

**Università della Calabria**  
*Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali*

**Corso di Dottorato in “Politica, Cultura e Sviluppo”**  
**XXXV Ciclo**

**Settori Disciplinari: L-OR/10, SPS/02**

*Modelli di pensiero e forma istituzionale: studio su una Teologia Politica  
nell’Islam Sunnita*

**Coordinatore: Prof.Francesco Raniolo**

**Relatore: Prof.Francesco Alfonso Leccese**

**Candidato: Dr.Federico Leonardo Giampà**

## Indice

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Premessa.....                                                                                | 4   |
| Nota sulla traslitterazione dall'arabo.....                                                  | 7   |
| Nota sulle citazioni.....                                                                    | 8   |
| Introduzione.....                                                                            | 9   |
| <br>                                                                                         |     |
| Capitolo I: Origini ed evoluzione della Teologia Politica.....                               | 14  |
| I.1: La prima formulazione del paradigma.....                                                | 14  |
| I.2: Il principio di analogia.....                                                           | 31  |
| I.3: Il monoteismo come problema politico.....                                               | 43  |
| I.4: <i>Teologia Politica II</i> .....                                                       | 66  |
| I.5: Jan Assmann: il paradigma rovesciato?.....                                              | 73  |
| <br>                                                                                         |     |
| Capitolo II: <i>ʿIlm al-kalām</i> : fra eredità greca e apologetica religiosa.....           | 87  |
| II.1: Teologia <i>mitica, fisica e civile</i> .....                                          | 87  |
| II.2: <i>Città degli uomini e Città di Dio</i> .....                                         | 95  |
| II.3: La traduzione dell'eredità classica da Atene a Baghdad.....                            | 99  |
| II.4: Fra Aristotele e Plotino: la teologia come scienza della <i>sovranità divina</i> ..... | 104 |
| II.5: La trasposizione di concetti greco-latini in arabo.....                                | 110 |
| <br>                                                                                         |     |
| Capitolo III: Una teologia politica dell'Islam: definizione e linee di ricerca.....          | 123 |
| III.1: Oltre Carl Schmitt.....                                                               | 123 |
| III.2: Una discussione preliminare di Alberto Ventura.....                                   | 127 |
| III.3: Una proposta recente.....                                                             | 129 |
| III.4: <i>Critica della ragion araba</i> .....                                               | 134 |
| <br>                                                                                         |     |
| Capitolo IV: Il califfato abbaside, il Corano creato e la <i>neo-muʿtazilah</i> .....        | 142 |
| IV.1: L'origine del nome e dei principi mutaziliti.....                                      | 142 |
| IV.2: L'ascesa di al-Maʿmūn e la costruzione teologica del potere califfale.....             | 149 |
| IV.3: Le scuole di diritto sunnita e la ridefinizione dell'autorità religiosa.....           | 159 |
| IV.4: La disputa sugli attributi divini.....                                                 | 168 |

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IV.5: La dottrina del Corano creato nel riformismo moderno.....                                     | 176 |
| Capitolo V: La teologia asharita e la <i>Via Intermedia</i> dell'Islam.....                         | 188 |
| V.1: Lo statuto della ragione umana in al-Ash'arī.....                                              | 188 |
| V.2: Il diritto malikita e l'asharismo nella formazione del Maghreb.....                            | 194 |
| V.3: La <i>voce femminile</i> della teologia islamica nel riformismo contemporaneo.....             | 212 |
| V.4: Dialettica e rinnovamento del diritto islamico.....                                            | 222 |
| Capitolo VI: Il tradizionalismo hanbalita come sistema <i>politico</i> .....                        | 233 |
| VI.1: Ibn Ḥanbal e la resistenza al <i>kalām</i> .....                                              | 233 |
| VI.2: La nascita del wahhabismo e l'ascesa dei Sa'ūd.....                                           | 243 |
| VI.3: Rashīd Riḍā apologeta della causa saudita.....                                                | 251 |
| VI.4: Il sistema hanbalita-wahhabita nell'Arabia Saudita contemporanea: un'alleanza in bilico?..... | 261 |
| Conclusioni.....                                                                                    | 283 |
| Bibliografia.....                                                                                   | 289 |

## Premessa

Il presente lavoro è il punto di arrivo di un percorso di ricerca di molti anni, e come ogni lungo percorso anche questo è stato deviato e rimodellato da circostanze esterne e motivi personali che hanno contribuito alla sua realizzazione finale, spesso a discapito di quanto pianificato.

Il mio primo incontro con la teologia politica, e con la controversa figura di Carl Schmitt, è avvenuto negli ormai lontani anni del corso triennale in Filosofia e Storia, e lo devo a uno studioso di filosofia medievale con la capacità di fare della teoresi su temi apparentemente inattuali che sono generalmente dominio di storici e filologi.

Il concetto di *amico/nemico*, da egli efficacemente trasposto nella creazione poetica della *Chanson de Roland*, mi sembrò fin da subito esplicativo di molte problematiche del nostro tempo, al di là della retorica spicciola che permea certa propaganda politica.

L'opera di Schmitt, soprattutto, mi sembrò particolarmente adatta a spiegare l'assolutizzazione dei valori occidentali come trasformazione secolarizzata dell'ortodossia religiosa: a questo dedicai la mia tesi triennale sotto la direzione di una studiosa di filosofia morale che mi permise di trattare teoreticamente la materia.

La tesi di specializzazione fu l'occasione per indagare da un punto di vista più concreto, a tratti rigorosamente filologico, l'evoluzione dei concetti giuridici a partire da quelli teologici.

Lo studio della riforma di Gregorio VII, e delle opere di diritto canonico che furono prodotte sino al *Sic et Non* di Pietro Abelardo, mi consentì di comprendere i presupposti e le origini della *secolarizzazione* nonché della teologia politica di Schmitt; soprattutto, mi fu chiaro che la modernità politica occidentale aveva senso compiuto solo alla luce degli scontri fra Stato e Chiesa, e in ragione di ciò, che la *secolarizzazione* appartiene a un tipo di *concetti asimmetrici*.

Intendo con *concetto asimmetrico* qualcosa che può essere utilizzato, in senso generale, in un contesto semantico differente dal suo luogo di origine, ma che nella specificità non risulta valido.

*Secolarizzazione*, ad esempio, trova comunemente impiego per spiegare il fattuale, o sperato, affrancamento degli Stati "islamici" dalla religione, ma nello specifico la "secolarizzazione" islamica vive di dinamiche che non hanno nulla da spartire con i processi occidentali e per cui

servirebbe, piuttosto, la creazione di un concetto *ad hoc* in sostituzione di quello di “secolarizzazione”.

Lo studio dei canonisti gregoriani aprì una porta che la mia formazione spiccatamente filosofica mi aveva lasciato preclusa: i concetti e le idee, anche le più universali, avevano vita a partire dall'*humus* – storico, sociale, culturale ecc. – dal quale erano germogliate.

Se fino a quel momento avevo considerato la teologia politica o il diritto naturale dei problemi di portata assoluta, iniziai a valutarne il senso in determinati sistemi di riferimento e in determinati momenti storici: se le leggi degli uomini posseggano un fondamento divino o siano meri fatti legislativi sembrerebbe un problema universale, ma esso è diventato un problema urgente della filosofia occidentale solo in epoca moderna, dopo che la divisione dalla Chiesa ha generato il bisogno di un fondamento divino non dipendente dalla religione.

Ad un musulmano, la cui religione dice di aver ricevuto i fondamenti della legge dal *Messaggero di Dio*, il problema del diritto naturale come lo troviamo nel pensiero occidentale non si può presentare.

Non può essere un caso che l'interprete medievale più “laico” di Aristotele fu un musulmano: Averroè, ricordato prevalentemente come filosofo ma la cui attività principale fu studiare e applicare la legge islamica.

Proprio l'importanza dell'averroismo nella nascita della teoria politica moderna mi fece intravedere che la teologia politica, a dispetto di quanto trasparisse dai numerosi saggi che si pubblicavano sull'argomento – tutti quasi sempre incentrati sul cristianesimo -, era un fenomeno trasversale, composto di galleria ipogee inesplorate e di percorsi non battuti.

La decisione, a lungo inattuata, di approfondire il pensiero islamico mi condusse a temi che, benché fossero appannaggio di orientalisti e islamisti, venivano spesso trattati con argomenti concettualmente simili a quelli che avevo incontrato in Schmitt e in altri. Eppure, non vi era il minimo accenno alla teologia politica... perché?

*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*: la spiegazione, a mio giudizio, si ricava dal fatto che la natura di quei temi era *di per sé* teologico-politica.

In quel periodo mi imbattei nel saggio di un'orientalista, Roberta Denaro, che aveva trattato esplicitamente la questione. Le argomentazioni che vi trovai, nonostante facessero riferimento quasi esclusivo a Schmitt, mi portarono a considerare un lato del problema altrove lasciato in ombra: quello linguistico.

Da quel momento l'aspetto linguistico ha occupato gran parte delle mie riflessioni sulla teologia politica, facendomi presente il bisogno di spostare le ricerche in campi che Schmitt

non aveva preso in considerazione: l'incontro con l'opera e la personalità di Alberto Ventura – alla cui memoria questo lavoro è dedicato – hanno fatto il resto.

Fin da principio Alberto Ventura ha compreso che il soggetto della mia ricerca poteva trovare sbocco solo con la teoresi, unendo ai lati concreti delle scienze politiche e sociali uno spirito filosofico, con tutti i pregi ma anche i difetti che derivano dalle astrazioni del pensiero.

In origine la ricerca avrebbe dovuto essere condotta su un piano teorico e uno *esperienziale*, che rispondeva al preciso obiettivo di portare la teologia politica ad una verifica *sul campo* finora non concepita: quanto e come una dottrina teologica penetra nella memoria e nella mente collettiva/individuale? Quanto è come essa influisce sulla predisposizione di una persona verso un sistema politico?

Le circostanze epidemiche, entro le quali la ricerca è nata ed è stata elaborata, ne hanno compromesso senza soluzione l'idea originale, spingendomi a controbilanciarla con l'indagine di alcuni temi che avevo in principio tralasciato: fra questi rientra il problema degli attributi divini da cui deriva quello della creazione del Corano.

La possibilità di poter dedicare la quasi totalità della ricerca a problemi teorici, alcuni collocati nel Medioevo islamico, mi ha fatto comprendere che tali problemi sono ancora fortemente attuali e capaci di condizionare gli odierni Stati islamici.

Questo è il primo punto che divide la teologia politica occidentale da quella islamica: molte questioni occidentali, per esempio quella nota del *katéchon*, difficilmente possono avere rilevanza al di fuori dei testi specialistici che le trattano.

Un'altra questione ben nota, il *paradosso di Böckenförde*, non impensierisce minimamente né legislatori né giuristi: diritto statale e internazionale continuano a vivere di se stessi indifferenti di non poter “garantire i propri presupposti”.

Nel mondo islamico, al contrario, scelte e concetti ideologici hanno un peso collettivo e istituzionale che rende dispute datate di oltre mille anni ancora ben impresse nel tessuto socioculturale dei musulmani.

Non poche di queste riflessioni sono debitrice delle lunghe conversazioni tenute con Alberto Ventura, il quale è stato un maestro socratico: non amava consigliarmi testi da leggere, preferiva dialogare – a volte di argomenti del tutto scollegati alla ricerca – e portare alla luce idee e pensieri latenti.

In fondo, se Averroè aveva ragione, i pensieri di ognuno di noi non sono che manifestazioni particolari di un solo intelletto.

## **Nota sulla traslitterazione dell'arabo:**

Per la traslitterazione in caratteri latini delle parole e dei segni grafici dell'arabo si è scelto un sistema più essenziale possibile, in modo da far ricorso a forme specifiche (es. *l'utilizzo di z per la zā'*) solo nell'indisponibilità di forme comunemente conosciute (es. *sh per la shī*).

In quest'ottica si è preferito non riportare l'assimilazione dell'articolo davanti le lettere solari né riportare la fonetica della *tā' marbūṭah* quando si trova in *stato costruito*; viceversa, si è ritenuto che indicare la *tā' marbūṭah* alla fine dei nomi femminili potesse evitare equivoci nell'identificare il genere dei nomi.

Per i testi riportati in citazione si è scelto di mantenere la traslitterazione originale, che in alcuni casi riflette il contesto culturale di chi effettua la traslitterazione: è questo il caso specifico delle traslitterazioni in caratteri latini eseguite dai maghrebini, dove si riscontra una traslitterazione che segue la pronuncia francese (es. *ch anziché sh per la shī*).

La *hamza* e la *'ayn* sono contrassegnate rispettivamente con i segni ' e ' , meno fraintendibili degli apostrofi.

### **Nota sulle citazioni:**

Al fine di non sovraccaricare l'apparato testuale si è scelto di adottare un sistema citazionale essenziale e snello, che permetta un primo orientamento comprendente l'autore e l'anno di edizione, rimandando alla bibliografia per le specificità.

Ove questo sistema non fosse sufficiente a ragguagliare sulla fonte, se ne darà resoconto in nota.

Nel caso di riferimenti a luoghi di opere primarie comunemente conosciute e reperibili (*es.* la *Poetica* di Aristotele) o di opere primarie per le quali non vi è necessità di indicare una specifica edizione (*es.* la *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino), viene citato solamente il passo interessato, mentre dove sia riportata una traduzione è indicato, a seconda del contesto, il nome dell'opera oppure quello dell'autore accanto all'anno dell'edizione di riferimento.

## Introduzione

La ricerca risponde a due obiettivi scientifici principali: il primo, colmare la mancanza, negli studi politici e islamistici, di un lavoro sistematico, interamente dedicato alla questione della teologia politica nell'Islam che ne chiarisca i presupposti teorici, ne osservi la presenza storica nelle civiltà islamiche, e stabilisca la possibilità di applicare in un campo differente da quello *occidentale-cristiano* i concetti e le categorie della teologia politica.

La natura stessa di questo obiettivo chiama a un necessario approccio multidisciplinare, che tenga in conto i contributi e gli strumenti di campi del sapere distinti ma comunicanti, come può esserlo il conciliare la critica filologica di un trattato di teologia classica con le categorie del potere di Max Weber.

Il problema maggiore, e al tempo stesso l'opportunità di lavorare a qualcosa per molti aspetti inedito, è stato infatti il relativo isolamento dell'orientalistica – islamistica e arabistica incluse – rispetto le altre discipline, e per rovescio della medaglia, la poca familiarità di quest'ultime rispetto gli strumenti e le acquisizioni dell'orientalistica.

Vero è che vi sono stati recentemente in Italia studiosi capaci di ripensare l'Islam in contesti ad ampio respiro – Massimo Campanini e Alberto Ventura, ad esempio, e primo di quest'ultimo il suo maestro, Alessandro Bausani – ma il loro numero è comunque esiguo rispetto l'urgente bisogno, per l'islamistica e più peculiarmente per il *pensiero islamico*, di prendersi una parte di rilievo nel panorama intellettuale odierno.

Al tempo stesso, si è posto il problema di non produrre un lavoro strettamente orientalistico né apertamente teoretico: la versatilità della teologia politica, nata e cresciuta in un terreno molto ricco che abbraccia la patristica e la sociologia tedesca, la giurisprudenza, la metafisica ecc., ha trasformato il problema in risorsa. Il contesto accademico - il *Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali* dell'Università della Calabria – ha poi dato una dimensione sperimentale, *viva*, a un soggetto che altrimenti avrebbe rischiato di rimanere confinato in una dimensione puramente storica e intellettuale.

Il secondo obiettivo è indagare da un punto di vista teorico, che parta comunque da dati e fenomeni documentabili, quale valore, storico e attuale, la teologia possiede nella creazione delle categorie politico-giurisprudenziali dell'Islam – Islam da intendere non come semplice *religione* bensì come *civiltà* – e nella loro possibile evoluzione futura; più precisamente, quale valore posseggono le dottrine teologiche per le strutture e le sovrastrutture politiche di area

islamica, anche in rapporto alle potenzialità intrinseche di cambiamento e rinnovamento che queste strutture e sovrastrutture posseggono.

Necessità di natura prettamente pratica – l'impossibilità di poter includere Islam sunnita e sciita in un unico lavoro, ma anche quella di includervi solo le maggiori civiltà sunnite – e necessità più strettamente teoriche, hanno richiesto una circoscrizione mirata dei soggetti di ricerca all'Islam sunnita.

Vi è poi stato bisogno di operare una circoscrizione all'interno dello stesso sunnismo, e questa volta per ragioni puramente teoriche si è ristretto il campo al solo mondo arabo, inteso in senso linguistico e non secondariamente anche etnico, mentre a livello concettuale la ricerca è stata bipartita: una parte è dedicata alla formazione delle categorie fondamentali del pensiero arabo-sunnita, che coincide con il periodo di massimo splendore culturale del Califfato Abbaside – fra la metà dell'VIII secolo d.c. e la fine del IX –, l'altra parte indaga la valenza di queste categorie nel sunnismo odierno.

In linea teorica, la scelta è ricaduta sulle scuole sunnite e sui califfi abbasidi per diversi motivi che verranno spiegati fra il secondo e il terzo capitolo: il più importante riguarda la continuità che lega la formazione della teologia sunnita alle strutture logico-cognitive della filosofia e della teologia greca, elemento che permette di stabilire comparazioni e parallelismi fra la teologia politica occidentale e quella islamica.

Seguendo questa linea è stato quindi necessario identificare un Paese arabo-sunnita che presentasse tutt'oggi, e significativamente, le tracce delle categorie teologiche classiche d'epoca abbaside, e sul fronte opposto, uno che rappresentasse esemplarmente le categorie tradizionaliste; tradizionalismo che qui presenta un senso completamente differente da quello attribuito generalmente al tradizionalismo occidentale, e che verrà spiegato nel corso del lavoro.

La scelta è ricaduta *naturalmente* su due entità politico-istituzionali che si offrono come perfetti modelli per una comparazione: il regno del Marocco per la presenza della teologia di origine classica, e il regno dell'Arabia Saudita per il rifiuto della teologia e l'adozione di un Islam rigidamente tradizionalista.

L'impossibilità di condurre dei periodi di studio in entrambi i Paesi ha ridimensionato di molto lo spazio ad essi riservato, che si è cercato di compensare discutendo con maggiore attenzione le origini delle categorie teologico-giuridiche di riferimento senza rinunciare a una seppur limitata comparazione

Inoltre, avendo dovuto rinunciare a una consistente parte del progetto originale, si è deciso di rafforzare il primo capitolo, che assieme al secondo e al terzo può essere considerato un'introduzione critica per una teologia politica islamica.

Questi tre capitoli, infatti, hanno lo scopo di fornire un quadro teorico sviluppato e ragionato della questione, poiché nessuno studio, fra quelli disponibili, si è finora premurato di elaborare dei criteri di riferimento dai quali partire.

Senza dei criteri di riferimento, di conseguenza, ogni studio usa una bussola propria, diversamente da quanto accade per quelli occidentali in cui vi sono delle opere a cui tutti fanno riferimento – ad esempio Carl Schmitt -.

Si può quindi dire che questa prima parte della ricerca risponda al primo obiettivo sopra dichiarato, mentre i successivi tre capitoli rispondano al secondo.

Data la multidisciplinarietà e i molti campi di studio che vengono toccati, si è dovuta adottare una *metodologia* eclettica: nel primo capitolo si procede all'analisi critica degli studi finora prodotti, alla ricostruzione del concetto storico di teologia politica e alla sua collocazione temporale e linguistica. Si ricorre quindi alla lessicografia e alla riflessione filologica, e si avanzano ipotesi teoriche provando a dimostrarne, ove possibile, l'efficacia.

I capitoli seguono uno stretto ordine argomentativo nel quale il precedente fornisce i presupposti per il successivo e così via.

Il secondo capitolo segue un'impostazione maggiormente storico-filologica e linguistica, poiché vi si descrive il processo che ha portato le categorie logiche e concettuali del pensiero greco a formare quelle arabo-islamiche; inoltre, vi si chiarisce cosa si debba intendere per *teologia islamica* secondo un approccio di comparazione con la teologia latino-occidentale e greco-orientale.

Il terzo capitolo costituisce una sintesi delle questioni affrontate nei precedenti, ma vi si aggiunge l'analisi delle proposte finora avanzate per una teologia politica nell'Islam. Nello stesso capitolo si dà spazio alla riflessione interna al mondo arabo sui temi della ricerca: ciò serve per cogliere le peculiarità del pensiero arabo, in particolare quello di alcuni suoi filosofi contemporanei, rispetto a quello occidentale.

Per l'intera ricerca si proverà, infatti, ad uscire da una visione eurocentrica dei fatti e della storia, visione che condiziona non solo gli occidentali ma anche gli arabi: pensare, ad esempio, che la modernità sia un valore assoluto, un punto di evoluzione delle civiltà, risponde a un'escatologia tipicamente occidentale e a una scala valoriale modellata sui valori dell'Occidente.

Viceversa, si cercherà di assumere un punto di vista neutrale su fatti ed eventi – naturalmente quando questi lo consentano -, e di cogliere concetti e idee dal punto di vista del contesto interno – sociale, etnico, linguistico ecc. -.

Nel quinto e nel sesto capitolo, infatti, vengono analizzate rispettivamente i contesti sociopolitici maghrebini e sauditi: nel primo si cerca la presenza del razionalismo teologico formatosi in epoca classica, nel secondo quella del tradizionalismo, risalente anch'esso all'epoca abbaside.

Il fine è dimostrare che la presenza delle categorie teologiche determina un potenziale dialettico che rende quel contesto maggiormente aperto e passibile di rinnovarsi dal punto di vista religioso e istituzionale, mentre la mancanza di una sviluppata base teologica è funzionale a un contesto chiuso e cristallizzato in se stesso.

Ad ogni modo, facendo ciò non si ricorre a giudizi valoriali sopra i due modelli, ma si cerca di constatare cosa comporti l'adozione o la mancanza di una teologia.

Diversamente dagli altri capitoli, nel quarto e nel quinto si ricorre a materiale qualitativo: interviste rilasciate da figure istituzionalmente o intellettualmente significative, dichiarazioni pubbliche ecc., che hanno lo scopo di esplorare nel concreto la diffusione di idee e dottrine nel corpo intellettuale e sociale.

Il capitolo che funge da raccordo fra le due parti è il quarto, che può essere considerato un capitolo di “classica” teologia politica poiché si focalizza maggiormente sulla valenza politico-giuridica delle dottrine razionaliste promosse dagli abbasidi.

Qui viene trattata nel dettaglio la questione degli attributi di Dio che condusse i teologi della *mu'tazilah* a negare la natura increata del Corano.

A differenza delle maggiori letture che si danno della politica mutazilita degli abbasidi, se ne tenterà una al contempo storica e teoretica, al fine di dimostrare che l'adozione della creazione coranica era funzionale a un particolare ordine giuridico-istituzionale; infatti, a differenza dell'Occidente, dove il concetto di *legittimità* occupa una posizione centrale, si argomenterà che nell'Islam sunnita - e più accentuatamente in quello tradizionalista - vi è la centralità assoluta della conformità alla *volontà divina*, quindi del rapporto fra creatura e Creatore.

Da tutto ciò discendono una serie di presupposti teologico-politici che si analizzeranno nel dettaglio con il fine di rintracciare la loro presenza nella struttura di fondo degli odierni Paesi sunniti, divisi fra un retaggio classico-premoderno e l'inarrestabile flusso di una cultura *iper-*

*globale*, condizione che rende quanto mai urgente l'inizio di una riflessione teologico-politica proiettata in orizzonti non previsti dall'ormai limitante nozione di modernità.

## Capitolo I - Origini ed evoluzione della Teologia Politica

### I.1 – La prima formulazione del paradigma<sup>1</sup>

Quando nel 1933 appare la seconda edizione di un'opera stringata ed essenziale, quasi un opuscolo, intitolata *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*<sup>2</sup>, il suo autore osserva: «Nel corso degli ultimi anni si sono dati molti casi di applicazione della teologia politica. La «rappresentanza» dal XV al XIX secolo, la monarchia del XVII, pensata in modo analogo al Dio della filosofia barocca, il potere «neutrale» del XIX secolo, « qui règne et ne gouverne pas», fino alle concezioni del puro stato amministrativo, «qui administre et ne gouverne pas», costituiscono altrettanti esempi della fertilità dell'idea di una teologia politica.» (C.Schmitt, 2012: 29)

Alcune righe più avanti: «Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del 'politico' e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammanti. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia una teologia politica.» (Ivi, 30)

Fondamentale nell'impianto schmittiano, il saggio sul concetto di 'politico' datava infatti 1932, mettendo in evidenza come quello del 1922, privo della categoria del politico fosse

---

<sup>1</sup> *Paradigma* viene dal greco *paràdeigma*, termine che Aristotele utilizza nella *Retorica* (Libro I, 2, 1356b 22-25) per indicare le argomentazioni per immagini esemplari di cui si servono i retori per convincere l'uditorio. Il paradigma viene classificato logicamente come induzione, esso è quindi un esempio che raccoglie in sé qualcosa, una figura di sintesi. Il significato originario di *paradigma*, quindi, pur contenendo *in nuce* il significato che gli verrà posteriormente attribuito, è differente da quello comunemente inteso in filosofia della scienza. Riportato massicciamente in uso da Ludwig Wittgenstein nelle sue *Ricerche Filosofiche* (1953), il termine acquisterà fama con Thomas Kuhn, divenendo *paradigmatico* del linguaggio filosofico dell'autore, che se ne servirà nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) per descrivere quell'insieme di teorie, prassi, conoscenze condivise e accettate che formano il modello scientifico di una comunità, il *paradigma*. Per una panoramica dettagliata rimandiamo al saggio introduttivo di I.Hacking in Thomas S.Kuhn (2012).

*Paradigma* è qui utilizzato secondo l'accezione di Kuhn per significare il carattere aperto, in evoluzione, della teologia politica, in quanto essa si configura come un insieme di teorie che spaziano dalla filosofia politica a quella del diritto, dalla giurisprudenza alla sociologia e così via, venendo a configurare un paradigma scientifico che interseca diverse discipline del sapere, e che ha causato nei decenni non pochi equivoci ed errori, dovuti questi ai limiti fisiologici di approcciarsi alla questione con i singoli strumenti del proprio ambito disciplinare. L'intera prima parte del lavoro tenderà di restituire al paradigma della Teologia Politica un grado di purezza linguistica e scientifica, attività necessaria se non si vuole incorre nei medesimi equivoci che verranno discussi.

<sup>2</sup> La prima edizione di *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, appare nel 1922 per l'editore Duncker&Humblot, München-Leipzig. Tutte le citazioni in italiano riportate si riferiscono all'edizione a cura di G.Miglio e P.Schiera, *Teologia Politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C.Schmitt (2012).

geneticamente incompleto. Approfondiremo questo aspetto più avanti, dovevamo dapprima rilevare che gran parte delle critiche che arrivarono inizialmente a Schmitt, se non tutte, furono dovute al carattere fin troppo essenziale e ancora incompleto della prima *Teologia Politica*.

In quanto tale, il termine non era una novità. La nascita linguistica di una teologia qualificata come politica viene fatta risalire allo stoicismo medio, cioè quello che segue la prima *Stoa* e precede lo stoicismo romano, che avrebbe tripartito la teologia in mitica, politica e fisica<sup>3</sup>.

Questa tripartizione si cristallizza in Marco Terenzio Varrone (m.27 a.C.), che nelle *Antiquitates rerum divinarum* distingue una teologia *mitica*, prodotto dei poeti, *civile*, riguardante il pubblico culto, e *naturale*, riguardante le indagini dei filosofi.

Conosciamo nel dettaglio in che modo il concetto di teologia venisse applicato al mondo politico romano non direttamente dall'opera di Varrone bensì – come accaduto con Celso in Origene – per la mediazione di Agostino d'Ipbona<sup>4</sup>, che dedicherà ampi passi polemici in *De Civitate Dei* contro la teologia dei pagani, mantenendo, di questa, solo l'accezione di teologia *naturale*.

Ciò che si evidenzia è la discrepanza fra ciò che intenderà Schmitt con teologia politica e la teologia civile di Varrone, che non indica l'influenza del religioso nel civile ma la religiosità pubblica, con i suoi riti e la sua funzione, diremmo oggi, sociale. La calendarizzazione dell'anno liturgico cristiano nelle festività nazionali in Italia è un buon esempio di teologia civile. Su Varrone e Agostino ritorneremo.

---

<sup>3</sup> Gran parte dei testi che ricostruiscono la storia della teologia politica riferiscono per certa un'originaria tripartizione della teologia in seno allo stoicismo medio, alcuni attribuendola a Posidonio, altri a Panezio. Di questi testi nessuno riporta frammenti attribuibili ai due stoici né testimonianze o scritti che possano ragionevolmente dipendere da un originale greco.

L'autorità che si cita con più frequenza, a suffragio dell'origine stoica della tripartizione, è quella di Max Pohlenz, massimo studioso dello stoicismo, che la attribuisce a Panezio: «Per Panezio poteva esistere solo una divinità universale. Naturalmente, come figlio della polis, era convinto della necessità di una religione pubblica, né era alieno dall'intendere le ragioni del politeismo della religione popolare, che sente l'azione del logos universale nelle singole forze della natura e se le raffigura plasticamente come singole divinità. [...] Distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito, e fondò così la tripartita theologia, che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei Romani.» (M.Pohlenz, 1967: 402)

Noi, da parte nostra, non abbiamo rinvenuto in alcun luogo di Panezio la detta tripartizione. I passi agostiniani che l'attesterebbero, riportati anche da Pohlenz in nota al passo sopracitato, non fanno menzione della fonte stoica, attribuendola invece al pontefice e giurista romano Quinto Mucio Scevola (m.82 a.c.): «Sta scritto che Scevola, pontefice molto dotto, sostenne che furono istituite tre categorie di dèi, l'una dai poeti, l'altra dai filosofi, la terza dai governanti politici. Secondo lui, il primo gruppo è assolutamente insignificante, poiché si inventano degli dèi; il secondo, poi, male si addice alla città, poiché comporta alcuni particolari superflui ed altri la cui conoscenza è addirittura dannosa ai popoli.» *La città di Dio* (2001), IV,27,

<sup>4</sup> Su Agostino trasmettitore di Terenzio è consultabile G.Barra (1969).

L'originario greco teologia-politica ricompare solo in età moderna, nell'opera di Baruch Spinoza, segnando il titolo del suo *Tractatus theologico-politicus* (1670).

A dispetto della denominazione, il trattato di Spinoza non discuteva la teologia politica che intendevano i romani né la definizione teologica del politico che intenderà Schmitt: il *Tractatus* discuteva di teologia in senso stretto, quella ebraica e in parte quella cristiana, e andava a riconsiderare la collocazione che il religioso doveva avere nell'ordinamento statale, indipendente dalla sfera del religioso.

Dei venti capitoli del *Tractatus*, il più significativo in chiave teologico-politica è il XVIII, quello *sui principi politici dallo Stato degli ebrei*. Qui vi possiamo trovare enunciati principi e considerazioni propriamente teologico-politiche: «Infatti, se alcuni volessero trasferire a Dio il loro diritto, dovrebbero pattuire ciò espressamente con Dio, come fecero gli Ebrei, e perciò sarebbe richiesta non solo la volontà di coloro che trasferiscono il diritto, ma anche la volontà di Dio, al quale il diritto dovrebbe essere trasferito.» (B.Spinoza, 2009: 687)

Più avanti: «Non è in contrasto con il regno di Dio eleggere una suprema maestà che abbia il supremo diritto del comando.» (Ibidem)

Gli interessi stessi di Spinoza erano in sostanza teologico-politici - la maestà, che appartiene a un piano diverso dalla sovranità, è tema eminentemente teologico-politico - ma secondo la volontà di affermare la primarietà del politico sul teologico e dunque ricondurre quest'ultimo a una nicchia all'interno dello Stato. Eloquentemente, a proposito, un altro passo del medesimo capitolo: «Nell'ambito della religione non ci furono sette, se non dopo che i pontefici, nel secondo Stato, ebbero l'autorità di fare decreti e di trattare gli affari del governo, e dopo che, per rendere eterna questa autorità, usurparono il diritto del principato e vollero infine essere chiamati re.» (Ivi, 688)

Il problema era secolare e ripeteva, secondo un lessico concettuale aggiornato alla modernità, la vecchia disputa fra Regno e Chiesa: il potere statale doveva godere di piena indipendenza e di istituzioni proprie, garantire libertà di pensiero e confessionale.

L'importanza paradigmatica del saggio di Schmitt non si può comprendere se non alla luce di questo passaggio: lo Stato moderno si fonda come entità politica apparentemente indipendente dal religioso, mentre Schmitt andava a rilevare che nella forma e nella materia lo Stato non aveva mai reciso il cordone ombelicale che lo legava al cristianesimo.

Nonostante le critiche, alcune feroci, la formula del 1922 rappresentò quindi un punto liminare per le scienze politiche e sociali dal quale non si poté tornare indietro, che si accettasse l'analisi schmittiana o no; e nonostante essa fosse delimitata ad alcuni dei molteplici

rapporti fra teologia e politica, Schmitt presentava una questione cruciale nella storia occidentale, i cui risvolti furono da lì sentiti e presenti all'intelletto comune, della speculazione e della prassi giuridica e politica.

La presentazione della teologia politica nel saggio del 1922 era delegata a un capitolo – poco più che un paragrafo, in realtà - il terzo di quattro capitoli dedicati alla sovranità. Anziché iniziare con il generale per poi focalizzarsi sul particolare, la sequenza degli scritti seguiva l'ordine inverso. La discussione della sovranità, la sua definizione e problematizzazione, servivano a Schmitt per presentare un caso concreto di struttura teologica recepita nell'istituzione secolarizzata. Inizia Schmitt: *Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione* (Op.cit.33).

