

Ogni visione politica è anche una visione teologica e ogni visione teologica è anche politica. Questa consapevolezza trascende il contesto moderno in cui è stata formulata. Carl Schmitt¹ l'aveva fatto per mettere in evidenza come anche la modernità fosse una teologia politica secolarizzata. Coloro che – per contrastare Schmitt – intendono negare che si possa dare una teologia politica cattolica, di fatto, enunciano una nuova teologia politica. Su questo punto, la posizione di J. Ratzinger

coesione interiore del cosmo della ragione»⁴. A Monaco egli aveva ancor meglio precisato che «Noi crediamo che all'origine ci sia il Verbo eterno, la ragione e non l'irrazionalità»⁵.

Dal punto di vista politico si dà una grande differenza tra il monoteismo e il politeismo⁶. Solo nel primo si dà il volto di Dio e Dio si fa Parola per l'uomo. Ma esiste anche una grande differenza, all'interno dei monoteismi, tra il cristianesimo, segnatamente il cattolicesimo, e le altre religioni monoteistiche, proprio a riguardo del volto di Dio. Solo nel cattolicesimo Dio ha un volto e lo mostra, parla infatti di Sé, parla all'uomo ed entra in relazione con lui secondo verità. Il Dio dell'islam parla, ma nello stesso tempo non parla, dato che Dio non parla di Sé, non rivela propriamente dei dogmi, delle verità, ma esprime esclusivamente una volontà, pronuncia dei decreti, fornisce delle regole cui obbedire⁷: «L'islam può apparire una singolare semplificazione del cristianesimo perché annulla l'elemento dogmatico e la relazione dialogica»⁸.

A Regensburg, Benedetto si è rivolto contemporaneamente all'islam, al protestantesimo e alla cultura occidentale, proprio sul tema del volto di Dio. L'islam presenta un Dio senza volto, se per volto si intende la verità, la conformità alla propria essenza, la volontà in sintesi con l'intelletto. Dio non rivela qui la propria essenza di verità, ma emette dei decreti a cui sottomettersi. «Dio non è legato dalla propria parola, e niente lo obbliga a rivelarci la verità. Se questa fosse la sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare l'idolatria»⁹. «Nel suo governo, Dio non è tenuto a seguire nessun modello intelligibile e alcuna legge razionale»¹⁰. Non esprime un *Logos* che analogicamente si possa trovare anche negli uomini e nell'essere in generale. Non dialoga quindi con l'uomo perché tra i due non esiste un *Logos* comune, pur nella rispettiva infinita diversità. Nel cristianesimo protestante il dialogo tra Dio e l'uomo c'è e pure la relazione, ma anche questa è a suo modo priva di verità, dato che anche il protestantesimo è privo di dogmi¹¹. Il dogma cattolico, invece, collega Dio all'uomo e l'uomo a Dio secondo verità, quindi secondo un ordine razionale, comprensibile, oggettivo, un ordine che è misura che non assorbe mai in sé il misurato. Se invece Dio

IL VOLTO DI DIO E L'ISLAM POLITICO

Stefano Fontana

Direttore dell'Osservatorio



è più articolata e complessa, ma rimane il discorso di Regensburg a stabilire l'indiscutibile verità sul necessario rapporto tra fede e ragione e, quindi, anche tra ragione politica e teologia. Queste considerazioni sulla teologia politica testimoniano un fatto più universale dell'estensione specifica del loro argomentare, ossia che il rapporto tra teologia e politica è inscindibile e che è impossibile negare una teologia politica se non per sostituirgliene un'altra. Non esiste, in altre parole, politica che in qualche modo non esprima un volto di Dio, anche nel caso in cui essa debba esprimere un Dio senza volto.

Nel discorso di Regensburg del 2006, Papa Benedetto XVI tratta del Dio senza volto, vale a dire un Dio senza verità, soggetto di una rivelazione senza ragione e quindi anche oggetto di una teologia senza ragione che non può perciò essere vera teologia. «Non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio», ma «per la dottrina musulmana, invece, Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza»². Diversamente, il Dio cristiano (cattolico) si rivela come un Dio dal «volto umano»³ e la sua rivelazione fonda e conferma «la

[1] «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (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).

