



Obbedienza
Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose
Ciclo di lezioni 2005/06

SILVIO FERRARI
Università di Milano

Il diritto divino dell'Islam*
Fonti dell'obbedienza e interpretazione della legge

10 gennaio 2006

Introduzione

Il diritto divino appare oggi come qualcosa di molto lontano dai problemi concreti della vita quotidiana: già non è immediato comprendere quale sia il rapporto tra Dio e il diritto; ancor più arduo è cogliere l'impatto che questo diritto promulgato da Dio ha sul modo con cui una persona si veste, sui cibi che mangia, sull'impiego che fa del denaro e via dicendo.

È necessario superare questa ignoranza, retaggio di decenni di secolarizzazione lungo cui la religione è stata progressivamente ridotta ad affare di coscienza ed emarginata dalla sfera pubblica. Una riflessione sul diritto divino è fondamentale per comprendere quanto sta accadendo nel mondo contemporaneo, dal "martire" palestinese che uccide e si uccide alle folle musulmane che assalgono le ambasciate dei paesi occidentali per protestare contro la pubblicazione di vignette offensive della figura di Maometto. Questi esempi sono tratti dal mondo islamico ma, come si vedrà, il diritto divino è moneta corrente anche in altre religioni, l'ebraismo e il cristianesimo in primo luogo. Proprio le differenze nel modo in cui queste tre religioni intendono il diritto divino possono costituire un buon filo conduttore per spiegare le radici profonde dei conflitti che attraversano la società odierna.

* Testo pubblicato in: *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Modena, 2006, pp. 181-203. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

Diritto divino e diritto naturale nella tradizione giuridica ebraica, cristiana e musulmana

Ogni tradizione culturale¹ – intesa come il complesso di principi e valori condivisi da una comunità stabile di persone e costitutivi della sua identità – deve affrontare il problema dell’“altro”, cioè delle persone che non si riconoscono nei presupposti fondamentali su cui è basata la vita della comunità. Si tratta di un problema comune a tutte le identità culturali collettive – siano esse di natura religiosa, etnica, linguistica, ecc. – poiché, oggi, nessuna di esse può realisticamente pensare di inglobare tutte le altre (ed anche se lo pensasse, si tratterebbe di un processo che richiede tempo: dunque rimarrebbe la necessità di elaborare, almeno *pro tempore*, alcuni criteri di convivenza con l’“altro”).

Le modalità con cui viene affrontato e risolto il problema dell’“altro” sono diverse a seconda delle tradizioni culturali. Nell’ambito del cristianesimo ed a livello giuridico, questa modalità si è espressa, almeno a partire dall’epoca medievale, attraverso l’elaborazione della categoria del diritto divino naturale², inteso come complesso di diritti e doveri spettanti a tutti gli uomini in quanto soggetti creati ad immagine e somiglianza di Dio. L’idea che, all’atto della creazione, Dio fornisca ad ogni persona umana la capacità di distinguere il bene dal male attraverso il retto uso della ragione consente di stabilire un elemento di comunanza tra gli uomini di diversa fede religiosa. L’“altro” non è un “senza legge” né è dotato di una legge totalmente e irrimediabilmente diversa dalla mia: al contrario egli è, al pari di me, capace di percepire ciò che è giusto e sbagliato anche se, senza l’aiuto della rivelazione e della grazia divina, può non essere in grado di vivere all’altezza di questa percezione³. Esiste dunque un’area di diritti e doveri che sono comuni a tutti gli uomini e che tutti gli uomini, attraverso un corretto uso delle proprie facoltà razionali, possono riconoscere nella loro valenza universale. In questo contesto è di fondamentale importanza la distinzione tra diritto divino positivo (o rivelato) e diritto divino naturale: entrambi i complessi normativi hanno la loro origine in Dio ma il primo regola innanzitutto la vita dei fedeli, il secondo la vita di tutti gli uomini⁴; il primo è conoscibile solo attraverso la rivelazione di Dio, il secondo attraverso la ragione; l’uno (il diritto divino rivelato) costituisce il consolidamento e il completamento dell’altro (il diritto divino naturale), sicché vivere secondo la rivelazione rafforza anziché indebolire la comunione con tutti gli esseri umani⁵.

