimonianza di uno degli intellettuali radicali più rappresentativi, l’egiziano Muhammad Salim ūal-‘Awwā, per il quale il versetto 74 della sura del Pentimento, pur contenendo la minaccia di una tortura dolorosa in questo mondo e nell’aldilà, non risulta utile “per determinare il castigo dell’apostasia, perché parla del rinnegamento, *kufir*, degli ipocriti dopo aver abbracciato l’islam. Ora si sa che non è previsto alcun castigo in questo mondo per gli ipocriti, poiché non manifestano il loro *kufir* ma lo negano e nascondono. Le



A riprova del fatto che il Corano sia tutt'altro che univoco rispetto al problema della sanzione per l'apostasia va, poi, rilevato come, al suo interno, la punizione per il *murtadd* sia sempre descritta con estrema vaghezza: ciò che contrasta con la precisione con cui vengono ordinariamente delineate le pene coraniche.

Non può, inoltre, trascurarsi il fatto che la punizione terrena del *murtadd* sembrerebbe in contrasto con le previsioni contenute nei versetti che, all'interno del Libro Sacro, riguardano la coercizione religiosa, dai quali emergerebbe una evidente propensione del Corano per il riconoscimento della libertà di credenza religiosa (nella convinzione dell'inutilità della costrizione e della imposizione della propria credenza sugli altri), incompatibile con la punizione terrena dell'apostasia³³.

Proprio tali versetti, come si avrà modo di vedere, sono stati posti alla base della rinnovata interpretazione del Consiglio Superiore degli Ulema del Regno del Marocco sulla punizione dell'apostasia. Su di essi, pertanto, si tornerà oltre.

Per ora basti rilevare come, in assenza di precisi riscontri testuali nel Libro Sacro, la giustificazione formale dell'applicabilità della pena capitale per l'apostata venga ordinariamente rinvenuta dalla giurisprudenza islamica tradizionale in due *ahādīth* del Profeta: quello dell'imam Al-Awzā'ī, e quello di Abū 'Abdallāh 'Ikrimah, contenuti nella più famosa e più accreditata raccolta di detti del Profeta, ovvero i libri di Al-Bukhārī, facente parte della cosiddetta Sunna del Profeta.

prescrizioni giuridiche nel sistema musulmano si applicano, infatti, solamente alle apparenze degli atti e delle parole, non a quanto nascondono i cuori e celano le coscienze [...]" (M. SALIM ŪAL-'AWWĀ, *Giarā-im al-hudūd wa-'uqūbatuha*, in *Minbar al-Sharq*, novembre 1993, pp. 16-17).

³³ Il riferimento è alla sūra della Vacca (2,256): "Non vi sia costrizione nella religione! La retta via ben si distingue dall'errore"; alla sūra di Giona (10,99-10): "Se il tuo Signore l'avesse voluto, tutti gli abitanti della terra avrebbero creduto. E tu vorresti costringere gli uomini a diventare credenti? Nessuno può credere senza il permesso di Dio"; alla sūra della Caverna (18,29): "Di': La verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole non creda". Anche sul significato di tali versetti, tuttavia, non v'è piena convergenza tra gli interpreti. Secondo alcuni, difatti, essi sarebbero riferibili unicamente ai non musulmani, e particolarmente a ebrei e cristiani, vietando ogni forma di costrizione alla conversione all'Islam per agli appartenenti a una religione delle Scritture. Gli stessi, di contro, non sarebbero riferibili ai musulmani, rispetto ai quali risulterebbe inconcepibile la libertà di rinnegare la propria fede, passando a un'altra religione o alla miscredenza: l'Islam costituisce, difatti, la religione naturale degli uomini, per cui chi è musulmano, nato nel *dār al-Islām* e da famiglia islamica, non può rinnegare l'Islam: se lo fa, dovrà sopportarne le gravi conseguenze. Sul punto, cfr. T.J. ALALWANI, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, 2012, p. 8 ss.



Il primo prevede la possibilità dell'uccisione di un musulmano solamente in tre casi, tra i quali l'ultimo è quello dell'abbandono della fede islamica e della conseguente separazione dalla comunità (gli altri sono quelli della c.d. legge del taglione e dell'uomo sposato che commette adulterio)³⁴. Il secondo, invece, autorizza esplicitamente a uccidere il musulmano che abiuri la sua religione³⁵.

L'uno e l'altro dei detti richiamati, però, risultano tutt'altro che attendibili (quanto alla loro provenienza) e incontrovertibili (quanto al loro significato). La gran parte dei commentatori li considera, infatti, di dubbia autenticità, giacché, pur appartenendo a riconosciute e accreditate collane di Libri della Sunna, sono entrambi *ahādīth al-Ahad*, ossia detti la cui catena di trasmissione è formata da un unico trasmettitore (*Khabar al-Wāhid*): ciò che li rende inidonei a essere assunti come fonti per la definizione di pene e castighi corporali (*hudud*)³⁶.

Ne discende che, a ben guardare, il reato di apostasia e il suo castigo terreno con la morte del *murtadd*, che pure da molti commentatori vengono considerati come una necessità intrinseca all'Islam, fondata su una lettura testuale delle fonti sharaitiche, presentano, in realtà, un fondamento islamicamente tutt'altro che certo.

La loro introduzione, in realtà, sembrerebbe essere giustificata, anche sul piano storico, da motivazioni di natura prevalentemente politica (legate, peraltro, a situazioni storiche contingenti in gran parte ormai superate), rispetto alle quali risultava assorbente la preoccupazione per la ritenuta pericolosità degli apostati, visti come strumenti di sedizione (*fitnah*) per l'integrità della *umma*³⁷.