[2] Benedetto XVI, *Discorso nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in Id., *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 16-17.

[3] Id., *Discorso al V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona 19 ottobre 2006.

non mostra un volto, l'ordine che ne scaturisce diventa misura che ingloba in sé il misurato e si perde la trascendenza analogica della realtà. A Regensburg, poi, Benedetto XVI si indirizzava anche alla cultura dell'occidente moderno e postmoderno, in cui non solo Dio ma anche l'uomo non mostra più il suo volto, ma solo una "parola vuota".

È pur vero che l'islam è un mondo complesso di cui è difficile stabilire l'essenza¹², e tuttavia esiste un tratto comune ed onnipresente che è quello della visione di Dio: «L'unità e l'unicità di Dio escludono ogni analisi teologica della sua essenza: il Dio coranico non è infatti un'essenza, ma una volontà. Egli esiste come volontà rivolta verso il mondo ma non ha relazione con esso, perché la stessa creazione non è una realtà che abbia un'essenza in sé. Essa è pura posizione della volontà creatrice di Dio, non esiste, nell'islam, una ontologia comune a Dio e alla creazione, perché quest'ultima non esiste che per l'atto divino che la fa essere e non ha alcuna similitudine con l'essenza divina»¹³. Se paragoniamo questa posizione con quella di San Tommaso¹⁴ notiamo l'enorme differenza. Per San Tommaso la possibilità dell'ente non ha solo una ragione esterna, vale a dire la causa efficiente che l'ha posto in essere, ma anche una interna alla sua essenza, vale a dire che i componenti di quest'ultima non dicano ripugnanza reciproca. Un ente non dotato di questa possibilità intrinseca, ossia non vero, non può essere fatto nemmeno da Dio, perché la volontà divina segue l'intelletto divino. Ne consegue che l'ordine del creato ha una sua verità ontologica, ossia può essere considerato un ordine in sé, pur se non assoluto in quanto la dipendenza da Dio creatore risulta comunque chiara, non solo per la sua possibilità ma anche per il suo mantenimento nell'essere. Come chiaro è il rapporto analogico che collega l'ordine naturale e quello soprannaturale e che rende possibile all'uomo parlare non solo con Dio ma anche di Dio.

Questa visione di Dio rappresenta l'essenza dell'islam. Come si diceva, si è discusso molto sulla pretesa di definire l'essenza dell'islam. Rémi Brague e padre François Jourdan considerano ideologica e inaccettabile l'accusa di "essenzialismo" rivolta a chi non accetta di dissolvere l'islam in una miriade di particolari. Senza

disconoscere le diversità, essi sostengono che si dà un islam unico e comune a tutte le varianti. Brague usa una argomentazione platonica: ammesso che ci siano varie forme di islam diverse tra loro, rimane da stabilire in base a quale motivo sia possibile chiamarle tutte con lo stesso nome di islam¹⁵. Ho chiamato "platonico" questo argomento perché ricalca la questione platonica degli *exempla* universali, ossia perché tutte le cose uguali si dicano uguali, o le cose belle si dicano belle. Se, come voleva Socrate, ci sono diverse azioni empie, ci deve essere qualcosa in virtù della quale ogni azione empia si dica empia. Se ci sono tanti islam, deve anche esistere l'islam in sé. Più da islamologo, invece, la posizione di padre Jourdan: «È vero che non bisogna essere semplicisti: non esiste un islam chimicamente puro! Ma non bisognerebbe approfittare di ciò per occultare le differenze ed eludere i problemi. Tutto dipende dal livello o dall'ambito in cui ci si colloca. Esistono varie correnti storiche, come i sunniti e gli sciiti; diverse scuole di diritto, come i malikiti e gli hanbaliti; abbiamo l'islam delle famiglie e quello estremista, l'islam politico e le correnti spirituali del sufismo, l'islam nero-africano e quello indonesiano, l'islam integralista e quello modernista, per non parlare dell'islam jihadista e terrorista. Ma ciò non può mascherare l'esistenza di una comune base identitaria e dottrinale che li caratterizza tutti in quanto musulmani: la fede nel Dio unico e la particolare relazione che è possibile intrattenere con lui; Maometto, il libro del Corano, la concezione islamica del profetismo e della rivelazione, i cinque pilastri e un impianto teoretico di fondo assai particolare. Essi sono un solo islam»¹⁶. L'essenza dell'islam è una serie di cose, ma tutte convergono nella visione di Dio non come essenza ma come volontà, un Dio «di trascendenza ombrosa, simile a un tutore che domina dall'alto ciò che non è lui, è radicalmente separato da ogni creatura e si aspetta che l'uomo si sottometta a lui»¹⁷.