Questa modalità di affrontare il problema dell’“altro” non è universale. Altre tradizioni culturali – diverse da quella cristiana (e in particolare cattolica: la nozione di diritto naturale

¹ Sulla nozione di tradizione e di tradizione giuridica in particolare si rimanda a H.P. Glenn, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Oxford University Press, Oxford 2000.

² Cfr. J. Stone, *Human Law and Human Justice*, Stanford University Press, Stanford 1968; F. Viola, *Cristianesimo e legge naturale*, in «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 4 (2004), pp. 243-65.

³ «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti»: S. Paolo, *Lettera ai Romani*, 2, 14-16.

⁴ Sul problema, assai discusso tra i canonisti, della soggezione degli infedeli ai precetti di diritto divino cfr. Filippo Maroto, *Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis*, Romae 1921, pp. 21-22; R. Naz, *Infidèles*, in *Dictionnaire de droit canonique*, vol. V, Letouzey et Ané, Paris 1953, c. 1360; G. Dalla Torre, *Infedeli*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1971, vol. XXI, p. 418.

⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 1960. Il diritto divino rivelato rappresenta innanzitutto il perfezionamento del diritto divino naturale (in questo senso il precetto della carità appare come il perfezionamento della norma “non fare all’altro ciò che non vorresti sia fatto a te stesso”) e costituisce inoltre lo strumento per precisarlo, rafforzarlo e garantirne la pratica attuazione, poiché la fragilità umana è tale che – senza l’aiuto divino assicurato dalla rivelazione e dalla grazia – non sarebbe possibile rispettare appieno i precetti del diritto divino naturale.

ha avuto minor fortuna e più scarsa elaborazione nel pensiero protestante ed in quello ortodosso)⁶ – mancano della nozione di diritto naturale o la articolano in maniera differente.

Nell'ebraismo ortodosso (diverso è il discorso per quello riformato e conservativo) il concetto di diritto naturale è controverso⁷ ed il problema dei diritti dell'uomo è impostato in termini parzialmente divergenti da quelli ora illustrati. Secondo la dottrina ebraica l'intera umanità era governata – prima che la legge divina fosse rivelata a Mosè sul monte Sinai – dai precetti noachidi, dati da Dio ad Adamo e a Noè: questi precetti consistono nella proibizione di blasfemia, idolatria, omicidio, furto e rapina, immoralità sessuale e nel divieto di mangiare un arto tratto da un animale vivo; un settimo precetto impone l'obbligo di costituire tribunali che amministrino la giustizia⁸. Sul monte Sinai Dio diede a Mosè la legge che, da allora in poi, avrebbe governato gli ebrei: i non ebrei dovevano invece continuare a condurre la propria vita nel rispetto dei precetti noachidi, riaffermati in occasione della rivelazione sinaitica a Mosè. In questo contesto la portata universale dei diritti dell'uomo trova fondamento, più che su una legge comune a tutti gli uomini, sull'esistenza di una legge particolare per i non ebrei: i precetti dati da Dio a Noè consentono di riconoscere piena legittimità alla presenza dell'"altro" ma senza cancellare la differenza fondamentale con il popolo eletto, di cui non tutti sono chiamati ad essere parte.

La differenza tra questo approccio e quello prevalente nella tradizione giuridica cristiana emerge con nettezza, per esempio, esaminando la questione del divieto dell'usura. Esso è fondato su un passo del Deuteronomio che dice: «Non esigere nessun interesse dal tuo fratello, né per denaro, né per viveri, né per qualunque altra cosa che si presta a interesse. Esigi l'interesse dallo straniero, ma non dal tuo fratello, affinché il Signore Iddio tuo, ti benedica in tutto ciò a cui porrai mano nella terra dove stai per entrare e prenderne possesso»⁹. Da questo brano risulta con tutta chiarezza l'esistenza di una doppia legge: quella che disciplina i rapporti tra gli ebrei, fondata sulla fratellanza, e quella che governa i rapporti tra ebrei e non ebrei, fondata sulla giustizia. Le due leggi non sono incompatibili o contraddittorie, ma restano diverse: chi mi è più prossimo (in questo caso il correligionario) ha diritto a qualcosa di più che non spetta invece a tutte le altre persone. Il cristianesimo eredita dall'ebraismo il divieto dell'usura ma fin dall'inizio lo estende a tutti gli uomini, applicando il principio che – al di fuori del diritto divino rivelato – esiste una sola legge (il diritto divino naturale) che è comune a cristiani e non cristiani¹⁰.