Se così è, tuttavia, è corretto ritenere che quello della apostasia si riduca a un "problema politico da affrontare in quanto tale, non di un

³⁴ **AL-BUKHĀRĪ**, *Sahīh*, vol. 9, book 83, 17: "Il sangue di un musulmano che confessa che nessuno ha il diritto di essere adorato se non Dio e che io sono il Suo Inviato - avrebbe detto Muhammad - non può essere sparso se non in tre casi: in caso di omicidio, nel caso in cui una persona sposata partecipi a un atto sessuale illecito e nel caso in cui una persona abbandoni l'Islam e lasci [la comunità dei] musulmani".

³⁵ **AL-BUKHĀRĪ**, *Sahīh*, vol. 9, book 84, 57: "Alī bruciò alcuni ipocriti e questa notizia raggiunse Ibn 'Abbās, che disse: Se fossi stato al suo posto non li avrei bruciati, perché il Profeta ha detto: Non punite [nessuno] con la Punizione di Dio. Nessun dubbio comunque che li avrei uccisi, perché il Profeta ha detto: Se qualcuno [un musulmano] abbandona la sua religione, uccidetelo".

³⁶ Per una critica formale della attendibilità di tali detti cfr. **A. SUBHĪ MANSŪR**, *Hadd al-ridda*, cit., p. 61 ss.

³⁷ In proposito, cfr. **D. COOK**, *Apostasy from Islam. An Historical Perspective*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31 (2006), pp. 248-288, spec. p. 275 ss.; **M. DEMICHELIS**, *Ridda e takfīr, esame di maturità per l'Islam*, in **AA. VV.**, *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, cit., p. 81 ss.



problema religioso che deve essere gestito dall'autorità musulmana"³⁸. Detto diversamente, l'abbandono della fede islamica dovrà essere preso in considerazione e sanzionato solo se (e quando) alla rinuncia della propria religione consegua un'effettiva minaccia per le fondamenta della società musulmana. Il credo e la pratica religiosa sono, difatti, una questione personale, e la società è tenuta a intervenire soltanto allorché tale questione personale diventi pubblica e minacci il benessere dei suoi membri.

Si tratta, a ben vedere, della posizione fatta propria dal Consiglio Superiore degli Ulema del Regno del Marocco con la *fatwā* che ci occupa.

4 - Il codice penale marocchino e la *fatwā* del 2013

Sul piano giuridico, con specifico riguardo all'apostasia, va detto che in Marocco, già prima dell'ultimo intervento degli Ulema, l'abbandono della religione islamica, di per sé, non costituiva (e non era, dunque, punito come) reato³⁹.

Nel codice penale marocchino, nella parte intitolata "Crimini contro il culto", viene sanzionata unicamente l'induzione forzata alla conversione, ossia il tentativo di convertire un musulmano.

L'art. 220 del codice, in particolare, punisce il comportamento di

*"chiunque ha fatto ricorso alla violenza o alle minacce per obbligare una o più persone a professare una religione o ad assistere al culto o a rinnegarla", nonché di "chiunque usi mezzi di seduzione per indurre un musulmano a convertirsi a un'altra religione approfittando della sua povertà o necessità o di istituzioni scolastiche, sanitarie, di rifugi o orfanotrofi"*⁴⁰.

Viene punito, dunque, non il *murtadd*, ma colui che, con la sua azione violenta o sediziosa, induce un musulmano alla scelta di abbandonare la propria fede.

Di fatto, con tale disposizione si mira a colpire ogni forma di proselitismo, diretto o indiretto (particolarmente quello che sfrutta la posizione di debolezza economica, sociale o psicologica di un individuo per

³⁸ Così S. KHALIL SAMIR, *L'apostasia nel Corano*, cit., p. 27.

³⁹ Per quanto, infatti, il Marocco sia uno Stato musulmano, il cui ordinamento giuridico è ispirato alla versione malikita del diritto islamico, in ambito penale la *shari'a* costituisce una fonte soltanto parziale. Una sanzione esplicita e diretta dell'apostasia, del resto, sarebbe risultata in contrasto con il "libero esercizio dei culti" garantito, seppure nei limiti precedentemente ricordati, dall'art. 3 della Costituzione. Sul punto, cfr. R. FAKHRI, *Diritto e religione in Marocco*, cit., p. 263 ss.

⁴⁰ Nell'un caso come nell'altro la pena è al contempo detentiva e pecuniaria (reclusione da 6 mesi a 3 anni e multa da 200 a 500 Dh).



indurlo a cambiare religione con la lusinga della speranza di un miglioramento delle condizioni di vita). Non a caso, l'obiettivo primario perseguito dalla stessa è la limitazione dell'attività missionaria, specie cristiana, finalizzata all'ottenimento di conversioni; ciò che spiega, ad esempio, il riferimento alle opere di beneficenza come strumenti per ottenere la conversione dei non abbienti e bisognosi⁴¹.

In buona sostanza, per effetto di tale previsione l'apostasia, non perseguita direttamente, viene sanzionata indirettamente, attraverso la punizione della induzione forzata alla conversione di un musulmano. Risulta, difatti, evidente il rapporto di complementarità sussistente tra il divieto di apostasia e quello di proselitismo: punendo quest'ultimo si limita fortemente, in effetti, la possibilità che i musulmani possano abbandonare la propria religione a favore di altre credenze.

Il che, in definitiva, lascia un margine di ambiguità evidente rispetto al trattamento dell'apostasia nel Paese maghrebino. Occorre, peraltro, segnalare come la disposizione in questione non venga applicata da lungo tempo, e come molto si discuta in ordine alla sua effettiva odierna applicabilità⁴².

Diverso il discorso in campo religioso, dove un'esplicita condanna dell'apostasia era stata pronunciata, nell'aprile del 2013, dal "Consiglio Superiore degli Ulema" con una *fatwā*, emessa peraltro a seguito della richiesta di un apposito parere sul tema da parte del Ministero della Giustizia, che prevedeva la punibilità con la morte per "tutti i marocchini colpevoli di apostasia"⁴³.

All'interno di tale documento l'applicabilità della pena capitale per il *murtadd*, in linea con le posizioni della giurisprudenza classica sul tema, veniva dagli Ulema ricondotta al diverso significato da attribuire al concetto di libertà religiosa, a seconda della religione di appartenenza dei soggetti.