La sovranità viene quindi definita da colui che la possiede al di fuori della normalità giuridica e istituzionale. Lo stato d'eccezione descritto da Schmitt, infatti, non contempla un generico stato emergenziale, uno stato di pericolo generale al pari d'una guerra o d'una epidemia, casi questi che possono essere risolti all'interno di un quadro normativo e costituzionale efficiente<sup>5</sup>; lo stato d'eccezione inerisce precisamente l'autoconservazione della comunità politica, e sovrano è colui che stabilisce lo stato d'eccezione e in esso decide.

L'abuso odierno di tale termine, la proliferazione normativa e la farraginosità del parlamentarismo di fronte l'eccezione, dimostra che l'attuale dottrina del caso d'emergenza è agli antipodi di quella schmittiana. Giorgio Agamben ha messo in guardia sull'infiltrazione diffusa del caso d'eccezione nella prassi politico-giuridica odierna (G.Agamben, 2003), ma esso conferma le contraddizioni e gli eccessi normativi del parlamentarismo anche di fronte a possibili minacce all'autoconservazione della comunità. La proliferazione normativa è infatti agli antipodi del decisionismo, e in questa proliferazione si verifica uno svuotamento del diritto – l'eccezione, in quanto eccezione, prevede una rottura di un ordinamento dotato di senso e realtà che è solo sospeso, non svuotato o abolito – che non scherma raffinate costruzioni concettuali – come annota Geminello Preterossi sul caso d'eccezione in Agamben (G.Preterossi, 2022: 266) – bensì *l'esaurimento del compromesso capitalismo-democrazia e con gli effetti del dominio della finanza*. (Ivi, 267).

---

<sup>5</sup> Dovremmo spendere uno spazio per la critica di Schmitt al costituzionalismo moderno, in particolare al parlamentarismo e alla costituzione della Repubblica di Weimar per poter meglio comprendere la natura dello stato d'eccezione. Il quarto capitolo della *Teologia Politica, La filosofia dello stato della controrivoluzione*, può essere sufficiente a introdurre alla questione. Per approfondimenti rimandiamo a C.Schmitt (2007).

In tal modo, l'eccezione non rinvigorisce il politico ma contribuisce al ritiro della sovranità in favore della giunzione tecnica-capitalismo e all'*opacità concettuale* (Ivi, 5) sulla quale si appoggia la sovversione del quadro teologico in economico-morale<sup>6</sup>.

Al contrario, il caso d'eccezione schmittiano è la sospensione della norma, la cessazione del discutere e dell'opinione dalla quale emerge la sovranità nella sua essenza, e ciò avviene per necessità reale e tangibile. A riguardo, Schmitt sottolinea: «Non si può affermare con chiarezza incontrovertibile quando sussista un caso d'emergenza, né si può descrivere dal punto di vista del contenuto che cosa possa accadere quando realmente si tratta del caso estremo di emergenza e dal suo superamento» (Op.cit.34).

L'eccezione odierna appare, invece, il risultato di un vuoto sostanziale nella sfera giuridico-politica occidentale, al quale ciò che rimane dello Stato risponde sostituendo il diritto con un apparato tecnico-amministrativo, normalizzando l'emergenza nella prassi istituzionale: è l'età di "Epimeteo" descritta da Massimo Cacciari nel suo saggio sul *katéchon*, *Il potere che frena* (2013)<sup>7</sup>, l'età della crisi permanente che consegue al progressivo scioglimento del potere

---

<sup>6</sup> «Se la fede nello Stato è un surrogato della religione, attaccarla serve a difendere il mercato. Ma per farlo occorre creare una "nuova fede", nelle virtù salvifiche del mercato medesimo.» (G.Preterossi, op.cit.221)

<sup>7</sup> Il *katéchon* (ciò che frena) è un'espressione che compare nella seconda lettera paolina ai Tessalonicesi in relazione al ritorno di Gesù Cristo, che si avverrà quando *ciò che frena il nemico* verrà meno. Il testo della lettera, molto vago, si è prestato nei secoli a diverse interpretazioni, alcune non poco fantasiose e tipologiche. Questo il passo: «Or vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta del Signor nostro Gesù Cristo e al nostro adunamento con lui, di non lasciarvi subito sconvolgere nella mente né turbare o da spirito, o da parola, o da qualche epistola come se venisse da parte nostra, quasi che il giorno di Cristo sia già venuto. Nessuno v'inganni in alcuna maniera, perché quel giorno non verrà se prima non sia venuta l'apostasia e prima che sia manifestato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra tutto ciò che è chiamato dio o oggetto di adorazione, tanto da porsi a sedere nel tempio di Dio come Dio, mettendo in mostra se stesso e proclamando di essere Dio. Non vi ricordate che, quando ero ancora tra voi, vi dicevo queste cose? E ora sapete ciò che lo ritiene, affinché sia manifestato a suo tempo. Il mistero dell'empietà infatti è già all'opera, aspettando soltanto che chi lo ritiene al presente sia tolto di mezzo.» (II Tessalonicesi 2,1-7 Nuova riveduta Diodati).

Secondo una certa lettura, il nemico dovrebbe identificarsi storicamente con la figura di Nerone, adattandosi poi a un'identificazione con l'Anticristo giovanneo. Il *katéchon*, invece, verrà identificato da alcuni nell'Impero romano, con tutte le contraddizioni storiche del caso.

Schmitt accoglie senza riserve l'identificazione del *katéchon* con l'Impero, dal quale ne venne un'identificazione generica col potere imperiale cristiano medievale e poi una ancor più generica e astratta con un potere frenante non meglio precisato.

Schmitt prova a dimostrarlo affermando che esso ricorre in diversi padri della Chiesa, negli scritti di alcuni monaci tedeschi e alcuni commentari (Schmitt, 1991: 43). Similmente Cacciari riporta un ampio apparato antologico con estrapolazioni patristiche e monastiche sull'argomento. L'intera operazione è passibile di diverse obiezioni, come la marginalità e la scarsità delle riflessioni sul *katéchon* nella letteratura cristiana, ma quella decisiva è in che grado la coscienza cristiana abbia recepito l'idea di potere frenante. Detto altrimenti, che un monaco di un'abbazia tedesca compili un commento a Paolo è di discutibile rilevanza, ciò che importa è quanto diffusamente, e quanto in profondità, un'idea penetri nella coscienza e nella visione di un'epoca, e in secondo luogo, quanto determini lo sviluppo e il mantenimento politico-istituzionale.

È evidente che il commentario di un monaco tedesco o di un padre latino del III secolo d.c. abbia valore documentario ma non probante.

In una prospettiva scientifica, quindi, non possiamo accogliere le considerazioni di Cacciari se non secondo una certa interpretazione della storia, perciò che l'età di "Epimeteo" rappresenti un "evo" storico dominato dalla dissoluzione delle categorie politico-sacrali che appartenevano a un mondo in cui il potere possedeva funzioni

effettivo in un sistema-mondo multifocale, dove la sovranità – attributo del vecchio potere frenante – è poco più che una comparsa fra le leggi del mercato e le fittizie norme di un giusnaturalismo indefinito (M.Cacciari, 2013: 128-129-130).

Dunque, anche il caso d'eccezione dovrà esprimere le caratteristiche di un'epoca post-*katéchon*, con una sovrabbondanza di controllo e presenza statale, una sovrabbondanza normativa separata dalle fonti del diritto, una sovrabbondanza di poteri multifocali separati dalla sovranità. Un caso d'eccezione siffatto non esprime quello di cui parla Schmitt, il quale *rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto.* (Op.cit.40)

Questa dottrina, naturalmente, non nasceva con Schmitt, e affondava le sue radici teoriche nelle scuole dei giuristi medievali<sup>8</sup>, nella teoria dei canonisti e nella teologia patristica<sup>9</sup>. Il diritto, in Occidente, non evolve infatti autonomamente. Il dibattito teologico è occasione per formare categorie fondamentali del linguaggio giuridico<sup>10</sup>; le difficoltà affrontate dai primi canonisti nel conciliare il materiale teologico muovono lo sviluppo della scienza giuridica<sup>11</sup>; i principi sui quali si costruisce il potere nel Medioevo, e soprattutto il confronto fra Regno e Chiesa, sviluppano i presupposti degli Stati moderni<sup>12</sup>.

---

non meramente economico-edonistiche, ma provvedeva a “trattenere” una certa idea di civiltà. Vi è da aggiungere, tuttavia, che il concetto di “potere frenante” ha avuto uno spazio modesto nelle riflessioni dei teorici del potere cristiano, e i grandi Padri della Chiesa ne fanno accenni soprattutto glossando Paolo. Eusebio di Cesarea (m.340 d.c.), teologo politico per eccellenza, non ne parla né all'interno della sua *Storia Ecclesiastica* né utilizza l'immagine di *katéchon* nelle lodi all'imperatore Costantino; viceversa, Alcuino di York (m.804 d.c.), teologo e filosofo alla corte di Carlo Magno – autore di commentari sopra Paolo e l'Apocalisse – non ne fa menzione nel suo repertorio retorico sull'imperatore carolingio: si veda (F.A.Haase, 2005) e (S.Moesch, 2020: 99-124). Inoltre, l'età delle Crociate e poi quella delle conquiste nel Nuovo Mondo, con tutto l'apporto di materiale teologico che generarono in chiave bellica, hanno trasformato notevolmente l'idea di potere cristiano, esaltandone le virtù “aggressive” più che quelle “frenanti”. Infine, il potere inteso come “conservatore” della *pax* e della *civitas* cristiane è un tema a se stante, mentre su qualsiasi altro terreno non cristiano – ebraico, islamico ecc. – il *katéchon* è completamente inservibile. A maggior ragione, non si comprende che ruolo effettivo possa avere negli Stati secolarizzati e soprattutto per la mente politica occidentale odierna, mentre se interpretato in chiave “simbolica”, come momento di passaggio da un evo politico a un altro, esso può acquistare pregnanza concettuale, ed è in questo senso che noi lo utilizziamo.

<sup>8</sup> Illuminante, a proposito del caso d'eccezione, l'evoluzione della dottrina canonistica della *dispensatio*, punto d'arrivo giuridico della teologia patristica: si veda E.Cortese (1962, Vol.I).

<sup>9</sup> Si veda il capitolo “*L'Autorité des textes patristiques dans l'Ancien Droit*” in C.Munier (1957).

<sup>10</sup> Un significativo esempio è dato dall'apporto della teologia trinitaria nello sviluppo del concetto secolare di *persona*, dispositivo indispensabile della civiltà occidentale, mutuazione latina del greco *ipostasi*. Un'accurata ricostruzione della sua origine si trova in G.M.Vian (2020).

<sup>11</sup> Esauriente è il saggio di Stephan Kuttner (1960) sul lavoro di armonizzazione compiuto dai canonisti medievali sulle fonti del diritto, sovente confuse e contraddittorie.

<sup>12</sup> Ernest-Wolfgang Böckenförde delinea l'evoluzione della modernità politica nel suo saggio *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), *La formazione dello Stato come processo di Secolarizzazione*. Böckenförde evidenzia come Regno e Chiesa non costituivano entità separate, ma erano i rappresentanti di un unico universo politico-religioso che inizia a disgregarsi con la lotta per le investiture (Böckenförde, 2006: 34-

Fatte le dovute premesse sembrerà lucidissima, quasi ovvia, la formula contenuta nel saggio del 1922: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti.» (Op.cit.61)

Il passo prosegue con un esempio, la dottrina precedentemente affrontata: «Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli.

Infatti l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma.» (Ibidem)

Ora, come ogni teoria di carattere generalizzante, l'obiezione di fondo rimane secondo quali elementi particolari avvenga fattualmente ciò che il generale descrive. Un esempio di particolare è dato dallo sviluppo della categoria di *persona* pocanzi accennato. La corrispondenza di due modelli, come il teologico e il giuridico, appartiene a un campo decisamente macroscopico che può essere osservato nel suo insieme. Prescindendo dal particolare potrebbe darsi di osservare la ripetizione continua del medesimo schema in diverse fasi storiche, e così stabilire una teoria generale. Il grado di scientificità di siffatta teoria rimane questionabile, ma il nostro caso, cioè la scomparsa del caso d'eccezione in concomitanza all'avvento del deismo illuminista, è suffragato da fenomeni storici obiettivamente osservabili. Uno di questi consiste nell'esautorazione del potere del sovrano con la conseguente disgregazione della sovranità in entità universali giuridicamente fittizie – il popolo – , esautorazione che segue in diretta progressione quella di Dio, cioè l'esclusione

---

62). Di questa disgregazione Ullmann individua altresì importanti responsabilità nel papato, le cui pretese ierocratiche sotto Gregorio VII furono, per paradosso, l'inizio del processo di secolarizzazione (W.Ullmann, 1955: 271). La ierocrazia gregoriana, sancita dal *Dictatus papae* del 1075 d.c., affermando la supremazia dello spirituale sul temporale, andava fattualmente a dividere le due sfere del temporale e del religioso. La fondamentale importanza di questo passaggio è testimoniata dal fiorire della trattatistica teologico-giuridica che ne scaturirà, e che culminerà con il *Decretum Gratiani* (prima metà del XII secolo d.c.), spartiacque della scienza giuridica occidentale.

della presenza divina dal mondo. Il miracolo, infatti, è una sospensione della *normalità* fisica, e presuppone una concezione del mondo in cui Dio non si limita a comporre l'orologio, bensì vi agisce direttamente esercitando la sua sovranità, e ciò accade all'interno di un'interpretazione del reale ben razionale, come osserva Rudolf Otto nella sua opera *sul sacro, Das Heilige* (1917): «La teoria comune del miracolo, ritenuto come una breccia occasionale nella naturale catena della causalità, aperta ad un essere che l'ha disciplinata e che perciò ne è il signore, è cosa del tutto razionale.» (R.Otto, 2009: 18).

Similmente, l'idea di un sovrano personificato che ha il potere di decidere sulla *normalità* giuridica, non limitato dal costituzionalismo, è qualcosa di intollerabile alla mente occidentale della tarda modernità. Il potere effettivo è avvertito come un'anomalia nell'universo disciplinato dalla norma fittizia, dove nessuno è realmente capace di decisione, cioè, nessuno è capace di autentica sovranità. Stando così le cose, il caso d'eccezione non può più esistere, similmente all'azione impossibile di un dio orologiaio che formalmente viene riconosciuto come divinità, ma sostanzialmente è una divinità assente, un'entità puramente rappresentativa che osserva dall'alto il farsi e il disfarsi della *normalità*.

Cornelio Fabro, figura di spicco del neotomismo, parafrasando il filosofo inglese Samuel Clarke (m.1729) divide quattro tipi di deisti:

- 1- Quelli che credono in un Essere supremo che tuttavia rimane separato dal mondo e non ha parte in ciò che vi accade. A riguardo scrive Fabro: «Quest'opinione non è in fondo che un ateismo mascherato e quando lo si esamina con attenzione si trova ch'esso sbocca nell'ateismo puro. Infatti affermare da una parte l'esistenza di Dio e poi negare il suo diretto intervento nel mondo, ossia ammettere che Dio ha creato il mondo e poi escludere dal mondo la sua Provvidenza come se bastassero la materia e il movimento così che il corso delle cose resta abbandonato al caso delle infinite combinazioni, è un aperto controsenso» (C.Fabro, 1964: 316).
- 2- Quelli che credono in Dio e ammettono la Provvidenza ma rifiutano ogni religiosità e negano che gli uomini debbano tenere una condotta morale.
- 3- Quelli che negano l'immortalità dell'anima.
- 4- Quelli che ammettono una religione naturale ma negano ogni religione rivelata.

L'errore capitale che Fabro imputa ai deisti è, di fondo, uno: essi si appellano alla ragione ma in realtà la negano, perché, scrive Fabro, *ognuno che afferma di accettare la dottrina della ragione sulla divinità non può rifiutare la rivelazione.* (Ivi, 320)

In sintesi, Fabro attribuisce ai pensatori deisti *uno dei passi più risoluti del tracollo teologico e dell'affermazione dell'ateismo nell'era moderna.* (Ivi, 323)

L'analisi che il neotomista conduce sulla scorta di Clarke avrebbe probabilmente giovato a Schmitt, che dal canto suo era conscio del *tracollo giuridico* moderno ma lo attribuiva a una teologia, la deista, anticamera dell'ateismo inteso nel suo significato etimologico - assenza di Dio -.

Stranamente, seppur allievo di Weber, Schmitt non individua nella desacralizzazione del potere una conseguenza della desacralizzazione del mondo; non vi vede un vero e proprio disincantamento teologico<sup>13</sup> e, come si è detto, non prende in considerazione, accanto alla dissoluzione del politico, la dissoluzione del religioso. Ma se la dissoluzione della sovranità è figlia della dissoluzione teologica, la tesi di Schmitt ne risulta invalidata? Un passo, sempre dal saggio del 1933, può fornire una risposta: «Non si fa dunque sociologia del concetto di sovranità quando ad esempio la monarchia del XII secolo viene qualificata come l'elemento reale che si « rifletteva » nel concetto cartesiano di Dio. Rientra invece nella sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca mostrare che la situazione politico-storica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell'Europa occidentale alle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici.» (Op.cit.68-69)

Schmitt qui introduce un elemento nuovo, la cui presenza ha un significato non sottovalutabile, cioè *Das Metaphysichen Bild: Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica.* (Ivi, 69)

*La metafisica*, sentenza Schmitt, è *l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca.* « *Imiter les décrets immuables de la Divinité* » era *l'ideale della vita giuridica statale che fu assunto senz'altro dal razionalismo del XVIII secolo.* (Ibidem)

Ora emerge a noi chiaramente un dettaglio frequentemente trascurato negli studi di teologia politica, che il teologico non è necessariamente espressione di una certa religione, cioè, esso non coincide necessariamente con il religioso e, se prendiamo alla lettera le parole di Schmitt,

---

<sup>13</sup> L'essenza del concetto di *Disincantamento del Mondo* (*Entzauberung der Welt*) è tutta contenuta in questo: *daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe - In linea di principio non ci sono forze misteriose e imprevedibili.* (Max Weber: 1918)

il quadro metafisico di un'epoca può, in linea generale, non coincidere esattamente con quello teologico.

Il quadro metafisico può essere, in linea generale, un surrogato del teologico, del filosofico e di credenze collaterali, cioè essere un quadro spurio. Il miscuglio di credenze a cui si assiste oggi è un vivo esempio di un quadro metafisico: una persona può avere una visione del mondo formata dal cristianesimo e recitare il simbolo di fede cattolico pur non avendo cognizione della teologia trinitaria; può credere alla trasmigrazione in cielo di un'imprecisata anima e contemporaneamente professare la resurrezione dei corpi; può portarsi dietro un bagaglio di superstizioni e credenze sincretistiche e contemporaneamente dubitare dei segni miracolosi, o dubitare della Provvidenza e contemporaneamente credere all'astrologia.

Tutto ciò converge a un punto essenziale: il quadro metafisico di un'epoca è un quadro parzialmente ingenuo, non meditato, che sedimenta nella coscienza collettiva e che poco spartisce con il quadro metafisico dei filosofi. Ma, posta la crisi fra coscienza collettiva e coscienza dei pochi, la tesi di Schmitt risulta decisamente problematica se non errata alla base, poiché al quadro metafisico debbono concorrere tanto le speculazioni *alte* quanto quelle *basse*, le quali spesso confliggono fra di esse.

Vi è poi da tenere in conto l'inevitabile contenuto *ideologico* che caratterizza la mente moderna e che aumenta l'ibridismo del quadro metafisico. La storia del pensiero non può considerarsi avulsa dalle condizioni sociali in cui nasce né separata dalle disposizioni individuali e dalle singolarità di ogni persona.

Ci sembrano, quindi, di più ampio respiro le due categorie concettuali di cui si serve il filosofo maghrebino al-Jabri (m.2010) nella sua vasta analisi del pensiero e della società arabi contenuta nei quattro volumi del suo *Naqd al-'aql al-'arabī* (1984), *Critica della ragion araba*.

Una è quella che al-Jabri denomina *il campo cognitivo* e che raccoglie una materia omogenea composta di concetti, epistemologie, saperi e così via; l'altra è *il contenuto ideologico* composto da una particolare struttura politico-sociale che può condizionare anche la materia cognitiva (M.A.al-Jabri, 2018: 65).

Mentre al-Jabri divide contenuti cognitivi e ideologici, ritenendo che compito della filosofia sia epurare il campo cognitivo dalla materia ideologica al fine di produrre scienza (Ivi, 67), noi dobbiamo valutare come entrambi concorrano alla sistemazione di una certa *Weltanschauung*, una visione metafisica del mondo, e come da tale visione si determini un certo ordinamento giuridico-istituzionale. Al suo grado più elevato, anche il contenuto

cognitivo *puro* come la più rigorosa speculazione teologica mantiene un grado di parentela con il contesto in cui nasce, e non è raro che un contenuto puro si rifletta in uno spurio, ossia che un contenuto teologico ne rifletta uno popolare e viceversa.

Quindi, riteniamo corretto, pur con le sottigliezze del caso, distinguere il quadro metafisico dal paradigma teologico, identificato il primo con la *Weltanschauung* complessiva di un momento storico o di un gruppo sociale, il secondo con la dottrina dominante nel campo del sapere e delle istituzioni. Naturalmente, il quadro complessivo plasma la mente collettiva più di quanto lo faccia la dottrina, la quale può rimanere emarginata rispetto la coscienza generale: il culto dei santi è patrimonio comune del cristianesimo ed è profondamente radicato nella pratica popolare sebbene la sua giustificazione teologica, la *doxologia*, venga comunemente ignorata.

Schmitt, riferendosi al deismo, ha in mente l'epoca precisa dell'Illuminismo coi suoi Rousseau e Voltaire, cioè l'espressione alta del pensiero di quell'epoca, ma non considera il deismo come spirito della coscienza moderna, proprio ciò che sarebbe invece una sociologia dei concetti; non intravede nel deismo l'inizio della desacralizzazione del mondo occidentale né l'anticamera di un mutamento spirituale e prammatico – cioè di condotta – verso l'ateismo. In sintesi, Schmitt non prende in considerazione l'effetto politico di una non-teologia e di un quadro metafisico oramai disincantato; questo significa che l'idea di una corrispondenza fra forma teologica e politica nasceva, in Occidente, già vecchia. L'attualità della teologia politica era limitata in gran parte, se non esclusivamente, al problema giuridico del processo di secolarizzazione che aveva condotto le istituzioni occidentali a servirsi di linguaggi e dispositivi di origine teologica divenuti formalmente inservibili. Il problema trova una formulazione compiuta nel cosiddetto *paradosso di Böckenförde*:

*Fino al diciannovesimo secolo, in un mondo interpretato in modo sacrale, quindi in modo religioso, la religione era sempre stata la forza vincolante più profonda per l'ordinamento politico e per la vita dello Stato. Ma è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera del tutto terrena, secolare? Fondare lo Stato su una «morale naturale»? E se ciò fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? Tutte queste domande ci riportano a una domanda più profonda, di principio; fino a che punto i popoli uniti in stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà? (E.W.Böckenförde: 2006: 66) [...]*

*La domanda circa le forze vincolanti si ripropone quindi di nuovo, e ora nel suo vero nucleo: Lo Stato liberale [freiheitlich] secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. (Ivi, 68)*

È autoevidente che uno Stato siffatto debba trovarsi in relazione con una non-teologia, una struttura religiosa e metafisica oramai frammentata e incerta come quella del XX secolo, e riveste un significato tutto particolare che fu proprio un allievo diretto di Schmitt ad accorgersi della svolta atea dell'Occidente, il filosofo ebreo Leo Strauss, cresciuto sotto l'ala di Schmitt e da questi appoggiato nella sua carriera accademica fuori Germania<sup>14</sup>.

Un altro ebreo, a sua volta allievo di Leo Strauss, aveva fatto della teologia politica un centro di gravità della propria personale riflessione, non potendo sottrarsi all'attrazione che essa esercitava sull'universo teologico politico del popolo ebraico<sup>15</sup>.

L'opera più significativa di Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, vide la pubblicazione nel 1987, ben trentacinque anni dopo dalla lettera ad Armin Mohler nella quale il rabbino annotava: «La domanda intorno al diritto oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista “teologico”: ovvero si deve chiedere: quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino? [...] La situazione attuale è assai più difficile di quella propria della svolta dei tempi: nonostante il momentaneo “rialzo” alla borsa della religione (nient'altro che una boria da restaurazione!), oggi viviamo post Christum in senso decisivo.» (Op.cit.44)

Il quesito rimane senza risposta ed è quantomai urgente, almeno per la filosofia, mentre la prassi ignora quella costellazione di paradossi nata dalla frattura fra teologia e diritto. Il linguaggio odierno dei diritti, talvolta sovrabbondante, è figlio di questo paradosso:

---

<sup>14</sup> Del rapporto fra Strauss e Schmitt vi sono delle lettere non prive d'interesse, tanto alla luce del contesto storico nazionalsocialista, tanto per alcune osservazioni private che l'allievo indirizza al vecchio maestro su alcuni concetti cardine della teoria schmittiana. Interessante, poi, uno stralcio da una lettera datata 1933 che Strauss scrive a Schmitt da Parigi menzionando di aver fatto la conoscenza di Louis Massignon, di cui si dice impressionato (Heinrich Meier 2011: 132). Non sarebbe azzardato affermare che l'incontro con Massignon fu per Strauss l'occasione di aprirsi un orizzonte sul pensiero islamico, dal momento che pochi anni dopo uscì un articolo di Strauss dal titolo *“Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et Fārābī”* (1936), poi divenuto *“How Fārābī Read Plato's Laws”* nel terzo volume della miscellanea arabistica intitolata proprio a Massignon.

<sup>15</sup> Parliamo di Jacob Taubes, che in una lettera datata 1952 così scriveva: «Al “momento” (da un anno e mezzo) mi sta a cuore il problema della teologia pol., così come è esemplificato in Maimonide. Il problema della teologia pol. (è stato C.S. a coniare l'espressione?) coglie nel segno, e ancora non è stato sfruttato fino in fondo. [...] L'ebraismo “è” teologia pol. – questa è la sua “croce”, perché la teologia non viene completamente assorbita nella divisione attraverso il “politico”, perché la legge non è il primo e l'ultimo termine, perché “perfino” tra uomo e uomo esistono situazioni che “varcano”, “oltrepassano” la legge – l'amore, la pietà, il perdono (che non sono in alcun modo “sentimentali”, ma “reali”). Non saprei fare neppure un passo della mia vita miserabile e spesso tortuosa (in realtà non saprei comunque fare passi avanti), senza tenermi fermo a “questi tre” momenti; e ciò mi riporta sempre – contro la mia stessa “volontà” – a Paolo.» Jacob Taubes, *Lettera ad Armin Mohler* (1996: 44-45).

l'Occidente continua a creare categorie universalizzanti ed esclusive, che svalutano valori e principi politici differenti, pur non possedendo quella base metafisica garantita dal cristianesimo che legittimava, almeno internamente, le pretese universalizzanti della cristianità.

L'analisi di Böckenförde è quindi solo una faccia della secolarizzazione; le conclusioni a cui arrivò Leo Strauss nel suo *Natural Right and History* (1952) ne mostrano un'altra, con la differenza che, mentre il giurista tedesco denunciava l'assenza di un principio istituzionale, Strauss vi inglobava il diritto nella sua interezza. Le categorie fondamentali della vita politica se separate dal loro fondamento metafisico perdono di consistenza ontologica<sup>16</sup>, in sintesi, non sono che *fictions*, enti fittizi la cui forza vincolante è meramente legale<sup>17</sup>.

Secondo una certa lettura, la teologia politica di Schmitt aveva il fine indiretto di legittimare il *Reich*, ma per Strauss l'avvento del nazionalsocialismo tedesco era al contrario figlio della dissoluzione del quadro metafisico che rendeva, in tempi passati, l'autorità soggetta a principi extra-legali; sulla stessa riga si esprime Max Horkheimer, filosofo tedesco, padre della *teoria*

---

<sup>16</sup> Ciò comporta, a rigor di logica, la validità della cosiddetta *legge di Hume*: non esiste relazione fra ciò che qualcosa è e ciò che dovrebbe essere, che in termini morali si traduce nell'impossibilità di convertire una descrizione in una prescrizione, un fatto in un valore. Sempre a rigor di logica, sottratto qualsivoglia principio metafisico – o la possibilità di conoscerlo –, un fatto è solamente un fatto: ogni carica etica, morale o religiosa è un arbitrio umano, poiché ontologicamente non vi è corrispondenza fra fatto – realtà oggettiva – e valore – costruzione soggettiva -. David Hume (m.1776), filosofo scozzese del moderno empirismo, prende infatti le mosse da una prospettiva scettica: *in che modo conosciamo gli oggetti della morale?* Hume nega il principio giusnaturalista secondo cui desumiamo le prescrizioni morali *secondo ragione* (D.Hume, 1896: 457), la qual cosa significa l'impossibilità di stabilire che *ciò che noi intendiamo* corrisponde a *ciò che dovrebbe essere*, e quand'anche noi fossimo capaci di rinvenire delle relazioni con una realtà morale oggettiva, non potremmo stabilire se tale realtà è universale, come pretendono i giusnaturalisti: «Tutte le cose che vi sono nell'universo, considerate in se stesse, appaiono completamente sciolte e indipendenti le une dalle altre. Solamente attraverso l'esperienza noi apprendiamo come si influenzano e connettono; e questa influenza non dovremmo mai estenderla oltre l'esperienza.

Da ciò risulta impossibile soddisfare la *prima* condizione richiesta da un sistema di misure razionali ed eterne che stabilisca giusto e sbagliato; poiché è impossibile mostrare queste relazioni, sulle quali poggia tale distinzione; ed è impossibile soddisfare la *seconda* condizione, poiché non possiamo provare *a priori* che tali relazioni, se anche esistessero e ne avessimo percezione, sarebbero universalmente vincolanti e obbligatorie.» (Ivi, 466).

L'impossibilità di una epistemologia si accompagna, in Hume, allo scetticismo riguardo l'esistenza di un principio divino che stabilisce gli oggetti della morale, da cui deriva l'insormontabile *incertezza* di ogni sistema morale. In questo quadro, si arriva a quella che è chiamata *legge di Hume*: «In ogni sistema morale nel quale mi sono imbattuto ho sempre riscontrato che l'autore fino a un certo punto procede nel tipico modo di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni concernenti gli affari dell'uomo; improvvisamente mi sorprende trovare che, in luogo delle usuali copule proposizionali, è e non è, non incontro che proposizioni connesse con *deve* (*ought*) e *non deve* (*ought not*). Questo cambiamento è impercettibile ma possiede, comunque, un'importanza capitale, dal momento che questi *deve* e *non deve*, esprimono una qualche nuova affermazione e relazione che è necessario osservare e spiegare; al tempo stesso si dovrebbe fornire una ragione per qualcosa che sembra inconcepibile in ogni circostanza, e come questa nuova relazione sia deducibile dalle altre, le quali differiscono completamente da essa.» (Ivi, 469)

<sup>17</sup> Sebbene Carl Schmitt non fosse giusnaturalista come Leo Strauss, entrambi criticano il positivismo di Hans Kelsen, che scindendo il diritto da qualsiasi altra sfera (politica, morale ecc.), di fatto identifica il diritto con la pura attività legislativa. Per una ricognizione accurata della questione si veda Norberto Bobbio (2011).

*critica*<sup>18</sup> e coevo di Strauss, che dalla giovinezza marxiana transitò, nel periodo finale della sua vita, a una riscoperta della religiosità ebraica e del valore del teologico, particolarmente rispetto la condizione dell'uomo in un mondo sempre più automatizzato e amministrato. La fine della Seconda guerra mondiale, sotto la lente di Horkheimer, non coincise con un rinnovamento della coscienza e della libertà umana, bensì al riproporsi, sempre più totalizzante, di quel processo di alienazione tecno-capitalistico che, se in passato assumeva le sembianze dello sfruttamento della classe operaia, adesso apriva a un operaio prospettive di benessere e consumo pressoché inimmaginabili nei secoli scorsi (M.Horkheimer, 2000: 86-87). L'aumento esponenziali delle possibilità di ognuno, nascondeva di fatto una corrispondente riduzione della libertà, e per ogni concessione, nota Horkheimer, vi era un aumento di controllo sull'individuo (Ivi, 87-89), né la riduzione delle libertà verso una società rigidamente regolata, prezzo pagato per soddisfare i bisogni di benessere sociale, aveva cancellato gli orrori e le ingiustizie del mondo, davanti ai quali riemergeva l'antico bisogno umano di credere in qualcosa di oltremondano (M.Horkheimer, 2019: 90-91): «Infatti, anche là dove tutti i bisogni materiali saranno soddisfatti, rimane il fatto che l'uomo deve morire e forse egli sarà conscio in un modo particolarmente acuto di questo fatto, appunto perché tutti i suoi bisogni materiali saranno soddisfatti. Forse poi sorgerà quella genuina solidarietà tra gli

---

<sup>18</sup> La *teoria critica* è usualmente identificata con la Scuola di Francoforte, gruppo di ricerca sorto nella prima metà del Novecento presso l'Istituto per la Ricerca sociale di quella città, di cui Max Horkheimer diviene il direttore. Nato nelle temperie del secondo dopoguerra, il gruppo di Francoforte possedeva una marcata matrice marxiana, specie nel campo di ricerca, improntato allo studio delle cause materiali che agiscono sul divenire storico e sociale. Diversamente dal determinismo di Marx, che predicava l'inevitabile instaurarsi di un governo proletario, il gruppo di Horkheimer riconobbe i limiti della realizzazione storica del comunismo, orientandosi piuttosto al ruolo che l'individuo, in quanto agente morale e razionale – concetto spiccatamente kantiano –, poteva rivestire nei processi di produzione economica e nelle esperienze politiche, in un'epoca – quella che precedette l'avvento del nazismo – in cui una rivoluzione in senso marxiano-socialista era avvertita come possibile. In un tale contesto, la teoria critica aveva il compito di indirizzare il cambiamento della società, in linea con il ruolo attivo che Marx aveva auspicato per gli intellettuali, ma questo senza legarsi a un particolare e compiuto sistema politico (S.E.Bronner, 2011: 1-19).