Non si tratta di una differenza di poco conto ed essa riaffiora in altri punti della tradizione giuridica ebraica, tra cui la concezione dello Stato. Ma essa non ha avuto effetti paralizzanti sulla possibilità di sviluppare, nel contesto del pensiero ebraico, una teoria dei diritti dell'uomo per le potenzialità insite nella nozione di precetti noachidi: l'esistenza di una legge (imperfetta ma fundamentalmente buona) che governa i comportamenti del non ebreo e gli consente di condurre una retta esistenza fornisce infatti una base sufficientemente salda per

⁶ Si veda F. Viola, *Cristianesimo e legge naturale*, cit., p. 243.

⁷ Per un quadro di questo dibattito cfr. D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Id., *La legge mosaica e il diritto naturale*, in «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 4 (2004), pp. 213-24; J.D. Bleich, *Judaism and Natural Law*, in «The Jewish Law Annual», VII (1988), p. 5 ss.

⁸ Su questi precetti cfr. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1983; N. Rakover, *Law and the Noahides. Law as a Universal Value*, The Library of Jewish Law, Jerusalem 1998.

⁹ Deut. 23:20-21. Cfr. anche Deut. 15:2-3.

¹⁰ Si veda A. Dumas, *Intérêt et usure*, in *Dictionnaire de droit canonique*, cit., vol. V, c. 1476; B. Nelson, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Sansoni, Firenze 1967, in particolare pp. 27-54.

affermare l'esistenza di un complesso di diritti e doveri che fanno capo a tutte le persone umane¹¹.

Questo dibattito trova minore corrispondenza nella dottrina e nella giurisprudenza islamica sunnita, dove la nozione di diritto naturale (o altra analoga) sembra essere assorbita ed esaurita in quella di diritto divino rivelato, al punto che Chafik Chéhata ha potuto scrivere che «la teologia islamica ortodossa non ammette l'esistenza di un diritto naturale, cioè di un diritto che nasce dalla natura ed è, in quanto tale, indipendente dalla rivelazione e dai dogmi religiosi»¹². Questa affermazione è contestata da alcuni studiosi¹³ e, per evitare equivoci, è bene precisare subito che neppure la dottrina cattolica ammette l'idea di un diritto che nasce dalla natura ed è indipendente dalle norme religiose: la concezione tomistica che distingue tra diritto divino rivelato e diritto divino naturale sottolinea infatti la derivazione di entrambi da Dio e quindi l'impossibilità che il secondo sia in contraddizione con il primo. Ma essa, partendo dall'idea che la razionalità umana partecipa di quella divina (detto in parole povere: l'idea che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio), afferma che il male ed il bene, il giusto e l'ingiusto sono categorie oggettive che possono essere apprese dalla ragione umana anche al di fuori della rivelazione divina. Questa stessa conclusione appare estranea alla tradizione giuridica sunnita, fortemente impregnata da una filosofia (quella *ash'arita*) secondo cui giusto e ingiusto hanno fondamento solo nella volontà di Dio¹⁴.

Per comprendere le differenze tra queste due concezioni del diritto e della giustizia è opportuno richiamare brevemente la vicenda della scuola teologica *mu'tazilita*, fiorita tra l'VIII e il IX secolo in connessione con l'affermarsi della dinastia abasside, lo spostamento del baricentro politico dell'islam da Damasco a Bagdad e lo sviluppo dei contatti tra mondo islamico e cultura ellenistica¹⁵. In questo contesto i *mu'taziliti* sostengono due principi di grande importanza: la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio ed il carattere ontologico del bene e del male. Ritenerne che un atto sia buono o cattivo in se stesso (e non perché Dio lo abbia comandato oppure proibito) apre la strada all'idea che possano esistere principi morali universali, conoscibili attraverso il corretto uso della ragione. Queste tesi, che presentano qualche assonanza con quelle di Tommaso d'Aquino, ponevano le basi per lo sviluppo dell'idea di diritto naturale: ma esse, dopo un effimero successo, vengono travolte dalla reazione dei tradizionalisti hanbaliti e dalle dottrine volontaristiche di al-Ash'ari e al-Ġazālī, secondo cui «il bene e il male sono tali perché Dio ha dichiarato che un certo atto era buono ed un altro cattivo; ma [Dio] avrebbe potuto dichiarare il contrario, per esempio che uccidere e rubare erano bene e allora questi atti sarebbero stati buoni»¹⁶.