Secondo gli stessi, infatti, ai non musulmani l'Islam assicura

"la libertà di credere e di religione se vivono in una terra islamica, lontani dal proprio paese, a condizione che non manchino di rispetto

⁴¹ È, in proposito, condivisibile l'osservazione -formulata in relazione al divieto di proselitismo in India ma applicabile anche ad aree geografiche differenti- di chi rileva come dietro l'ostilità nei riguardi del proselitismo ci sia generalmente il timore che l'alterazione delle percentuali di appartenenza religiosa possa provocare instabilità politica e rendere più complesso il controllo sociale da parte delle autorità. In proposito, cfr. **M. RICCA**, *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2016, 1, p. 113.

⁴² **R. FAKHRI**, *Diritto e religione in Marocco*, cit., 266.

⁴³ Tecnicamente, la *fatwā* consiste in una opinione legale in forma scritta e/o in una disposizione tesa a regolare una precisa fattispecie, fondata sulle norme del diritto islamico e emanata dagli esperti di diritto (Ulema). Per approfondimenti cfr. **L. SACCO**, *La fatwā nel contesto jihadista contemporaneo*, in *Iura Orientalia*, VII (2011), pp. 140-175.



alla santità dell'islam, che non trasgrediscano in pubblico ciò che la legge islamica proibisce e che non incitino un musulmano a cambiare religione"⁴⁴.

Diversa, invece, la situazione relativamente ai musulmani, per i quali il diritto islamico

«vede la libertà di credere e di religione sotto un altro punto di vista. Al musulmano, infatti, "è chiesto di prendersi cura della sua fede, di osservare i riti della sua religione e i saggi comandamenti di Allah". Ogni musulmano, infatti, appartiene all'Islam grazie alla trasmissione della fede dal padre e "l'Islam non gli permette di ripudiare la sua religione. È inaccettabile. (...) Nel caso in cui un musulmano abiuri la sua fede, è necessario applicare la sentenza [di morte]". Infatti il Profeta ha detto: "Chiunque cambi la sua religione, uccidetelo". "Ha anche detto che è vietato versare il sangue di un musulmano, salvo tre casi: se è sposato e commette adulterio, se commette omicidio e se è un apostata: cioè abbandona la sua religione e la sua comunità"»⁴⁵.

Per i musulmani, dunque, la libertà religiosa va intesa esclusivamente come libertà di poter cambiare il proprio credo verso l'Islam, e non come possibilità di abbandonare la fede islamica, per passare ad altra religione o alla miscredenza. Per chi è nato musulmano, o lo è divenuto successivamente per propria libera scelta, non v'è modo di cambiare religione.

Sul piano religioso, perciò, l'abbandono della fede islamica, lungi dal potersi reputare espressione del diritto di libertà religiosa, costituisce un delitto da punire, in ragione della sua estrema gravità, con la pena capitale, in linea con gli insegnamenti contenuti nelle fonti (e, infatti, il fondamento della condanna veniva dagli Ulema rinvenuto nei due *ahādīth* del Profeta precedentemente ricordati, sui quali la giurisprudenza islamica tradizionale fonda l'applicabilità della pena capitale per gli apostati).

La presa di posizione degli Ulema, ovviamente, aveva suscitato accesi dibattiti, perché da molti commentatori ritenuta in contrasto con quanto previsto (o, meglio, non previsto) sull'apostasia nel codice penale marocchino e, più in generale, con il riconoscimento a tutti, musulmani e non, della libertà nell'esercizio dei culti contenuto nell'art. 3 della Costituzione marocchina del 2011 (sebbene nei limiti precedentemente rilevati).

⁴⁴ Il riferimento testuale riportato è tratto dal sito di informazione "Tempi" (<http://www.tempi.it/se-un-musulmano-cambia-religione-deve-essere-condannato-a-morte-la-fatwā-degli-ulema-in-marocco>).

⁴⁵ *Ivi*.



Ci si chiedeva, in sostanza, quale fosse la valenza della condanna in essa contenuta - considerata la natura non normativa della fonte dalla quale discendeva - nel contesto della società marocchina e del processo di rinnovamento democratico dalla stessa intrapreso, specie a partire dalla Costituzione del 2011.

5 - Il Consiglio Superiore degli Ulema: prerogative e valenza dei suoi interventi

Per rispondere a tale domanda - che anticipa quella, analoga, relativa alla *fatwā* ultima che ci occupa - occorre ricordare che il Consiglio Superiore degli Ulema del Regno è un organismo religioso, responsabile della diffusione della religione (e, dunque, dell'applicazione del diritto islamico) nel Paese; la sua funzione principale è quella di favorire una posizione unitaria ufficialmente (*recte*: statalmente) definita sulle questioni religiose⁴⁶.

I responsi emanati dal Consiglio (*fatwāz*), tuttavia, in base a quanto prescritto dall'art. 41 della Costituzione, devono essere ufficialmente accolti. Ciò significa che, pur non avendo valore legale in senso stretto (data la natura non normativa dell'organismo da cui provengono), essi "obbligano" comunque i musulmani, che sono tenuti a conoscerli e a rispettarli necessariamente.

Inoltre, va considerato che dietro tali responsi v'è sempre la volontà del sovrano, che, nella sua veste di "principe dei credenti", e dunque di guida al contempo spirituale e politica della nazione, controlla le *fatwāz*, orientando la posizione della religione rispetto alle problematiche di maggiore interesse per l'opinione pubblica (in buona sostanza, servendosi strumentalmente della religione per fini politici e di controllo sociale).

Di qui l'importanza dei responsi religiosi emanati dal Consiglio Superiore degli Ulema: l'autorevolezza della fonte di provenienza e l'obbligo di accoglimento previsto dall'art. 41 della Costituzione attribuiscono a essi una capacità di incidenza sulla comunità e sulla vita del Paese che prescinde, invero, dal valore legale dei medesimi.