Nell'islam non si può parlare di un ordine naturale, distinto dall'ordine soprannaturale, come accade nella filosofia cristiana e nella teologia cattolica. La rivelazione e la creazione vanno intese nel rispetto assoluto della libertà di Dio. Accade così che non ci sia nell'islam un diritto naturale¹⁸ né, in

[4] Id., *Discorso nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, cit., p. 14.

[5] Id., *Omelia*, Spianata dell'Isinger Feld, Regensburg 12 settembre 2006, in Id., *Chi crede non è mai solo*, cit., p. 46.

[6] Cfr. R. Stark, *Un unico vero Dio. Le conseguenze storiche del monoteismo*, Lindau, Torino 2009.

[7] «Nell'islam la rivelazione non riguarda Dio, che rimane "impenetrabile" (112.2); a essere rivelati, in virtù di una discesa "discontinua" dello stesso messaggio divino, che non conosce progressioni né modificazioni di contenuto, sono i suoi "decreti"» (F. Jourdan, *Dio dei cristiani Dio dei musulmani. Che cosa ci unisce che cosa ci divide?*, Lindau, Torino 2010, p. 113).

[8] G. Baget Bozzo e R. Iannuzzi, *Tra nichilismo e Islam. L'Europa come colpa*, Mondadori, Milano 2006, p. 71.

[9] M.-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, Cerf, Paris 2016, p. 336. La frase è di Roger Arnaldez qui citata dall'Autrice. La stessa frase è stata citata da Benedetto XVI nel *Discorso nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, cit., p. 17.

[10] *Ibidem*, p. 46.

[11] Cfr. S. Fontana, *La gnosi luterana e la dottrina del potere politico*, in Id., *Chiesa gnostica e secolarizzazione*, Fede & Cultura, Verona 2018, pp. 143-157.

[12] A. Candiard OP, *Sur l'essence dell'Islam*, «Nova & Vetera», XCIII (2018) 2, pp. 159-172.

[13] G. Baget Bozzo, *Tra nichilismo e islam*, cit., p. 69.

[14] Si veda su questo punto specifico della "possibilità dell'ente" in San Tommaso una breve sintesi in S. Fontana, *La sapienza dei medievali*, Fede & Cultura, Verona 2018, pp. 120-121. La tesi è una delle 24 tesi, precisamente la quinta, che la Sacra Congregazione per gli Studi Religiosi redasse per volontà di Papa Pio X nel 1914, poi confermate anche da Pio XI (cfr. G. Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, PUL - Città Nuova, Roma 1980, pp. 47-55).

[15] R. Brague, *Prefazione* a F. Jourdan, *Dio dei cristiani Dio dei musulmani*, cit., p. 9.

[16] F. Jourdan, *Dio dei cristiani Dio dei musulmani*, cit., p. 69.

[17] *Ibidem*, p. 37.

[18] M-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, cit., p. 46. Sulla legge e il diritto islamici può essere utile questo confronto con il diritto canonico della Chiesa cattolica: Raymond L. card. Burke, *Una comparación entre el derecho canónico y la Shariá islámica*, «Verbo», nn. 555-556, mayo-junio-julio 2017, pp. 407-424.

[19] M-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, cit., p. 50.

[20] *Ibidem*, p. 48.