Successivamente, quando Horkheimer fonda un nuovo Istituto negli Stati Uniti d'America, dove gli intellettuali tedesco-ebrei fuggiti dalla Germania nazista si ritrovano - fra questi lo stesso Horkheimer, Theodor W.Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse -, la constatazione del fallimento del socialismo e degli obiettivi che la *teoria critica* a suo tempo si era posta, quale l'emancipazione dell'individuo dai processi di reificazione capitalistici, orientano i vecchi membri della scuola di Francoforte a riflessioni personalizzate ma legate da un filo comune: l'annichilimento dell'individuo in una società sempre più alienata in processi tecnici e di produzione, con il conseguente annichilimento delle capacità critico-linguistiche individuali, soppiantante da una dimensione economico-politica totalizzante e autoritaria. In un tale contesto di pessimismo – pessimismo che diviene quasi fatalismo negli scritti di un altro tedesco-ebreo emigrato gli Stati Uniti, Günther Anders -, Horkheimer, ormai anziano, concede al proprio materialismo quella che egli definisce una *nostalgia* per un assoluto, per un fondo religioso, che egli non può filosoficamente riconoscere ma di cui avverte il bisogno, in quanto individuo e in quanto bisogno per la società e la morale: a riguardo si vedano le interviste che Horkheimer concesse ad Helmut Gummior e raccolte in una monografia (Max Horkheimer, 2019) che si avvale della ricostruzione che lo stesso Gummior fece del percorso intellettuale di Horkheimer.

uomini, [...] e questa contribuirà ad attenuare gli svantaggi dell'amministrazione totale.» (Ivi, 102)

Difronte lo svuotamento di senso delle categorie tradizionali e religiose, diluite nella *routine* di un mondo regolato dall'utilitarismo liberale e dal positivismo scientifico, difronte lo svilimento del pensiero critico e del lavoro intellettuale, la *teologia* riemerge – apparentemente con un senso di ossimoro – al fianco della *rivoluzione*, o meglio, la difesa delle ascendenze teologiche che hanno riempito la moralità e la coscienza individuale acquista la stessa importanza delle istanze rivoluzionarie (M.Horkheimer, 2018: 76).

Ma arriviamo al punto cruciale: cosa intende Horkheimer per *teologico*, e qual è il suo posto nel pensiero e nella società?

Prima di cercare una risposta dobbiamo considerare le basi epistemologiche dalle quali muove il filosofo di Francoforte: basi materialiste, che escludono l'azione di un principio metafisico, e che egli rivede alla luce di un più moderato scetticismo<sup>19</sup>. A ciò Horkheimer aggiunge, negli ultimi anni, una riflessione che potrebbe qualificarsi come *teologia negativa*, cioè, un discorso attraverso il quale l'essere umano prende coscienza di un Assoluto non attraverso la definizione di ciò che l'Assoluto è, bensì attraverso la coscienza di non poter conoscere questo Assoluto e di sperimentare, in quanto uomini, solo l'essere finito: «In nessun modo qui teologia significa scienza del divino, o magari scienza di Dio.

Teologia significa qui che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. La teologia è - devo esprimermi con molta cautela – la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola.» (M.Horkheimer, op.cit.74-75)

La costatazione del declino della teologia, più ampiamente intesa come declino della religiosità, genera quella che Horkheimer chiama *nostalgia* e *tristezza*, da cui emerge *non già rassegnazione, bensì difesa di quelle categorie teologiche che oggi sono trascurate* (M.Horkheimer, 2018: 65). Quindi Horkheimer specifica: «potremmo dire che è una difesa *negativa* di quelle categorie teologiche che un tempo erano semplicemente enunciate in modo affermativo. Tale difesa conduce alla solidarietà degli uomini che, malgrado l'assenza di quella certezza assoluta, vogliono realizzare il bene, alla solidarietà di cui abbiamo tanto bisogno all'interno e all'esterno.» (Ivi, 65-66)

---

<sup>19</sup> «Devo dire che su Dio non possiamo esprimere proprio nulla. Questa è un'affermazione che non solo risale, come Lei forse avrà già capito, al mio ebraismo, ma è un principio della teoria critica. Non possiamo rappresentarci l'assoluto; se parliamo dell'assoluto, non possiamo dire più di questo: il mondo, nel quale viviamo, è un relativo.» (M.Horkheimer, 2019: 70)

Il discorso di Horkheimer rimane tuttavia vago e particolarmente ambiguo, ma un dato emerge abbastanza chiaramente – anche se non dichiarato -: nell’ottica di Horkheimer teologia e religione, anche solo come idee astratte, hanno principalmente una funzione *deterrente e utilitaristica* contro il disfacimento del senso critico e morale in una società totalmente controllata. Horkheimer è perfettamente cosciente che eliminando la certezza di un principio metafisico si giunge, in ambito morale, alla *legge di Hume*<sup>20</sup>, e appare cosciente – anche se più vagamente – delle pericolose contraddizioni del liberalismo che Böckenförde avrebbe denunciato da lì a pochi anni. Questo è un tema che infatti riemerge a più riprese nella riflessione del filosofo di Francoforte, e che si trova già compiutamente formulato in un passo della sua opera *Eclisse della ragione* (1947): «Il formalizzarsi della ragione ha implicazioni teoriche e pratiche di vasta portata. Per la concezione soggettivistica, il pensiero non può essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé. La validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell’etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali son fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive. Ed appare ormai privo di senso parlare di verità nel prendere decisioni pratiche, morali o estetiche.» (M.Horkheimer, 2000: 14-15)

Ciò che Horkheimer tralascia, però, è che il soggettivismo nasce su quelle categorie di ragione moderna – non solo positivista, ma anche empirista e utilitarista -, che egli vorrebbe difendere contro una ragione *strumentale* che è stata mutilata e asservita ai meccanismi del *progresso*. Se infatti scendiamo ai particolari delle posizioni di Horkheimer risulterà che, ciò che egli intende per *teologico*, rimane essenzialmente, e in senso etimologico, *ateismo*, tanto sul piano epistemologico, dove egli sottoscrive un empirismo simile a quello di Hume, nonostante un’attenuazione in senso kantiano<sup>21</sup>, tanto sul piano oggettivo, dove egli nega la possibilità di una teologia autentica – se Dio rimane solo un’idea non vi può essere scienza o discorso –, escludendo la possibilità di validare quelle categorie teologiche di cui avverte comunque il bisogno: «All’ordine esistente, che costituisce l’oggetto della teoria critica,

---

<sup>20</sup> Ne troviamo una riformulazione radicale, ma precisa, nell’intervista a Gummior: «Se guardiamo le cose dal punto di vista strettamente scientifico, l’odio, nonostante tutte le differenze di funzione sociale, non è peggiore dell’amore. Non c’è nessuna motivazione logica stringente, se a me non viene nessuno svantaggio nella vita sociale.» (M.Horkheimer, 2019: 73). Dunque Horkheimer riconosce che una distinzione morale è possibile solo in virtù di un fondo teologico: «Tutto ciò che ha stretto rapporto con la morale, rimanda in ultima analisi alla teologia. Ogni morale, almeno nei paesi occidentali, si fonda sulla teologia – con buona parte di tutti gli sforzi per prendere le dovute distanze dalla teologia.» (Ivi, 74).

<sup>21</sup> «La teoria critica ha imparato la lezione di Kant, secondo cui non si può parlare dell’aldilà, ma proprio questa enunciazione negativa, in fondo, è un salto che oltrepassa l’aldiquà. Le nostre conoscenze si riferiscono al mondo dei fenomeni, e noi chiamiamo realtà il modo con cui i dati della coscienza vengono ordinati dalle funzioni intellettuali del soggetto. Ma la realtà empirica non è l’assoluto.» (M.Horkheimer, 2018: 75).

appartengono non soltanto le forze che tendono a mantenerlo in vita, ma anche i problematici tentativi di mutarlo.

Qualcuno di quei tentativi merita di essere salvato: per esempio, lo sforzo di ricondurre una moralità umana naturale a delle radici teologiche, il che peraltro non significa affermare la *verità* di tale origine teologica.» (M.Horkheimer, op.cit.75)

Le riflessioni del filosofo tedesco intorno questo teologico residuale non si estendono ai fenomeni politici concreti, all'evoluzione del diritto e al destino delle istituzioni occidentali, come accade in Böckenförde e Strauss, ma restano nel perimetro dell'individualità e della moralità – moralità che è appunto individualità, o soggettività privata del contenuto universale dell'etica e di determinazione oggettiva<sup>22</sup> -, della speranza e, in definitiva, dell'arbitrio: come trattenere quella che egli chiama *la soppressione della dimensione teologica* (M.Horkheimer, 2019: 103) se il teologico non possiede alcun valore oggettivo, classificandosi come un sentimento individuale, un bisogno da soddisfare e una mera scelta fra le tante possibilità offerte dal capitalismo liberale? L'idea di un vago assoluto si trova a proprio agio con l'idea contemporanea di una vita associata nella quale il religioso o, in senso estensivo il metafisico, siano una possibilità individuale, talvolta un retaggio funzionale alla retorica del potere, ma mai un'entità effettiva a cui rapportarsi con soluzione di continuità e coerenza. La nuova coscienza occidentale, formata dall'ateismo, continua a esprimersi con i mezzi del naturalismo, ma essa ha trovato nel positivismo di Kelsen<sup>23</sup> la sua controparte giuridica ideale e nell'edonismo la giustificazione della vita politica: «L'ateismo politico è un fenomeno specificamente moderno. Nessun ateo nel passato dubitava che la vita sociale avesse bisogno della fede in Dio o negli dei e della loro venerazione. Se non ci lasciamo ingannare da fenomeni effimeri, ci rendiamo conto che ateismo politico ed edonismo politico sono connessi, anzi sorgono insieme nello stesso momento e nella stessa mente.» (L.Strauss, 1957: 171)

---

<sup>22</sup> Ciò è ben dimostrato da Hegel in vari paragrafi dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* – rimandiamo all'edizione Laterza del 2012 – dedicati indirettamente e direttamente alla moralità di Kant e al suo superamento nell'etica: III, 135; 137; 138 e soprattutto 140 e 141; IV, 144; 151 e soprattutto 152, il paragrafo sopra *la sostanzialità etica*.

<sup>23</sup> « Ogni diritto diventa in questo modo in un senso particolare « diritto statale », e viceversa ogni attività statale « diritto », cioè esecuzione di norma da parte dell'apparato statale delle autorità, legato a norme. Questo non ha più nulla a che fare con diritto o giustizia in senso positivo e sostanziale, ma è tipico del sistema politico delle spolitizzazioni liberali. Il normativismo liberale finge qui un « dominio della norma legale » che in realtà è soltanto il dominio di un sistema di legalità, dominato da forza non statali e politicamente irresponsabili, sopra l'apparato delle autorità. Questa maniera di pensare positivista e « funzionalistica », che nega ogni sostanza del diritto, conosce ancora il « diritto » solo come vincolo calcolabile dell'apparato costrittivo statale, cioè come modo di funzionare di autorità e gerarchie competenti. » (C.Schmitt, 2005: 270-271).

L'immanentismo del deismo, che per Fabro costituiva il principio filosofico dell'ateismo<sup>24</sup>, viene distintamente indicato da Schmitt come la matrice metafisica del positivismo di Kelsen<sup>25</sup>, dunque senza uscire da uno schema teologico politico, anzi confermato dal fatto che Schmitt riconosce nell'ateismo un punto di arrivo dell'immanentismo, fermandosi però a concepire l'ateismo come un'estremizzazione dell'immanentismo, in specie di quello hegeliano di sinistra rappresentato da Marx ed Engels; tuttavia, per Schmitt all'ateismo non sembra corrispondere una forma statale particolare, bensì una forma mentale anarchica liberata dallo Stato e della religione<sup>26</sup>.

Che l'assenza di Dio, causata dall'estremizzazione dell'immanentismo deista, corrisponda all'assenza di un *arché* possiede un convincente senso logico, se non fosse che l'anarchia, che noi potremmo intendere, giuridicamente tradotta, come relativismo normativo e come riduzione del diritto a puro legalismo, è ciò che contraddistingue l'immanentismo in sé e che, come abbiamo visto, è già *in nuce* ateismo.

Tornando a Schmitt, ciò mette in discussione alla base lo schema del giurista tedesco, poiché dobbiamo considerare le conseguenze della teologia e l'assenza di una vera teologia. Al contempo, nel 1922 Schmitt non affronta una terza questione decisiva che costituisce l'essenza della critica di Erik Peterson: l'intraducibilità politica del dogma trinitario.

## I.2 – Il principio di analogia

*L'analogia in teologia politica indica il rapporto fra concetti teologici e politici, rapporti effettivi e formali, quindi inerisce la possibilità logica che gli uni si traducano negli altri.*

Lo studio di queste possibilità sarebbe uno studio propriamente filosofico e, a quanto ci risulta, non è stato ancora fatto. La stessa analisi di Schmitt si può inquadrare all'interno di una storia delle istituzioni e di una sociologia di esse, di una storia dei concetti, mentre un

---

<sup>24</sup> Si veda l'intero quarto capitolo in *Introduzione all'ateismo moderno* e specificatamente il paragrafo quarto: *Teologismo idealistico e ateismo immanentistico* (p.54).

<sup>25</sup> «Oggi invece un filosofo dello Stato importante come Kelsen può definire la democrazia come l'espressione di una scientificità relativistica, impersonale. Ciò corrisponde in realtà allo sviluppo che si è compiuto nella teologia e nella metafisica politica del XIX secolo. [...] Nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e di diritto pubblico del XIX secolo riposano su tali concezioni: la tesi democratica dell'identità del governatore con il governato, la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità, la dottrina dello Stato di diritto di Krabbe e la sua identità di sovranità e ordinamento giuridico, infine la dottrina di Kelsen dell'identità dello Stato con l'ordinamento giuridico.» (C.Schmitt, 2012: 71-72).

<sup>26</sup> Ivi. 72-73.

discorso filosofico richiederebbe le stesse categorie di pensiero che hanno partorito la discussione intorno l'analogia, vale a dire primariamente quelle aristoteliche.

Ma un'analisi di questa specie richiederebbe uno studio a sé, quasi enciclopedico, se si volesse trattare ogni accezione e sfumatura dell'analogia<sup>27</sup>, quindi noi ci atterremo a dei chiarimenti intorno all'uso che ne fa Schmitt, poi ne approfondiremo il significato quanto ci è sufficiente per spiegarne il ruolo nella critica di Erik Peterson e per abbozzare i tipi di analogia che ci serviranno per il proseguimento, allorché ci inoltreremo nel *kalām* e nel *fiqh*.

Non è possibile affrontare criticamente l'argomentazione di Peterson senza aver chiarito il nesso che lega Dio al mondo, e non è possibile affrontarla se prima non venga chiarito come intendere la teologia politica, cioè, come analisi puramente storico-sociologica, per cui l'aderenza di una dottrina a una certa forma politica è verificata dal suo effettivo concretizzarsi, oppure come possibilità logica o ontologica, cioè come reale corrispondenza fra principio divino e politico.

A nostro avviso, la critica di Peterson va letta come verifica della coerenza logica fra teologia e politica, mentre la possibilità di un ordine reale che scaturisce nel rapporto fra divinità e cosmo politico inerisce una concezione dell'universo di matrice neoplatonica assolutamente distante sia da Peterson che da Schmitt<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Sugeriamo l'ottimo testo introduttivo di G.Casetta, sullo sviluppo dell'analogia (1987), mentre una monografia molto vasta e specialistica è apparsa di recente e raccoglie i contributi di diversi studiosi fra i quali Enrico Berti e Anthony Kenny: Archivio di filosofia, Volume LXXXIV, N.3 (2016).

<sup>28</sup> Il modello al quale ci riferiamo è il *corpus* di scritti teologici attribuiti nominalmente a Dionigi, chiamato l'Areopagita per aver ricevuto la conversione al cristianesimo ascoltando Paolo predicare sull'Areopago di Atene (Atti degli apostoli, 17). Il trattato pseudo-dionisiaco sulle gerarchie angeliche è forse il tratto più noto del *Corpus*, menzionato anche da Dante Alighieri nel XXVIII canto del Paradiso; qui Dionigi descrive con minuzia l'organizzazione che vige fra gli angeli, il loro numero, le funzioni e i gradi di ciascun ordine angelico. La concezione neoplatonica di un universo strutturato per gradi è riaffermata sotto la forma di una gerarchia che iniziando dal principio Uno discende attraverso le schiere angeliche sino alla gerarchia istituita in terra.

Dionigi definisce la gerarchia *un sacro ordine, una scienza e atto* (*La gerarchia celeste*, 2014: III,1). L'ordine è quello costitutivo della gerarchia celeste e terrena; scienza è l'elevazione spirituale e conoscitiva del cristiano che avviene per gradi; atto dovrebbe riferirsi ai rituali e alle operazioni teurgiche, come meglio spiegato nell'altra opera dionisiaca, *La gerarchia ecclesiastica: dimostreremo che la gerarchia del grado umano implica una scienza che ci innalzi a Dio, scienza a carattere divino e teurgico, il suo atto e la sua perfezione* (I,1).

*Intanto gerarchia tutta quanta, secondo venerando precetto di nostra tradizione, è ogni sistema formato da cose sacre che si sottopongono al suo gerarchico ordine.* (I,3)

*Una cosa tuttavia è necessario dire. Questa gerarchia terrena e tutta quanta la gerarchia da noi celebrata, hanno unica ed eguale potenza attraverso tutta la loro gerarchica attività; inoltre ogni capo di gerarchia, pur nel rapporto della propria condizione e del proprio grado, viene iniziato alle divine cose e fa gli inferiori, secondo il grado di divinità inerente in ciascuno, partecipi della divinizzazione sacra che viene a formarsi in lui e che da Dio procede. [...] Così, per mezzo di questa divina gerarchica armonia, ciascuno, per quello che è il proprio potere, partecipa di Colui che veramente è bello è sapiente e buono. [...] Ma prima invocherò Gesù, principio e termine consumante di tutte le gerarchie.* (I,2)

Il lessico fortemente mistico di Dionigi non può nascondere un linguaggio politico di fondo. La concezione di una società di credenti rigidamente gerarchizzata porta - come storicamente avvenuto - a un'istituzionalizzazione del corpo ecclesiastico, il cui discrimine comunitario fondamentale è dato dalla fede, vale a dire dall'ortodossia;

Ora, Schmitt si riferisce al caso d'eccezione e al miracolo affermando che si trovano in un rapporto *analogico*<sup>29</sup>, dove l'analogia è la comune capacità di sospendere la legge; subito dopo indica l'analogia come lo strumento di cui si servirono i conservatori per *tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ricavate da una teologia teistica* (C.Schmitt, 2012: 61).

Il passo sopracitato basterebbe a sostenere che Schmitt fa un uso molto generico dell'analogia, intendendo con analogie dei modelli ricavati da campi differenti. Dovremmo già escludere, perciò, un valore *conoscitivo* dell'analogia, e ciò è normale, dal momento che Schmitt dichiara fin dall'inizio di voler fare sociologia dei concetti, non di verificarne la coerenza logica e la portata filosofica; inoltre, l'analogia non può essere definita in modo univoco, poiché i suoi significati e la sua funzione mutano a seconda del campo di applicazione.

---

inoltre, la struttura comunitaria, una volta stabilita in conformità a un modello divino, diventa pressoché immutabile, esattamente come lo sono i dogmi dell'ortodossia: *per questo la principale Costituzione delle cose sante è dei santi riti, avendo ritenuto opportuno imitare, in modo conforme ad iperuranica visione, le celesti gerarchie, in quella che le andava variando a mezzo di figure materiali e di composizioni dovute a singoli aspetti materiali, ci ha fatto dono della santissima terrena gerarchia* (I,3).

In questo caso può definirsi una teologia politica *ontologica* in senso forte. Una teologia politica ontologica può darsi esclusivamente ammettendo che una certa forma politica, cioè dei principi che stabiliscono un certo ordine politico, siano un bene poiché essi sono naturali, cioè prestabiliti da Dio, oppure perché corrispondenti per proporzione logica alla natura divina, oppure per corrispondenza ontologica; corrispondenza che non è fra Dio e l'istituzione, bensì fra l'istituzione e il suo modello divino.

Si può obiettare, come vedremo con Jan Assmann, che in realtà il rapporto è inverso: è la politica a fornire un modello alla teologia. L'obiezione può avere un valore storico-sociologico, ma risulta semplicistica. Dovremmo, infatti, ulteriormente procedere a ritroso, non solamente alla formazione dei primi concetti politici, ma soprattutto alla formazione linguistica di certi concetti. Aggiungiamo che dovremmo valutare, poi, la capacità del religioso di conservare la forza istituzionale delle società, di legittimarne la struttura giuridica e politica e di raffinare diritto e simboli di potere. Ma questa forza istituzionale deriva, appunto, dall'articolato apparato rituale, cerimoniale e misterico, che rende la Chiesa ben più di un'istituzione religiosa o di un semplice soggetto politico.

L'idea di gerarchia presuppone l'idea di un ordine, e l'idea di ordine presuppone l'esistenza di principi. La Chiesa agisce, quindi, come soggetto disciplinante dell'universo politico. Carl Schmitt ne ha evidenziato soprattutto quest'ultimo aspetto: « Lo stesso Max Weber ha riconosciuto che nella Chiesa sopravvive il razionalismo di Roma e che essa ha saputo egregiamente aver ragione degli entusiastici culti dionisiaci, delle estasi, delle tendenze a sprofondare nella contemplazione. Questo razionalismo sta nella dimensione istituzionale, ed è essenzialmente giuridico; la sua grande prestazione consiste nel fare del sacerdozio un ufficio, ma anche qui – di nuovo – in modo del tutto peculiare. Il papa non è il profeta, ma il Vicario di Cristo » (C.Schmitt, 2010: 29).

Più avanti, discutendo poi della spoliticizzazione progressiva degli Stati, sprofondanti sotto il mare dell'economico, Schmitt scrive: « se il pensiero economico riesce a realizzare i propri fini utopistici, di condurre la società umana ad una condizione assolutamente impolitica, la Chiesa resterà l'unica depositaria di pensiero politico e di forma politica » (Ivi p.50,51).

Naturalmente, la forma ecclesiastica che Schmitt ha davanti agli occhi nel 1923 è precedente al Concilio Vaticano II, mentre oggi sarebbe opportuno chiedersi se la Chiesa non abbia dissolto la sua sacralità istituzionale nel medesimo mare dell'impolitico economico, e quanto sopravviva in essa del suo apparato rituale e misterico.

<sup>29</sup> *Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in in den letzten Jahrhunderten genommen haben.* (C.Schmitt, 1934: 49).

Sfortunatamente, Schmitt non concede alcun esempio concreto di metodo analogico, e il breve accenno a Leibniz non risulta di grande aiuto per schiarire le acque: «L'espressione filosofica più chiara su quell'analogia si trova però nella *Nova Methodus* di Leibniz. Egli rinnega il paragone della giurisprudenza con la matematica e la medicina per sottolineare la parentela sistematica con la teologia: «A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline.» (Ivi, 62)

Cosa determini il rapporto analogico fra teologia e diritto viene spiegato nelle righe successive: *Entrambe hanno un « duplex principium », la « ratio » (e perciò vi è una teologia naturale e una giurisprudenza naturale) e la « scriptura », cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti divini*<sup>30</sup>. (Ibidem)

Tenendo quest'ultimo passo a riferimento, possiamo ridefinire l'analogia come un rapporto *formale* fra due elementi, e dovremmo concludere che Schmitt faccia inequivocabile riferimento ad un'analogia rigorosa, quella formulata da Leibniz, per l'appunto; tuttavia, adottare l'analogia nella sua formulazione più rigorosa non consente comparazioni generiche né un uso largo della categoria analogica.

Ci è d'obbligo, a questo punto, fermarci sull'analogia in Leibniz, ma prima ci sembra opportuno indicarne i suoi utilizzi e sensi precedenti.

Il concetto di analogia, come è intuibile dall'etimologia, nasce nell'antica Grecia e possiede fin da principio un significato sostanzialmente matematico, inteso come rapporto proporzionale.

Euclide, nei suoi *Elementi*, fornisce una definizione dell'analogia come rapporto proporzionale fra grandezze (superfici, numeri ecc.) omogenee o differenti (*Elementi*, Libro V, IX definizione). La proporzione fra due grandezze è analogica quando viene ad essere rispetto a un terzo elemento omogeneo agli altri due. Abbiamo così l'analogia continua, di tipo geometrico, che si stabilisce fra tre o più termini del medesimo genere (tre linee, tre numeri ecc.); l'analogia è infatti detta continua poiché il secondo termine ricorre in rapporto proporzionale rispetto il primo termine e di nuovo con il terzo, e così in avanti dal terzo rispetto il secondo e il quarto sino alla fine continuata della sequenza (V, X).

Vi è poi l'analogia disgiuntiva (XI) che si stabilisce fra due coppie o più, quindi minimo quattro termini, senza un termine medio che dia continuità alla sequenza; accanto all'analogia

---

<sup>30</sup> Più pregnante l'osservazione di Schmitt una pagina più avanti: *Anche nelle singole particolarità dell'argomentazioni giuridica affiorano reminiscenze teologiche*. Purtroppo, ancora una volta, nessun esempio concreto viene concesso a supporto di quanto detto.

di tipo geometrico esiste quella di tipo aritmetico, utilizzata per stabilire l'esatto rapporto proporzionale fra quantità (ad esempio  $A/b : C/d$ ).

Entrambi i tipi di analogia, geometrica e aritmetica, ricorrono nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele con funzioni conoscitive. Nel libro *Epsilon*, trattando la giustizia, Aristotele distingue una giustizia *distributiva*, che concerne nel dare a ciascuno il suo, e una *correttiva*, che concerne il ristabilimento dell'uguaglianza quando essa viene meno a causa di un crimine. Aristotele tratta con minuzia entrambi i tipi di giustizia, e ne conclude che la distributiva è regolata dalla proporzione geometrica, mentre la correttiva da quella aritmetica, il giusto infatti è definito come metà fra l'eccesso e il difetto, e questa è l'uguaglianza (*Etica Nicomachea*, V,6). Aristotele allora enuncia i rapporti proporzionali: «È dunque necessario che il giusto consista per lo meno di quattro termini. Infatti coloro per i quali è giusto sono due, e ciò in cui è giusto, ossia le cose, sono due. È identica sarà l'uguaglianza tra coloro per i quali è giusto e tra le cose nelle quali è giusto.» (*Etica Nicomachea*, 2007: V,6 1131a, 15-20)

L'analogia, quindi, servirà a ricavare, tramite i rapporti proporzionali stabiliti secondo quantità, il giusto mezzo: «Il giusto, pertanto, consiste in una sorta di proporzione [*estin aratò dikáion análogon ti*]. Infatti l'esser proporzionato è proprietà non soltanto del numero astratto, ma del numero in generale [*tò gàr análogon ou mònnon estì monadikou arithmou idion, all'olos arithmou*]. La proporzione infatti è un'uguaglianza di rapporti [*e gàr analogia isòtes estì lògon*].» (1131a, 25-30)

Aristotele sembra suggerire così una duplice funzione dell'analogia, uno conoscitivo, per mezzo del quale stabiliamo ciò che è giusto, e uno concreto, l'atto di fare giustizia, che stabilisce una proporzione reale fra le cose<sup>31</sup>.

Ciò che può colpire lo storico del diritto è l'utilizzo prettamente pratico dell'analogia, che consente di matematizzare l'etica e la legge secondo un criterio di esattezza sconosciuto all'odierna giurisprudenza; inoltre, l'analogia si configura come uno strumento polivalente che trova applicazione in campi differenti dall'originario matematico. Nella *Poetica*, Aristotele definisce secondo analogia - *katà tò análogon* - uno dei quattro tipi di metafora (*Poetica*: 21, 1457b). Lo schema della metafora per analogia ci è ormai familiare: «quando il secondo elemento sta al primo come il quarto e il terzo: si dirà allora il quarto al posto del secondo oppure il secondo al posto del quarto. Talvolta si mette anche ciò a cui si riferisce la

---

<sup>31</sup> « La giustizia distributiva si realizza, dunque, quando il rapporto che sussiste tra il merito di una persona e la qualità od il valore di una cosa, regola l'attribuzione di quella cosa a quella persona in relazione all'attribuzione di un'altra cosa ad un'altra persona; vale a dire quando, data una certa relazione tra un bene (una cosa) ed una persona, tutte le distribuzioni di certi beni a certe persone avvengono secondo la medesima relazione La quale definisce perciò il criterio di tutte quelle distribuzioni.» (Nota 21 in V,6, 1131b, 25)

parola sostituita. Per esempio, la coppa sta con Dioniso nello stesso rapporto dello scudo nei confronti di Ares: si potrà dunque chiamare la coppa «scudo di Dioniso» e lo scudo «coppa di Ares». Oppure la vecchiaia ha nei confronti della vita lo stesso rapporto della sera nei confronti del giorno. [...] Talvolta la parola che realizza l'analogia non esiste, ma si può dire ugualmente: per esempio «spargere il grano» equivale a seminare, mentre «spargere i raggi» da parte del sole non ha nome, ma tuttavia quest'azione sta nello stesso rapporto col sole che la semina con il grano, e dunque è stato detto «seminando la fiamma divina.» (*Poetica*, 2006: 21, 1457B, 15-15)

McInerny nel suo *L'analogia in Tommaso d'Aquino* (1999), al termine di un capitolo interamente dedicato ad analogia e metafora si domanda: *Possiamo dire che l'uso metaforico è un genere di analogia?* (150)

Il quesito è tutt'altro che banale. Una metafora rimane, in ultimo, uno strumento retorico, utile a suscitare nella mente dei concetti che saranno pur sempre concetti approssimativi. In teologia, la metafora costituisce una via indiretta per conoscere ciò che non può essere conosciuto direttamente, la natura di Dio<sup>32</sup>.

Fra i molti passi in cui Tommaso d'Aquino discute l'utilità analogica della metafora, uno è di particolare interesse, soprattutto in virtù del lessico utilizzato, in questo caso molto prossimo a quello aristotelico: «Vediamo che le cose corporee si attribuiscono a quelle spirituali per una certa somiglianza, che è una somiglianza di proporzionalità [*similitudo proportionabilitatis*]; e tale somiglianza occorre ricondurre a una qualche una comunanza di univocità o di analogia.» (*Libro II del commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, d.13, q.1)

Tralasciamo qui il problema della divergenza fra l'analogia di Tommaso d'Aquino e quella aristotelica, e tralasciamo anche la ricorrenza dell'analogia nella *Metafisica* di Aristotele dal momento che, data la delicatezza dell'argomento, un'esposizione sommaria introdurrebbe in questo frangente solo confusione; osserviamo, invece, che nell'analogia per metafora ricorre lo stesso impianto fra Tommaso e Aristotele, la medesima terminologia matematica - rapporto proporzionale - e il medesimo valore conoscitivo del procedimento analogico per cui una cosa rimanda all'altra.

Ci sembra convincente, quindi, ritenere l'analogia uno strumento logico secondo uno schema matematico intercambiabile da un campo a un altro. Un passo dalla *Fisica* ce lo conferma, e si noterà la similitudine con il passo della *Poetica*: il sostrato (*hypokeimenon*), scrive Aristotele,

---

<sup>32</sup> «Così dunque tutti i nomi che si dicono di Dio metaforicamente, si dicono delle creature prima che di Dio; perché applicati a Dio non altro significano che delle somiglianze con tali creature.» Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q.13, a.6, trad. in McInerny (1999: 137).

è conoscibile *kat'analogian*: infatti, come il bronzo sta alla statua, il legno al letto e il materiale amorfo che non ha ancora assunto la forma sta a una qualsiasi delle cose che hanno forma, così il sostrato sta alla sostanza, all'essere determinato e all'ente. (Fisica, 2011: I,7, 190B, 8-12)

È chiaro che, affinché una cosa rimandi a un'altra, anche metaforicamente, debba esserci un certo legame, che sia concreto come il bronzo alla statua o metaforico; anche la metafora deve rimandare a qualcosa che esiste, come nell'esempio estremo degli attributi e delle azioni di Dio, e questo ci conduce, infine, a Platone, il quale ci offre probabilmente il migliore esempio di questa analogia per metafora, la cui applicazione in teologia permette di produrre immagini sensibili che descrivono indirettamente le nature divine.

In Platone, il sostantivo *analogia* non differisce, di base, dal significato matematico già attestato in Aristotele ed Euclide, tuttavia, in Platone l'applicazione dell'analogia in campi differenti porta ad esiti filosofici del tutto caratteristici.