¹¹ Sui diritti dell'uomo nella tradizione giuridica ebraica cfr. M. Konvitz (a cura di), *Judaism and Human Rights*, Rutgers, London 2001; A. Maoz, *Can Judaism serve as a source of human rights?*, in «Zeitschrift für Ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 64 (2004), n. 3, pp. 677 ss.

¹² *La religion et les fondements du droit en Islam*, in «Archives de philosophie du droit», 18, Sirey, Paris 1973, p. 17.

¹³ Affermano l'esistenza di una concezione del diritto naturale nel pensiero filosofico e giuridico islamico A. Ezzati, *Islam and Natural Law*, Icas Press, London 2002, pp. 60-92; una posizione più articolata è sostenuta da Y. Ben Achour, *L'idea di giustizia naturale nel pensiero giuridico sunnita*, in «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 4 (2004), pp. 225-42.

¹⁴ Cfr. M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1984, pp. 94-95; M. Hashim Kamali, *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*, in «Arab Law Quarterly», 11 (1996), p. 15; W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 135.

¹⁵ Su di essa cfr. R.C. Martin, M.R. Woodward, D.S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld Publications, Oxford 1997; A.K. Reinhart, *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, State University of New York Press, Albany 1995; A.W. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila: premiers penseurs de l'Islam*, Les Lettres Orientales, Beyrouth 1956.

¹⁶ R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1996, p. 161.

È opportuno aggiungere subito che posizioni di questo tipo non sono estranee al pensiero occidentale e cristiano (basti pensare a Duns Scoto e Guglielmo d'Occam)¹⁷: però esse non vi hanno acquistato una centralità paragonabile a quella che le idee di Ash'ari hanno avuto nel pensiero musulmano. È anche bene guardarsi dal caricare di significati eccessivi queste vicende e dal ricavare da esse conclusioni affrettate sulla irrazionalità del diritto islamico¹⁸: la sconfitta dei mu'taziliti – che segna fino a tempi assai recenti i caratteri del diritto islamico sunnita¹⁹ – non significa certo l'esclusione dell'analisi razionale del diritto ed il ricorso alla ragione come strumento interpretativo delle norme. Ma essa porta ad escludere che la ragione umana possa fondare l'ordine giuridico e costituisce quindi una barriera per lo sviluppo di una organica concezione del diritto naturale²⁰.

Tirando le fila di queste osservazioni, non si ha l'impressione di trovarsi al cospetto di elementi completamente assenti nella tradizione filosofica e giuridica islamica e presenti soltanto in quella cristiana (o viceversa): si tratta invece di potenzialità sviluppate più pienamente in un sistema e meno in un altro. Resta però una debolezza della nozione di diritto naturale che rende difficile per il pensiero giuridico islamico affrontare il problema dell'"altro" nello stesso modo in cui esso è stato affrontato in Occidente. Non è un caso che il trattamento giuridico dell'"altro" si sia sviluppato nella storia dell'islam a partire non dalla nozione di uguaglianza ma da quella di diversità. L'"altro" – l'ebreo e il cristiano, per esempio – è diverso e ha diritto di conservare questa diversità attraverso una disciplina giuridica che gli consente di applicare le proprie regole in materia di statuto personale, diritto di famiglia e in altri campi ancora. È questo il senso migliore della nozione di *dhimma*²¹ e della sua proiezione istituzionale ottomana, il *millet*²².

Diritto divino e laicità dello Stato

Ebraismo, cristianesimo e islam condividono dunque la nozione di diritto divino ma la concepiscono in termini differenti. Le conseguenze di questa differenza emergono con chiarezza esaminando due concetti attorno a cui ruota una parte significativa del dibattito filosofico e giuridico contemporaneo: la laicità dello Stato e i diritti fondamentali della persona umana.

Nella tradizione culturale europea la nozione di laicità non ha un significato univoco: essa costituisce uno dei tanti punti dove la matrice cristiana e quella illuministica di questa tradizione si incrociano senza sovrapporsi completamente. Le osservazioni che seguono sono

¹⁷ Cfr. J. Stone, *Human Law*, cit., pp. 55-60; G. Makdisi, *Ethics in Islamic traditionalist doctrine*, in Id., *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Hampshire 1991, pp. 50-51.