⁴⁶ Istituito, unitamente ai Consigli regionali (attualmente in numero di 70) con *Dahir* dell'8 aprile 1981, il Consiglio Superiore degli Ulema è stato di fatto costituzionalizzato dall'art. 41 della Costituzione del 2011, che gli ha affidato il compito esclusivo di studiare le "*questions qu'Il lui soumet*", nonché, e soprattutto, di "*prononcer les consultations religieuses (Fatwās) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam*". Maggiori informazioni sul funzionamento del Consiglio possono rinvenirsi sul sito ufficiale del Ministero degli Habous e degli Affari Islamici (<http://www.habous.gov.ma/fr/>)



Non va, all'uopo, trascurata la circostanza che nei Paesi che adottano la legge islamica (e il Marocco, da tale punto di vista, non fa eccezione, per quanto, in ambito penale, la *shari'a* costituisca una fonte soltanto parziale) la scelta di abbandonare l'Islam non ha conseguenze soltanto sul piano stretto del diritto, ma presenta ricadute anche sul piano politico e sociale, in ragione della convinzione, tuttora profondamente radicata nella collettività, della inammissibilità del rinnegamento della propria fede da parte del musulmano; convinzione che porta, pure in quei Paesi in cui l'apostasia non è sanzionata come reato, a percepire l'abbandono della religione islamica come un atto di estrema gravità.

Non a caso, anche a voler prescindere dalle conseguenze legali, più o meno severe, in cui possono incorrere per il loro comportamento, coloro che abbandonano l'Islam, convertendosi a un'altra religione o esprimendo pubblicamente la propria non religiosità, subiscono una vera e propria marginalizzazione da parte della collettività, venendo per lo più considerati come dei traditori, e ritenuti, alla stregua dei non musulmani, come cittadini di seconda categoria, impossibilitati o limitati a una partecipazione piena e attiva nella società e nelle istituzioni⁴⁷.

In tal modo, il primo (e per certi versi il maggiore) ostacolo alla libertà religiosa individuale dei musulmani finisce con l'essere rappresentato dal contesto sociale: anche quando non è lo Stato, con le sue leggi, a punire il *murtadd*, è, comunque, la comunità, di fatto, a condannarlo, emarginandolo da essa⁴⁸.

Situazione, questa, al cui protrarsi contribuiscono, in non pochi casi, le autorità religiose, con le loro prese di posizioni, più o meno ufficiali, fermamente ostili a ogni forma di rinnovamento del discorso religioso (e di apertura a letture moderne dei precetti islamici, conciliabili con le formulazioni dei diritti individuali contenute nelle dichiarazioni internazionali sui diritti dell'uomo).

È, in effetti, quanto avvenuto in Marocco con la *fatwā* del 2013 secondo la quale l'abbandono della religione islamica doveva essere punito, in ogni caso, con la morte; condanna che, seppure priva di conseguenze effettive sul piano legale (giacché i reati che prevedono la pena di morte in Marocco sono ben definiti e non includono reati contro la religione), pesava, tuttavia, come un macigno sul riconoscimento, nel Regno nord-africano, di una effettiva libertà non solo *di* religione, ma anche *dalla* religione,

⁴⁷ M.R. PICCINNI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 5.

⁴⁸ In tal senso cfr. B. DE POLI, *I musulmani e la libertà religiosa: tra secolarizzazione e islamismo*, in AA. VV., *Diritti umani e religioni. Il ruolo della libertà religiosa*, cit., p. 216.



costituendo un ostacolo alla costruzione di quella modernizzazione democratica e di quello sviluppo umano fortemente voluto e perseguito dalla monarchia marocchina.

6 - "La via degli Ulema" (*Sabīl al-'ulamā'*)

Il Consiglio Superiore degli Ulema del Regno del Marocco ha ora proposto una rinnovata interpretazione che prende le distanze dalla tradizionale accezione di apostasia e dalla pena prevista per questo reato.

La nuova interpretazione è contenuta in un volume del Consiglio intitolato *Sabīl al-'ulamā'* ("La via degli Ulema"), che presenta una profonda revisione interpretativa della questione basata sul recupero (e sulla necessità del rispetto) delle fonti classiche⁴⁹.

Il testo muove dalla considerazione che "la libertà è parte dell'essenza della religione". Pertanto - ed è un passaggio estremamente significativo, poiché è evidente il riferimento a certe odierne letture estremistiche dei precetti coranici - "i musulmani (...) non possono pensare di proteggere la religione proibendo la libertà e imponendosi con la costrizione". Si tratterebbe, infatti, di "una comprensione corrotta della religione e della storia", giacché i primi credenti mai "costrinsero gli altri, ma lasciarono loro la libertà di credo", a condizione che non cospirassero "contro la *umma* che per la maggior parte aveva abbracciato la nuova fede".

Tra i diritti e le libertà più importanti che la religione garantisce all'uomo vi sono indubbiamente

«il diritto e la libertà di fede, come sancisce chiaramente il Corano: "Non vi sia costrizione nella Fede, la retta via ben si distingue dall'errore" (2,256); "Dì: "La verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi vuole respinga la Fede" (18,29)»⁵⁰.

Spetta, poi, all'individuo la responsabilità di scegliere, dal momento che, come chiaramente ricorda lo stesso Libro Sacro, "è stata disposta la ricompensa - il paradiso o il castigo - senza che vi sia costrizione né obbligo nella scelta"⁵¹.

⁴⁹ Una traduzione del testo in italiano, per la parte che ci interessa (*Sabīl al-'ulamā'*, II Parte, cap. 1, §§ 4-5, 96-101), è stata curata da **M. ESKANDAR**, ed è reperibile all'url: <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/religioni-e-spazio-pubblico/2017/02/16/ulema-marocchini-apostasia> (16 febbraio 2017).

⁵⁰ Vedi *supra*, § 3.