Nella *Repubblica* (Libro VII), l'analogia, intesa come uguaglianza di proporzioni, è utilizzata per comparare le forme del sapere ai modi dell'essere, dopo che nel libro VI veniva descritto un processo analogico di conoscenza dal basso verso l'alto, mentre sempre nello stesso libro Platone utilizza l'aggettivo *análogos* in riferimento al sole come del Bene. Infine, nelle sue forme verbali, il discorso analogico indica, secondo la sfumatura derivata dal verbo utilizzato, un ragionamento comparativo che concerne alla parte razionale dell'anima<sup>33</sup>.

Menzione a sé richiede, invece, il lungo passaggio del *Timeo* in cui Platone descrive la formazione del cosmo per opera del Demiurgo. Com'è noto, Platone elabora una cosmologia di matrice pitagorica, cioè fondata sulla proporzione matematica. Le leggi che danno forma all'universo sono leggi che parlano la lingua dei numeri, per citare Galileo Galilei, e ciò garantisce che l'universo non sia un qualcosa di amorfo e disorganizzato, bensì un *cosmo*, ordine, nel senso etimologico del termine.

La proporzione che garantisce al cosmo una composizione "bella" e razionale è, appunto, l'analogia, che diviene nel *Timeo* una vera e propria legge fisica: *Il legame più bello è quello che può unificare nel modo più completo se stesso e le altre cose legate, e questo legame può naturalmente realizzarlo nel modo più bello la proporzione.* (*Timeo*, 2003: 31c)

Il legame di cui parla Platone segue la proporzione euclidea come l'abbiamo descritta, poiché per necessità il Demiurgo deve porre qualcosa di intermedio fra i due elementi basilari del cosmo, il fuoco e la terra, e vi pone l'acqua e l'aria, stabilendo un'analogia di continuità fra

---

<sup>33</sup> L'intera ricognizione è tratta dalla disamina di Francesco Fronterotta sull'analogia platonica (2016: 49-64).

un elemento e l'altro che garantisca al cosmo la sua unità. Acqua e aria, infatti, vengono poste dal Demiurgo fra il fuoco e la terra, in una serie continua dove l'acqua è in rapporto con fuoco e aria, e l'aria congiunge acqua e terra; *e per questi motivi*, afferma Platone, *e con questi quattro elementi fu creato il corpo del mondo, concorde secondo la proporzione, e da questi esso ricavò una tale amicizia da ritrarsi in se stesso e da non essere disgregato da nessun altro se non da chi l'aveva collegato.* (32 b-c)

L'unità delle parti dell'universo giustifica il passaggio dal piano cosmologico a quello conoscitivo, senza che sia necessario ricorrere alla cosiddetta *analogia dell'essere*, che presuppone una catena partecipativa<sup>34</sup>, e questo vale anche nel filosofo comunemente utilizzato per giustificare una tale analogia, vale a dire Plotino.

Nella terza *Enneade*, infatti, Plotino giustifica la capacità di certi indovini di interpretare i segni divinatori dalla composizione unitaria del cosmo, che egli mutua dal passaggio platonico sopra esposto: «C'è difatti coerenza reciproca fra le realtà superiori e quelle terrene, la quale contribuisce alla costituzione e all'eternità del mondo; non per nulla, per chi ci fa caso, una parte del mondo rimanda all'altra secondo il nesso della proporzione, il quale, fra l'altro, ispira tutte le restanti espressioni della mantica - *epei kai ai allai mantikai to analògon* -. Le cose, infatti, non erano destinate a separarsi completamente, ma a serbare fra loro una certa similitudine; e forse proprio in questo sta il significato della massima «la proporzione tiene insieme ogni cosa» - *kai tout'an isos ein tò legòmenon os synéchei tà pànta analogìa* -.

Casi di proporzione possono essere tanto il peggio sta al peggio o il meglio sta al meglio – come per esempio un occhio sta a un occhio, un piede a un piede, insomma una certa cosa a un'altra -, quanto, se si preferisce, la virtù sta alla giustizia e il vizio all'ingiustizia.» (*Enneadi*, 2012: III,6-20,30)

L'analogia plotiniana, vediamo, è un rapporto di proporzione reale fra le parti del tutto, fra il sensibile e l'intelligibile, e da qui un termine inferiore rimanda per somiglianza a un altro superiore. La somiglianza non deve essere tale che la natura della cosa inferiore condivida quella delle superiori; la somiglianza può fondarsi, infatti, su certi attributi, su certe capacità, o anche essere solo concettuale<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> «Per “analogia dell'essere” s'intende una concezione gerarchica dell'universo, per cui gli accidenti poggiano sulla sostanza, le sostanze materiali su quelle immateriali, e le sostanze immateriali dipendono infine da Dio. La gerarchia si caratterizza per il partecipare delle cose più basse a quelle più alte, e per il funzionare di quelle più alte come l'ideale di cui le più basse costituiscono una difettosa imitazione.» (R.M.McInerny, op.cit.59)

<sup>35</sup> «Platone non associa mai, né potrebbe comunque associare, a questa relazione causale fra il sensibile e l'intelligibile (o fra il Sole e l'idea del bene) la nozione di analogia, che abbiamo visto non esprime altro che un'identità di rapporto o di funzione, orizzontale o verticale, fra termini appartenenti ad ambiti anche eterogenei,

Una certa cosa può rimandare a un'altra in quanto ne condivide un principio o un modo di essere o di agire, pur se le due cose non possono in alcun modo coincidere o vi coincidono in parte, il valore conoscitivo delle cose sensibili, nel platonismo, è proprio quello di rimandare a concetti o cose intelligibili, cioè a quelle cose che, essendo non percepibili dai sensi, vanno colte con l'intelletto.

Platone si serve così di un'immagine analogica, nel libro VI della *Repubblica*, per avvicinare i suoi interlocutori alla definizione del bene, ovviando in tal modo alla momentanea incapacità di conoscere il bene secondo scienza.

Sollecitato da Glaucone a parlare del bene, Socrate risponde che ne parlerà tramite qualcosa che gli è simile, un suo "figlio" (VI, 506e), che viene presentato con una lunga catena dimostrativa così riassumibile: di tutti i sensi, la vista è la sola che ha bisogno di un elemento che le consenta la visione, la luce dispensata dal sole. Il sole viene quindi definito figlio del bene, in quanto il bene lo ha generato analogo a se stesso [*on tagathòn egénnesen análogon eauton*]. Ci sembra tendenzialmente corretta l'interpretazione che Fronterotta compie del passaggio platonico, escludendo un rapporto generativo che porrebbe il sole in rapporto ontologico col bene, e leggendovi, al contrario, un rapporto di proporzionalità basato sulla medesima funzionalità, per il bene nell'intelligibile e il sole nel visibile<sup>36</sup>.

Tale rapporto di proporzionalità è esattamente esplicitato subito dopo, rendendo abbastanza chiaro l'intero passo. Il sole viene generato<sup>37</sup> dal bene affinché assolva, per la vista fisica, ciò che esso è per quella intellettuale, perciò: *come nella sfera noetica il buono sta al pensiero e ai suoi oggetti, così nella sfera visibile il sole sta alla vista e ai suoi oggetti.* (*Repubblica*, 2010: VI, 508c)

Ancora, il sole è per gli occhi ciò che il bene è per l'anima (508d). Se dicessimo il bene "sole dell'anima" e il sole "bene della vista", avremmo ordinato un buon esempio di analogia per metafora; non il caso di Platone, dal momento che il rapporto sole-bene è effettivo, non metaforico, e tuttavia, anche l'analogia per metafora necessita di rapporti di somiglianza formalmente validi. Paragonare il re moderno al dio dei teisti è una metafora, mentre porre un

---

e ciò nella misura in cui la relazione causale fra i due piani del reale implica una ben più impegnativa comunanza ontologica che rimane estranea alla definizione e all'impiego dell'analogia.» (F.Fronterotta 2016: 62)

<sup>36</sup> «Nell'analogia fra il Sole e il bene non sembra dunque che si prefigurino fin qui alcun genere di relazione che vada oltre l'identità di rapporto caratteristica della proporzione matematica né essa è tale da garantire, attraverso l'esame dello statuto ontologico e dei modi funzionali dell'analogato (il Sole), una qualche conoscenza dello statuto ontologico e dei modi funzionali dell'analogato (il bene).» (F.Fronterotta 2016: 59)

<sup>37</sup> Non sembrano esserci motivi che suggeriscano di intendere la generazione in termini metaforici. Intendere la generazione *ad litteram*, tuttavia, non determina un rapporto di filiazione ontologica o *consustanziale*, esattamente come il cosmo plasmato dal Demiurgo rimane distinto dal suo creatore.

termine medio fra il re e il dio, ad esempio l'inoperosità, è ordinare un'analogia; a sua volta, codificare l'inoperosità del re, ad esempio costituzionalmente, è realizzare un'analogia concreta fra politica e teologia. Veniamo così a Leibniz.

Sarebbe difficile trattare dell'analogia in Leibniz, uno dei maggiori filosofi dell'era moderna, non avendo presente i già trattati concetti platonici e neoplatonici di unità universale, di gerarchia e proporzionalità, vale a dire il *quadro metafisico* che compone il pensiero di Leibniz, al quale deve sommarsi l'attività, non minore, di logico e matematico. Poco ricordato, Leibniz fu anche un abilissimo giurista, versato nelle sottigliezze legali, e per tali motivi molto richiesto (E.T.Bell 2010: 161-176), e questo potrebbe spiegare perché Schmitt guardò proprio al connazionale per ricavare un modello di analogia che si adattasse al diritto.

La ragione che rende l'analogia leibniziana adatta all'uso di Schmitt, tuttavia, è più scientifica, e risiede nell'universalismo del filosofo tedesco, che lo rendeva capace, similmente ad Aristotele, di applicare un medesimo strumento in campi diversi del sapere; a tal proposito, un'integrazione al passaggio del *Nova Methodus* a cui fa riferimento Schmitt, si trova fra gli scritti matematici di Leibniz. Il filosofo tedesco aveva già trattato il procedimento analogico in un trattato del 1674, *Schediasma de Arte Inveniendi Theoremata*, avanzando l'utilità di seguire, nella risoluzione di teoremi somiglianti, un metodo analogo a quello usato nel teorema già risolto (A, VI-3, 425). Il valore conoscitivo dell'analogia risiede nella continuità degli elementi, fra di essi concordanti o contrari, ma ridotti ad unità sequenziale per cui una cosa rimanda all'altra (A, VI-3, 425-426).

Il principio di continuità è alla base della più celebre, e dibattuta, scoperta leibniziana in matematica: il calcolo infinitesimale.

Leibniz vi arrivò contemporaneamente a Newton, ma per una via diversa, applicando ai numeri reali una prima formulazione del *principio di trasferimento*: *Supponendo una transizione che si conclude con un qualsiasi termine, è lecito istituire una ragione generale che includa quel termine*<sup>38</sup> (H.J. Keisler 2012: 902).

Questo principio o legge, rispondeva alla visione d'insieme che Leibniz possedeva della realtà, ritenendo che in essa vi fosse un ordine stabilito da Dio, e che l'universo fosse stato plasmato secondo ragione ed armonia, quindi secondo una unità complessiva (L.M. Jorgensen, op.cit.51). L'unità complessiva, o ragione generale, è la giustificazione per una

---

<sup>38</sup> «Although this quotation says nothing about continuity, it is in the context of a lengthy explanation and defense of the principle of continuity. Prior to this passage, Leibniz says, “for I have beside the mathematical infinitesimal calculus, a method also for us in Physics of which an example was given in the *Nouvelles de la République des Lettres*; and both of these I include under the Law of Continuity.” The passage I quoted above is a consequence of this.» (L.M. Jorgensen 2019: 50).

continuità fra termini, ed è la base per quello che oggi viene chiamato *principio di trasferimento*, vale a dire la legge che permette a un contenuto di passare da una struttura a un'altra rimanendo valido.

In Leibniz la somiglianza fra elementi non è solamente secondo il *quanto*, cioè una proporzione matematica, ma anche secondo qualità comuni e, soprattutto, secondo un'uguaglianza strutturale (O.M.Esquisabel 2008: 15-66).

Sostenendo che nell'universo si trovano corrispondenze *formali*, Leibniz estende il principio di somiglianza oltre la matematica, trasponendolo nella metafisica<sup>39</sup>. Il principio di trasferimento non riguarda così solamente un elemento o un contenuto di una struttura, ma anche, e soprattutto, una somiglianza formale fra modelli.

Schmitt ne fa uso nel passo sopracitato: «A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline.»

A fondamento della teologia politica, Schmitt pone quindi un principio generale che afferma la commutabilità dei contenuti teologici in quelli politici, in sintesi, egli pone un principio matematico che Leibniz intendeva, in continuità con Platone o Plotino, d'origine metafisica: la somiglianza fra i diversi oggetti è infatti garantita dall'ordine stabilito da Dio<sup>40</sup>.

Alla fine di questo *excursus* dovremmo concludere che Schmitt faccia riferimento a un singolo tipo di analogia, quello di tipo formale, intendendo le analogie fra teologia e diritto come somiglianze strutturali fra i due campi, tuttavia, il fatto che egli sembri utilizzare l'analogia nel suo senso classico, quando compara miracolo e stato d'eccezione, non permette alcuna conclusione esatta.

L'analogia di Schmitt sembrerebbe ora di tipo proporzionale, ora metaforico-comparativo, ora strutturale; in somma egli non utilizza l'analogia in senso univoco, strettamente logico, né lontanamente ontologico. Ad esempio: come convertire analogicamente gli attributi divini? Questo è un problema propriamente teologico-filosofico che, in quanto giurista, Schmitt non si pone. La sociologia dei concetti è cosa ben diversa dalla formazione di un concetto, eppure è chiaro che avere in mente un certo concetto teologico, e prenderlo a modello per un certo

---

<sup>39</sup> «Figura in universum praeter quantitatem continet qualitatem seu formam; et quemadmodum *aequalia* sunt quorum eadem est magnitudo; ita *similia* sunt quorum eadem est forma. Et similitudinum seu formarum consideratio latius patet quam mathesis, et ex Methapsysica repetitur» G.W.F. von Leibniz, *De Analysi Situs*, III-179 (1679), in H.W.Schmidt (1858).

<sup>40</sup> È evidente che siamo andati ben oltre la "sociologia dei concetti" di cui parla Carl Schmitt, e da ciò potremmo osservare che, probabilmente, il giurista tedesco adottò il principio di continuità di Leibniz come mero strumento logico, tralasciando l'unità concettuale del pensiero di Leibniz.

concetto politico, produce una teologia politica in senso molto largo, potremmo dire figurato, il che permette di passare oltre ai normali problemi logico-formali che sorgono nel comparare i due campi.

Non abbiamo riservato attenzione all'analogia dell'essere dal momento che ha scarsa attinenza con il soggetto della nostra analisi, e una sua applicazione teologico-politica riguarda il caso isolato di Dionigi l'Areopagita, come abbiamo visto, dove l'applicazione è resa possibile dalla connessione fra le gerarchie celeste e terrena presiedute dall'Uno (Cristo). Rimane aperto il quesito, cosa comporti politicamente la concezione di un cosmo analogicamente connesso in un tutto che si rapporti all'Uno. Un tale quesito potrebbe valere per lo studioso dell'Islam che volesse provare a comprendere sino a dove è giunta l'influenza della *Teologia di Aristotele*<sup>41</sup>, ma difficilmente potrebbe avere risposta senza un sufficiente corollario di studi nei più diversi campi della storia e del pensiero islamico.

Non meno complessa risulterebbe un'analisi specificamente mirata a rintracciare in al-Fārābī il ruolo dell'analogia nella composizione gerarchica della comunità ideale che egli descrive nel suo libro sopra *La città virtuosa - al-madīnah al-fāḍilah* - e in altri suoi trattati, dove emerge con grande evidenza una *analogia* con la filosofia neoplatonica dell'Areopagita.

Con ciò non vogliamo entrare in una questione filologica, affermando che al-Fārābī abbia attinto al neoplatonismo cristiano per modellare il proprio pensiero, bensì che le evidenze testuali, nella struttura dei concetti, sono tali da rimandare l'uno all'altro<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda il *qiyās*<sup>43</sup>, invece, ne parleremo specificatamente più avanti, con il beneficio di aver trattato in anticipo gli usi e i modi dell'analogia nell'antichità, e sarà più

---

<sup>41</sup> Per *Teologia di Aristotele* si intende la traduzione in arabo delle *Enneadi* di Plotino, erroneamente attribuite ad Aristotele dal circolo di traduttori che faceva capo ad al-Kindī (C.D'Ancona, 2010). La *Teologia di Aristotele*, tuttavia, comprende sole tre enneadi su sei, e per una felice coincidenza fra di esse vi è la sesta (IV, V e VI), dove Plotino parla dell'analogia dopo averne discusso nella terza. Un testo critico completo della *Teologia di Aristotele* è in corso di edizione sotto la direzione di Cristina D'Ancona, e la sua pubblicazione colmerebbe un importante spazio nella storia del pensiero. Un testo scientificamente valido della *Teologia* ci permetterebbe infatti di analizzare l'eventuale ricorrenza dell'analogia nella traduzione araba della filosofia di Plotino, e sarebbe essenziale per chiarire i nessi linguistico-concettuali con la formazione dell'analogia giuridica. Ci riserviamo di ritornarvi qualora l'edizione fosse pronta in tempo utile per il presente lavoro.

<sup>42</sup> «Le parti della città sono vincolate e coordinate le une con le altre secondo un rapporto di anteriorità e posteriorità. Somigliano loro gli esistenti della natura e i loro gradi, secondo una somiglianza di gradazione degli esseri che comincia con il Primo [essere] e termina con la materia prima e gli elementi. [...] Chi governa la città [virtuosa] è simile alla Causa Prima grazie alla quale esistono tutti gli esseri» (*Libro della scienza politica*: 56). «In sintesi, è indispensabile che [il reggitore dello stato] debba imitare Dio e seguire i modelli (âthâr) dell'ordinamento [stabilito] dall'ordinatore dell'universo» (*Libro della religione*: 105-106). Testi dall'introduzione di Massimo Campanini ad al-Fārābī, *La città virtuosa* (2008: p.26-27).

<sup>43</sup> *Qiyās* proviene dalla radice verbale *q-y-s*, che indica nell'arabo del Corano l'atto del "misurare". Molto probabilmente, il termine *qiyās* assume sin dall'origine una valenza "tecnica" per via della sua possibile derivazione da *qiṣayon*, termine dell'ebraico talmudico tardo antico-alto medievale che designava l'analogia in senso filosofico (M.Zonta, 2016: 90).

semplice analizzare le potenzialità di un sistema giuridico che fa uso dell'analogia rispetto a un sistema che ne fa scarso o nessun utilizzo.

In questa sezione è stato sufficiente delineare una definizione utile dell'analogia, ossia uno strumento che ci consente di dare scientificità a una comparazione fra teologia e politica, poiché ci consente di verificare la coerenza logica nei rapporti proporzionali fra i concetti o i fenomeni osservati.

Infatti, il principio analogico del trasferimento da un modello all'altro ha come presupposto una traducibilità degli elementi e delle strutture, ed è autoevidente l'estrema difficoltà a cui si va incontro nel voler tradurre politicamente un simbolo teologico in sé intraducibile.

### I.3 - Il monoteismo come problema politico

*Inoltre, per quale motivo i numeri o l'anima e il corpo e, in generale, la forma e la cosa costituiscono un'unità, nessuno affatto dice. Né è possibile dirlo, se non come noi sosteniamo, ossia che il motore la produce.*

*Coloro che affermano che il numero matematico è primo, che vi è sempre un'altra sostanza continua in questo modo e che di ciascuna vi sono altri principi, rendono episodica la sostanza del tutto (giacché una sostanza non comporta affatto che ve ne sia o non ve ne sia un'altra) e moltiplicano i principi. Ma gli enti non vogliono essere governati malamente: «il governo di molti non è una cosa buona. Uno solo sia il comandante».*

(Aristotele, *Metafisica*, 2009: XII, 10-1076a)

---

L'epoca delle traduzioni dal greco all'arabo conduce così il *qiyās* ad appropriarsi delle diverse sfumature semantiche appartenenti all'analogia greca. Ḥunayn ibn Ishāq traduce *analogía* con *qiyās* nella versione araba del commento al *De Officina Medici* di Galeno, e il matematico Thābit ibn Qurra' lo adotta nella traduzione dell'*Aritmetica* di Nicomaco di Gerasia (ogni riferimento è reperibile nel *Glossarium Græco-Arabicum* curato da un gruppo di ricerca diretto da Cristina D'Ancona per la Ruhr-Universität Bochum. Il glossario è consultabile digitalmente sulla piattaforma dedicata: <https://glossga.bbaw.de/index.html>).

La transizione del *qiyās* dal campo scientifico a quello giuridico sembrerebbe un'ipotesi plausibile per capire in che modo l'analogia arrivi ad essere considerata uno dei quattro *fondamenti* della Legge islamica (C.H.M. Versteegh, 1977: 101), da utilizzare nei casi in cui una norma non possa fondarsi sulle fonti del diritto tradizionali. Importante è evidenziare la struttura dell'analogia giuridica islamica, che rispetta perfettamente la proporzionalità logica dell'analogia greca: « In un primo tempo il *qiyās* – prima cioè di indicare il sillogismo aristotelico [nota: Gli *Analitici primi* di Aristotele sono tradotti in arabo appunto come *Kitāb al-qiyās*], e comunque un'argomentazione logica a tre valori – indica il processo di assimilazione di un *far'* (cioè di una "ramificazione") a un *aṣl* (un "fondamento"), in base a una loro somiglianza quanto alla "ragion d'essere" (*illa*) o alla "norma" (*ḥukm*).» (C. Baffioni, 1997: 58)

Così Aristotele conclude il Libro dodicesimo della *Metafisica*, con dei versi proferiti da Agamennone nell'*Iliade*, e così il teologo tedesco Erik Peterson inizia il suo saggio *Il monoteismo come problema politico* (1935).

Rispetto a Peterson, abbiamo riportato l'intero passo per ricondurlo al suo contesto originario, cioè alla fine di una trattazione cosmologica in cui lo Stagirita esamina le diverse opinioni intorno al *principio* che sottende alla natura dell'universo. Visto nel suo contesto originario, il verso omerico indicherebbe una politicizzazione del linguaggio teologico, servendosi Aristotele di Agamennone per giustificare la singolarità del principio al quale si rapportano ordinatamente gli altri<sup>44</sup>. Aristotele, infatti, termina il dodicesimo libro polemizzando con il suo vecchio compagno d'Accademia, il platonico Speusippo, il quale concepiva l'Uno come principio matematico assieme a una molteplicità numericamente indefinibile di altri principi (E.Berti, op.cit.146).

Il passo aristotelico, infatti, non parla esplicitamente di *monarchia*, governo dell'uno, bensì dice che la moltitudine di principi è cosa cattiva. Si tratta di un principio di quantità dal quale ne consegue uno di qualità non estraneo agli aristotelisti: il molto è male.

A un primo sguardo, dunque, che Peterson prenda le mosse proprio dalla *Metafisica* di Aristotele apparirebbe di dubbia utilità. Il teologo tedesco afferma fin da subito che *l'esposizione teologica del dodicesimo libro si conclude dunque per intera necessità nella prospettiva della sfera politica* (E.Peterson, 1983: 32), ma come abbiamo visto è ragionevole leggere il libro nella prospettiva inversa, con una trasposizione metaforica del linguaggio politico nel metafisico, espediente retorico peraltro non raro nei trattati di Aristotele.

Il ricorso alla *Metafisica*, tuttavia, fa parte di una strategia che Peterson imposta sul numero, la singolarità del principio divino, e sui modi in cui si esplica la potenza divina; infatti, poco dopo, ricorrendo all'autorità di Werner Jaeger, Peterson sostiene che il pieno potenziale teologico della *Metafisica* si realizza nel primo periodo dell'era cristiana, culminando con il giudaismo ellenizzante di Filone di Alessandria. Ciò che preme a Peterson è mostrare che, in quel periodo, la filosofia greca cristallizza una concezione cosmo-teologica che descrive l'universo come una struttura gerarchica al cui vertice si trova il Dio-Uno. Nel solco teorico

---

<sup>44</sup> «La citazione di Omero, *Iliade* II, 204, verso con cui i re Greci in partenza per la guerra di Troia decidono di nominare Agamennone comandante supremo dell'esercito, serve ad illuminare nell'intenzione di Aristotele, la sua concezione dell'universo: ci sono molti principi (molte materie), molte forme, molti motori, molti fini), come sono molti i re dei Greci, ma al di sopra di tutti ce n'è uno, che coordina il tutto, senza tuttavia sostituirsi agli altri principi. Potremmo dire che si tratta di una visione pluralistica dei principi, di un pluralismo tuttavia ordinato, che tenta di ricondurre il tutto ad un modello complessivo unitario, come si addice ad una buona teoria scientifica. Questo modello è nato, senza dubbio, dalle discussioni che dovettero tenersi all'interno dell'Accademia, tra alcuni dei maggiori filosofi di tutti i tempi.» (E.Berti, 2010: 172).

idealmente scavato da Peterson, questa concezione doveva naturalmente sposarsi con il profilo di Filone, ebreo di formazione filosofica, e difatti ampio spazio del saggio è dedicato a illustrare la monarchia divina in Filone, primo a concepirla in quanto tale.

Il *principio primo*, di retaggio aristotelico, si trasforma nel Dio unico di Filone che governa l'intero universo, da cui consegue l'annullamento di concause e cause secondarie accanto alla monarchia divina.

Il Dio di Filone ha gli attributi della causa prima aristotelica e del demiurgo platonico, ma è anche *creatore*, contro l'universo generato dei platonici e contro quello eterno degli aristotelisti, e in ultimo, è il Dio di Israele, sicché Peterson può osservare: «Il taglio particolare, con cui Filone parla della monarchia divina, dimostra, che egli non è interessato in senso peripatetico alla ricerca dell'unità o della molteplicità dei principi metafisici, e neppure al problema circa il rapporto tra 'autorità' e potenza nel cosmo, nel senso dell'autore dello scritto sul mondo. Per lui, nel concreto della sua situazione di ebreo, si pone in primo luogo il problema teologico-politico. Perciò l'immagine della monarchia divina assume in lui una funzione pedagogica. Ai proseliti viene in tal modo reso comprensibile l'accesso al monoteismo giudaico. E per questa ragione l'immagine della monarchia divina viene anche interpretata in tutte le sue contraddittorie possibilità politiche.» (Ivi, 37)

Il senso politico della teologia di Filone è chiarito poco dopo: «Significativo per questa impostazione è un passo del *De fuga et Inventione*. 10 s. Giacobbe è il simbolo di coloro, «i quali hanno affermato che lo spirito è venuto per ristabilire l'ordine e riportare il disordine, causato nell'esistente dalla pluralità dei sovrani, all'ordine di un unico dominio ispirato alla legge e quindi alla sovranità di un unico re». In questo senso, così afferma, Giacobbe è il «sostenitore della vera monarchia» [11]. Il pensiero di Filone è questo: Dio, dopo la supremazia della olocrazia, ristabilisce l'ordine di un dominio ispirato alla legge.» (Ivi, 38)

Diversamente da quanto si fa generalmente negli studi su Peterson e Schmitt, in cui il fuoco della questione è polarizzato sulla figura di Eusebio di Cesarea, riteniamo concettualmente più significativa la presenza di Filone, esempio di una teologia-politica ebraica non replicabile all'interno del cristianesimo. Difatti, Peterson impiega il resto del suo saggio a ricostruire le sorti della monarchia divina nell'apologetica cristiana e nei Padri della Chiesa, dove compare per la prima volta proprio in bocca a un ebreo, Trifone, interlocutore dell'omonimo dialogo di Giustino.

Secondo Peterson, la monarchia divina ha un importante ruolo politico sia in Filone che in Giustino, giustificando la superiorità del popolo di Dio e della religione monoteistica (Ivi, 41).

La monarchia, infatti, presuppone che Dio governi il mondo, e ciò che vi accade, comprese le circostanze storico-politiche, può essere interpretato come disposizione provvidenziale, cioè come manifestazione della monarchia divina. Tale discorso non riguarda pertanto la monarchia come governo di un principio singolare, l'Uno, semmai l'essere "monarca" è un attributo di Dio.

La questione numerica, in termini simili alla polemica fra Aristotele e i platonici, si porrà in senso al cristianesimo in un secondo momento, fra la fine del II secolo d.c. e l'inizio del III, e sfocerà in un'eresia, il monarchianesimo.

I monarchiani, cristiani con una peculiare passione per la filosofia greca - specialmente Aristotele -, vennero condotti dalle loro inclinazioni "speculative" a concepire la Trinità non come unione di tre persone, bensì come espressione dell'essere di una persona singolare, il Padre<sup>45</sup>.

I motivi di tale posizione sembrerebbero esser stati puramente logici. Il rapido accenno ai monarchiani serve a Peterson per presentare la risposta di Tertulliano: la monarchia non significa solamente governo di un'unica persona, essa può essere condivisa e partecipata da "figli" e subordinati (gli angeli, ad esempio) che assolvono mansioni secondarie, senza che l'integrità del monarca venga a cessare.

La funzione di Tertulliano nell'economia generale delle argomentazioni di Peterson è cruciale. Il teologo tedesco si serve infatti di Tertulliano per mostrare come il concetto di monarchia sia difficilmente conciliabile con il dogma trinitario, costringendo l'apologetica cristiana a ripiegare su argomentazioni simili a quelle utilizzate dai pagani per giustificare il politeismo<sup>46</sup>.

Seguendo questa linea, Peterson azzarda conclusioni molto nette: Eusebio di Cesarea, vescovo e uomo di corte dell'imperatore Costantino, avrebbe composto l'immagine del

---

<sup>45</sup> Si veda la voce *monarchianisme* nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 10.2 (1927); soprattutto il paragrafo *Les origines du monarchianisme*.

<sup>46</sup> «È sempre di nuovo lo stesso concetto: «il re regna, ma non governa». Gli dei sono re, satrapi, governatori, 'amici del re' o funzionari, mentre il Dio Altissimo, che viene paragonato, al re persiano o all'imperatore romano, possiede il vero *impero* (imperium). Già precedentemente abbiamo ascoltato dalla bocca di Filone, la polemica contro questa teoria. Non si debbono adorare i servi in luogo del Signore. L'obiezione di Filone ritorna sempre di nuovo in modo ripetitivo nella letteratura patristica. [...] È sorprendente constatare che Tertulliano, il quale, come dimostra la discussione dell'*Apologeticum*, conosceva quest'immagine dell'apologia pagana del politeismo, nonostante ciò, potesse osare servirsene per definire il rapporto trinitario. Forse la compattezza della struttura giuridico-statuale romana del doppio principato, che permetteva una «*participatio imperii*», gli impedì di riconoscere come fosse impossibile trasporre semplicemente il concetto secolare di monarchia dalla teologia pagana alla Trinità, la quale esige un suo proprio sviluppo concettuale.» (E.Peterson, op.cit.47-48)

monarca romano in parallelo al Dio cristiano secondo un registro tipicamente ariano<sup>47</sup>. La teologia ariana, sempre secondo Peterson, era la sola possibile per continuare a tenere insieme monoteismo e impero<sup>48</sup>, mentre sul fronte dell'ortodossia, il dogma trinitario divenne definitivamente inapplicabile politicamente dopo la trattazione di Gregorio di Nazianzo (m.390 d.c.) sulla monarchia divina.

Gregorio, vescovo di Nazianzo e santo, rispettosamente appellato dai greci “*o theólogos*”, fu direttamente impegnato nella “lotta” dialettica contro il secondo arianesimo di Eunomio (IV secolo d.c.). La disputa fra i Padri ortodossi, fra cui Gregorio, e gli ariani di Eunomio si caratterizzò per il ricorso alla logica aristotelica nei discorsi sulla natura di Dio. La teologia si venne così a perfezionare spinta da motivi apologetici simili a quelli che avevano ispirato i primi Padri, ma modulata sopra sottigliezze dialettiche estranee ai primi teologi cristiani<sup>49</sup>, impegnati questi ultimi a difendere piuttosto la sopravvivenza fisica delle comunità cristiane oppure, come nel caso di Eusebio di Cesarea, l'integrità istituzionale dell'impero.

Non c'è nulla di sorprendente, dunque, se i discorsi teologici di un Eusebio prescindevano dalla profondità di quelli di un Gregorio di Nissa.

L'orazione del Nazianzeno che Peterson riporta a conclusione del saggio, nondimeno si iscrive fra i discorsi teologici indirizzati agli eunomiani. L'orazione è la ventinovesima, dedicata alla questione cruciale degli ariani, la natura del Figlio.

Peterson sceglie qui di non introdurre gradualmente all'orazione, presentando la teologia che Gregorio sviluppa in una catena argomentativa che inizia nelle orazioni precedenti, né accenna al proseguimento. Ad esempio, sarebbe stato altrettanto utile introdurre la teologia

---

<sup>47</sup> L'eresia ariana sorse fra la fine del III secolo d.c. e l'inizio del IV intorno ad Ario, ecclesiastico nord-africano che sosteneva l'inferiorità del Figlio, in quanto persona generata (intendiamo “persona” nel suo senso teologico, traduzione latina che preferiamo alla greca “ipostasi” per ragioni di uso linguistico), rispetto al Padre: sulla questione, il testo di riferimento rimane M.Simonetti (1975). Le dottrine ariane vennero dichiarate eretiche durante il Primo Concilio ecumenico nella storia della Chiesa, tenutosi a Nicea tra la Primavera e l'Estate del 325 d.c. sotto l'egida dell'imperatore Costantino. Il simbolo teologico era già, dunque, un simbolo politico per vincolare per il mezzo dell'ortodossia la cristianità.