¹⁸ Di irrazionalità del diritto islamico (sia pure "entro limiti circoscritti") parla J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 202.

¹⁹ Meno invece il diritto islamico sciita e, in ambito sunnita, quello hanafita dove le tendenze volontaristiche di al-Ash'ari hanno minore influsso: cfr. B.G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, The University of Georgia Press, Athens-London 1998, pp. 35-38.

²⁰ Cfr. Y. Ben Achour, *Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites*, in E.E. Dais, R. Kevelson, J.M. Van Dunné (a cura di), *Consequences of Modernity in Contemporary Legal Theory*, Duncker & Humblot, Berlin 1998, pp. 3-20. Va infine ricordato che nel mondo islamico sono state elaborate categorie concettuali – quella di *fit'ra* per esempio (su di essa si veda A. Ezzati, *Islam*, cit., pp. 93-109; A. Sachedina, *The Islamic roots of democratic pluralism*, Oxford University Press, Oxford 2001, in particolare pp. 91-96) – che potrebbero fondare una teoria della universalità dei diritti: ma le implicazioni giuridiche di tali nozioni non sono state adeguatamente sviluppate.

²¹ Su cui si veda *Dhimma*, in *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1965, tomo II, pp. 234-38.

²² Cfr. La voce *Millet* in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill-Maisonneuve et Larose, Leiden-Paris 1990, tomo V, pp. 61-64.

circoscritte soltanto alla versione della laicità prevalente nella dottrina cattolica²³, versione meno lontana di quella secolare dalle interpretazioni musulmane ed ebraiche dello stesso concetto. Secondo questa versione la laicità non implica l'indipendenza assoluta dell'ordine appartenente a Cesare. L'ordinamento secolare si iscrive infatti in un ordine che lo trascende, l'ordine del diritto divino naturale²⁴ definito da quei valori e principi giuridici che si impongono al rispetto di ogni uomo e quindi anche del sovrano e del legislatore²⁵. In questo senso è possibile dire che l'autonomia del legislatore e del diritto secolare è relativa, essendo limitata dalla dipendenza da una legge superiore di origine divina. I limiti di questa autonomia sono ulteriormente evidenziati dal fatto che la Chiesa è l'interprete ultimo del diritto naturale: poiché esso è parte del diritto divino, spetta soltanto all'autorità ecclesiastica dichiarare quale sia il suo contenuto ed interpretarne autenticamente i principi.

A questo livello vi è un chiaro punto di contatto tra il diritto canonico e quello islamico (ed anche ebraico): in nessun caso il legislatore secolare è sovrano, cioè libero da qualsiasi vincolo derivante da una legge che egli non ha posto. Ma la natura di questa *higher law* non è uguale e quindi sono diversi anche l'estensione ed il contenuto dei limiti che ne derivano per l'ordinamento giuridico secolare. Secondo il diritto canonico il legislatore secolare è tenuto a rispettare i principi del diritto naturale: ciò può condurre a conflitti laddove la nozione di diritto naturale accolta dall'autorità religiosa non coincida con quella fatta propria dall'autorità secolare, come è mostrato per esempio dalle polemiche attorno alla legittimità di dare un riconoscimento giuridico, nel diritto statale, all'aborto, al divorzio o all'eutanasia. Ma queste polemiche sono condotte all'interno dell'orizzonte segnato dal diritto naturale stesso, cioè in termini che sono (o dovrebbero essere) razionali. Difensori ed oppositori di aborto, divorzio e eutanasia si contrappongono opponendo argomentazioni ad argomentazioni, diritti (della madre, dell'individuo) a diritti (del nascituro, della famiglia, della collettività), senza introdurre nel dibattito elementi razionalmente non giustificabili. La motivazione religiosa della proibizione dell'aborto, del divorzio e dell'eutanasia, cioè il fatto che essa affonda le sue radici nello stesso diritto divino rivelato, non costituisce la prima né la principale argomentazione addotta da un cristiano nel dibattito interno alla società civile, poiché è radicata nella dottrina cristiana l'idea che l'illegittimità di questi istituti sia spiegabile attraverso il ricorso alla ragione: il diritto divino rivelato (per esempio il precetto "l'uomo non divida ciò che Dio ha unito", che sta alla base della proibizione del divorzio) non scompare ma resta sullo sfondo, ispirando un'opposizione che si sviluppa attraverso gli strumenti forniti dalla filosofia, dalla politica o dalla sociologia. Parimenti non è necessario richiamare la natura divina del precetto che impone di rispettare la vita umana (posto a fondamento del divieto dell'aborto e dell'eutanasia), poiché questo stesso precetto è ricavabile attraverso il retto uso della ragione, cioè in termini di diritto naturale. In altre parole, la contrapposizione tra i due schieramenti verte sui contenuti ma non sul metodo del dibattito, poiché entrambi i contendenti sono disposti ad accettare un metodo basato sulla ragione²⁶.