⁵¹ Il riferimento è alle *sūre* 88,21-22, 10,99 e 6,35. Naturalmente, in cambio della libertà concessa agli uomini, Dio si è riservato il diritto di giudicarli per le loro scelte (18,29).



L'accento viene posto, dunque, sulla libertà di scelta spettante agli individui, che delle loro opzioni in materia religiosa non devono rendere conto nella vita terrena; e tale libertà viene rafforzata con il richiamo al dovere della comunità di rispettare tali scelte e di non turbarle.

Fatta questa fondamentale premessa sulla libertà di scelta degli individui in materia religiosa, il testo entra nel merito della questione dell'apostasia (*ridda*) e dell'apostata (*murtadd*), fornendone, sulla base dell'esame delle fonti classiche, una rilettura in chiave politica, e non religiosa.

Nel testo si trova, infatti, affermato:

«L'interpretazione più corretta e sicura della questione che si concilia con lo spirito della tradizione e della vita del Profeta (..) è quella che per uccisione dell'apostata intende il traditore della comunità (*khā'in al-jamā'*), colui che ne rivela i segreti e la danneggia facendosi forza dei suoi avversari, ciò che è equiparabile all'alto tradimento per le leggi internazionali. Questo intende il Profeta (..) nel detto: "Chi cambia la sua religione, uccidetelo" (Bukhārī 3017), e che trova conferma in un altro suo detto (..): "Chi abbandona la religione è colui che si stacca dalla comunità" (Bukhārī 6887, Muslim 1676). Abbandonare la comunità dei musulmani significava unirsi al gruppo rivale degli infedeli (*mushrikūn*), suoi nemici nel contesto di guerre dell'epoca. L'apostasia era perciò di natura politica, non dottrina».

Viene, dunque, fornita una rinnovata interpretazione dei due *ahādīth* tradizionalmente citati a sostegno dell'apostasia, calandoli nelle circostanze storiche in cui sarebbero stati rivelati (che erano quelle del clima bellico che caratterizzava i primi secoli di storia dell'Islam).

In forza di tale rinnovata lettura *murtadd* non sarebbe chi abbandona l'Islam a favore di un'altra religione o della miscredenza, ma chi tradisce il proprio gruppo di appartenenza (nel senso politico del termine), ossia chi nell'allontanarsi dall'Islam minaccia la coesione della comunità dei fedeli.

L'apostasia transita, in tal modo, dalla dimensione religiosa (apostasia c.d. dottrina) a quella politica: ciò che conta è la coesione sociale, e se questa non viene messa in pericolo (ossia se il ripudio della fede islamica non si concreta in azioni costituenti una minaccia per la comunità) l'apostata non è punibile.

Soprattutto, il documento chiarisce, sempre citando a sostegno le fonti classiche, come l'apostasia dottrina non sia mai stata punita con una pena terrena, ma sempre e unicamente con una punizione nell'aldilà ("Quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la fede e saran morti negando, vane saranno tutte le opere loro in questo mondo e nell'altro, e saranno dannati al fuoco, dove rimarranno in eterno": 2,217); ciò che, del resto, risulta coerente con il fatto che il Corano attribuisce il diritto di giudicare gli uomini per le



loro scelte soltanto a Dio (di modo che un'eventuale condanna terrena si tradurrebbe in un'illegittima anticipazione del giudizio riservato ad Allah).

Si tratta di una rilettura ponderata e complessivamente equilibrata della controversa questione dell'apostasia, con la quale gli Ulema procedono a una riformulazione della struttura e della metodologia della giurisprudenza islamica classica sul tema, al fine di renderla più adatta e funzionale al contesto odierno della società marocchina⁵²; e lo fanno, a ben guardare, senza mettere in discussione "la bontà della tradizione testuale"⁵³, ma accostandovisi "con una lettura che si potrebbe definire contestuale"⁵⁴, in quanto rapportata alla situazione dell'Islam delle origini.

Da questo punto di vista, quella proposta è una riforma che si potrebbe definire "restauratrice", perché fonda la nuova lettura non su di una interpretazione evolutiva del messaggio coranico (che avrebbe corso il rischio di essere vista come una *bid'ah*, ossia un'innovazione eterodossa che si discosta in maniera eretica dall'ortodossia islamica), ma, piuttosto, sul recupero del significato originale del messaggio stesso.

Certo, sul piano pratico permangono taluni nodi irrisolti (e qualche ambiguità di fondo).

In concreto, difatti, risulta tutt'altro che agevole stabilire quando dall'abbandono della fede islamica discenda, o meno, la cospirazione contro la *umma* (e, dunque, quando l'apostasia continui a essere punibile), anche in considerazione del fatto che nel contesto di uno Stato in cui l'Islam è riconosciuto come religione ufficiale l'abbandono della fede significa sempre, in qualche misura, anche un "tradimento" sul piano politico (quantomeno nel significato di mancata condivisione dei valori ispiratori dello Stato).

Nulla, peraltro, è specificato, nel documento, in ordine al soggetto chiamato a decidere, caso per caso, se l'apostasia sia da ritenere di natura politica o religiosa, e dunque punibile o meno.

Ove, poi, si consideri la vaghezza e la fluidità del concetto di apostasia, e, dunque, la molteplicità di condotte nelle quali la stessa può concretamente manifestarsi, ci si rende facilmente conto di come i margini di incertezza intorno alla effettiva individuazione delle situazioni punibili (e di quelle, di contro, non punibili) restino assai elevati.

⁵² Sulla correttezza metodologica e sulla opportunità pratica del ricorso a un simile approccio cfr. A.A. AN-NA'IM, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica*, cit., p. 99.

⁵³ Così C. PELLEGRINO, *Marocco: l'apostata non rischia più la morte* (8 febbraio 2017), in <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/religioni-e-spazio-pubblico/2017/02/08/marocco-apostasia-no-pena-di-morte>

⁵⁴ C. PELLEGRINO, *Marocco: l'apostata non rischia più la morte*, cit.