L'assemblea conciliare condannò Ario e fissò il dogma trinitario, sebbene la posizione imperiale risultò a lungo ambigua, inclinando verso un arianesimo sfumato che ebbe fra i suoi difensori proprio Eusebio di Cesarea (G.Alberigo, 2013: 23). Sarebbe storicamente e concettualmente difficile, alla luce di ciò, non concordare in linea generale con Peterson quando denuncia le contraddizioni della teologia eusebiana.

<sup>48</sup> «Se il monoteismo infatti, nel concetto di monarchia divina nel senso in cui lo aveva formulato Eusebio, non era teologicamente sostenibile, allora non era neppure garantita la continuità dell'impero romano; di conseguenza Costantino o i suoi successori non potevano più essere considerati come realizzatori di quanto Augusto in principio aveva fondato. Ma con ciò era minacciata anche l'unità dell'impero romano, che era nella sua maggioranza ancora pagano. [...] Si comprende così, come fosse un urgente interesse politico a spingere in un primo momento gli imperatori dalla parte degli ariani, e come, d'altro canto, gli ariani dovessero diventare i teologi della corte bizantina, La dottrina ortodossa della Trinità minacciava seriamente la teologia politica dell'impero romano.» (E.Peterson, op.cit.70)

<sup>49</sup> Si veda la significativa orazione di Gregorio Nazianzeno contro gli eunomiani, riconosciuti abili nel “logos”, nell'*eloquio* ( KZ-27).

negativa del Nazianzeno, e presentare vari argomenti dell'orazione XXIX che mostrano la quasi impossibilità di tradurre secolarmente la teologia trinitaria. Uno di questi, che la Trinità non può essere descritta con attributi corporei (XXIX, 8); che la natura di Dio rimane inconoscibile (XXVIII, 6), oppure che le facoltà umane non possono neanche comprendere il mondo naturale (22). In definitiva, com'è possibile imitare ciò che non si conosce e che non ha proporzione con nulla di corporeo?

Peterson non è interessato a sviluppare un discorso eminentemente teologico, contentandosi di concludere la storia del concetto di monarchia divina con l'incipit all'orazione XXIX che riportiamo integralmente: «Tre sono le più antiche opinioni su Dio: quella dell'anarchia, quella della poliarchia e quella della monarchia. Le prime due sono state un vero divertimento per i figli dei Greci, e continuano pure a esserlo! Infatti, l'anarchia è disordine; la poliarchia è disordine, e quindi anarchia e quindi disordine. L'una e l'altra implicano la stessa conseguenza, cioè il disordine, e il disordine comporta la dissoluzione: il disordine, infatti, precede e prepara la dissoluzione. Per noi, invece, la concezione che merita onore è quella della monarchia, intendendo per monarchia non quella che è delimitata da una sola persona – infatti, è possibile che anche l'unità, se è in dissidio con se stessa, dia luogo alla molteplicità – , ma quella che è formata da un'uguale dignità di natura, dall'accordo di opinione, dall'identità del movimento, dalla convergenza verso un unico punto di ciò che da essa proviene, cosa che è impossibile in una natura generata. In tal modo, anche se c'è diversità nel numero, tale natura non viene recisa nella sostanza.» (Gregorio di Nazianzo, 2002: XXIX-2)

Il significato politico del discorso di Gregorio è chiaro: Dio è unità pur distinguendosi in tre persone, e in quanto unità preserva la monarchia, poiché uno è il principio della triade divina, ciò che è impossibile all'uomo.

L'elogio che Eusebio di Cesarea rivolge alla maestà di Costantino, immagine in terra del Dio cristiano, è spezzato nei suoi presupposti. La conclusione di Peterson apparirebbe perciò corretta, se non fosse che egli la assolutizza dicendo che *il monoteismo come problema politico è teologicamente finito* (Op.cit.70).

Certo, Peterson intende il monoteismo cristiano dell'ortodossia, e infatti puntualizza: «Il monoteismo come problema politico era emerso dalla trasformazione ellenistica della fede giudaica in Dio. Mentre il Dio dei giudei venne fuso con il principio monarchico della filosofia greca, il concetto di monarchia divina assunse in un primo momento per i giudei la funzione di una formula politico-teologica di propaganda.» (Ivi,71)

La contraddizione della Chiesa fu adottare la medesima propaganda per garantire l'unità di cristianesimo e impero, fino a quando la matrice giudaica e pagana della teologia politica cristiana non dovette cedere ai Padri greci e latini, ai Cappadoci e ad Agostino d'Ippona<sup>50</sup>; in quel momento, sempre secondo Peterson, la teologia si divise dalla politica, finendo l'abuso che questa aveva fatto del messaggio cristiano. La teologia politica rimaneva così un fenomeno tutto giudaico e pagano (Ivi,72).

---

<sup>50</sup> Agostino diventa, nel saggio di Peterson, colui che spezza il legame civile fra cristianesimo e impero teorizzato dalla patristica greca, in specie da Origene ed Eusebio. È interessante che Peterson scelga due autori appartenenti a momenti storici diametralmente opposti: Origene, teologo e apologeta dei primi secoli cristiani, impegnato nella difesa della religione contro i pagani, ed Eusebio, cortigiano di un cristianesimo imperializzato. Al tempo di Origene, la nuova religione monoteistica è ancora un *problema politico*, vista come un'anomalia all'interno della religiosità del mondo antico, un paganesimo fondato sul reciproco riconoscimento dei vari culti locali. Peterson ne è perfettamente consapevole, e riporta ampi passi del discorso di Celso contro i cristiani, accusati dal filosofo greco di imitare grossolanamente la religione ebraica, con la quale condividono un originario spirito di ribellione (*stásis*): «Una rivolta, quindi, è stata un tempo l'origine della formazione della comunità ebraica e una rivolta è stata, in seguito, l'origine dell'esistenza dei Cristiani.» (Celso, 2008: III-8) Agli occhi di Celso, la religione giudaico-cristiana è una minaccia all'unità dell'Impero: «Il monoteismo dei cristiani è 'rivoluzione' nel mondo metafisico ma, in quanto tale, importa allo stesso tempo, rivolta nell'ordine politico» (E.Peterson, op.cit.52).

Origene ed Eusebio rispondono con una strategia di teologizzazione del tempo storico, che è rivoluzione nella concezione pagana-occidentale del tempo; una teologizzazione in senso forte, che muterà la percezione stessa del divenire storico nell'uomo occidentale: sulla questione, rimane fondamentale il contributo di Karl Löwith, *Meaning in History* (1949), al quale rimandiamo. Nel tempo irrompe ora l'idea di un "fine generale", di "destinazione" e "attesa", l'*eschatos*, un tempo dove la storia risponde a un'economia divina che provvede a pacificare il mondo sotto i romani.

La pacificazione e la riunione dei popoli nell'unica signoria imperiale è infatti la premessa per l'evangelizzazione. Il cristianesimo, allora, non è una minaccia per l'unità di Roma, ma rappresenta il motivo che ha permesso ai romani di ottenere il dominio del mondo. Questa concezione raggiunge probabilmente il suo culmine con la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio. Dopo secoli di persecuzioni e martiri, di disordini civili e distruzioni, gli imperatori designati da Dio vincono sui nemici di Cristo e instaurano pace e libertà a tutti i sudditi dell'Impero. La legittimazione teologica della politica è completa, l'imperatore Costantino è lodato come campione della religione e unificatore in Cristo dell'impero: « Costantino invece, il grande vincitore, adorno di ogni virtù della devozione, insieme al figlio Crispo, imperatore carissimo a Dio e in tutto simile al padre, ripresero l'Oriente, che gli era proprio, e ricostituirono come in antico un unico impero romano; e riportarono tutto il mondo, dall'Oriente fino all'estremo Occidente, da settentrione a mezzogiorno, sotto la loro pace. Fu allora allontanato dagli uomini ogni timore di coloro che prima li angariavano; essi celebrarono giorni luminosi e adunanze di feste. Tutto era pieno di luce; e coloro che prima erano tristi, si guardavano gli uni gli altri con visi sorridenti e sguardo sereno. Danze e canti, in città e nei campi, lodavano innanzi tutto Dio, sommo Re, perché a ciò erano stati instruiti, e poi il saggio imperatore insieme ai figli, cari a Dio.» (*Storia ecclesiastica*, 2005:X, 9-6,7)

Poco meno di un secolo dopo il fervente elogio di Eusebio, le mutate fortune dell'Impero, costantemente insidiato e depredato dai barbari, si rivolgeranno contro i cristiani, reputati i responsabili del declino della civiltà e della potenza romana. La teologia agostiniana delle *due città* nasce in questo momento storico, e non è fantasioso ipotizzare che motivazioni *politiche* spinsero il vescovo di Ippona a voler separare il popolo cristiano da quello che lotta per la città terrena; inoltre, non si può ignorare il ruolo *secolare* dei vescovadi, vere e proprie istituzioni territoriali che in Occidente colmeranno i vuoti di potere lasciati dallo sgretolamento imperiale.

A fronte, dunque, della complessa, molto sfaccettata, situazione teologico-politica tardo antica, Peterson estrae alcuni passaggi della *Civitas Dei* - dove Agostino commenta che la "pace" decantata dai sostenitori di un Impero compimento della storia cristiana - e conclude: «In questo senso veniva quindi ad interpretarsi la pax augusta come il compimento della profezia escatologica vetero-testamentaria. Ma la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano» (Op.cit.72).

Discutendo dei paradigmi teologico-politici, Giorgio Agamben commenta che non è per nulla evidente la liquidazione di ogni teologia politica ad opera del dogma trinitario (G.Agamben, 2017: 24); questo è vero, come ammette lo stesso Peterson in chiusura del suo saggio, mentre Agamben trascura il punto principale, cioè la contraddizione della strumentalizzazione politica dell'ortodossia cristiana.

Roberto Esposito, invece, coglie l'essenza della critica: «Ciò che il dogma trinitario rende impossibile è quell'analogia tra l'unico principio divino e l'unico re che, già a partire dalla tradizione aristotelica, perviene, attraverso la concezione giudaica ellenistica, all'apologetica cristiana dei primi secoli. [...] Perfino Tertulliano, nella sua polemica contro il monarchianesimo di Prassea, finisce per accentuare la distinzione tra Padre e Figlio, probabilmente ispirandosi al modello giuridico romano del doppio principato. Il problema, di ben difficile risoluzione, che sottende l'intera trattatistica teologica del periodo patristico, resta quello di coniugare il criterio unitario del monoteismo con il mistero trinitario, evitando di cadere in una logica duale di subordinazione tra Prima e Seconda persona.» (R.Esposito, 2014: 64-65)

È storicamente valida l'osservazione secondo cui anche il dogma trinitario ortodosso è stato soggetto a strumentalizzazioni politiche (D.Gianotti, 1998: 45), ma non valutiamo qui la strumentalizzazione del teologico<sup>51</sup>, bensì la possibilità formale. La strumentalizzazione, la politicizzazione del teologico concerne la sociologia dei concetti e la storia, mentre la possibilità formale la filosofia e il diritto: la legittimità si distingue dallo "stato di fatto" in quanto formalmente valida.

Max Weber ha schematizzato la legittimità suddividendola in *razionale*, *tradizionale*, *carismatica*<sup>52</sup>: «Nel caso del potere fondato sulla statuizione, si obbedisce all'ordinamento impersonale statuito legalmente e agli individui preposti in base ad esso, in virtù della legalità formale delle sue prescrizioni e nell'ambito di queste. Nel caso del potere tradizionale si

---

<sup>51</sup> Inoltre, non è possibile negare che l'ortodossia inerisca sia il religioso che il politico, il politico nel senso di Schmitt, come notò acutamente Jacob Taubes: «Un dibattito religioso sulla Trinità suona teologico, ma se si va per strada a Costantinopoli e si lotta per una formula, in un modo o nell'altro anche questo diventa politico. Politico, cioè, è un ambito che non si può classificare secondo l'ABC, piuttosto può diventare tale ogni modo di agire dell'uomo in cui ne va della sua vita e della sua morte, in cui compare all'orizzonte un caso di emergenza.» (J.Taubes 1996: 71) Il politico, come vedremo, inerisce tuttavia un piano diverso dalla forma politica.

<sup>52</sup> Vi sono tre tipi puri di potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere infatti, in primo luogo:

- 1) di carattere *razionale* – quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi;
- 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale);
- 3) di carattere *carismatico* - quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico). (M.Weber, 1955: 210)

obbedisce alla persona del signore designata dalla tradizione e vincolata (in tale ambito) alla tradizione, in virtù della reverenza da parte di coloro che la riconoscono. Nel caso del potere carismatico si obbedisce al duce in quanto tale, qualificato carismaticamente, in virtù della fiducia personale nella rivelazione, nell'eroismo o nell'esemplarità, che sussiste nell'ambito di validità della credenza in questo suo carisma.» (Op.cit.211)

Lo schema di Weber non tiene però in conto il teologico come elemento legittimante. A un primo sguardo il religioso potrebbe collocarsi nel potere tradizionale, nella sacralità, oppure nel carismatico, che si esprime eminentemente con la personalità profetica. Il teologico potrebbe fondarsi così in entrambi i poteri, dalla rivelazione che proviene dal potere carismatico e dal potere della tradizione, ma il teologico attiene principalmente, e primariamente, al campo della razionalità.

Il teologico non precede il religioso bensì lo segue, quando la nozione di Dio viene organizzata dal *logos* e viene trasmessa. Nelle religioni abramitiche, il teologico è il momento che delimita il religioso escludendo tutto ciò che non si accorda con la corretta opinione, l'ortodossia<sup>53</sup>.

Pertanto, se gli altri tipi di legittimità possono fondarsi su elementi irrazionali - tradizione, consenso, fiducia nel capo ecc.-, quella che proviene dalla teologia dovrà rispondere alla parte razionale dell'uomo: una contraddizione strutturale o una fallacia formale sono sufficienti a far crollare l'intero edificio. Peterson doveva esserne consapevole se, come spesso viene ripetuto, pubblicò il saggio del 1935 per evitare che le tesi di Schmitt legittimassero in qualche modo l'ascesa di Hitler, vale a dire che il *Terzo Reich* potesse presentarsi come replica di un modello metafisico.

Questo giustificerebbe l'inflessibilità delle posizioni di Peterson che, ironia della sorte, avrebbe condotto una crociata contro la teologia politica *cristiana cattolico-ortodossa* per motivi politici. Imputare a Peterson l'intenzione di voler *liquidare* ogni teologia politica è dunque qualcosa di incomprensibile. Il problema non è filologico né storico, riguarda l'intimità della natura del potere, le sue contraddizioni, le sue pretese di farsi mediatore secolare della monarchia divina: «Il *mediatore* dispone dell'effettuale comando, ma non

---

<sup>53</sup> «L'asserzione spesso ripetuta che la stessa ortodossia sia la madre del razionalismo è, di fatto, in parte vera. E non semplicemente perché essa aveva come scopo l'insegnamento e la dottrina, la qual cosa fecero anche i mistici più spinti. Ma per il fatto che l'ortodossia, non trovando nell'insegnamento alcun mezzo atto a giustificare in alcun modo l'irrazionale del proprio oggetto e a mantenere vivo l'irrazionale stesso nell'esperienza religiosa, nella sua patente incapacità di riconoscere questo fattore ha unilateralmente organizzato la nozione di Dio.

Questa tendenza a razionalizzare predomina ancora, e non solo nella teologia, ma anche in generale nelle ricerche religiose.» (R.Otto, op.cit.18, 19)

risolve in sé immediatamente ogni *auctoritas*, non ne è autarchicamente fonte e sede. Il potere *rappresenta* – e viene così ad assumere sempre dal *rappresentato* la propria autorità. Mentre nel nesso tra Padre e Logos colui che crede riconosce volti distinti *dell'Unum*, nella 'rappresentazione' politica ciò gli riesce necessariamente impossibile.» (M.Cacciari, 2013: 18)

Massimo Cacciari, nel suo saggio sul *katéchon*, giunge in questo modo a conclusioni simili a quelle di Peterson. Nel tempo escatologico dell'attesa, il potere secolare si presenta a immagine del rapporto della Diade Padre-Figlio, Figlio che manifesta l'autorità del Padre attraverso l'incarnazione nel mondo: «Da un lato, dunque, egli esige che il potere si configuri come immagine di quel nesso teologico – e cioè non saprebbe concepirlo se non come potenza di *mediazione* -, mentre, dall'altro, la sua stessa teologia gli rende manifesta la radicale inconsistenza dell'immagine.» (Ivi, 21)

Esposito, nel già citato saggio *Due*, nota che il problema non risiede nell'Uno «trasferito dalla sfera divina a quella umana, ma la sua compresenza con quello del Due, che insieme lo conferma e lo perverte, esponendolo al doppio rischio ereticale dello gnosticismo e dell'arianesimo.» (Op.cit.65)

Il limite dell'analisi di Esposito è ragionare con gli stessi termini della polemica fra Aristotele e i platonici, concependo la natura divina in termini matematici, per cui il Padre è chiamato Uno e il Figlio Due, mentre proprio la teologia di Gregorio di Nazianzo ha definito l'intraducibilità della relazione trinitaria in termini umani e fisici, spostando il problema non sul numero in sé, ma sulla compresenza di più persone-ipostasi nell'unicità divina.

Ma data l'intraducibilità, la conclusione di Peterson - che possa darsi teologia politica solo nel paganesimo e nel giudaismo, - non è confutabile nella sua specificità, cioè se parliamo dell'analogia Trinità-Potere. Dunque, se sul piano logico-formale gli argomenti del teologo tedesco potevano risultare validi, liquidando realmente una teologia politica che pretendesse di porre in rapporto analogico il simbolo trinitario con la monarchia terrena, tuttavia, il richiamo a Celso e Agostino sollevava un problema che andava oltre l'analogia, vale a dire le conseguenze politiche o, meglio, sul *politico*, del monoteismo.

Senza che se ne avvedesse, Peterson confermava così una delle obiezioni fondamentali con cui risponderà Schmitt: la teologia politica non è espressione di un unico fenomeno ma ne esprime diversi.

Nel frattempo, tre anni prima che Peterson pubblicasse il suo saggio, Schmitt pubblicava uno studio sul concetto di "politico" (1932). La discussione intorno la teologia politica non poteva

più essere la stessa, poiché irrompeva nel campo concettuale la categoria fondamentale del *politico*.

La rivoluzione di questo concetto, a nostro avviso, risiedeva nell'intuizione di separare la *politica* – con il suo apparato carico di sovrastrutture e processi storici – dal *politico* puro, una categoria basilare che atteneva l'essere umano nel suo istinto primordiale ad associarsi, a ricercare la pace interna, e al contempo a separarsi dagli altri gruppi<sup>54</sup>, fino a identificarli con il *Feind*, termine tedesco che indica il “nemico”.

Difatti, Schmitt principiava il saggio del 32' con la definizione di Stato, definizione applicabile a qualsiasi comunità - non necessariamente “statalizzata” – dotata di istituzioni e spazi stabili propri: Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato (C.Schmitt, op.cit.101). L'argomentare di Schmitt si fa quindi estremamente logica: Stato e popolo non possono essere definiti se non alla luce del “politico”; dunque, il politico dovrà essere qualcosa a sé stante, non condizionato da altri campi – per esempio il morale - e di “primo” – se vogliamo utilizzare una terminologia aristotelica – oppure per citare alla lettera Schmitt “risiedere in una distinzione ultima” (*letzten Unterscheidungen liegen*).

Una distinzione ultima è quella “buono-cattivo” con cui si definisce il morale. Il politico, in quanto esprime *l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione* (Ivi, 109), deve fondarsi sopra una distinzione che restituisca tutta la portata semantica di questa contrapposizione primordiale.

Probabilmente, se Schmitt avesse scelto una terminologia meno “intensiva” - lo *xénos* dei greci ad esempio – per definire il politico, avrebbe goduto di maggiore e più universale apprezzamento nel campo degli studi sociopolitici, e non sarebbe stato condotto, all'indomani della condanna infertagli al processo di Norimberga, a rinnegare i presupposti del proprio pensiero.

Invece, Schmitt nel 32' si mostra inflessibile: ciò che appartiene al mio gruppo, alla mia associazione, mi è amico (*Freund*), ciò che appartiene a gruppi differenti è straniero (*Fremde*), ma lo straniero è colui che, nel grado estremo di associazione e dissociazione –

---

<sup>54</sup> In sostanza, Schmitt sembrava reiterare, perfezionandolo con gli strumenti della tradizione filosofica-giuridica tedesca, il pessimismo della filosofia politica di Hobbes, concependo ogni Stato, internamente pacificato, posto in una condizione di naturale guerra e opposizione agli altri Stati simile a quella che opponeva gli uomini fra di loro prima che si associassero, il *bellum omnium contra omnes*. Per stessa ammissione di Schmitt: «poiché la sfera del ‘politico’ è determinata, in ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico, le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un «ottimismo» antropologico.» (C.Schmitt, 2012: 149)

Schmitt vede in ciò un'unità di fondo con le dottrine teologiche del peccato, che portano in eredità una concezione negativa del mondo e dei rapporti fra gli uomini: il mondo non è buono, se lo fosse vi sarebbe la pace (Ibidem).

esattamente come buono e cattivo costituiscono i gradi estremi del morale – diviene *hostis*, il mio nemico (*Feind*).

L'esistenza del nemico è ciò che mette in pericolo la natura e l'esistenza di un'associazione, *il proprio modo di esistere*, sollevando la necessità di *difendersi e combattere* (Ibidem), perciò esso sarà sempre nemico *pubblico, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso pubblico* (Ivi, 111).

Il nemico è una figura concreta, che prevede la possibilità di una lotta, *in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica* (Ivi, 116); rimossa la possibilità concreta della lotta, che diviene guerra quando avviene fra Stati, cessa di esistere anche il nemico.

Il nemico ha dunque una doppia funzione: spinge gli uomini ad associarsi e al contempo definisce l'identità fra gruppi, che sarà comunque identità concreta, coscienza acquisita attraverso la lotta e l'estremo grado di unione che proviene da un nemico comune.

La presenza del nemico, infatti, non consente a un gruppo di disperdere le energie in "riflessioni" e costruzioni intellettuali: «Chi è in lotta con un nemico assoluto non è interessato alle nostre preoccupazioni relative al criterio del 'politico'; al contrario, egli vede in ciò una minaccia alla sua capacità immediata di lotta, un suo indebolimento attraverso la riflessione, una amletizzazione ed una relativizzazione sospetta» (Ivi, 110).

La fissazione del dogma trinitario nel concilio di Nicea avviene ben tre secoli dopo dall'avvento del cristianesimo, mentre la prima apologetica non inizia prima di quasi due secoli, intervallo di tempo considerevole, ed è spinta primariamente dalla *difesa concreta* della comunità cristiana dagli attacchi dei pagani.

Se noi osserviamo il cristianesimo delle origini, quello che si estende dalla predicazione degli apostoli alla nascita della prima apologetica, ci si presenterà un quadro religioso estremamente eterogeneo e frammentato, con disunità di dottrine, rituali e tradizioni spurie dal paganesimo.

La sistemazione teologica del cristianesimo, nel senso di unità dottrina in seno alle diverse chiese, non inizia prima dell'editto di Milano, con cui nell'anno 313 d.c. i due imperatori d'Oriente e d'Occidente, Licinio e Costantino, riconoscono di fatto la liceità del culto cristiano.

Il momento della riflessione, della teologia, inizia quindi all'indomani della cessazione concreta, per i cristiani, di un nemico, e permette ai teologi di orientare le proprie energie

dalla difesa della comunità verso l'esterno al dibattito interno, la qual cosa si traduce presto in una nuova dialettica amico-nemico.

Al tempo degli apologeti, quando il cristianesimo viveva sotto la minaccia reale dei pagani, poteva invece accadere che un Origene esprimesse opinioni cristologiche eterodosse, ma divenuto il cristianesimo religione imperiale, il nuovo nemico è identificato nell'eretico, colui che ha opinioni che differiscono da quelle riconosciute corrette.

Al tempo della prima teologia cristiana, l'ortodossia è ormai divenuta una "ragione vitale" delle comunità monoteistiche, ciò che le definisce rispetto alle altre comunità religiose: l'esistenza delle nuove religioni monoteistiche non è più garantita dalla sua adozione all'interno di un gruppo, ciò che ne garantisce l'esistenza è il monopolio della verità, in fine, il monopolio della salvezza. Pertanto, possedere le *corrette opinioni* in fatto di religione equivale a legittimare la propria esistenza comunitaria a discapito dell'altro<sup>55</sup>, l'infedele o l'eretico.

La distinzione amico-nemico viene trasposta su un piano nuovo, il teologico<sup>56</sup>, ma la componente *fisica* del politico, quella che prevede la lotta concreta, non cessa di esistere, anzi si rinnova con elementi quali il fanatismo o il martirio estranei al cosmo politico precedente<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> «La sua cattolicità, cioè la sua universalità, - della Chiesa di Roma - le impone ancor più strettamente di preservare tale unità dottrinale. La cura che essa porta all'adempimento di questo dovere ha, del resto, dato vita a un fenomeno sconosciuto agli antichi: l'eresia. Socrate fu giustiziato per empietà verso gli dèi della città, non perché avesse commesso qualche errore dottrinale sulla natura degli dèi in generale. La città antica tollerava tutte le teologie, purché non si dicesse nulla contro i suoi dèi. La Città di Dio, al contrario, non può tollerare che una, quella la cui accettazione comune assicura, con la sua unità, la sua stessa esistenza. Chi infrange la dottrina infrange il legame della città. Ed è appunto ciò che fa l'eretico. [...] È per essa una questione di vita o di morte. La Chiesa non può tollerare, con indifferenza e senza intervenire, che coloro che parlano in suo nome sostengano ciò che loro piace. La città di Dio, la cui esistenza dipende dall'unità della fede, non può accordare ai suoi dottori il diritto di combattersi e di contraddirsi che la Città della confusione concedeva indifferentemente ai suoi filosofi.» (É.Gilson, 2010: 102)

<sup>56</sup> «Un dibattito religioso sulla Trinità suona teologico, ma se si va per strada a Costantinopoli e si lotta per una formula, in un modo o nell'altro anche questo diventa politico. Politico, cioè, è un ambito che non si può classificare secondo l'ABC, piuttosto può diventare tale ogni modo di agire dell'uomo in cui ne va della sua vita e della sua morte, in cui compare all'orizzonte un caso di emergenza.» (J.Taubes, 1996: 71)

<sup>57</sup> Le secolari lotte fra cristianità e Islam sarebbero un esempio troppo scontato, e sarebbe inoltre impossibile distinguere fra motivazioni realmente religiose e guerre spinte da cause puramente secolari e di convenienza; basterà a riguardo ricordare l'esito della Quarta Crociata, partita nel 1202 d.c. sotto la guida del doge veneziano Enrico Dandolo con la causa della riconquista di Gerusalemme, al tempo detenuta dai successori del Saladino, finì con la conquista di Costantinopoli – baluardo cristiano d'Oriente – agli imperatori romani.

Le violente lotte intestine del cristianesimo antico rendono, invece, la cifra di questa nuova categoria del politico suscitata dall'instaurarsi dell'ortodossia, capace di contrapporre in lotta due comunità sulla base di motivazioni teologiche talvolta anche minori. Un passo dell'epistolario di Agostino d'Ippona illustra bene la gravità dell'eresia – in questo caso quella donatista – nel lacerare l'unità della cristianità e turbarne la pace interna: «Così, se sprizza sangue da un corpo mortale, chi guarda inorridisce; se le anime, staccate e separate dalla pace di Cristo, muoiono nel sacrilegio dello scisma o dell'eresia, nessuno piange perché non si vede niente; anzi questa morte, più tetra, più luttuosa e, a dirla chiaramente, più vera per la forza della consuetudine è perfino oggetto di derisione, visto che gli autori di tante morti si abbandonano pubblicamente ad insulti e non si degnano neppure di aprire un discorso con noi per chiarire la verità. Se poi subiscono qualche fastidio temporale per un

Theo Sundermeier, servendosi delle categorie weberiane, ha spiegato tale fenomeno da un punto di vista storico-sociologico, proponendo una distinzione fra religioni *primarie*, espressione di un'esperienza religiosa immediata e naturale di un gruppo etnico localizzato, e *secondarie*, religioni che abbandonano l'immediatezza del sentimento religioso primitivo verso l'intellettualismo e originano da personalità profetiche e carismatiche (T.Sundermeier, 1987: 411-423).

Ma ciò che differenzia sostanzialmente le religioni primarie e secondarie, tracciando un nuovo asse nella storia delle religioni, è la svalutazione dei culti locali e delle religioni altrui, giudicate "false" oppure appartenenti a un momento profetico superato da una profezia rinnovata (T.Sundermeier, 1995: 171).

Naturalmente, Sundermeier intende per religioni primarie quelle abramitiche.

---

ordine chiarissimo e giustissimo delle autorità, nonostante che essi, con le bande private dei loro furiosi circoncellioni, ogni giorno e dappertutto commettano azioni molto più gravi, al di fuori di ogni legge ecclesiastica e civile, chiamano noi persecutori dei corpi, ma non chiamano se stessi uccisori di anime, anche se si prendono l'arbitrio di non rispettare neppure i corpi. Ma poiché per via della cristiana mitezza è punito molto più severamente cavare un occhio in una lite, che accecare lo spirito in uno scisma, continuano a predicare e parlare contro di noi, ma non parlano con noi; e benché la verità li costringa a stare zitti, l'iniquità non li lascia tacere.» (*Contro la Lettera di Parmeniano*, 1998: 8.14)

Avanti: «Forse i Donatisti dicono di avere ricevuto dagli Imperatori cattolici, castighi più duri di quelli inflitti da essi, ai Rogatisti, tramite i re barbari, e ai Massimianisti, tramite i giudici inviati dagli Imperatori cattolici; oppure di quelli che infliggono con la furia dei circoncellioni a quanti possono. Come se la questione fosse questa: se sono più severe le pene subite che quelle inflitte. Questo proprio non lo ammetto. In verità, si contano molte loro azioni davvero crudeli e feroci, o meglio, non si possono contare. Quand'anche fossero poche o facessero soffrire di meno i loro destinatari, sarebbero certamente più crudeli, proprio perché non vengono da un ordine delle autorità regolari, ma sono frutto di furori irregolari. A ben vedere, tuttavia, non sono poi tante le azioni criminose che essi hanno compiute contro i Massimianisti, tramite i giudici della costituzione umana. Tra queste includano, se vogliono, anche quelle compiute da loro, tramite il barbaro Firmo, per perseguire Rogato il Mauro; e sebbene questi sia un nemico spietato dei Romani, lo annoverino tra le autorità legittime. Comunque non sono così numerose come quelle che essi compiono ogni giorno per mezzo di bande scatenate di giovani ubriachi, capeggiati dai loro uomini che, prima, erano armati solo di bastoni, ora invece hanno incominciato ad armarsi anche di ferri. Questi, con il nome assai noto di circoncellioni, girano e infieriscono in tutta l'Africa, operando contro ogni legalità e autorità. E quando i loro delitti vengono riferiti ai Donatisti, questi o fingono di non conoscere tale razza di uomini, o sostengono, con grande spudoratezza e contro la convinzione generale, che essi non hanno niente a che fare con loro. E non ascoltano neppure la voce del mondo, che, con molta più credibilità e verità, afferma di non sapere ciò che è stato fatto in Africa, sia dal partito di Donato che contro il partito di Donato. Sì, con molta più credibilità e verità, visto che ai vescovi donatisti, residenti in Africa, è permesso o di non conoscere i fatti dei circoncellioni donatisti o di dire che non li riguardano.» (11.17)

Agostino, in particolare, rinfaccia ai donatisti di rifiutare un confronto fondato sulla verità del discorso, un confronto teologico quindi, mentre i donatisti persistevano in uno stato di ostilità civile che obbligò gli imperatori a emanare leggi contro di loro: *nel caso che, come erano soliti reagire, avessero fatto una resistenza violenta.* (12.19)

In questo caso il senso stesso del teologico, il confronto secondo ragione, viene sovvertito, sicché non si ha una teologizzazione del politico, bensì una politicizzazione pura del teologico: lo scontro si sposta dal piano dialettico a quello concretamente fisico. Tutto questo ci pone un interrogativo di fondo: il teologico, in fine, si risolve nel politico? In altri termini, è l'autorità concreta che proviene dal politico, da colui che decide effettivamente, a stabilire il teologico e in particolare l'ortodossia? Naturalmente, il quesito implica delle ragioni di beneficio politico, o di semplici convenienze contingenti, che un'istituzione può trarre da questa o quella dottrina. A questa domanda abbozzeremo una risposta a breve, mentre tenteremo una risposta più esauriente successivamente, nei casi specifici di alcuni momenti della storia islamica.

Noi accettiamo la distinzione fra religioni primarie e secondarie secondo alcune delle caratteristiche descritte da Sundermeier, e sono le seguenti:

*Primarie* – localizzate geograficamente – appartengono a comunità piccole, tribali, etnicamente omogenee – sono legate alla lingua di quel gruppo etnico – generalmente accettano il principio di “mutualità” fra pantheon e rispettano quelli altrui

*Secondarie* – si estendono geograficamente con vocazione universalizzante – tendono a superare l’appartenenza etnica – possono essere legate a una lingua madre ma si esprimono in altre lingue – professano il principio di esclusività religiosa

Lo schema sopra delineato in accordo con gli studi di Sundermeier mostra non pochi difetti, non potendo inquadrare religioni come quella dell’antico Egitto oppure del paganesimo greco-latino, fenomeni religiosi che non possiamo contemplare né come primari né come secondari. La stessa religione israelita non è inquadrabile in nessuno dei due casi, essendo essa etnicamente e linguisticamente localizzata.