²³ Per una sintesi di quest'ultima cfr. G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma 1996; O. Fumagalli Carulli, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 3-13.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

²⁵ Cfr. *Catechismo*, cit., n. 1959 e 1903.

²⁶ Il rischio che in questo processo il diritto divino venga emarginato perché Dio stesso è sempre più considerato un *outsider* è vigorosamente sottolineato, all'interno del mondo cristiano, dalle correnti che sostengono l'incompatibilità tra diritto divino e diritto naturale (cfr. J. Ellul, *Le Fondement Théologique du Droit*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1946): ma, pur non essendo insensibile a questa preoccupazione, il magistero cattolico è lontano dall'accogliere una tale conclusione.

La debolezza o addirittura l'assenza della nozione di diritto naturale nella dottrina ebraica e islamica rende problematico, in questi ordinamenti giuridici, il ricorso ad una linea di ragionamento analoga. Il diritto divino, nella sua natura di diritto rivelato (cioè di diritto non ultimamente né totalmente giustificabile in termini razionali), entra direttamente in gioco nella costruzione del sistema giuridico che contraddistingue la società civile: la proibizione del consumo di alcolici è spiegata dalla dottrina islamica richiamando *in primis* la norma coranica e adducendo soltanto come argomentazione di sostegno le osservazioni scientifiche relative ai benefici che l'astensione dall'alcool produce sulla salute dell'uomo²⁷. La secolarizzazione del discorso giuridico, ovvero la sua razionalizzazione, che appare sostanzialmente accolta nel mondo cristiano, penetra a stento in quello islamico (a parte alcune correnti moderniste): nel primo essa ha potuto essere accettata (abbastanza recentemente e non senza difficoltà) poiché la nozione di diritto divino naturale costituisce una rete di sicurezza ritenuta sufficiente per dare cittadinanza nell'ordinamento giuridico secolare ai valori religiosi fondamentali; nel secondo (e, parzialmente, neppure nel mondo ebraico)²⁸ non può allo stato attuale essere accettata perché l'espulsione dal discorso giuridico del diritto divino rivelato lascerebbe questi stessi valori senza difesa e ne determinerebbe l'emarginazione.

Al termine di questo sommario esame si può rilevare che, anche assumendo l'interpretazione cattolica della laicità (che, come già si è detto, è più vicina all'interpretazione musulmana di quanto non lo sia quella secolare), la distanza con il "discorso" filosofico e giuridico islamico resta notevole. Nella prima, in particolare, resta esclusa l'identificazione dell'ordine secolare con un ordine etico o religioso particolare e la conseguente trasformazione dei pubblici poteri in strumenti per «formulare in modo uniforme le appartenenze ultime, le credenze e le preferenze dei cittadini»²⁹. Nella tradizione culturale cristiana e occidentale, la laicità della sfera pubblica impone che questo compito di definizione e di proposizione dei valori ultimi sia lasciato ad una serie di "agenzie" (tra cui le Chiese) che agiscono in regime di pluralismo e da cui la legislazione statale può essere influenzata (in proporzione alla ricezione di quei valori nel corpo sociale), ma non "sequestrata" (nel senso che non può essere identificata con alcuno di quei sistemi di valori). Questo punto segna uno spartiacque che, a mio giudizio, non potrebbe essere superato senza rinnegare una componente fondamentale dell'identità europea contemporanea.

Diritto divino e diritti fondamentali della persona umana

L'odierna concezione dei diritti dell'uomo – per intenderci, la concezione che si trova codificata nelle grandi Dichiarazioni, come quella sottoscritta alle Nazioni Unite nel 1948 – ruota attorno all'idea di universalità: essa afferma diritti e doveri che riguardano tutte le persone umane indipendentemente dal loro sesso, razza, nazionalità, etnia, religione e via dicendo.