Dal punto di vista legale, peraltro, nulla risulta innovato. Come precedentemente ricordato, l'apostasia già non era punita, in sé, dal codice penale marocchino, mentre permane il problema del proselitismo, punito dalla legge attraverso la sanzione dell'induzione forzata alla conversione (art. 220 c.p.), che fa sì che quello delle conversioni continui a essere un terreno sostanzialmente minato (per la "bonifica" del quale sarebbe auspicabile uno di quegli sforzi di "«attivazione e "positivizzazione" della libertà religiosa attraverso una predisposizione di regole "giuridiche" che tendano alla eliminazione delle fenomenologie discriminatorie e perciò stesso persecutorie»⁵⁵, auspicati in dottrina già all'indomani dell'approvazione della Dichiarazione di Marrakech).

Ciononostante, il passo compiuto dagli Ulema del Marocco riveste un importante valore simbolico, giacché è probabilmente la prima volta che una posizione condivisa da molti pensatori musulmani riformisti viene fatta propria in maniera così esplicita da "un'autorità religiosa ufficiale del Regno del Marocco, che, precedentemente, si era espressa a favore della pena capitale, anche contrariamente al codice giuridico marocchino"⁵⁶.

Preso di posizione sicuramente coraggiosa, giacché mettere in discussione la punibilità dell'apostasia (considerata, nel quadro dell'interpretazione tradizionale dell'Islam, come un reato, punibile con la pena capitale), reinterpreta il senso dei testi, equivale, in un certo senso, a scuotere le fondamenta stesse della fede islamica⁵⁷.

Non solo: muovendo dal problema dell'apostasia, quella degli Ulema marocchini finisce per caratterizzarsi come una riflessione più ampia sul tema della libertà nel mondo islamico, nelle sue molteplici manifestazioni.

Da tale punto di vista, il documento sembra voler indicare una strada, proponendo un modello, quello appunto sperimentato in Marocco, che come ricordato dagli Ulema, è un

⁵⁵ A. FUCCILLO, *The Marrakech Declaration*, cit., pp. 21-22.

⁵⁶ R. RAZZOUK, A.M. SCALABRIN, *Apostasia: il Marocco rinnega la fatwā sulla pena capitale e permette di cambiare religione*, 6 febbraio 2017 (in http://www.islamitalia.it/islamologia/apostasia_marocco.html).

⁵⁷ Si vedano, in proposito, le considerazioni di S. KHALIL SAMIR, *L'apostasia nel Corano*, cit., p. 12, il quale, già diversi anni orsono, aveva segnalato come mettere in discussione il reato di apostasia porti con sé il rischio di "arrecare un'offesa al valore assoluto del Corano, concepito come sistema che governa tutta la vita del credente, anche in ambito civile. L'apertura della più piccola breccia rischierebbe di far crollare tutto l'edificio intellettuale dei fondamentalisti, divenuti sempre più influenti nelle società islamiche. Criticare questo *hadd*, questa prescrizione penale del Corano, in nome della modernità equivale a dichiarare implicitamente che il libro sacro non è più valido per i musulmani -e a fortiori per i non musulmani- in epoca moderna".



“modello in cui la religione mantiene il Comando dei credenti (*imārat al-mu'minīn*) nell'ambito di una libertà garantita dalla legge, e che mira a essere un modello globale incentrato sulla condotta dei membri della *umma*, attornati dagli ulema, e non su una rappresentazione distorta e corrotta perché fondata sul presupposto della coercizione come strumento di riforma”.

Questo passaggio risulta particolarmente importante, perché inteso a proporre il paradigma di un Islam moderato e aperto alla modernizzazione, seppure nel rispetto della tradizione (garantito, quest'ultimo, dal controllo del sovrano e degli Ulema), potenzialmente estensibile al resto del mondo musulmano.

È, in sostanza, una risposta al fondamentalismo, al diffondersi di letture estremistiche, con l'obiettivo di accreditare il Marocco, con il suo modello, come interlocutore di quei Paesi del mondo occidentale che, come ricordato dagli stessi Ulema, «si trovano nella migliore condizione sperabile in merito alla libertà».

7 - Il Marocco e la “via di Marrakech”: un segnale per il futuro?

In definitiva, si può senz'altro affermare che la rinnovata interpretazione sull'apostasia degli Ulema marocchini costituisce una tappa significativa sulla strada della apertura verso la modernità del Paese maghrebino, in linea con la svolta riformatrice intrapresa sin dal 2004 dal sovrano regnante con la riforma del codice di statuto personale (*Moudawana*); linea riformistica che, seppure con le dovute cautele, coinvolge anche i fondamenti del credo islamico, portata avanti dal sovrano con il fondamentale sostegno delle autorità religiose, e che vale a distinguere in maniera netta l'esperienza del Marocco da quella della gran parte dei Paesi a maggioranza islamica dell'area mediterranea.

Dietro il cambio di direzione sull'apostasia del Consiglio Superiore degli Ulema appare, difatti, evidente, la volontà del re Mohammed VI (che del Consiglio è presidente); segno della consapevolezza, da parte della monarchia marocchina, delle sfide che si propongono all'Islam contemporaneo, prima fra tutte quella di attuare un rinnovamento del discorso religioso basato su di una possibile conciliazione tra il riconoscimento costituzionale dell'Islam come religione di Stato e la tutela della democrazia, del pluralismo religioso e dei diritti umani.

È, del resto, facilmente riscontrabile come le società islamiche si trovino oggi davanti a un bivio: chiudersi in interpretazioni più o meno letterali dei precetti religiosi e della giurisprudenza islamica classica (che, nella pratica, tendono a rivelarsi sostanzialmente irrealistiche, e comunque



altamente problematiche), oppure aprirsi a interpretazioni più moderne, miranti a un ampliamento (e a una effettiva assicurazione) dell'ambito di libertà e pluralismo all'interno delle società islamiche. La prima soluzione porta con sé il rischio di una involuzione sotto il profilo della garanzia dei diritti di libertà, in specie del diritto di libertà religiosa (al più limitato nei confini della semplice tolleranza). La seconda deve fare i conti con resistenze di molteplice tipo: politiche, giuridiche, sociali.