[21] «Ella spiega con grande chiarezza che un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le differenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile, senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari» (Benedetto XVI, *Lettera*, in M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008, pp. 10-11).

senso stretto, una morale naturale¹⁹. L'uomo morale è costituito come tale dall'accoglimento della legge divina, e ciò si presta all'accusa di estrinsecismo²⁰: la legge divina si impone dall'alto senza una sua congruità con la legge naturale impressa nel creato. Ciò pone in continuità vita sociale e vita religiosa, non come continuità ontologica, ma solo dovuta ai dettami della volontà divina. La vita religiosa pervade anche la vita sociale non però in corrispondenza di una natura ontologica della società umana che la vita religiosa confermi e purifichi. Quando i cristiani parlano di legge morale naturale e ad essa si rifanno per lottare insieme con gli altri uomini per il rispetto del creato secondo il principio di una "ecologia umana", non sono sullo stesso piano dei musulmani che rivendicano materialmente le stesse cose ma formalmente le collocano in un contesto molto diverso. Oggi molti fanno notare delle convergenze sul divieto dell'aborto o dell'omosessualità e pensano che tra cattolici e musulmani ci possa essere collaborazione su questi punti etici ed antropologici, ma così si dimentica che nel primo caso si parla di un ordine naturale frutto di una creazione secondo il *Logos* di Dio, mentre nel secondo caso si parla di un positivismo divino. La convergenza può esserci, ma non a lungo data la diversità di motivazioni.

Quanto appena detto esprime un aspetto fondamentale per la valutazione politica dell'islam. Benedetto XVI, in un testo che fece molto discutere e che suscitò espresse proteste non solo da parte islamica ma anche da parte cattolica, scrisse che con le altre religioni un dialogo teologico non è possibile, è piuttosto possibile un dialogo sulle conseguenze culturali delle religioni²¹. Tuttavia viene da chiedersi come sia possibile capirsi veramente sulle questioni relative alle culture che dalle religioni derivano se dalla diversa visione di Dio discendono anche diverse visioni della famiglia, della legge, dell'autorità politica, della laicità e così via. Il dialogo e la comprensione reciproca devono partire dalla reciproca identità, ma bisogna riconoscere che tale diversità di identità non riguarda solo la visione di Dio ma anche i concetti che ne derivano per l'intera vita, anche sociale e politica.

Oggi si fanno tentativi di incontro tra cristianesimo e islam sui temi socio-culturali della pace o dei diritti umani²² che però

si scontrano con una caratteristica imprescindibile della religione islamica: si presume che l'esperienza storica possa introdurre delle novità o un "aggiornamento" in una religione che non è storica. Alla base dell'islam non c'è una promessa di compimento, ma c'è un insieme di decreti della volontà divina che chiedono solo di essere applicati letteralmente. All'inizio dell'islam c'è un Libro, non una storia, e questo Libro è la copia perfetta, redatta da Maometto dopo molte altre redazioni scorrette precedenti, della "Madre del Libro" presente in eterno presso Dio e protetta dagli angeli. La rivelazione di Dio non è avvenuta nella storia ma in una dimensione atemporale, sicché il criterio per la storia futura è il passato, i decreti divini contenuti nel Corano e la vita di Maometto, il "buon modello". Per questo è possibile che si diano variazioni frutto della storia, ma alla fine la coerenza della religione islamica tornerà sempre al principio.

Quando si mettono a confronto la Dottrina sociale della Chiesa e l'islam sociale e politico non si può, quindi, né escludere la questione di Dio e scendere subito alle diversità di cultura politica, né concentrarsi solo sulla visione di Dio come se ciò non avesse delle conseguenze anche nella cultura sociale e politica. Accanto a questo, può nascere poi anche un altro equivoco. Ci possono essere collegamenti oppure opposizioni tra cultura occidentale e islam che non riguardano però il cristianesimo e ci possono essere collegamenti o opposizioni tra cristianesimo e islam che non riguardano la cultura occidentale. Un caso molto indicativo, al riguardo, è quello della laicità politica. Una laicità della politica nell'islam è inconcepibile: «L'idea che possa esistere qualcosa suscettibile di sottrarsi all'autorità della religione, quello che le lingue della cristianità designano con i termini "profano", "temporale" o "secolare", è totalmente estranea al pensiero islamico»²³.