Noi ci serviremo dello schema, quindi, solamente per il cristianesimo ma soprattutto per l’islam, quest’ultimo rispettando molto bene il passaggio da un apparato culturale etnico-tribale a uno a vocazione universalizzante ed esclusivizzante, seppur in continuità con il sostrato etnico-linguistico precedente.

Sundermeier non considera il monoteismo necessariamente una rivoluzione che sconvolge l’universo religioso primario; il monoteismo è negazione della religione tradizionale, e tuttavia può integrare l’esperienza religiosa tradizionale adattandone la forma alla nuova sostanza religiosa.

Tralasciando la dimensione etnico-linguistica dell’Islam, che approfondiremo avanti, gli studiosi sono generalmente concordi nell’accettare un’origine pre-islamica dei rituali che Maometto stabilì al momento della conquista di Mecca<sup>58</sup> (630 d.c.).

L’iconoclastia riguardò gli idoli che venivano adorati all’interno della Ka’aba – di cui la tribù di Maometto, i quraysh, erano custodi – e in onore dei quali si dava una festa annuale poi purificata nel pellegrinaggio di *hajj*, durante il quale i musulmani compiono i rituali prescritti, tra i quali la circumambulazione della Ka’aba.

---

<sup>58</sup> Il dibattito concerne piuttosto se i vecchi rituali furono convertiti integralmente o parzialmente al monoteismo oppure se l’influenza delle forme religiose tradizionali furono minime. Rimandiamo per approfondimenti alla monografia *The Development of Islamic Ritual* (2016).

Nella concezione profetica della storia, Maometto non abolisce le forme rituali tradizionali per crearne di nuove, bensì restaura l'opera di Abramo e del figlio Ismaele, dimenticate e corrotte durante l'epoca dell'ignoranza<sup>59</sup>.

Il persiano al-Ṭabarī (m.923 d.c.), autore di una *Storia dei profeti e dei re - ta' rīkh al-rusul wa al-mulūk* - equiparabile a quella ecclesiastica di Eusebio di Cesarea, riporta una descrizione molto dettagliata delle abitudini rituali di Maometto prima che egli ricevesse la profezia:

Il Messaggero di Dio era solito ritirarsi per un mese, ogni anno, sul monte *Hirā'*. Il ritiro religioso era parte del *tahannuth*, pratica che i *Quraysh* erano soliti compiere al tempo della *jāhiliyya*. *Tahannuth* vuol dire autodisciplina. Abū Ṭālib la spiegava con l'ascensione al monte e la sua discesa. Il Messaggero di Dio era solito ritirarsi un mese all'anno, durante il quale sfamava i poveri che gli facevano visita. Quando egli finiva il suo mese di ritiro, la prima cosa che faceva nel lasciare l'*Hirā'*, anche prima di tornare a casa, era la circumambulazione della *Ka'ba*, per sette volte o per quante Dio avesse disposto; solo allora ritornava a casa.

Quando venne il mese nel quale Dio volle elevarlo a Suo Messaggero, il mese di *ramadān*, il Messaggero di Dio si recò come sempre sull'*Hirā'* accompagnato dalla sua famiglia. Quando venne la notte nella quale Dio lo elevò a Suo Messaggero manifestando misericordia per i suoi servi, Gabriele fece discendere su egli il Messaggio di Dio<sup>60</sup>.

Si può notare la sovrapponibilità dei rituali pre-islamici compiuti da Maometto con quelli stabiliti al compimento della profezia.

L'egittologo Jan Assmann, al contrario, segue il solco di Sundermeier ma non concepisce l'avvento delle nuove religioni come transizioni da una religiosità primaria a una secondaria, piuttosto descrive la svolta monoteista nei termini di una rottura che soppianta le religioni tradizionali attraverso una negazione totale. Così egli giunge a teorizzare, principalmente in accezione negativa, una rivoluzione monoteista che chiama *distinzione mosaica*:

*Non si sa con certezza quando, ma nel corso dell'antichità – la datazione oscilla fra la tarda Età del bronzo e la fine del mondo antico – si produsse una svolta che ha segnato, più nettamente di tutti i mutamenti politici, il mondo nel quale noi oggi viviamo. Si tratta della svolta dalle religioni «politeistiche» alle religioni «monoteistiche», dalle religioni del culto alle religioni del libro, dalle religioni legate a una particolare alle religioni universali, insomma: dalle religioni «primarie» alle religioni «secondarie», le quali –*

---

<sup>59</sup> Da qui l'austerità e la durezza che contraddistinguono i rituali "ufficiali" dell'islam, in contrasto con la vivacità, non di rado eccessiva, delle festività pagane (Lazarus-Yafeh Hava, 2016: 317-327).

<sup>60</sup> Il testo è tradotto dall'edizione curata da Montgomery Watt e McDonald, *The History of al-Ṭabarī* (1988), Vol.VI, 1149-1150.

*almeno nell'interpretazione che esse danno di sé – non si sono sviluppate dalle religioni primarie nel corso di un processo evolutivo, ma se ne sono piuttosto distaccate con un atto rivoluzionario.*

*La distinzione fra religioni «primarie» e religioni «secondarie» nasce da una proposta dello studioso delle religioni Theo Sundermeier. Dal punto di vista storico le religioni primarie si sono sviluppate per secoli e millenni nel quadro di una civiltà, di una società e per lo più anche di una lingua, alla quale sono indissolubilmente legate. [...]*

*La svolta di cui stiamo parlando non ha solo implicazioni teologiche, nel senso di essere una trasformazione del concetto di Dio; in quanto passaggio da religioni legate a una determinata civiltà a religioni universali, essa presenta anche un aspetto politico.*  
(J.Assmann, 2011: 13-14)

Fin qui, troviamo condivisibile l'analisi di Assmann, insieme alla definizione di “distinzione mosaica”. Lo scarto decisivo fra politeismo e monoteismo non fu tanto quantitativo – l'Uno opposto ai Molti – ma selettivo, vale a dire che l'elemento rivoluzionario del monoteismo non risiede nella singolarità esclusiva di Dio, *tra l'unico Dio e la pluralità degli dèi, bensì quella tra vero e falso in ambito religioso, tra il vero Dio e i falsi dèi, tra la vera dottrina e le false dottrine, ossia tra il sapere e l'ignoranza, tra il credere e la miscredenza.* (Ivi,15)

Altrettanto interessante è l'identificazione dei monoteismi come “controreligioni” che negano la religiosità tradizionale; in particolare, esse si distaccano dal carattere organico delle vecchie religioni, incardinate localmente in una data civiltà, e rivendicano un'autonomia propria, a volte persino in aperta opposizione al mondo istituzionale<sup>61</sup>: «Misurate su questo concetto di religione [di religione vera e universale], le religioni primarie appaiono allora carenti, nel senso che ignorano l'ortodossia, sono pressoché tutt'uno con le altre sfere culturali, e in molti casi è difficile distinguere il confine che separa, dalle divinità, i fenomeni naturali, gli individui d'eccezione o i principi normativi. Considerate da questo e da molti altri punti di vista, non sono ancora delle «vere e proprie» religioni. Nella prospettiva di una simile convinzione di fondo – convinzione implicita, perché naturalmente non si tratta di un'esplicita teoria scientifica della religione -, un concetto come quello di «controreligione» non può che risultare scandaloso.» (Ivi,24)

È evidente che Assmann ha in mente un monoteismo già compiuto e sofisticato. La distinzione fra religioni primarie e secondarie che egli riprende da Sundermeier è netta e rigida, rendendo impossibile all'analisi dell'egittologo di addentrarsi fra le sfumature e le angolazioni di un fenomeno, quello monoteistico, irriducibile in schematismi. La religione

---

<sup>61</sup> In sintesi, l'accusa di Celso ai cristiani di non accettare i culti altrui estraniandosi dall'ordine istituzionale.

israelitica, lo abbiamo già detto, sarebbe più agevole da classificare fra le religioni primarie, almeno in origine, mentre sul versante cristiano e islamico, la linea che separa i fenomeni religiosi primari da quelli secondari non è sicuramente netta.

Non possiamo qui fermarci a discutere se l'esclusività del Dio abramitico fosse in origine un'esclusività di adorazione o un'esclusività ontologica, se cioè si credesse all'esistenza di un solo dio oppure se il monoteismo si basasse sull'esclusività di culto a discapito di altri dèi; dèi la cui esistenza non veniva tuttavia negata.

Il solo porsi la questione, comunque, dimostra l'eccessiva generalizzazione compiuta da Assmann su basi chiaramente ideologiche: l'intolleranza e la violenza introdotta dal monoteismo nel "pacífico" universo pagano è un topos che permea il filone dei libri che l'egittologo ha dedicato all'argomento.

Ciò non toglie che il monoteismo, ponendosi in autonomia rispetto le istituzioni oppure dichiarando la subordinazione dell'ordine secolare a quello spirituale-metafisico, abbia rappresentato, rappresenti o possa rappresentare un *problema politico*, determinando il grado estremo di amicizia-inimicizia.

Come categorizzare, alla luce di ciò, l'ortodossia monoteista? Si tratta di un fatto di fede che viene a rivestire, in un secondo momento, importanza politica, oppure è essa stessa fattore che determina il politico? Prima di tentare una risposta dobbiamo rilevare quali siano le ragioni di fondo che coagulano una società sino al grado estremo, quello che manifesta l'essenza concreta del politico, la guerra. L'intera spinta associativa può essere giustificata esclusivamente dalla presenza del nemico? A ciò Schmitt non risponde; egli concepisce l'associarsi degli uomini come qualcosa di primario, un portamento naturale<sup>62</sup> che si attua in autonomia rispetto a campi secondari come l'economico, il religioso, il morale e così via.

---

<sup>62</sup> L'originario patto sociale, dal quale la filosofia politica moderna fa discendere la formazione dello Stato, è già qualcosa di "stabilito", che viene "dopo". Le carte costituzionali moderne e contemporanee vengono stilate in un momento riflessivo, spesso dopo una guerra, quando il politico ha già spinto gli uomini ad associarsi per confrontare un nemico – interno o esterno. Nel diritto germanico antico, gli uomini si associavano in un'istituzione che comprendeva le comunità particolari, le *Sippen*, in un unico *Bund*, con la funzione originaria di impegnarsi alla difesa in armi della comunità; ma questa associazione nasceva per convenzione, per atto deliberato (M.Scovazzi, 1975: 269, 270), era già, come nel costituzionalismo moderno, qualcosa che ineriva la *politica*, non il *politico* - la politica è già *sovrastuttura*, mentre il politico è la forza basale che coagula gli uomini.

Molto illuminante può risultare l'antico concetto di *fridr*, centrale nei popoli nordici-germanici. Il *fridr*, la pace interna, esprimeva l'idea di una forza sacrale che manteneva gli uomini uniti, e da qui, colui che commetteva un reato contro l'ordine e la pace del *Bund*, per il diritto germanico veniva dichiarato *friedlos*, un espulso dal *fridr* (Ivi, 278-280).

Il *fridr*, dunque, era un qualcosa di pre-esistente alle istituzioni, e rappresentava una forza soprannaturale che spingeva gli uomini a stringere un legame di intima associazione, uomini che diventavano così *frændi*, amici in senso molto forte (N.Meylan, 2017: 115).

Non bisogna, comunque, interpretare il portamento umano a riunirsi secondo un naturalismo aristotelico - o *anthropos physei politikon zòon* -, che oggi assumerebbe i crismi del determinismo biologico. Il politico è determinato da ragioni sociopolitiche primarie, ossia da “ragioni vitali”, e coerentemente con l’intera linea teorica, Schmitt insiste sulla difesa della comunità, assegnando alla guerra una posizione di assoluta centralità.

Ma poiché il politico è autonomo rispetto gli altri campi, ne consegue che la guerra è un dato di fatto nelle dinamiche fra gruppi umani, e in quanto tale essa non deve possedere

---

È probabile – ma da provare – una discendenza concettuale dalla tradizione germanica in Schmitt, mentre non vi sono dubbi sulla discendenza etimologica; vi è da dire che se anche Schmitt possa avere adattato l’antico *fridr* in chiave nazionalista, l’idea pagana di una forza metafisica che decreta l’unione fra uomini è totalmente estranea al cattolico Schmitt, né si può avanzare che egli si rifaccia a una esatta tradizione giusnaturalista, sebbene un certo grado di naturalismo è il presupposto della costante tendenza umana a dividere fra amici e nemici – quale naturalismo? Aristotele, Hobbes, Spencer?

Questa tendenza costante è attestata da Leo Strauss in una lettera che egli inviò a Schmitt nel 32’. Il documento è di grande valore poiché fa riferimento a un confronto privato fra i due studiosi, restituendo una parte di quel “non scritto” che spesso esprime un’autenticità di pensiero estranea alla carta: «Formulazioni come queste si prestano a essere fraintese, perché lasciano intendere che il politico presupponga sempre come già esistenti contrapposizioni umane in sé di carattere impolitico, in altre parole: come se il politico fosse qualcosa *che viene dopo*. Se però ho inteso correttamente il Suo punto di vista – e questo grazie a un colloquio più che al Suo scritto -, allora Lei pensa precisamente che esista una tendenza *primaria* della natura umana a formare *gruppi esclusivi*.» (H.Meier, 2011: 130)

L’interpretazione di Leo Strauss ha un chiaro indirizzo naturalista che noi tenderemmo qui a condividere senza poterlo approfondire oltre, ma ciò sarebbe già un “ampliamento” del pensiero di Schmitt verso una filosofia politica naturalista, mentre il politico – almeno quello di cui parla il giurista tedesco – non dovrebbe andare oltre una categoria storico-sociologica, un modo per definire le tendenze associative degli esseri umani senza alcunché di ontologico o concretamente naturalista, esattamente come “buono e cattivo” descrivono il “morale” senza che debba esservi una morale effettivamente fondata o una morale di natura.

Chiaramente, se il politico è una categoria scientifica, allora descriverà fenomeni storico-sociali potenzialmente variabili, in altre parole, potrebbe accadere che la tendenza primaria degli uomini a formare gruppi esclusivi potrebbe prima o dopo *cambiare*.

Leo Strauss, curiosamente, se ne accorge, ma non vede la contraddizione interna fra il pensare una *tendenza primaria* in rapporto a un *fenomeno variabile*: «L’indagine sul concetto di politico, va intesa attenendosi ai principi generali in base ai quali Schmitt stesso la intende. Secondo tali principi, la tesi: «il politico è anteriore allo Stato» non intende esprimere una verità eterna, bensì valida solo attualmente» (Ivi, 97)

Strauss arriva a questa conclusione basandosi su una serie di passi schmittiani: «ogni spirito è solo spirito dell’attuale presente – tutti i concetti della sfera spirituale, incluso quello di spirito, sono in sé pluralistici e possono essere intesi solamente a partire dalla concreta esistenza politica – tutti i concetti, le rappresentazioni e i termini politici hanno un senso polemico; hanno in vista una contrapposizione concreta, sono legati a una situazione concreta» (Ibidem).

Ma altrove, Schmitt scrive: «Dal carattere concettuale del ‘politico’ consegue il pluralismo del mondo degli Stati.» (C.Schmitt, 2012: 137)

Ciò non significa che il politico sia un fenomeno pluralistico o che concettualmente cambi a seconda del contesto, ciò che cambia è la sovrastruttura, come cambia ciò che noi riteniamo “buono o cattivo” nel morale oppure “bello e brutto” nell’estetico, mentre la distinzione di fondo “buono o cattivo” rimane fintanto che si dia un fenomeno morale.

Può darsi che Strauss, semplicemente, confonda *politica* e *politico*, sovrastruttura e base: ogni interpretazione, a meno di non ricercare la nuda ripetizione *ad litteram*, è aggiungere un qualcosa all’interpretato, un lavoro di perfezionamento, che diviene obbligato nel caso di un autore come Schmitt, abituato a lasciare ampio margine di apertura alle teorie, spesso grezze, che presentava nei suoi saggi. In questo senso, ci assumiamo qui di porre la netta distinzione fra *politico* e *politica*, valutando tale interpretazione corretta e, quand’anche non lo fosse, concettualmente molto proficua.

presupposti né giustificazioni morali, contrariamente, sarebbe dipendente dalla distinzione buono-cattivo che inerisce il campo del morale.

La guerra è il momento ultimo che definisce le potenzialità e l'identità di una comunità politica<sup>63</sup>, e in linea con la lezione della filosofia del diritto hegeliana<sup>64</sup> e con una concezione tipicamente prussiano-tedesca<sup>65</sup>, Schmitt non considera l'idillio kantiano di una "pace perpetua" un'eventualità<sup>66</sup>, e critica più volte l'affermarsi di un concetto "discriminatorio" di

---

<sup>63</sup> Perché ciò avvenga non è necessario che il Nemico o l'Altro sia effettivamente presente o che la lotta sia attuale. L'immagine del Nemico può diventare il riflesso interno di una comunità, un atto indiretto attraverso la quale essa prende coscienza di se stessa, oppure un motivo di unità politica a fronte di una minaccia, vera o percepita tale, esterna. I guerrieri saraceni che nella *Chanson de Roland* si misurano con i paladini di Carlomagno posseggono fattezze occidentali e adorano divinità indefinite e caricaturali. Il rapporto amico-nemico fra cristiani e musulmani, trasfigurato dalla poesia, anziché descrivere uno scontro reale, diviene una codificazione dei processi interni atto nella società feudale del tempo: «Dei Saraceni, dei pagani, la *Chanson de Roland* non ci offre un quadro di rappresentazione storicamente e geograficamente collocabile: la geo-politica del poema dipinge un Altro, un nemico che non può che avere le fattezze del nemico interno, di cui anche nel racconto della *Reconquista* spagnola si mette le vesti quel vescovo Oppas che tradisce in nome di alti ideali i suoi correligionari negoziando con l'invasore islamico. [...]

L'Altro diventa così uno schermo su cui proiettare una parte della propria soggettività: l'identità dei franchi si duplica nelle sue manifestazioni presso il nemico islamico che ne esasperano la problematicità.» (L.Parisoli, 2010: 76-78)

Durante la sua prigionia in seguito alla condanna al processo di Norimberga, Schmitt avrà modo di ripensare al Nemico al di fuori dell'opposizione primordiale fra gruppi umani, riconoscendolo invece come termine di un processo dialettico che continuamente questiona e ridefinisce l'interiorità umana: «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in modo la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine. [...]

Il Nemico è la Figura del nostro proprio Problema.» (C.Schmitt, 2005: 92)

<sup>64</sup> «La guerra in quanto situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria, è quindi il momento in cui l'idealità del particolare ottiene il suo diritto e diviene realtà;- la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa, come mi sono espresso altrove, «la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua». G.F.W.Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto* (cur.G.Marini), 2012, p.257.

<sup>65</sup> «La lotta tra uomini consta essenzialmente di due elementi diversi: del sentimento di ostilità e dell'intento ostile. [...] Ripetiamo dunque la nostra definizione: La guerra è un atto di forza e non c'è nessun limite nell'uso di questa: l'una parte impone la propria legge all'altra, ne sorge una reciprocità d'azione che, logicamente, deve condurre all'estremo limite.» Carl von Clausewitz, *Della Guerra* (cur.G.Cardona), 2013, p.23-24.

<sup>66</sup> «Dal carattere concettuale del "politico" consegue il pluralismo del mondo degli Stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra, finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno «Stato» mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso non un universo. [...] L'unità politica non può essere, per sua essenza, universale nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra. Se i diversi popoli, religioni, classi e altri gruppi umani della terra fossero così uniti da rendere impossibile e impensabile una guerra fra di loro, se la stessa guerra civile, anche all'interno di un impero comprendente tutto il mondo, non venisse più presa in considerazione, per sempre, neppure quanto a semplice possibilità, se cedesse perfino la distinzione di amico e nemico, anche come pura eventualità, allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica ma non vi più né politica né Stato.» (C.Schmitt, 2012: 137-38-39)

guerra, mediante il quale l'Occidente qualifica alcune guerre "giuste" e legittime, altre "malvagie" e intollerabili<sup>67</sup>.

Rimane da comprendere, a questo punto, se il religioso e il teologico possano costituire la "ragione vitale" di una comunità. A un livello superficiale si può rispondere di no, dal momento che il politico è fondamentalmente autonomo, oppure sì, dal momento che una motivazione religiosa è sufficiente a riunire una società e metterla in lotta con un'altra: lo abbiamo già dimostrato discutendo i monoteismi.

Le argomentazioni di Schmitt restano tuttavia molto più complesse. Ripercorriamo per intero lo svolgimento logico:

- a) presupposto del politico è la distinzione di fondo amico-nemico
- b) presupposto della distinzione amico-nemico è la guerra
- c) la guerra esprime il politico, dunque, *sarebbe del tutto insensata una guerra condotta per motivi «puramente» religiosi, «puramente» morali, «puramente» giuridici o «puramente» economici. Da queste contrapposizioni specifiche di questi settori della vita umana non è possibile far discendere il raggruppamento amico-nemico e perciò neppure la guerra.* (C.Schmitt, 2012: 119)
- d) Ma: *Questa semplice considerazione è complicata dal fatto che contrasti religiosi, morali e di altro tipo si trasformano in contrasti politici e possono originare il raggruppamento di lotta decisivo in base alla distinzione amico-nemico.* (Ibidem)

---

Schmitt ragiona qui *ad absurdum*, reiterando ancora un tema già ben sviluppato dalla filosofia hegeliana: «Non c'è alcun pretore, al massimo arbitri o mediatori tra stati, e anche questi soltanto in modo accidentale, cioè secondo volontà particolari. La concezione kantiana di una pace perpetua grazie a una federazione di stati, la quale appianasse ogni controversia, e come un potere riconosciuto da ciascun singolo stato componesse ogni discordia, e con ciò rendesse impossibile la decisione per mezzo della guerra, presuppone la concordia degli stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi, o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da accidentalità.» (G.F.W.Hegel, 2012: 262)

<sup>67</sup> Per paradosso, la progressiva "moralizzazione" delle guerre condotte dall'Occidente, verbalmente diluite con definizioni come "missione umanitaria", non è altro che la secolarizzazione dell'idea teologica di guerra santa, ossia, l'ennesima manifestazione della teologia politica cristiana: «Da molti anni sono in corso nelle più diverse parti della terra lotte sanguinose, di fronte alle quali, nel consenso più o meno generale, si evita prudentemente di usare il concetto e il termine di guerra. [...] Per le nazioni con una *forma mentis* chiaramente relativistica o agnostica, oggi non esiste più alcuna guerra santa, sebbene le esperienze della guerra mondiale contro la Germania abbiano mostrato come la propaganda bellica non abbia affatto rinunciato a mobilitare quelle forze morali che sono comprensibili solo in una "crociata". Ma per una guerra giusta la mentalità moderna esige determinati processi di "positivizzazione" giuridica o morale.» (C.Schmitt, 2008:3-4)

La svalutazione e la criminalizzazione del nemico – la storia recente mediorientale, soprattutto la guerra all'Iraq di Ṣaddām Ḥusayn, lo mostra molto bene – in nome di valori politici "occidentali" fittizi – di nuovo, *fictions* nel senso benthamiano – è la traslazione secolare della squalifica religiosa dell'infedele, che deriva dalla traslazione dell'ortodossia religiosa in una ortodossia valoriale, mutabile e priva di fondamento, in morale civile.

L'altro non è più in nemico degno di rispetto, con una sua dignità umana, bensì qualcosa di terrificante che è doveroso combattere e uccidere: ancora, vi possiamo vedere la secolarizzazione della dottrina cristiana del *malicidium* lanciata da Bernardo di Chiaravalle al tempo delle Crociate.

e) *Ma se si giunge a ciò, allora il contrasto decisivo non è più quello religioso, morale od economico, bensì quello politico.* (Ibidem)

L'argomentazione è meno lineare di quanto appare: se il politico è una categoria primaria e autonoma, non si può comprendere come esso possa mantenersi primario e autonomo se è causato da un'altra categoria. Il politico, allorché si determina, secondo Schmitt ingloba le categorie che lo hanno causato. Il nesso sequenziale potrebbe trovare senso compiuto, senonché è lo stesso Schmitt a introdurre elementi che complicano ancora il quadro: «Se le controforze economiche, culturali o religiose sono così forti da determinare da sé sole la decisione sul caso critico, ciò significa che esse sono divenute la nuova sostanza dell'unità politica. Se invece esse non sono abbastanza forti da impedire una guerra intrapresa contro i loro interessi e principi, allora è chiaro che esse non hanno raggiunto il punto decisivo del 'politico'.» (Ivi, 122)

Ma se sviluppiamo questo tema sino a ogni sua conseguenza logica, allora dobbiamo assumere che la guerra può essere conseguenza e non causa del politico, mentre questo può determinarsi come conseguenza del religioso. Infatti, il religioso di cui parliamo è il monoteismo, e abbiamo visto che una delle caratteristiche del monoteismo è l'autonomia rispetto la politica; da qui, la capacità del religioso di formare associazioni intra ed extra-statali.

Inoltre, il politico espresso dal monoteismo cambia radicalmente l'essenza stessa dell'associazione amico-nemico, poiché irrompe nello scenario un concetto, quello di "salvezza", che capovolge i motivi primari dell'associazione umana, potendo domandare atti come il martirio.

A questa considerazione, crediamo, Schmitt obietterebbe così: «Una comunità religiosa, una chiesa, può ottenere dai propri membri il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo; altrimenti la chiesa stessa si trasforma in un'entità politica e le sue guerre e crociate diventano azioni fondate su una decisione relativa al nemico, come tutte le altre guerre.» (Ivi, 132)

Possiamo da qui riassumere due indicazioni fondamentali: 1) il religioso può determinare il politico ma non può essere politico, e 2) Schmitt ragiona secondo criteri secolarizzati, separando la struttura religiosa dalla struttura civile, in sintesi, senza uscire dal perimetro della cristianità.

L'intera questione ci porta così a valutare il caso opposto, quello dove struttura religiosa e civile coincidono. Schmitt accenna a questa possibilità implicitamente, nella risposta – molto tardiva – che indirizza a Erik Peterson in *Teologia Politica II* (1970).

Fra i diversi argomenti che il giurista utilizza per replicare, punto per punto, a Peterson, ve n'è uno che evidenzia la limitatezza del campo d'esame nel saggio del teologo tedesco. Peterson sentenzia nel suo saggio la risoluzione del monoteismo come “problema politico”, pur intendendo per monoteismo esclusivamente quello dei filosofi pagani, quello ebraico e infine il cristianesimo ortodosso-cattolico.

A proposito, Schmitt osserva: «L'Islam, la cui rilevanza politica è grande e la cui considerevolezza teologica indiscutibile, è del tutto assente, benché il suo Dio più che questo nome meriti quello dell'*Uno* della metafisica aristotelica o di quella ellenistica.» (C.Schmitt, 1992: 51-52)

Quello che viene qui considerato è esclusivamente la presenza di una struttura teologica; eppure, se trasposta all'Islam, la teoria schmittiana possiede un terreno di innesto molto ampio, che iniziando dalle categorie basilari deve considerare le implicazioni amico-nemico sin dalla nascita del movimento dei credenti durante la predicazione di Maometto.

La nostra tesi è che religioso e politico, se opportunamente contestualizzati all'interno del molto eterogeneo mondo islamico, costituiscano i poli della medesima categoria; pertanto, non vi è distinzione fra religioso e politico, concorrendo entrambi, e contemporaneamente, a determinare il grado estremo di associazione e dissociazione fra gruppi umani.

Inoltre, sebbene la teologia, nei monoteismi, si sviluppi in un secondo momento, nell'Islam è forse impossibile distinguere con sicurezza religiosità e teologia, in quanto non possiamo valutare con piena cognizione l'influenza delle mature teologie cristiano-giudaiche sulla formazione del monoteismo islamico; in altre parole, mentre il cristianesimo nasce in un quadro dottrinario acerbo e confuso, e deve, secolo dopo secolo, definirsi e raffinare se stesso, è prudente ammettere nella religione islamica un'ossatura teologica già robusta alla nascita. Alla luce di queste considerazioni, si potrebbe avanzare che l'Islam sia stato in origine un fenomeno teologico-politico, non religioso-politico, avendo beneficiato indirettamente delle altre tradizioni monoteistiche, il che coinciderebbe con l'idea islamica del “sigillo” posto dalla profezia di Maometto sull'avvicinarsi dei monoteismi.

La questione non può essere ottimamente sviluppata se non dopo aver concluso l'esame degli strumenti logico-concettuali delle teologie politiche, perciò, per il momento lasciamola in sospeso e ritorniamo alle controtesi nel saggio del 70'.

## I.4 - Teologia Politica II

«Per atei, anarchici e scienziasti positivisti ogni teologia politica – come pure ogni metafisica politica – è scientificamente liquidata da un bel pezzo, poiché teologia e metafisica in quanto scienze sono per essi da molto tempo liquidate.» (C.Schmitt, op.cit.7)

Così si apre Teologia Politica II, lo scritto che Schmitt compone dichiaratamente in risposta a Erik Peterson. Il giurista tedesco, infatti, non si rivolge agli atei e ai positivisti sopra menzionati, bensì a un cristiano, Peterson, che si compiace del proprio caso di *autocritica teologica interna e di autodistruzione*.

Al di là dei punti incentrati sulle circostanze politiche del tempo, sul rapporto con i totalitarismi, la diatriba dottrina fra cattolici, il saggio di Schmitt del 70' segna la comparsa, nell'orizzonte concettuale della teologia politica, del concetto di *politico* con la distinzione amico-nemico, assente nella prima formulazione. Così facendo Schmitt poteva rimodellare la sostanza della teologia politica, replicare a Peterson, aprire la strada a sviluppi futuri.

La replica veniva sviluppata su due livelli: uno generale, riguardante la validità della teologia politica, o meglio, delle teologie politiche, e uno particolare, riguardante le specificità interne della teologia politica cristiana soggette alla critica di Peterson.

Stranamente, pur avendo ben presente che l'intento di Peterson era di *depoliticizzare* la teologia cristiana ortodossa, Schmitt appone come sottotitolo al saggio del 1970 *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie - la leggenda della fine di qualsiasi teologia politica* -, e dedica parte del suo scritto a difendere la possibilità generale di una teologia politica.

Il primo saggio, a detta di Schmitt, non riguardava *nessun dogma teologico*, ma *l'identità strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche*. Eppure, era stato lo stesso Schmitt a suggerire l'analogia fra la nozione di Dio e le cognizioni giuridico-politiche di un'epoca, causando la risposta di Peterson che, come abbiamo visto, negava la possibilità dell'analogia Trinità-Potere, non escludendola nel monoteismo ebraico.

Il campo originario della disputa, dunque, riguardava i rapporti analogici fra concetti metafisici e politici, quei concetti che nel precedente paragrafo abbiamo definito *sovrastrutturali* alla base di fondo del politico; ciò che compie Schmitt è appunto trasformare i rapporti fra teologia e politica nel rapporto fra *teologico* e *politico*, aggirando il nodo, difficilmente districabile, intorno l'identità strutturale con il dogma trinitario.

Schmitt ritorna sul concetto di politico nelle pagine iniziali del saggio per ribadire la “neutralità” rispetto gli altri ambiti e l’assoluto carattere basilare, che lo rende una categoria polivalente in grado di costituirsi a seconda delle circostanze che lo determinano. Il politico trovava così una compiutezza concettuale che chiariva le ambiguità nel saggio del 1932, che abbiamo già discusso, e lo faceva attraverso l’adozione da parte di Schmitt della definizione proposta da Böckenförde: *il politico non ha nessun oggetto delimitabile, piuttosto designa un grado determinato dell’intensità di un’associazione o di una dissociazione, che può ricevere il suo materiale a seconda della situazione e di rapporti dati nella società da tutti gli ambiti oggettivi.* (Ivi, 20)

Naturalmente, il materiale in questione può costituirsi dalla teologia, e data l’estrema varietà dei fenomeni umani, delle contingenze storiche e dei rapporti sociali, questa dialettica fra teologico e politico può manifestarsi sotto le più diverse forme, tenendo come punto fermo che essa non può trascendere la semantica e la storicità dei due termini che la costituiscono, ciò che Schmitt designa come *il vincolo lessicale del termine* (Ivi, 41). Viene da sé che non pochi studi – di alcuni discuteremo – richiamano la teologia politica pur occupandosi di tutt’altro, e similmente, la maggioranza degli studiosi hanno posto attenzione in via quasi esclusiva alla teologia politica occidentale, cioè cristiano-latina, trascurando le categorie greco-cristiane e orientali che pure hanno fortemente contribuito a plasmare le istituzioni europee, soprattutto le mediterranee.

La prima apparizione della teologia politica di Schmitt segue questo indirizzo, e difatti essa non era concepibile al di fuori dell’Occidente, poiché la traslazione di concetti teologici in concetti giuridici ha come presupposto la secolarizzazione, fenomeno univoco delle civiltà occidentali che a sua volta ha come presupposto la divisione fra *Regnum* e *Sacerdotium*.