Il Marocco sembra aver imboccato con decisione la seconda delle strade segnalate, quella del rinnovamento religioso.

Tale ambizioso obiettivo, come dimostra la *fatwā* sull'apostasia, viene perseguito attraverso un'operazione di recupero dei contenuti originali della fede islamica, e, soprattutto, della vera immagine della stessa, dei suoi valori di mentalità aperta, che si basano sulla moderazione, la tolleranza e la convivenza (che presuppone l'accettazione dell'altro); operazione che, ricercando il senso e il significato originario dei testi sacri rispetto al contesto nel quale essi furono emanati, risulta finalizzata alla proposizione di letture aggiornate delle prescrizioni coraniche, e, in definitiva, al rinvenimento di un possibile accordo tra Islam e modernità.

Da tale punto di vista, la nuova *fatwā* si colloca sulla stessa strada già aperta con la Dichiarazione di Marrakech del gennaio 2016 (come è confermato dal richiamo, in entrambi i documenti, alla Carta di Medina), costituendone l'ideale prosecuzione: il primo, se si vuole, degli esiti concreti degli appelli in quella sede rivolti ai giuristi musulmani.

Si tratta, del resto, di una posizione condivisa da molti pensatori musulmani "liberali", a cominciare da Ahmad al-Tayyeb, imam di al-Azhar (il prestigioso centro d'insegnamento egiziano che si vuole custode della tradizione islamica "autentica", e che, allo stesso tempo, è impegnato, contro le letture estremiste, in un'opera di rinnovamento del "discorso religioso"), il quale ha sottolineato come

"la riforma sia richiesta dalla natura stessa dell'Islam, che in quanto messaggio definitivo, ma collocato nel tempo e nello spazio, deve rileggere le sue norme al variare delle circostanze storiche e dei contesti geografici"⁵⁸.

⁵⁸ Il pensiero di al-Tayyeb, ripreso dalla puntata dedicata al rinnovamento del pensiero islamico di un ciclo di conversazioni sull'Islam trasmesse dalla CBC Television durante il mese di Ramadan dello scorso anno, è riportato da **M. BRIGNONE**, *Si può riformare l'Islam*, 15 febbraio 2017 (in <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2017/02/15/si-puo-riformare-l-islam>), il quale, tuttavia, ricorda come lo stesso imam avesse in quella sede precisato che "questo processo interpretativo non è illimitato. Nell'Islam esistono infatti degli elementi costanti (*thawābit*), regolati da norme stabili, ed elementi variabili (*mutaghayyirāt*), le cui norme possono invece evolvere. Ai primi appartengono gli atti di culto (*ibadāt*) e le questioni che riguardano la famiglia, mentre nei secondi rientrano la



Volontà di rinnovamento che, pur nella diversità delle situazioni locali, trova un obiettivo comune nel contrasto al fondamentalismo, che, come ricordato nel Preambolo della dichiarazione di Marrakech, attraverso letture e interpretazioni letterali e spesso fuori contesto di passi dei testi sacri ha

“indebolito l'autorità dei governi legittimi e ha permesso a gruppi criminali di emettere editti che vengono attribuiti all'Islam, ma che, in realtà, distorcono in modo allarmante i suoi principi fondamentali e i suoi obiettivi, in modi che hanno seriamente danneggiato la popolazione nel suo complesso”.

Nell'ottica segnalata, la nuova interpretazione sull'apostasia rinforza la libertà religiosa (e, parzialmente, di coscienza), facendo segnare una tappa importante per il riconoscimento della effettività della stessa, di quella libertà di professione della fede religiosa costituzionalmente sancita ma che, in assenza della possibilità per i musulmani (come per tutti) di abbandonare la propria religione, risulterebbe gravemente menomata, sino a ridursi, in pratica, a una mera asserzione di principio. E lo fa richiamando, contro le interpretazioni fondamentaliste, il fatto che il Corano contiene, in realtà, un orientamento favorevole alla libertà di religione, criticando, in particolare, ogni forma di costrizione religiosa⁵⁹.

politica, l'economia, le relazioni sociali”. Un esempio concreto di applicazione dei principi sopra enunciati, prescindendo dal caso dell'apostasia, è certamente rappresentato dall'istituto della *dhimma*, la protezione che la giurisprudenza islamica classica prevedeva per le “Genti della Scrittura” (ebrei e cristiani) in cambio del pagamento di una tassa (la *jizya*), che lo stesso Ahmad al-Tayyeb ha recentemente ritenuto non più applicabile ai cristiani in quanto appartenente a un contesto storico passato. Per giustificare tale evoluzione interpretativa, l'imam ha evocato il precedente della comunità di Medina, dove il Profeta Muhammad avrebbe istituito uno “Stato” fondato sul “principio della cittadinanza”, in cui convivevano, con pari diritti, musulmani, ebrei e pagani: sottolineando come nel quadro dello Stato nazionale moderno i cristiani vadano considerati cittadini a pieno titolo, titolari degli stessi diritti e degli stessi doveri dei musulmani. Sul concetto di cittadinanza inclusiva cfr. L. DECIMO, “*Inclusive Citizenship*”: *the necessity to Establish a Interfaith Dialogue in Modern Islamic Society*, in AA. VV., *The Marrakech Declaration*, cit., pp. 73-88.

⁵⁹ In proposito si vedano le interessanti considerazioni di A.A. AN-NA'IM, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica*, cit., p. 112, ovviamente precedenti e del tutto indipendenti dalla *fatwā* degli Ulema marocchini che ci occupa, per il quale “dimostrare tramite un'argomentazione intrinsecamente islamica la necessità di tutelare la libertà religiosa, è il modo migliore per sviluppare il processo di consenso sul valore universale di questo stesso principio, affermato dai modelli internazionali dei diritti umani”. Del medesimo A., più di recente, vedi anche *International Religious Freedom at Home in Secular Legal Context*, in AA. VV., *La libertà religiosa secondo il diritto internazionale e il conflitto globale dei valori*, a cura di M. Lugato, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 123-134. Nella medesima prospettiva vedi anche A. SAEED, *Islam and Belief*, cit., p. 15 ss.