Questo positivismo islamico che non fa riferimento ad un ordine naturale ontologico rinchiude i dettami di Dio nell'esclusività della *Umma*, della comunità islamica²⁴ che si considera una comunità religiosa, unica, unita, migliore di tutte e con l'esclusione di tutti gli altri. Il commentatore al-Razi dice «nessuna fraternità se non tra musulmani»²⁵. E il diritto islamico assume tre categorie fondamentali: uomo e donna,

[22] Cfr. per esempio: G. Sale Si, *Apostasia e Islam contemporaneo. Nuove tendenze sui diritti dell'uomo*, «La Civiltà Cattolica», n. 3911, 1 giugno 2013, pp. 469-481; Id., *I diritti dell'uomo nell'Islam*, «La Civiltà Cattolica», n. 3917, 7 settembre 2013, pp. 372-386; Id., *Islam e democrazia*, «La Civiltà Cattolica», n. 3817, 4 luglio 2009, pp. 3-16.

[23] B. Lewis, *La crisi dell'Islam: le radici dell'odio verso l'Occidente*, Mondadori, Milano 2004. Sulla visione cattolica della laicità si veda G. Crepaldi, *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Fede & Cultura, Verona 2007.

[24] Cfr. A. Laurent, *L'Islam*, Artège, Paris 2017, pp. 21-42. Il libro riassume in forma giornalistica tutti gli aspetti politici dell'Islam.

[25] M-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, cit., p. 147.

[26] S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, p. 257.

[27] *Ibidem*, p. 254.

[28] M-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, cit., pp. 335-336, 345.

[29] Cfr. W. Laqueur, *Gli ultimi giorni dell'Europa. Epitaffio per un vecchio continente*, Marsilio, Venezia 2008; F. Billot de Lochner (entretien avec), *L'islamisation rampante de la France*, «Liberté Politique», n. 76, décembre 2017, pp. 139-146; G. Meotti, *La fine dell'Europa. Nuove moschee e chiese abbandonate*, Cantagalli, Siena 2016; Id., *Il suicidio della cultura occidentale. Così l'Islam radicale sta vincendo*, Lindau, Torino 2018; Dossier *L'Islam à l'école*, «Liberté Politique», n. 70, juin 2016, pp. 7-21.

[30] S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 319.

libero e schiavo, musulmano e non musulmano, a cui corrispondono *status* giuridici diversi. La *Umma* è anche un fatto territoriale, incentrato sul concetto di “Terre dell'Islam”; essa riguarda contemporaneamente la religione, la società e la politica. Va tenuto presente che «il concetto di ummah presuppone l'illegittimità dello Stato nazionale»²⁶: «L'idea stessa di uno Stato nazionale sovrano è incompatibile con la fede nella sovranità di Allah e nel primato dell'umma»²⁷. Da essa è inseparabile anche il concetto di jihad, di guerra santa, della quale sono possibili anche interpretazioni spirituali ma di cui una analisi esperta non può negare l'aspetto concreto e guerriero²⁸. Contro questo concetto di comunità (Umma) si infrangono i concetti di legittima laicità, di uguaglianza in dignità di tutti gli uomini, di derivazione del diritto dalla morale e di questa dall'ontologia, di distinzione tra sacro e profano così come essi sono stati elaborati – ed anche deformati – nell'Occidente cristiano e come essi vengono costantemente riproposti e approfonditi dalla Dottrina sociale della Chiesa.

Altri contributi di questo Rapporto descrivono la cronaca, non semplice né pacifica, della diffusione e penetrazione dell'Islam in Europa²⁹. Ciò che conta veramente,

però, è la dottrina, perché è lì che dimorano le ragioni prime ed ultime. È certamente una contingenza storica che ad un certo punto, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, l'Islam abbia cominciato a chiedere e ad ottenere la costituzionalizzazione della sharia, cosa che prima non si dava. È certamente una contingenza storica che ad un certo punto l'Islam abbia iniziato a imporre alle donne il velo come segno di identità, cosa che prima non avveniva. È certamente una contingenza storica che all'interno del mondo islamico sia nato il fenomeno del terrorismo. Tutto ciò data da un certo tempo in poi, però non per questo può essere dissociato da elementi essenziali della dottrina islamica dato che lì si trovano gli elementi che confermano dottrinalmente i nuovi corsi.

Secondo Samuel Huntington, «Il vero problema per l'Occidente non è il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono»³⁰. Non ci interessa qui la valutazione dal punto di vista geopolitico, ma la “diversità dell'Islam” che origina dalla visione di Dio è da tenere presente, non per “scontri di civiltà” ma nemmeno per “incontri” realisticamente impossibili.