Sarà chiaro, allora, che se *ci sono molte teologie politiche, poiché da un lato ci sono numerose e diverse religioni, e dall’altro numerose specie e metodi diversi di politica* (Ibidem), al mutamento del fenomeno preso in esame dovrà corrispondere un mutamento innanzi tutto cognitivo; vale a dire che, se volessimo esaminare un fenomeno islamico senza dismettere abiti cognitivi tipicamente occidentali, soffriremmo della tendenza orientalistica a valutare la storia e le istituzioni islamiche con categorie ricavate da quelle occidentali, e viceversa, della tendenza di molti intellettuali di area islamica a giudicare se stessi attraverso categorie occidentali.

Giudicare la “modernità” il destino evolutivo di qualsiasi civiltà è un abito cognitivo tipicamente occidentale, forse il più tipico, nonché uno dei più pericolosi allorché si applica il

filtro della “modernità” per valutare una società. Ogni valutazione si riferisce a una scala valoriale che porta con sé il rischio concreto di sostituire i fatti – ciò che è oggetto di scienza – con i valori di riferimento - la *legge di Hume*.

Osservando invece il rovescio della medaglia, sarebbe grossolana una separazione netta fra civiltà occidentali e orientali. Un grado di unità più o meno profondo, su vari livelli e fra le varie civiltà, è ciò che rende possibile la presenza di molte teologie politiche.

Se è vero, come dice Schmitt, che la teologia politica è un fenomeno polimorfo, dovrà però darsi una continuità di fondo che ne renda le categorie fondamentali condivisibili fra civiltà.

In breve, non è possibile riconoscere una teologia politica al di fuori di certi vincoli e di certi limiti, perché se il politico è una categoria “universale”, non si può ammettere altrettanto della teologia, che si sviluppa sempre in filogenesi con il contesto storico, dunque politico-sociale, entro cui l’intellettuale è compreso.

Ciò precisato, stabilire una priorità cronologica fra momento teologico e politico è un esercizio poco sensato qualora si generalizzi il fenomeno ignorando che taluni aspetti del politico possono aver influenzato il teologico e viceversa. Generalizzare, scambiare una parte del discorso per il tutto, equivale a spezzare il corpo esaminato, mentre una buona analisi consiste nel *saper dividere in base alle articolazioni che hanno per natura, e nel cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco*, come spiega Platone nel *Fedro* (266a).

Vero è che il primo saggio di Schmitt affermava una precedenza della teologia sulla politica, ma questo limitatamente a quei concetti della scienza giuridica occidentale mutuati dalla teologia cristiana. Abbiamo argomentato, poi, la necessità di distinguere fra politica e politico, pertanto non ci sembra in contraddizione che nel secondo saggio venga riconosciuta la mutua influenza fra politico e teologico, e in secondo luogo, è sensato cogliere l’azione del teologico sulla politica, e viceversa, senza decretare la preminenza assoluta dell’uno ambito sull’altro: *è impossibile nella realtà storica separare con precisione motivi e scopi religiosi come due ambiti oggettivamente determinabili*<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> «Peterson sradica il suo modello Eusebio dalla concretezza storica del Concilio di Nicea e gli toglie in tal modo l’evidenza storico-ecclesiale, che è propria di una convincente esemplarità. Il Concilio di Nicea, il luogo peculiare del vescovo Eusebio, riguardava la dottrina della Trinità, più esattamente: la dottrina del rapporto del Padre Divino con il Figlio Divino. Non si trattava di questioni dogmatiche dell’escatologia. Queste erano allora nella Chiesa orientale meno attuali che in Occidente. Ma un impenetrabile groviglio e confusione di fervore dogmatico-teologico con intrighi alla corte dell’imperatore, di rivolte monastiche e masse popolari sobillate, azioni e controazioni di ogni specie, fanno di questo Concilio di Nicea un caso di prova del fatto che è impossibile nella realtà storica separare con precisione motivi e scopi religiosi come due ambiti oggettivamente

Infine, per quanto riguarda la formazione del quadro istituzionale di un'epoca, che Schmitt vuole in un primo momento determinato dal quadro metafisico, riteniamo qui valide le aggiunte in *Teologia Politica II*, con le quali veniva ammessa la mutua azione di politico e teologico, mentre nel saggio del 32' si realizzava la dissoluzione delle categorie religiose in quella ultima del politico: «Una comunità religiosa, una chiesa, può ottenere dai propri membri che essi muoiano per la loro fede e che affrontino il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo; altrimenti guerre e crociate diventano azioni fondate su una decisione relativa al nemico, come tutte le altre guerre.» (C.Schmitt, 1932: 132)

Al contempo, però, non ignoriamo che il concetto di ortodossia implica ciò che Schmitt definisce più avanti *affermazione esistenziale della propria forma di esistenza nei confronti di una negazione altrettanto esistenziale di tale forma* (Ivi, 133), stabilendo così la coesistenza di teologico e politico.

Aggiungiamo che l'ortodossia, codificazione teologica delle verità monoteistiche, possiede di per sé una carica politica, a meno di non spogliare la religione sino a un grado puramente spirituale, non mediato da istituzioni mondane e da prassi; ma se noi dividessimo religione e istituzioni, riducendo le credenze a confessione privata, alienata da un contesto comunitario, allora non potremmo avere neanche ortodossia, poiché non vi sarebbe nessuno a decidere fattualmente ciò che è autentico da ciò che non lo è, stabilendo quei principi *vitali* che delimitano una comunità religiosa dalle altre<sup>69</sup>.

L'inimicizia che il potere prova per l'eterodossia è quindi comprensibile, e lo sono altrettanto i sospetti che i teologi ufficiali hanno da sempre nutrito verso i filosofi.

La deviazione dall'ortodossia è infatti una messa in discussione dell'autorità che la mantiene, un atto che minaccia la sopravvivenza della comunità, da che è molto significativo che la letteratura patristica dipinga le eresie come mutilazioni del corpo ecclesiastico, rimarcando l'aspetto principalmente comunitario dell'eresia.

Nell'Islam ciò ha condotto alcuni a concepire la naturalezza della religione, vale a dire che la ricerca filosofica, se correttamente indirizzata, non può che condurre alle verità rivelate,

---

determinabili. [...] Dal lato temporale si impone l'ubiquità potenziale del politico, da quello spirituale l'ubiquità del teologico in forme sempre nuove.» (C.Schmitt, op.cit.58)

<sup>69</sup> «La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* Dell'insopprimibile *Quis iudicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima: «Auctoritas, non veritas, facit legem». La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili.» (C.Schmitt 2012: 151)

rispetto le quali muta solo il grado di comprensione<sup>70</sup>: superficiale e letterale per la moltitudine, profondo e complesso per pochi.

D'altro canto, le religioni che abbiamo definito *primarie* erano nondimeno espressione di una comunità, e qualora volessimo dare uno sguardo sommario alle leggi delle civiltà antiche vedremmo che esse non erano esattamente *tolleranti* verso coloro che offendevano e discutevano il culto pubblico, né mancavano di un linguaggio della violenza che l'avvento dei monoteismi si proponeva di superare.

L'intolleranza, innegabile espressione storica della distinzione eretico-ortodosso, non è conseguenza diretta della distinzione teologica; l'intolleranza si stabilisce allorché la distinzione eretico-ortodosso acquista la tensione vitale che determina l'opposizione amico-nemico, ammettendo comunque l'impossibilità di rilevare il confine fra dialettica teologica e politica.

Ma la pretesa finale di Peterson era proprio questa: liberare la teologia dal suo legame con la politica. In ambito dogmatico, lo ricordiamo, secondo il teologo tedesco ciò avviene ad opera del Nazianzeno, che concepisce la Trinità come unità sostanziale non replicabile in alcun ente generato.

Ora, se poniamo attenzione al testo originale dell'Orazione che Peterson porta in suffragio delle proprie posizioni vi leggiamo: la monarchia è ciò che merita onore (*Hemin dē monarchía tò timómenon*): non designiamo la monarchia a partire dalla persona singola: *infatti ciò che è Uno può trovarsi in rivolta con se stesso e condurre alla molteplicità (monarchía dé, ouch hen en perigráfei prósopon – esti gár kai tò hen stasiázon pròs eautò pollà kathístasthai)*. (Orazione XXIX,2)

Dunque, la monarchia non si realizza per principio matematico (l'uno numerico) bensì per unità interna<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> «Ora, dal momento che la nostra religione è vera e incita a un'attività speculativa che culmini nella conoscenza di Dio, noi musulmani non possiamo che essere fermamente convinti del fatto che la speculazione dimostrativa non può condurre a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione, poiché il Vero non può contrastare col Vero, ma anzi gli si armonizza e gli porta testimonianza.» Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia* (2008: 61)

Nel XVII secolo, all'alba della rivoluzione scientifica moderna, Galileo Galilei ribadirà la liceità della ricerca scientifica in termini simili:

«Stante questo, ed essendo, come si è detto, che due verità non possono contrariarsi, è officio de' saggi espositori affaticarsi per penetrare i veri sensi de' luoghi sacri, che indubbiamente saranno concordanti con quelle conclusioni naturali, delle quali il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avessero prima resi certi e sicuri.» G.Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena* (2008: 61-62).

<sup>71</sup> Si tratta di un luogo molto antico della filosofia greca, già il medico pitagorico Alcmeone di Crotone (VI secolo a.c.) descriveva la salute del corpo umano come uguaglianza interna, applicando alla medicina una terminologia evidentemente politica: «Ciò che mantiene la salute, dice Alcmeone, è l'equilibrio delle potenze (la

Ci troviamo a uno snodo concettuale e linguistico fondamentale: Gregorio di Nazianzo introduce un motivo politico, la rivolta interna che i greci chiamano *stasi* - *tò hen stasiázon pròs eautò*, per esplicitare il dogma trinitario.

Carl Schmitt mette in evidenza questo particolare cruciale nella postfazione a *Teologia Politica II*: «In mezzo all'inequivocabilissima formulazione del difficile dogma ci capita la parola *stasis*, nel senso di *rivolta*. La storia della parola e del concetto di *stasis* merita in questo contesto di essere accennata; essa si estende da Platone (*Sofista* 249-254, e *Politeia* V, 16, 470) attraverso i neoplatonici ed in particolare Plotino ai padri e maestri greci della Chiesa; in essa si sviluppa una contraddizione con avvincente dialettica. *Stasis* significa in primo luogo: quiete, situazione di quiete, posizione, status; il concetto è *kinesis*: movimento. Ma *stasis* significa in secondo luogo *disordine* (politico), movimento, rivolta e guerra civile. La maggior parte dei lessici della lingua greca mettono i due opposti significati semplicemente l'uno accanto all'altro, senza tentativi di spiegazione, che a ragione non nemmeno pretendere da essi. [...] Qui ci si fa incontro una vera stasiologia teologico-politica nel nucleo della dottrina della Trinità. Il problema dell'inimicizia e del nemico non si può quindi nascondere.» (C.Schmitt, 1992: 95-96)

Non ci sono dubbi che *stasis* appartenga al lessico del politico, descrivendo essa la sua manifestazione interna, la lotta civile. È lo stesso Platone che nella *Repubblica* utilizza i due termini *pólemos kai stásis* (*Repubblica*, 470b4) per indicare la lotta: «A mio giudizio, il fatto che esistano i due nomi di sedizione (*stasis*) e di guerra (*pólemos*), comporta che esistano anche due realtà diverse le quali fanno riferimento a due diversi tipi di discordia: potrei dire che delle due, l'una coinvolge consanguinei e concittadini (*tò mèn oikeíou*), l'altra gente straniera e d'altri paesi. Dunque, quando il conflitto è in casa (*tou oikeíou*) si chiama sedizione, quando riguarda gente forestiera si chiama guerra.» (*Repubblica*, 2000: V, 470b-471a)

In questa occasione Platone delimita la *stasi* entro i confini dell'*òikos*, cioè la lotta entro la stessa casa (consanguinei) o entro lo stesso Stato (concittadini), tuttavia in un altro dialogo, il

---

*isonomìa*) [...] invece il predominio di una di esse genera malattia, perché micidiale è il predominio d'un opposto sull'altro (la *monarchia*)». (*Pitagorici antichi*, 2010: 8,4)

Il passo ci restituisce un'idea essenzialmente negativa della monarchia, identificata come predominio di uno solo a discapito dell'isonomia, l'uguaglianza di tutte le parti. È chiaro che vi è un'identificazione fra numero e qualità, tratto tipicamente pitagorico, che predilige l'armonia generale di contro al governo del singolo. La filosofia politica greca – si veda in particolare il libro IX della *Repubblica* di Platone – supererà l'identificazione fra numero e qualità (l'uno è bene o male di per sé), mostrando che la bontà non risiede nel principio numerico (un monarca) bensì nelle qualità di colui che governa, sicché la monarchia può essere buona oppure malvagia (la tirannide). La grandezza teologica di Gregorio di Nazianzo viene proprio dalla messa in discussione del principio monarchico inteso come quantità e non come ordine e convergenza interna delle parti.

*Menesseno*, discutendo esplicitamente delle varie guerre che insanguinavano la Grecia, Platone utilizza *stasis* per descrivere lo stato di continua lotta intestina delle genti greche (*stasiasáses tes Elládos*) durante le guerre del Peloponneso: «È giusto lodare questi uomini che, se qualcuno aveva dubitato che nel precedente conflitto, quello contri i barbari, altri avessero dato di sé una prova più nobile che gli Ateniesi, il dubbio era privo di fondamento. In tale occasione, infatti, essi, *trionfando con le armi sulla Grecia in rivolta*<sup>72</sup> e dominando coloro che erano a capo degli altri Greci, dimostrarono di saper vincere da soli quelli con i quali un tempo avevano ottenuto una comune vittoria sui barbari.» (*Menesseno*, 2000: 242a-243b)

E sempre poche righe avanti, nel *Menesseno* - che si ricorderà essere dialogo giovanile, mentre la *Repubblica* appartiene alla maturità, Platone definisce la lotta intestina o *oikeíos hemin pólemos* (243e), difatti non distinguendo ancora fra *pólemos* e *stasis*<sup>73</sup>.

Gregorio di Nazianzo, quindi, compone la sua celebre orazione teologica intorno a un concetto che esprime come pochi altri il senso ultimo della tensione amico-nemico, mostrando la *stasis* che al principio della lotta vi è il dissidio interiore: «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso.» (C.Schmitt, 2005: 92)

Ed è proprio prerogativa *unica* della natura divina superare la *stasis*, che rimane altrimenti condizione politica terrena.

Senza accorgersene, Schmitt confermava così il postulato di Peterson: la natura della Trinità non può essere trasposta nelle dinamiche politiche umane. Al tempo stesso, la tesi finale di

---

<sup>72</sup> Per un approfondimento critico del passo in relazione alla *Repubblica* si veda S.Tsitsiridis (1998: 309-310).

<sup>73</sup> Per una ricostruzione concettuale e filologica della *stasis*, dalla sua prima comparsa nella poesia lirica greca come guerra civile (*stasis emphylos*) fino a Platone, si veda il saggio di N.Loroux (1987), di cui è illuminante la conclusione: «Di qui il paradosso e l'ambivalenza in cui ci siamo imbattuti più di una volta. Lo storico della parentela potrà trovarvi un'occasione per riesaminare l'idea, comunemente accolta, di un superamento irresistibile dell'*oikos* da parte della città. Quanto a lui, lo storico del politico forse ne trarrà elementi per rafforzarsi nella convinzione che l'ambivalenza presiede alla riflessione greca sulla città, e che quindi bisogna integrarvi la *stasis*: poiché il conflitto interno ormai deve essere pensato come conflitto che nasce effettivamente dall'interno del *phylon*, invece di essere importato dall'esterno, come vuole una soluzione confortevole. Comincia l'interminabile confronto di *stasis emphylos* e di *oikeios polemos*...

Bisogna tentare, con i greci, di pensare la guerra nella famiglia. Formulare che la città è un *phylon*: ne consegue che la *stasis* è il suo rivelatore.» (34-35)

Ci si rivela così un concetto che porta in sé la semantica del politico come guerra e nemico: la lotta avviene primariamente dal di dentro, ed è mediante la lotta che si rivela, infine, l'unità: «Fare della città un *oikos*: all'orizzonte di *oikeios polemos* si profila una festa di riconciliazione. Ed ammettere infine che la tensione tra queste due operazioni non è di quelle che si risolvono.» (Ibidem)

Peterson veniva smentita, poiché per descrivere la natura divina, Gregorio aveva avuto bisogno di riferirsi esattamente a quelle dinamiche.

### **I.5 – Jan Assmann: il paradigma rovesciato?**

Il titolo del paragrafo pone un interrogativo che vuole mettere in dubbio una consolidata storiografia negli studi di teologia politica: la contropesi decisiva a Schmitt non è quella di Peterson, ma risiederebbe nel saggio che l'egittologo Jan Assmann dedica al tema, credendo di poter dimostrare, con l'autorità che gli viene dalla fattualità della ricerca archeologica, la falsità storica delle tesi di Schmitt.

A nostro giudizio, che cercheremo di avvalorare con precisione, l'importanza conferita al lavoro di Assmann proviene da una confusione storica e concettuale non da poco, reiterata dagli studiosi sino a consolidare il "paradigma Assmann". Tale confusione nasce dallo spostamento progressivo della teologia politica in campi diversi da quello originario, sino allo snaturamento e alla conseguente deformazione di ciò che gli storici delle idee – giuristi, teologici, sociologi ecc. – intendevano per teologia politica.

Per affrontare la questione non avremo bisogno di riassumere l'intero saggio di Assmann, quasi completamente dedicato alla giustizia e al potere nell'antico Egitto - peraltro di grande interesse per lo storico delle istituzioni e della religiosità - ma ci sarà sufficiente discuterne le premesse. Fondamentalmente, il testo che Assmann rinomina eloquentemente *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel un Europa* (2000) – *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa* – non è uno studio di teologia politica; aggiungiamo che la tesi finale dell'opera, la filiazione politica della teologia, nasceva obsoleta rispetto al contenuto di *Teologia Politica II* e presentava diversi anacronismi ed equivoci linguistici.

Prendiamo le mosse dalla dichiarazione d'intenti contenuta nella premessa al saggio: «Dall'antico Egitto, vale a dire da un punto di vista molto lontano nel tempo, si scorge con maggiore chiarezza che non rimanendo entro il più limitato orizzonte della reminiscenza occidentale, i processi della secolarizzazione che hanno portato alla costituzione del mondo moderno hanno anche una direzione contraria: sono stati cioè preceduti da processi di teologizzazione e sacralizzazione. Quel che nell'età moderna è stato tirato giù dal cielo in terra, era stato in epoche precedenti trasferito dalla terra in cielo. Questi processi si profilano

in parte già in Egitto, per far breccia poi in Israele, e più precisamente proprio per stabilire una polemica delimitazione rispetto all'Egitto. Tutti i capitoli di questo volume illuminano questa svolta da lati diversi.» (J.Assmann, 2002: IX-X)

Prima di analizzare questo passo vediamo come Assmann completa il suo programma: dapprima afferma che vi sono *due* teologie politiche, o meglio due atteggiamenti nei suoi confronti, uno “militante” e uno “descrittivo” (Ivi, 6). Quella militante, come suggerisce il nome, è viziata dall'ideologia di chi la porta avanti, ragion per cui è sottinteso che essa non cerca la verità scientifica ma l'avvaloramento di posizioni personali. La descrittiva, al contrario, appartiene agli studiosi che indagano il problema rimanendo ideologicamente neutrali. Ovviamente, Assmann colloca se stesso fra questi e taccia Carl Schmitt di “militanza”.

Precisato ciò, lo scopo dichiarato di Assmann è rovesciare la prospettiva del militante Schmitt:

Le mie considerazioni prendono le mosse da quel già menzionato principio di Carl Schmitt che delinea con concisione il suo programma d'una «teologia politica»:

- tutti i concetti pregnanti della moderna scienza politica sono concetti teologici secolarizzati.

Il mio programma si può altrettanto concisamente delineare mediante l'inversione dello stesso principio. Che in tal caso suona così:

- tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati.

Si mostrerà che il processo della secolarizzazione registra anche una direzione contraria. È un processo che chiamo «teologizzazione» e mi propongo di dimostrarlo sulla base del divenire teologico di concetti politici fondamentali. (Ivi, 20-21)

A dispetto del clamoroso programma, dimostrare l'origine politica di “alcuni concetti centrali” della teologia, Assmann deve correggersi già nell'introduzione, specificando che la teologia di cui parla non è ciò che si intende storicamente per teologia, cioè quella di Schmitt, piuttosto, secondo l'egittologo teologia è *un discutere argomentativo, didatticamente articolato del divino* (Ivi, 6).

Viene dunque da domandarsi quali siano questi “concetti centrali” e di quale teologia si parli. A questo punto Assmann utilizza lo scudo dell'egocentrismo occidentale, rimproverando che la teologia politica passerebbe *per un qualcosa di specifico della storia occidentale e quindi*

*del cristianesimo. Tutt'al più vi si coinvolgono anche l'ebraismo e l'antico paganesimo, nel contesto dei quali il concetto è per la prima volta coniato (Ibidem).*

La civiltà islamica, o per meglio dire le civiltà, con la sua complessità istituzionale e le sue connessioni molteplici alla storia dell'Occidente – vi è un Occidente senza Islam? – viene qui totalmente ignorata, mentre, secondo Assmann, si dovrebbe parlare di una teologia politica *dell'antico Egitto, della Mesopotamia, dell'India, della Cina e dei precolombiani d'America (Ibidem).*

Ma come applicare un prodotto genuinamente figlio della civiltà greca ai precolombiani d'America? Riducendo la teologia al semplice discutere sul divino. In questo modo, l'antico Egitto diviene il campo d'elezione dove Assmann può provare l'origine politica dei concetti teologici, tralasciando che ogni concetto è figlio innanzi tutto di una società e della sua lingua, in sintesi, di una particolare visione del mondo e di come essa viene espressa con la parola.

Altra cosa è credere che il pensiero umano e le civiltà posseggano categorie universali valevoli in ogni luogo, a dispetto della lingua, del sostrato cognitivo, delle specifiche forme culturali, politiche e religiose; ma equiparare la teologia politica di Costantinopoli a quella di Tenochtitlán o Amarna – città simbolo del regno del faraone Akhenaton – è una generalizzazione al quale non è possibile attribuire un grado plausibile di scientificità. In breve, la premessa sulla quale Assmann costruisce il suo lavoro è un'opinione personale, o tutt'al più un'ipotesi da verificare. Accettiamola come ipotesi da verificare.

Prendiamo le mosse dal termine “politica”. Assmann cita più volte Jacob Taubes, a cui dedica persino il saggio, eppure non prende mai in considerazione un'idea categoriale della politica, cioè le dinamiche del *politico*, assumendo invece un'idea di politica generica, che sembra dover andare bene in ogni luogo ed epoca.

La categoria del politico, in quanto distinzione di fondo, è una categoria universalmente applicabile, descrivendo essa un fenomeno costante dei raggruppamenti umani che può trovare indistinta applicazione tanto per l'antico Egitto di Akhenaton quanto per quello moderno di al-Sādāt, ma non è in questo senso che la intende Assmann.

L'egittologo si riferisce alla “politica” nel senso delle manifestazioni particolari del potere, intendendo dunque l'autorità come categoria primaria. La teologia, invece, inerisce la “salvezza”, concetto proprio della teologia cristiana che Assmann applica senza troppe remore alla religione egizia. Il verbo *teologizzare* diviene allora sinonimo di convertire un qualcosa, in questo caso il potere, in pensiero religioso.

Assmann assume, quindi, un determinato paradigma storico-concettuale, quello della *secolarizzazione*, che sappiamo appartenere specificamente a una parte dell'Occidente cristiano, e afferma di voler sviluppare una teologia politica che tenga conto della *necessaria unità di potere e salvezza esattamente come la tesi della loro indispensabile separazione* (Ivi, 16).

Una manifestazione storica della separazione fra potere e salvezza è la secolarizzazione, che Assmann sembra intendere come processo universale di separazione fra politica e religione e come processo di conversione del religioso nella politica.

In sintesi, l'egittologo dimostra una visione *bipolare* dei rapporti fra religione e potere, che ricalca l'impostazione – datata – del primo saggio di Schmitt, mentre appartiene a *Teologia Politica II* un'impostazione rinnovata, che supera il bipolarismo fra religioso e politico e la rigida pretesa di stabilire una priorità generale fra i due. Assmann lo ignora: «La mia prospettiva non si limita a rovesciare la tesi di Schmitt, ma l'amplia coinvolgendone l'antefatto. La religione che ha fornito alla scienza politica i concetti pregnanti è cioè a sua volta scaturita da qualcosa. Io mi interrogherò sull'*origine della religione* nello stesso senso di «origine» con cui Christian Meier parla di origine della politica<sup>74</sup>. Mi propongo di

---

<sup>74</sup> Si fa riferimento allo storico Christian Meier che con *La scoperta del Politico presso i Greci* (1980) descrive l'emergere di questa categoria in stretta associazione con lo sviluppo delle *poleis*.

Meier fa presente che il politico rappresentava l'espressione pubblica della vita dei cittadini, in opposizione con quella privata (C.Meier, 1990: 13). L'assetto "politico", contrariamente a quello tirannico, era quindi caratterizzato dalla partecipazione pubblica di una parte della comunità e si riferiva, in accordo con Tuciddide e Aristotele, al potere esercitato secondo i principi di libertà ed eguaglianza (Ibidem).

Secondo Meier, la politica greca non si definiva attraverso le contrapposizioni esterne, le dinamiche amico-nemico, ma era centrata nell'interno delle dinamiche "civiche", e con una velata contraddizione, lo storico argomenta che questo tipo di attività può essere rilevata in qualsiasi altra società nella storia del mondo (Ivi, 18-19). Meier arriva a ciò dopo aver liquidato il politico di Schmitt come una teoria "dell'unità politica" anziché del politico in senso generale. (Ivi, 15), infatti, il "politico" declinerebbe molti modi del potere e della vita pubblica, ed è in questo senso che Meier lo intende, come un'area molto ampia entro cui "l'unità politica" può trovare collocazione (Ivi,17).

Naturalmente, tutto questo discorso che unisce storia e teoria politica è utile ad Assmann, che può equiparare la "politica" dei greci a quella degli egizi: «Die Ägypter haben ebenso wie die Griechen einen Großteil ihres schöpferischen Genies in die Errichtung politischer Ordnung investiert [...] Während bei den Griechen am Ende ihres politischen Schöpfertums die Polis steht als die Realisierung freier, "demokratischer" Selbstverwaltung der Bürger eines Gemeinwesens, steht bei den Ägyptern die Form einer Monarchie, die sich als Stellvertretung des göttlichen Schöpfertums auf Erden und in der Menschenwelt versteht.» (J.Assmann, 2005: 23)

La differenza fra il "genio" politico greco e quello egizio sarebbe, secondo l'egittologo, che il primo si forma una democrazia, l'altro tende all'ordine monarchico. La storia delle istituzioni elleniche ci mostra inequivocabilmente quanto sia generalizzante il discorso di Meier e Assmann. È lo stesso Meier che ammette la natura associazionistica del politico, il quale si riferiva al corpo civico della *polis* (*politeia*) e da qui la nozione di *politikos* (Ivi, 20).

Similmente ad Assmann, Meier non distingue il politico in quanto categoria di fondo dal politico in quanto sovrastruttura, con i suoi rapporti interni ed esterni, le sue costituzioni, i suoi affari ecc.

Infine, la letteratura e la storia dei popoli greci ci mostra che sin dalla poesia omerica l'uomo ellenico definisce se stesso attraverso l'altro. Il mondo greco trova pacificazione dalle lotte intestine e unità interna solamente in

dimostrare che la religione fu inventata in un senso assolutamente funzionale e conveniente in Israele, esattamente come un certo tipo di pensiero politico in Atene. Ciò che Christian Meier definisce «il politico» non è semplicemente ordine politico. È piuttosto una specie di punto archimedeo a partire dal quale si può riflettere sull'ordine politico e mirare al migliore degli ordinamenti politici possibili soppesando alternative.» (Ivi, 22)

Ipotizzando un'origine “funzionale” della religione, in linea con la rigidità della sua impostazione bipolare, Assmann riduce il religioso al politico, come se la religione, il sacro, la ritualità ecc. non dovrebbero avere un'origine spuria, “terrena”, e l'inevitabile contaminazione con le contingenze della fattualità umana – possibilità ammessa da Schmitt in *Teologia Politica II* – dimostrassero che la religione è in primo luogo un'astuzia machiavellica.

Ma ad Assmann manca la distinzione fra *politica e politico*, o meglio la rifiuta<sup>75</sup>, e di conseguenza non può leggere il religioso all'interno dei processi di fondo che determinano il costituirsi socio-istituzionale. In secondo luogo, egli *pensa* con una struttura cognitiva tipicamente occidentale, vale a dire *secolarizzata*, dando per scontato che il potere dovrebbe essere una categoria distinta dalla salvezza: non c'è da sorprendersi che rinvenendo una funzione “di potere” nella religione, Assmann la interpreti in chiave politica, come se il religioso e il teologico dovessero appartenere a una sfera incontaminata dal potere né partecipare della dinamica inclusione-esclusione, categoria basilare di ogni insieme, di cui quella amico-nemico è l'esito definitivo.

---

presenza di un nemico esterno, il barbaro, l'orientale, in opposizione al quale l'uomo greco costruisce la propria identità.

La vita *politica* che caratterizza il cittadino greco non può essere alienata dalla sensibilità e dall'idea culturale che l'uomo greco aveva di se stesso: il barbaro, lo schiavo, non potrebbero partecipare alla vita politica neanche se fossero liberi, poiché il “politico” esprimeva prima di tutto una disposizione naturale dell'animo greco.

In altre parole, la nozione originaria di *politico* non poteva trovare riscontro in qualsiasi società greca: come pretendere di applicarlo a qualsiasi civiltà? Bisogna concedere che, in virtù della sua progressiva diluizione in concetti sempre più generici, il politico giunge a indicare l'agire e l'organizzazione del potere in senso ampio, vale a dire una categoria linguistica, cosa ben diversa da una categoria storica o scientifica.

<sup>75</sup> La distinzione amico-nemico è ricondotta alle forme di intolleranza e violenza che distinguono, secondo l'egittologo, il monoteismo e il pensiero di Schmitt, che comprenderebbe *solo un ambito parziale: la teologia politica della violenza* (Ivi, 16). Cosa significa “teologia politica della violenza”? «La teologia politica della violenza si può ridurre a una formula molto semplice: consiste nella teologizzazione della distinzione fra amico e nemico. Siamo in presenza di una teologia politica della violenza quando questa distinzione, di per sé puramente politica, è interpretata teologicamente in modo che il nemico politico sia dichiarato nemico di Dio.» (Ibidem).

La prima affermazione di Assmann solleva il dubbio che egli abbia effettivamente letto Schmitt: nel primo saggio del giurista tedesco si discute della secolarizzazione di concetti teologici, non certo della distinzione amico-nemico, di cui non vi è traccia. Nel secondo saggio, altresì, si riconoscono i rapporti fra teologico e politico ma non si stabilisce una priorità esatta: la teologia può trasformarsi in lotta e viceversa la tensione politica orientare le formule teologiche, ma ciò è solo una parte delle forme teologico-politiche, delle quali Schmitt non esclude la possibilità. Evidentemente, Assmann manca di considerare il valore “militante” delle teologie non pagane, vale a dire quelle abramitiche, e pretende delle teologie politiche, incluse quelle non abramitiche, spolicizzate.

Discusso del politico, accenniamo alla teologia. Le obiezioni che qui rivolgiamo ad Assmann saranno più chiare nel capitolo successivo, dove svilupperemo la definizione di teologia e spiegheremo perché essa include l'Islam ed esclude, ad esempio, la civiltà egizia: noi riteniamo corretto limitare la teologia politica a quelle civiltà in cui 1 – si manifesta un pensiero teologico e 2 – è osservabile un'interazione fra teologia, potere e società.

Abbiamo già presentato la divisione preliminare fra religione e teologia: l'una può includere l'altra ma senza esserne presupposto. Vi sono religioni senza una teologia e vi sono state teologie senza una religione; ciò significa che la teologia può riguardare altri ambiti del divino che non la salvezza, o ancora, che la conoscenza teologica assolve a un fine salvifico come nelle scuole platoniche.

Assmann intende per teologia un "discorso" sul divino, che è l'etimologia esatta della parola, ma con ciò egli si riferisce a una teologia storicamente mai esistita. La differenza fra il termine "politica" e "teologia" consiste nella generalizzazione del primo, col quale possiamo qualificare come "politici" fenomeni molto distanti dall'alveo originario della parola "politica"; teologia, al contrario, ha subito un processo inverso, divenendo termine estremamente specifico e confinato. Nulla vieta di riadattare il termine ad altri ambiti, ma allora ci troveremo di fronte a un caso di *omonimia*, poiché avremmo due vocaboli identici indicanti due realtà differenti.

Infatti, il discorso teologico si costruisce sopra una struttura logico-concettuale che lo qualificava secondo criteri epistemologici; da qui deriva la capacità della scienza teologica di conferire forma e struttura alla scienza giuridica.

Il concetto di miracolo non è l'idea religiosa o superstiziosa di un intervento soprannaturale, bensì la giustificazione teologica dello straordinario nella *normalità*. La differenza è sostanziale.

Un miracolo può essere un fatto, un'idea, allora esso non supera il perimetro della religiosità; viceversa, se noi rispondiamo alla domanda "che cos'è il miracolo?", produciamo conoscenza, ovvero teologia.