Questa nozione di diritti dell'uomo nasce in Occidente. Quando nasca è discusso: alcuni la fanno risalire fino al Medio Evo, altri all'illuminismo ed alla rivoluzione francese o a quella americana. Altrettanto discusso è se questa concezione dei diritti dell'uomo abbia un reale valore universale oppure costituisca la proiezione universale di principi ed idee occidentali. Tutto ciò, in questa sede, può essere trascurato. Basta infatti constatare che la nozione oggi

²⁷ Cfr. A.A. Maududi, *Man-made law Divine law*, Crescent Publications Company, Delhi 1989.

²⁸ Sulla difficoltà di coniugare diritto ebraico e diritto (secolare) israeliano al di fuori del quadro di riferimento fornito dal diritto naturale cfr. D. Novak, *Natural law*, cit., pp. 184-85.

²⁹ J. Van Gerwen, *L'Europa, I cristiani e il destino dell'umanità*, in «La scuola cattolica», 122 (1994), p. 141.

prevalente di diritti dell'uomo trova storicamente le sue prime formulazioni in Occidente per porre la questione che interessa: perchè in Occidente? Perchè l'idea che la persona umana sia in quanto tale titolare di una serie di diritti fondamentali – che può fare valere non solo nei confronti delle altre persone ma anche nei confronti dello Stato – viene codificata in questa parte del mondo e non altrove?

La risposta a questi interrogativi ha ancora a che fare con la nozione di diritto naturale³⁰. Come si è già rilevato, si tratta di una nozione che, nel corso della storia, ha assunto più d'un contenuto: quello che ora ci interessa ha le sue origini nel pensiero di Aristotele e più ancora degli stoici e di Cicerone e ha strette connessioni con la concezione romana dello *ius gentium*. L'idea ad essa sottostante è quella che oltre allo *ius civile*, cioè al diritto che è proprio di ciascun popolo, esista un diritto comune a tutti i popoli, fondato non sulla volontà del legislatore (quello che oggi chiameremmo diritto positivo) ma sulla *naturalis ratio inter omnes homines*, cioè sulla ragione che è comune a tutti gli uomini³¹.

Questa idea venne recepita dal cristianesimo, all'interno del quale è stata rielaborata nel corso dell'ampio processo di riformulazione in chiave cristiana del pensiero classico che caratterizza il Medio Evo e che trova in Tommaso d'Aquino il suo protagonista. Tommaso afferma che la ragione umana, riflettendo la razionalità divina, è capace di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto e sostiene che questa capacità è propria di ogni uomo, in quanto creatura di Dio.

Questa impostazione del problema dei diritti dell'uomo è ancora comune a larga parte della tradizione culturale occidentale³², a conferma dell'esattezza del rilievo di Schmitt che ancor oggi viviamo nell'ambito di categorie teologiche secolarizzate³³. A partire da Grozio e Pufendorf il diritto divino rivelato è stato posto fuori gioco (nel senso che è stato progressivamente privatizzato) ed il diritto divino naturale è stato secolarizzato, espungendone ogni riferimento a Dio e dandogli un fondamento esclusivamente razionale: ma, pur con queste alterazioni, la teoria dei diritti fondamentali dell'uomo (come intesa in Occidente) riflette ancora, nel suo nucleo essenziale, l'idea di diritto naturale³⁴. In tal senso l'affermazione che ogni essere umano è titolare di diritti e di doveri innati costituisce il punto di incontro, per quanto instabile a causa delle differenze ora richiamate, tra le radici cristiane e quelle secolari dell'Occidente.

La debolezza della nozione di diritto naturale nel pensiero giuridico dell'Islam rende difficile accogliere al proprio interno la concezione dei diritti dell'uomo che si è affermata in Occidente. Detto in altre parole, la teoria dei diritti dell'uomo si sviluppa con maggiore facilità in Occidente perché essa rappresenta la secolarizzazione della concezione cristiana del

³⁰ La bibliografia su questo tema è sterminata. Tra i tanti scritti si vedano, con riferimento specifico al rapporto tra diritto naturale e diritti dell'uomo, i contributi raccolti in *Symposium. Natural Law v. Natural Rights. What Are They? How Do They Differ?*, in «Harvard Journal of Law and Public Policy», 20 (1997), pp. 627-731; J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, Torino, Giappichelli 1996.