Non si è ancora in presenza, evidentemente, di quel cambiamento di paradigma nella giurisprudenza islamica, da molti auspicato⁶⁰, che renderebbe possibile la completa eliminazione del reato d'apostasia, con le connesse conseguenze penali e civili, nonché dei concetti a essa collegati, come la miscredenza (*kufir*), la blasfemia (*sabb ar-rasûl*), l'eresia (*zandaqa*), e l'ipocrisia (*nifāq*).

Ma si tratta, pur sempre, di un primo significativo passo nella giusta direzione, di una inversione di rotta, che tiene conto della necessità, su un tema così controverso e delicato, di procedere per gradi, nella consapevolezza di come l'apostasia non possa essere semplicemente abolita attraverso la politica e la legislazione secolare, senza un qualche tipo di giustificazione islamica, che contribuisca ad attenuare (e, gradualmente, a eliminare) il persistente e radicato pregiudizio da parte della collettività nei confronti degli apostati.

Da tale punto di vista, la *fatwā* sull'apostasia del Consiglio Superiore degli Ulema marocchini risulta pienamente in linea con l'impegno del re Mohammed VI di dare attuazione ai principi costituzionali che garantiscono la libertà di culto a tutti i credenti, anche non musulmani, presenti nel Paese; senza, con ciò, rinunciare a ribadire, nell'azione di rinnovamento,

«i principi del sistema religioso marocchino basati sulla fede, sulla scuola giuridica malikita e sul sufismo sunnita, confermando il "Principato dei credenti" come cuore del sistema religioso per quanto riguarda le *fatwā* e l'arbitrato definitivo nelle questioni religiose»⁶¹.

Ovviamente, anche relativamente a essa (come, in precedenza, per la Dichiarazione di Marrakech sui diritti delle minoranze religiose nel mondo islamico) è necessario distinguere l'aspetto religioso in senso stretto, pure indiscutibile, da quelli più latamente politici, legati per un verso alla necessità di introdurre interpretazioni dei precetti religiosi in linea con i tempi al fine di arginare la diffusione delle correnti islamiche straniere più

⁶⁰ Per tutti, cfr. **A.A. AN-NA'IM**, *La libertà religiosa nella prospettiva islamica*, cit., p. 100 ss.

⁶¹ **R. FAKHRI**, *Diritto e religione in Marocco*, cit., p. 278, il quale sottolinea come quello perseguito dal sovrano regnante sia un progetto che, mirando a "centralizzare gli affari religiosi dal punto di vista della pianificazione, della supervisione e della amministrazione" (*ivi*, p. 279), fa sì che "tutte le iniziative attualmente intraprese sotto il nome di "riorganizzazione del campo religioso" o di "riqualificazione dell'ambito religioso" o "riforma e innovazione del messaggio religioso" sono state spesso intese come un controllo tecnico, un controllo sul Principato dei credenti sui nuovi predicatori in Marocco" (*ibidem*). Sull'azione di riforma in campo religioso dell'attuale sovrano del Marocco cfr. anche **F. EZZOHA BENKADDOUR**, *La politique Religieuse De SM Le Roi Mohammed VI*, in **AA. VV.**, *The Marrakech Declaration*, cit., pp. 89-103.



radicali, soprattutto da parte di predicatori provenienti dall'estero, così proteggendo l'attuale sistema e garantendo la sicurezza spirituale del Paese; per l'altro alla volontà di presentare il Marocco, davanti al resto del mondo, come un Paese islamico moderato (in linea con quanto dichiarato, non senza una certa enfasi, dalla stessa Costituzione) caratterizzato da spirito di convivenza, di dialogo, di accettazione dell'altro e delle differenze, anche religiose, in armonia con la tradizione storica dello stesso⁶².

Bisognerà, adesso, capire quali potranno essere le conseguenze, in concreto, della svolta sancita dagli Ulema marocchini: se, e quale impatto, essa potrà avere sulla realtà specifica del Paese maghrebino (e, più in generale, sul grande macrocosmo dell'Islam mondiale, o, quantomeno, su quello dell'area mediterranea).

Solo il tempo, evidentemente, potrà offrire una risposta a tale quesito.

L'auspicio è che la comunque coraggiosa (a prescindere da ogni altra valutazione o riserva) presa di posizione degli Ulema del Marocco possa essere seguita da altri analoghi interventi, che garantiscano l'effettività del diritto di libertà religiosa, a muovere, magari, da una revisione di quelle norme del codice penale marocchino (gli articoli 220 e 222 *in primis*) che ancora si frappongono a un pieno esercizio della stessa.

Freedom of Religion and Freedom from Religion in Morocco: The Interpretative Revision on Apostasy

ABSTRACT: The essay analyzes a recent step taken by the Kingdom's Ulama that distances from the traditional meaning of apostasy and of the penalty given for this offense. According to this document, *Murtadd* would not be the one who leaves Islam for another religion, but the one who betrays the group he belongs to. Apostasy was therefore political, not doctrinal. In this sense, the document represents an essential progress for the qualification of religious freedom in Morocco (on the same way already indicated by the Marrakesh Declaration).

Parole chiave: Libertà Religione Apostasia Marocco Ulema Marrakech

⁶² Non a caso, la diffusione della nuova interpretazione sull'apostasia segue di pochi giorni il rientro del Marocco, dopo 33 anni di assenza, nell'Unione Africana. Evento politicamente importante, che testimonia la volontà di riportare il Paese al centro della scena internazionale, di fare di esso un leader e modello da seguire per tutta l'area nord-africana e medio-orientale.