³¹ «*Ius autem civile vel gentium ita dividitur: omnes populi qui legibus et moribus reguntur partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*» (*Imperatoris Iustiniani Institutionum* Lib. I, Tit. II).

³² Sulla nozione di Occidente e di tradizione culturale occidentale si rinvia a H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 15-29.

³³ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

³⁴ Cfr. F. D'Agostino, *Diritto naturale*, in E. Berti, G. Campanini (dir.), *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, p. 224. Lo riconosce, pur contestando l'esattezza di questa affermazione, anche G. Peces Barba, *Diritti e doveri fondamentali*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, Utet, Torino 1990, pp. 151-52.

diritto naturale, di cui viene eliminata l'origine divina ma di cui viene conservata la portata universale. Questa stessa teoria trova maggiori difficoltà ad imporsi nel mondo musulmano perché in questo contesto l'universalità è un predicato della legge divina rivelata: «diverse generazioni di filosofi del diritto in tutti gli ordinamenti – ha scritto Weeramantry³⁵ – sono andate in cerca della “legge superiore”, della “legge ideale” o della “legge naturale” da porre al di sopra degli ordinamenti legali e a cui tutti gli ordinamenti legali dovrebbe adeguarsi. (...) La soluzione di questo problema data dall'Islam è rinvenire i principi di tale legge superiore nelle parole del Corano». L'assenza del gradino sottostante – rappresentato, a seconda delle diverse tradizioni religiose, dal diritto divino naturale o dalla rivelazione noachide – rende difficile trovare un fondamento saldo ad un'idea di universalità dei diritti che non sia direttamente radicata nella rivelazione.

Conclusione

Sarebbe un errore leggere le osservazioni svolte nei paragrafi precedenti come un'affermazione di incompatibilità tra islam da un lato e, dall'altro, diritti fondamentali dell'uomo e laicità dello Stato.

Questa affermazione sarebbe infatti fondata su una serie di postulati indimostrabili. In primo luogo essa presuppone che le dichiarazioni dei diritti elaborate in Occidente a partire dalla fine del XVIII secolo siano l'unico modo per affermare il valore dei diritti dell'uomo e l'unico metro per valutare se essi siano rispettati all'interno di una comunità sociale; poi induce a pensare che la religione e non altre cause (storiche, economiche, culturali e via dicendo) stia alla base delle difficoltà sperimentate da alcuni Stati a popolazione prevalentemente musulmana; infine implica che la religione islamica ed il suo diritto costituiscano un'entità immutabile, sicché i problemi di oggi sarebbero la manifestazione di qualcosa che sempre è stato e sempre sarà. Gli stessi rilievi valgono, con gli opportuni aggiustamenti, per l'incompatibilità tra islam e laicità dello Stato.

Vi sono buone ragioni per ritenere che questi presupposti non abbiano un solido fondamento. Ma non è necessario, in questa sede, valutarne il merito perché il loro esame esula dall'oggetto di questo scritto. Esso infatti vuole semplicemente illustrare l'impatto che le diverse concezioni del diritto divino hanno sui mondi del diritto e della politica, che solo apparentemente sono lontani da quello della religione.

Nell'analizzare queste diversità è emerso come elemento centrale il differente peso attribuito alla ragione umana nel conoscere ed interpretare la legge divina. Ma questa differenza non può essere spiegata soltanto attraverso l'esame degli elementi ricavati dai testi sacri delle varie religioni: essa è anche (e forse soprattutto) il risultato di un dibattito teologico e filosofico che ha avuto protagonisti ben precisi e si è svolto in tempi e luoghi ben determinati. Trascurare queste componenti storiche significa escludere *a priori* che il dibattito sul rapporto tra fede e ragione avrebbe potuto avere, tanto in Occidente come nei paesi musulmani, esiti diversi, e significa anche ritenere che gli sforzi di tanti pensatori musulmani e cristiani volti ad interpretare i dati della Rivelazione in forma adeguata alla mentalità e sensibilità dell'uomo contemporaneo siano inevitabilmente destinati all'insuccesso. In un tempo in cui l'esigenza di operare per un reciproco riconoscimento è divenuta centrale, questi accenti deterministici sono l'ultima cosa di cui abbiamo bisogno.

³⁵ C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence. An International Perspective*, Macmillan, London 1988, p. 65.