La conoscenza, vediamo, è ciò che, riferito alla religione, stabilisce la verità, e verità è per definizione ciò che esclude il falso. Una comunità religiosa, al contrario di una filosofica, non può permettere che si questioni sopra le sue verità fondamentali, ma questo include ogni religione, non i soli monoteismi<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Il regno del faraone Akhenaton (XIV sec.a.c), segnato dall'imposizione del culto unico per il dio-sole Aton, fu un trauma religioso e sociale a cui seguì, morto il faraone, una vera e propria vendetta postuma: «Ekhnaton e la

La teologizzazione del religioso permette di razionalizzare e questionare ciò che, altrimenti, sarebbe accettato e stabilito *de fide* oppure *de facto* dal potere, sicché il grado di sviluppo della teologia, se essa ha concorso alla formazione di una religione, può essere commutato nel grado di sviluppo razionale di quella religione. Questo è un punto chiave della nostra ricerca sul quale torneremo. Quanto detto dovrebbe essere sufficiente per mostrare la discrepanza che esiste fra ciò che è teologia e ciò che intende Assmann. Cerchiamo di approfondire: un fatto storico legato a una certa idea, religiosa o di qualsiasi altra natura, può essere speculare a un altro pur esprimendo strutture sociali e cognitive differenti, per cui un fatto identico può essere determinato da ragioni e dinamiche differenti.

Facciamo un esempio attingendo direttamente al saggio di Assmann: nel capitolo undicesimo vi è un paragrafo intitolato “*L’iconoclastia come forma di teologia politica*”.

Purtroppo, al contrario di quanto ci si aspetterebbe, Assmann non dedica spazio all’iconoclastia rivoluzionaria del faraone Akhenaton. Secondo l’egittologo, in Akhenaton *l’aspetto politico è irrilevante* (op.cit.258), mentre a prevalere sarebbero gli aspetti “cosmologici” e “fisici”, che tradotto significa l’idea religiosa. Al polo opposto si troverebbe il “politico” Mosè<sup>77</sup>, che con il faraone “eretico” condivide *la fondazione di una controreligione anti egizia, e cioè l’impulso teoclastico*. (Ibidem)

È interessante il passaggio con cui Assmann converte l’iconoclastia in un evento politico: «Il comun denominatore decisivo è però nella figura d’un capo politico che rifiuta gli dèi degli altri ovvero «altri dèi», rigetta le immagini e detta leggi: dunque in un intreccio di nuova specie, addirittura rivoluzionario, di teologia e politica, ovvero di teologia politica. [...] Si tratta della fondazione di un ordine politico nel quali il divino sia presente in un modo non mediato dalle immagini.» (Ivi, 260)

Come si giunge a maturare una visione negativa dell’idolo? Com’è possibile osservare fin dove l’idea religiosa è conseguenza della decisione politica e viceversa?

Assmann non risponde a nessuno di questi interrogativi, ma non esista a collocare l’iconoclastia nei rapporti amico-nemico, dal momento che iconoclastia e aniconismo servirebbero a instaurare la distinzione fra religione vera e religione falsa, in un’ottica che

---

religione di Amarna non hanno generato in Egitto alcuna percepibile corrente di memoria. Anzi, notoriamente, nei decenni dopo la morte di Ekhnaton furono cancellate abbastanza sistematicamente tutte le tracce della sua rivoluzione religiosa e il suo nome fu perfino eliminato dalle liste dei faraoni.» (J.Assmann, 2002: 249)

<sup>77</sup> Le differenze fra il monoteismo mosaico e quello di Amarna, secondo la ricostruzione di Assmann, vengono illustrate più precisamente nel secondo capitolo de *La distinzione mosaica*. Per dare un assaggio del tenore del testo è sufficiente riportare la duplice definizione dei due monoteismi, quello *esclusivo* di Mosè contro quello *inclusivo* di Akhenaton (J.Assmann, 2011: 52).

l'egittologo classifica nella teologia politica della "violenza" e dell'intolleranza (Ibidem); di contro, il monoteismo *inclusivo* di Akhenaton avrebbe espresso un'idea di conoscenza, una religione *cosmoteista* che rivoluzionava la visione del mondo trasformando la cognizione che l'uomo aveva del divino (J.Assmann, 2011: 54-55).

Volendo accettare, in via ipotetica, che le intenzioni di Akhenaton fossero effettivamente *metafisiche*, e dunque il faraone fece uso del suo potere mosso da idee religiose che tradusse in politica, il paradigma Assmann ne esce smentito dal suo stesso autore.

Ma consideriamo un ulteriore fattore: l'originaria svolta aniconica israelitica –Akhenaton è un iconoclasta, non un aniconico<sup>78</sup> – fornisce un'idea religiosa di base che è proprio la successiva teologia abramitica<sup>79</sup> a sgrezzare e trasformare in teologia politica.

I testi "teologici" riportati da Assmann, invece, consistono in un florilegio, in ordine sparso, di luoghi dell'Antico Testamento, senza che vi sia un accenno al periodo di compilazione né una contestualizzazione critica della Torah; non vi è un rimando al Talmud né una minima ermeneutica ebraica, in sintesi, non si ritrova il materiale teologico che si dovrebbe trovare.

Di contro a questa generalizzazione del fenomeno iconoclasta, vediamo che l'iconoclastia si concretizza nel cristianesimo in una corrente teologica, tale da determinare il massimo grado di associazione e dissociazione fra gruppi sociali e trasformarsi in teologia politica.

Questo accade nella *Pars* orientale della cristianità in un arco temporale abbastanza vasto che va dalla fine del VII secolo d.c. al IX secolo e che coinvolse ben due concili, ritenuti spuri, in addizione a uno universalmente riconosciuto ecumenico: il sinodo costantinopolitano del 753, il secondo ecumenico di Nicea e il quarto costantinopolitano.

Il dibattito iconoclasta ci mostra ottimamente l'unità indistricabile che esiste fra potere e salvezza, dottrina e autorità, cultura e società, in somma, di tutto quel groviglio di eventi che costituisce la sostanza del divenire storico.

Un'influenza decisiva nella nascita dell'iconoclastia bizantina è riconosciuta all'avvento dell'Islam, con gli incontri-scontri che scaturirono fra gli arabi e i vicini romani d'Oriente.

---

<sup>78</sup> Si veda la più celebre delle raffigurazioni di Akhenaton, una pittura che mostra il faraone con la consorte Nefertiti nell'atto di ricevere i raggi del dio-sole Aton (L.Manniche, 2010: 104).

<sup>79</sup> La svalutazione di idoli e icone non nasce esclusivamente nell'alveo religioso ebraico ma anche in quello filosofico. Entrambi esprimono un'idea simile, ma se nell'ebraismo essa ha originariamente un valore prescrittivo, il pensiero filosofico ne coglie subito il potenziale intellettuale e spirituale. La religione islamica, rispetto all'ebraismo e al cristianesimo, eredita un'idea maggiormente strutturata dalla riflessione teologica, che concilia le capacità politiche dell'iconoclastia con quelle spirituali dell'aniconismo. Si veda in particolare il *De vita Mosis* di Filone Alessandrino per l'elaborazione teologica dell'iconoclastia ebraica, mentre per una storia del pensiero iconoclasta rimandiamo a *The forbidden image* (2000) di A.Besançon.

Durante l'impero di Leone III (prima metà dell'VIII secolo) parallelamente alle guerre militari contro l'espansione islamica, la cultura e la religiosità araba fecero breccia nei territori greco-romani, incontrando, probabilmente, le tracce di movimenti eretici mai scomparsi (G.Ostrogorsky, 1993: 148); quello iconoclasta, inizialmente confinato alla periferia dell'Impero, si impose, almeno formalmente, sull'ortodossia greco-cristiana – fortemente legata al culto delle icone – quando Leone III – ribattezzato il *sarakenófron*, che potremmo tradurre “*l'arabizzato*” – dichiarò guerra aperta alle immagini.

Guerra fu, non solo teologicamente: la decisione di Leone III, presa a dispetto del patriarca Germano, scatenò la lotta intestina fra le strade di Costantinopoli e l'aperta rivolta di un'intera provincia, a cui seguì, nel 730, un editto imperiale che apriva alla persecuzione di coloro che adoravano le immagini (Ivi, 149-159).

La prima svolta iconoclasta di Leone III, quella del 726, è effettivamente coeva al decreto del califfo umayyade Yazīd II, datato 724, con cui si disponeva la distruzione di icone e rappresentazioni non solamente di natura sacra, o idolatriva, ma anche puramente artistica (C.Sahner, 2017: 20-21). Il decreto del califfo colpiva così *anche* le comunità cristiane e nondimeno irrigidiva l'aniconismo islamico, estendendo la distruzione delle immagini ad opere non idolatriche oltre che ai simboli della fede cristiana.

Quasi un paradosso, la legge di Yazīd II non ebbe di fatto un seguito e non venne recepita dalla giurisprudenza islamica (Ivi, 34-38), trovando terreno fertile proprio in una civiltà, quella bizantina, capace di concettualizzare teologicamente la venerazione iconica senza avere eguali nella Chiesa latina.

Le orazioni teologiche in difesa delle icone furono opera di un arabo, Giovanni Damasceno, santo e grande teologo ortodosso che aveva vissuto, come suggerisce il nome, alla corte califfale di Damasco; ma non servirono ad aver ragione degli imperatori - *auctoritas non veritas facit legem* – e con l'ascesa di Costantino V, nel 741, l'iconoclastia greca si apprestava a tradursi in vera e propria *stasis* interna.

Forte dei trionfi militari, Costantino replica alla scomunica papale degli iconoclasti (731) indicando un concilio, il sinodo costantinopolitano del 754. I vescovi riunitisi sotto la direzione di Teodosio di Efeso accettarono di seguire gli scritti teologici dell'imperatore, e benché il Papa e i patriarchi orientali si rifiutassero di prendere parte al concilio, i partecipanti si prodigarono a fornire un fondamento teologico credibile all'iconoclastia (G.Ostrogorsky, 1993: 157).

Giovanni Damasceno fu tra i primi a subire le conseguenze del sinodo: il teologo venne scomunicato, mentre l'abate Stefano, capo della resistenza anti-iconoclasta, morì fra i disordini civili che infuriavano a Costantinopoli.

Il lungo terrore iconoclasta raggiunse la sua acme con la sistematica persecuzione violenta dei monaci greci - spina dorsale religiosa e territoriale, con i loro monasteri, dell'impero – e con la risoluzione di Costantino di instaurare un culto monoteista puro, combattendo indiscriminatamente la venerazione delle icone e quella dei santi (Ivi, 159).

Tuttavia, il movimento iconoclasta non poté trasformare il sentimento religioso e le pratiche cultuali della società bizantina, e la forza del movimento si esaurì nel momento in cui gli venne meno il potere imperiale.

L'ascesa della basilissa Irene, moglie del figlio di Costantino V, coincise con la graduale pacificazione religiosa in favore di un ritorno all'iconodulia: se ciò soddisfaceva il bisogno di consenso di Irene, che di fatto aveva usurpato il seggio imperiale accecando il proprio figlio Costantino VI, oppure la basilissa fosse mossa da intenzioni pie, non possiamo stabilirlo. Certamente la reggenza di Irene mostra un sincretismo importante fra azione politica e teologia, impronta tipica della storia imperiale bizantina, e la controversia iconoclasta dava modo alla basilissa di farsi riconoscere formalmente dalla Chiesa di Roma, allorché si decise di risolvere la questione come già era accaduto per quella trinitaria.

Si convocò un concilio, questa volta universalmente riconosciuto, e con l'approvazione papale, nell'autunno del 787, Irene riunì ad Efeso i rappresentanti delle chiese d'oriente e occidente<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> In traduzione, il testo di apertura conciliare: «*Il santo, grande e universale concilio, per grazia di Dio e per decreto dei pii e cristiani nostri imperatori Costantino ed Irene, sua madre, riunito per la seconda volta nella illustre metropoli di Nicea in Bitinia nella santa chiesa di Dio del titolo di Sofia, seguendo la tradizione della chiesa cattolica, definisce quanto segue.*

*Cristo, nostro Dio, ci fece dono della sua conoscenza e ci liberò dalle tenebre e dal furore degli idoli. E dopo aver fatta sua sposa la sua chiesa, senza macchia e senza ruga, promise di conservarla e confermò questa promessa dicendo ai suoi discepoli Io sono con voi ogni giorno, fino alla fine dei secoli. Ma questa promessa egli non la fece solo a loro ma anche a noi, che attraverso loro abbiamo creduto nel suo nome.*

*Alcuni, dunque, incuranti di questo dono, come se avessero ricevuto leali dal nemico ingannatore, hanno deviato dalla retta ragione opponendosi alla tradizione della chiesa cattolica, non hanno più raggiunto la conoscenza della verità. E, come dice il proverbio, sono andati errando per i viottoli, del proprio campo e hanno riempito le loro mani di sterilità; hanno tentato, infatti, di screditare le immagini dei sacri monumenti dedicati a Dio; sacerdoti, certo, di nome, ma non nella sostanza. Di questi il Signore dice così nella profezia: Molti pastori hanno devastato la mia vigna; hanno contaminato la mia parte, seguendo, infatti, uomini scellerati, e trascinati dalle loro passioni, hanno accusato la santa chiesa, sposata a Cristo Dio, e non distinguendo il sacro dal profano, hanno messo sullo stesso piano le immagini di Dio e dei suoi santi e le statue degli idoli diabolici.*

*Non potendo, quindi, il Signore Dio sopportare che i suoi sudditi venissero corrotti da una tale peste, ha convocato con la sua divina volontà, noi da ogni parte; noi, ossia i responsabili del sacerdozio, attraverso lo zelo religioso e l'invito di Costantino e di Irene, nostri fedelissimi imperatori: tutto ciò perché la divina*

I lavori conciliari non solo restaurarono il culto delle icone, gettarono l'anatema su tutti coloro che non ne riconoscevano la dignità. Durante i lavori vennero chiamati in causa anche due arabi: Giovanni Damasceno, assunto a simbolo della lotta anti-iconoclasta, e Yazīd II, il cui decreto compare in un discorso tenuto dal delegato apostolico Giovanni di Gerusalemme (C.Sahner, 2017: 11-14), segno che la diatriba che per anni aveva insanguinato Costantinopoli aveva saldato in un unico pezzo teologia e politica. Alla luce di ciò sarebbe insensato cercare una priorità fra i due ambiti o stabilire quale dei due fu determinante: le convinzioni teologiche di Costantino V sembrano, a un certo punto, prendere il sopravvento sulla ragionevole tolleranza delle istituzioni imperiali, ma non è possibile separare l'imperatore dal teologo né la chiesa orientale dall'impero.

Non possiamo addentrarci obiettivamente fra le ramificazioni della teologia politica se non dismettiamo l'abito cognitivo della secolarizzazione, abito che ci influenza, come nel caso di Assmann, a una lettura tipologica. Il primo saggio di Schmitt era un prodotto genuino della mente secolarizzata, ma per stessa ammissione del suo autore era orientato, appunto, sopra concetti secolarizzati.

Se ci prefiggiamo di esplorare l'intero campo teologico-politico, dobbiamo assumere che la divisione fra concetti teologici e politici è solo una parte di esso.

Infine, vi è un ultimo aspetto da considerare.

L'archeologia dei concetti di Assmann ci chiede di ricorrere allo stesso approccio, con la differenza che noi terremo unito il legame fra fatto linguistico e concetto, assumendo il più volte ripetuto presupposto che un'idea, quale che sia la sua natura, prende vita attraverso la lingua che le dà forma, il che significa: un concetto vive solamente entro il suo orizzonte storico-linguistico. Certo, esso può tradursi in lingue differenti, ma il termine arabo *malik*, ad esempio, possiede una radice linguistico-concettuale che lo rende capace di tradurre l'indoeuropeo *re* solamente in *sensu lato*.

*Malik* e *rex* esprimono infatti idee di sovranità, e quindi di potere, differenti, che si declinano nella diversità fra *mamlakah* e *regnum*.

Avrebbe scarso valore risalire all'origine di un termine semita, *malik*, e stabilire un paradigma che includa anche la storia e il significato di *rex*: ciò che vale per l'uno non è convertibile immediatamente nell'altro, nonostante un'equivalenza fra i due termini venga garantita dalla mediazione linguistica dei traduttori arabi e latini, e dalle accertate "contaminazioni" fra le

---

*tradizione della chiesa cattolica riuscisse rafforzata da un voto comune.» Estratto da Decisioni dei Concili Ecumenici (2013: 178).*

istituzioni cristiane e quelle musulmane, oltre che una filogenesi di entrambe le nozioni di regalità, latino-cristiana e arabo-musulmana, da quella persiana<sup>81</sup>.

Nonostante la vicinanza storica, e anche geografica, comparare il *regnum* latino alla *mamlakah* araba sarebbe comunque operazione problematica: in che modo è possibile prendere a metro di giudizio una civiltà, quella egizia, e stabilire un paradigma che ne inglobi ogni altra?

Assmann afferma che in origine i concetti politici furono teologizzati. Il suo studio avrebbe senso se prendesse i concetti politico-religiosi chiave del popolo israelita e ne dimostrasse l'origine meramente funzionale a discorsi di potere, cosa che non viene fatta.

L'archeologia concettuale è condotta, invece, sull'antico Egitto, obbligando Assmann a tradurre in indo-europeo nomi che appartengono a un ceppo linguistico, e dunque sociale, completamente differente.

Non possiamo ignorare che un nome non è un semplice conglomerato sillabico equivalente a un altro: la sua radice ci mostra una particolare visione della realtà, e può parlarci del "quadro metafisico" posseduto da coloro che lo parlavano.

Prendiamo in esame proprio *rex*. Il senso della parola suggerirebbe, di primo acchito, un'origine puramente secolare, come vorrebbe il *paradigma Assmann*, a cui in seguito dovette aggiungersi un apparato di sacralizzazione; inoltre, si sarebbe portati a pensare che *rex* sia termine facilmente adattabile nelle altre lingue, ancor più in quelle indoeuropee. Eppure, il quadro si complica già all'interno del ceppo indoeuropeo, poiché le equivalenze di *rex* sono rare: «Quando si affronta questa nozione di 're' nella sua espressione lessicale, ci si stupisce di constatare che il nome rappresentato da *rex* appare solo alle due estremità del mondo indoeuropeo e manca nella parte centrale. Abbiamo, da una parte, *rex* in latino, l'irl. *ri*, glc. -*rix* in celtico; dall'altra, *rāj-(an)* in sanscrito; tra i due nient'altro, né in un'altra lingua italice, né in germanico, in baltico, in slavo o in greco, e nemmeno in ittita.» (É. Benveniste, 2001:291)

L'analisi di Benveniste porta alla luce la connessione fra fatto linguistico ed evoluzione socio-istituzionale, evoluzione che porta i vocaboli a raffinarsi, affermandosi in particolare contesto, oppure a scomparire.

*Re* è una testimonianza di tali parabole linguistiche:

---

<sup>81</sup> Si veda il capitolo *Il senso della regalità iranica e i suoi rapporti con le istituzioni dell'Occidente* all'interno di P. Filippani-Ronconi (2014).

Bisogna vedere nel caso di *rex* una delle testimonianze – probabilmente la più interessante – di un grande fenomeno studiato da J.Vendryes: quello della sopravvivenza di termini relativi alla religione e al diritto alle due estremità del mondo indoeuropeo nelle società indoiranica e italoceltica.

Questo fatto è legato alla struttura stessa delle società considerate. Non è per un semplice accidente storico che nelle lingue ‘intermedie’ non si trova più traccia del nome del ‘re’. Sia in indoiranico che in italoceltico, siamo di fronte a società che hanno la stessa struttura arcaica, di tendenza molto conservatrice, in cui si sono continuate a lungo delle istituzioni e un vocabolario altrove scomparsi.

Il fatto essenziale, che spiega le sopravvivenze nelle società indoiranica e italoceltica, è l’esistenza di potenti collegi di preti depositari delle tradizioni sacre, che essi mantengono in vita con un rigore formalistico. [...] Tuttavia, non bisognerà pensare che solo a causa dell’arcaismo della società questi dati si siano conservati in queste regioni e non altrove. I cambiamenti introdotti nella struttura stessa delle istituzioni hanno fatto sì che la nozione specifica del *rex* sia sconosciuta agli altri popoli. Esistono certo in greco e in germanico delle parole che si possono tradurre con ‘re’. Ma il *basileús* non ha niente in comune col *rāj*, e la pluralità delle parole greche che significano ‘re’ o ‘capo’ mostra bene che l’istituzione è stata rinnovata. (Ivi, 292)

Veniamo così al punto cruciale, l’origine della parola *re*, connessa con il latino *regio*: tracciare una linea, cioè una linea retta, la retta via. Da un principio geometrico-pratico si giunge a una categoria cognitiva superiore, quello sacrale: «Questa duplice nozione è presente nell’importante espressione *regere fines*, atto religioso, atto preliminare della costruzione; *regere fines* significa alla lettera ‘tracciare le frontiere in linea retta’. È l’operazione che compie il grande sacerdote per la costruzione del tempio o di una città e che consiste nell’indicare sul terreno lo spazio consacrato. [...] Questo tracciato è fatto dal personaggio investito del massimo potere, il *rex*. [...] Il *rex* era incaricato di *regere sacra*, nel senso in cui s’interpreta *regere fines*.

Si fa luce così la nozione della regalità indoeuropea. Il *rex* indoeuropeo è molto più religioso che politico. La sua missione non è di comandare, ma di fissare delle regole, di determinare ciò che è, in senso proprio, ‘retto’.» (Ivi, 295)

Questo *rex* delle origini aveva quindi una pragmatica funzione cerimoniale. La sua trasformazione in una figura sacralizzata e apicale avvenne in rottura con i costumi romani, mediante un processo di orientalizzazione che ridefinì le istituzioni romane e i suoi simboli di potere.

Alla fonte di questa trasformazione troviamo la complessa nozione indo-europea di regalità persiana, che scaturiva da una visione sacrale e cosmica della persona del sovrano<sup>82</sup> (P.Filippani-Ronconi, op.cit.3-19).

L'archeologia dei concetti dimostra che essi sono sempre frutto di un'interazione complessa che coinvolge ogni aspetto di una società, primo fra tutti il linguaggio, il quale ci apre, mediante lo studio delle radici, alla particolare interpretazione della realtà che dà forma a una parola. Con ciò dovremmo aver sufficientemente evidenziato la lacunosità teorica di Assmann, almeno nel mondo indo-europeo, mentre avanti cercheremo di provarlo nell'ambito arabo-islamico.

In virtù di questa impostazione, tratteggeremo adesso l'origine e l'evoluzione della teologia, o per meglio dire, le *teologie*, e vedremo in che modo la struttura linguistica e logica che caratterizza la teologia greca trasmigra in una struttura semita, quella araba, potendo rinnovarvisi con successo.

---

<sup>82</sup> Sarebbe opportuno approfondire ora le nozioni di "diritto" – *Rechts* in germanico – "giustizia" e così via, organicamente connesse a quella di "rettitudine" e ad una concezione della realtà socio-istituzionale profondamente impregnata di senso sacro sin dalla costruzione radicale dei vocaboli. Non avendone lo spazio, suggeriamo le voci *Ius* e *Fas* nel citato vocabolario di Benveniste.

## Capitolo II – *Ilm al-kalām*: fra eredità greca e apologetica religiosa

### II.1 – Teologia *mitica, fisica e civile*

Non si può comprendere la parabola evolutiva della teologia da discorso mitico-poetico a tessuto connettivo di una comunità se non alla luce dell'ortodossia religiosa e della dimensione conoscitiva dei monoteismi, da cui deriva la tendenza delle religioni abramitiche a diffidare della verità filosofica e, in generale, ad avvertire come problematica la necessaria autonomia del sapere.

Ciò è una conseguenza del fatto che i monoteismi, specie cristianesimo e islam, sconfinano non di rado con un tipo di conoscenza che non attiene esclusivamente alla salvezza dell'anima, toccando temi usualmente appannaggio delle scienze. Scriveva Galileo Galilei, in merito alla controversia cosmologica sul moto del sole: «Io qui direi quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo<sup>83</sup>.»

Galilei, in quell'occasione, dovette scontrarsi con uno dei diversi volti della teologia, quello primigenio, poiché il discorso teologico nasceva in origine come cosmologia immaginifica dei poeti-sapienti greci, evolvendosi poi, con la tradizione orfico-platonica, in gnoseologia salvifica: l'anima è salva perché conosce non perché crede.

I primi teologi sono infatti identificati in personaggi semi-mitici come Omero e Orfeo o in poeti come Esiodo, portatori di quella visione del mondo *mitica* che i cosiddetti presocratici si proporranno di superare<sup>84</sup>.

A ogni modo, la qualifica di “teologi” venne data agli antichi poeti greci successivamente, quando la lingua greca espresse per la prima volta la nozione di discorso-indagine razionale intorno ciò che è divino<sup>85</sup> in opposizione alle concezioni della poesia arcaica:

---

<sup>83</sup> *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana* (1615), in G.Galilei (2008:61).

<sup>84</sup> Orfeo, Omero e gli altri appaiono nella veste di teologi anche nella patristica greca. La loro conoscenza è definita “allegorica”, e ancora ai tempi di Clemente di Alessandria (II e III sec.d.c.), Orfeo godeva dello *status* di teologo per eccellenza, dal momento che non si era ancora affermata l'idea di una teologia cristiana: si veda la voce *Théologie* nel *Dictionnaire de théologie catholique* (V,I: 343).

<sup>85</sup> «Il vocabolo « teologia » è di origine più antica, ma anch'esso creazione specificamente greca. Non sempre si è inteso giustamente questo fatto e perciò occorre metterlo in particolare rilievo: non riguarda infatti soltanto il vocabolo, ma più ancora la cosa che esso esprime. Che cosa infatti potrebbe essere più greco dell'ardimento che presume d'indagare con la forza del logos anche il più alto e difficile di tutti i « problemi », l'essere di Dio?» (W.Jaeger, 1967: 4).

«Adimanto, non siamo poeti tu ed io in questo momento, ma fondatori di una città: e ai fondatori conviene conoscere le tracce nel cui ambito i poeti devono comporre i loro racconti e che non si deve permettere loro di trasgredire. Ma non tocca certo ad essi di fare racconti poetici».

«Corretto» disse. «Ma proprio a questo proposito: quali sarebbero le tracce circa la teologia? – *oi typoi perì theologías tínes an eien*». (*Repubblica*, 2006: II-379a)

Il fatto che teologia entrasse nel vocabolario greco per il tramite di un'opera come la *Repubblica* dimostra che fin da principio ad essa si attribuiva un doppio valore, conoscitivo e politico. Infatti, la costituzione della città ideale doveva modellarsi sulla verità, e il sapere, travalicando l'ambito soggettivo e intimo della conoscenza, tracciare linee e disposizioni che regolassero la vita civile.

Se noi ci soffermiamo su questo aspetto che accompagna la creazione del neologismo “teologia”, ci apparirà che i monoteismi non ne stravolgono la natura, bensì seguono il solco tracciato da Platone verso una concretizzazione politica del sapere teologico.

Poco dopo Platone, tuttavia, vi è la “secolarizzazione” della teologia, cioè la divisione fra sfera metafisica<sup>86</sup> e direttiva politica<sup>87</sup>, probabilmente all'origine di tutta la successiva polemica, tanto in ambito cristiano quanto islamico, fra aristotelici – i filosofi – e teologi<sup>88</sup>.

È sempre Aristotele, nel Libro B della *Metafisica*, a separare la teologia dei poeti mitici dalla scienza dal discorso scientifico.

Nella decima aporia, lo Stagirita si interroga sulla possibilità che gli enti corruttibili e quelli incorruttibile posseggano gli stessi principi. Lo scioglimento dell'aporia riguarda la scienza dei principi primi, mentre non è da prendere seriamente la concezione “teologica”, con la quale qui si indica l'oscurità e le contraddizioni delle cosmogonie poetiche: «Ebbene, i seguaci di Esiodo e tutti quelli che si sono occupati degli dèi (*Hesíodon kai pántes osoi*

---

<sup>86</sup> «Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separabile, è chiaro che il conoscerlo è proprio della <scienza> teoretica, ma tuttavia non certo della fisica [giacché la fisica verte intorno ad alcune <realtà> passibili di movimento] né della matematica, bensì di una <scienza> anteriore a entrambe. Ché, la fisica ha per oggetto <realtà> separabili ma non immobili, e la matematica alcune <realtà> immobili ma, forse, non separabili, bensì come se fossero in una materia. Invece la <filosofia> prima ha per oggetto <realtà> sia separabili che immobili. [...] Di conseguenza, le filosofie teoretiche sono tre: la matematica, la fisica e la teologia.» Aristotele, *Metafisica* (2009), VI-1026a 10-19.

<sup>87</sup> Questo non significa che la filosofia non orienti il pensiero politico di Aristotele, ché sarebbe cosa assurda da dire, piuttosto che la teoresi - che nell'Etica Eudemia ha come realizzazione finale la conoscenza della divinità, sicché si è giunti a suggerire una componente “mistica” del pensiero aristotelico (M.Vannini, 2005) – è cosa desiderabile di per sé, ossia al di là di un fine salvifico e civile. Di ciò si trova conferma in più parti delle due Etiche, nella Nicomachea (X,7-X,8-X,9) e nel Libro VIII dell'*Eudemia*.

<sup>88</sup> Affronteremo la questione da vicino a tempo debito, per il momento suggeriamo l'ampio volume di Enrico Berti (2009) sull'influenza di Aristotele nelle scienze filosofiche, comprese quelle naturali e la medicina moderna.

*theológoi*), hanno pensato soltanto a ciò che era credibile per loro e non si sono dati pensiero di noi (dopo aver posto che i principi sono dèi e che dagli dèi procede la generazione, dicono che le cose che non gustano il nettare e l'ambrosia diventano mortali: in tutta evidenza, nella convinzione di pronunciare questi nomi come a loro noti; tuttavia anche dell'applicazione stessa di queste cause hanno parlato al di là delle nostre capacità. [...] Ma intorno alle cose escogitate in forma mitica non è giusto condurre un esame accurato. Invece, bisogna informarsi presso coloro che asseriscono in forza di una dimostrazione, chiedendo perché mai, pur derivando dai medesimi <principi>, alcuni enti per natura sono eterni, mentre altri fra gli enti si corrompono.» (III-1000a, 9-22)

Cosa distingue il discorso teologico *scientifico* da quello mitico? Aristotele lo specifica imputando a quest'ultimo, e anche al presocratico Empedocle, l'errore di trascurare la causalità delle cose, dunque di non ragionare secondo quella scienza logica che è fondamento della dimostrazione aristotelica (25-30).

Questo è un passaggio capitale, poiché traccia un limite fra ciò che poi verrà riconosciuta come teologia *vera* e il discorso teologico mitico: sono entrambi modi di rappresentare il divino, legati alla sostanza religiosa ellenica (W.Jaeger, 1967: 10), ma mentre la teologia dei filosofi pagani e poi quella dei monoteismi risponderà a una struttura logico-argomentativa e a precisi fondamenti epistemologici, quella arcaica dei poeti e dei testi sacri traduceva i concetti in storie, allegorie, immagini<sup>89</sup>.

Sarebbe quindi sbagliato disconoscere alla teologia mitica una propria dimensione intellettuale, com'è noto Platone se ne serve a scopo didattico, ed in questo senso ciò che intende Assmann per teologia sarebbe accettabile. Eusebio di Cesarea, colui che rinnova la teologia pagana in *vera* teologia del Dio cristiano, nel *De ecclesiastica theologia*, trattando dei luoghi giovannei riconosce nell'Evangelista la dottrina di un *theologo* (I, 20); ma ciò pone una questione non indifferente, dal momento che si dovrebbe valutare la teologia giovannea, esposta in forma letteraria – cioè non dimostrativa -, in filogenesi con le dottrine teologiche e religiose del tempo. Detto altrimenti: la teologia giovannea, che ci appare non mediata dal processo dimostrativo, andrebbe valutata nel suo rapporto filiale con la teologia dimostrata dei filosofi.

---

<sup>89</sup> «Dovunque e non solo nella costruzione della genealogia degli dei è manifestato che Esiodo non segue soltanto passivamente l'andamento del racconto mitico, ma si accosta con veri problemi al mito per trovare una risposta. [...] Questa è teologia bell'e buona che con singoli eventi mitici, esattamente come la narrazione biblica del peccato originale, dà un fondamento a realtà morali e religiose universali.» (W.Jaeger, op.cit.14)

Medesimo discorso dovrebbe applicarsi alle fasi di elaborazione dei testi islamici, Corano e *aḥādīth*, i quali presentano capisaldi teologici già maturi, non potendo noi ignorare che, al contrario di quanto accade per i testi arcaici, quelli cristiani e islamici sono concepiti in un contesto mediterraneo estremamente ricco dal punto di vista filosofico e religioso.

Tutto questo riguarda più in generale quello che abbiamo chiamato *quadro metafisico* e che include elementi spuri – quali saperi, pratiche, tradizioni ecc. erano attestati nell’area mediterranea al tempo della predicazione di Maometto? – mentre la teologia, già ai tempi dei Padri Cappadoci – Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e Basilio di Cesarea – era concepita secondo una purezza formale che le derivava dal suo legame con la logica aristotelica.

Basti pensare che l’orazione *sul Figlio* del Nazianzeno, testo che ricorre nella disputa fra Peterson e Schmitt, si apre con una precisazione sul modo di condurre correttamente le argomentazioni, con la relativa accusa agli ariani di produrre sofismi.

Il campo di contesa diventa in questo modo la correttezza della dimostrazione, e la verità religiosa viene misurata non tanto dall’abilità persuasiva del teologo – infatti ciò concerne la retorica, e Gregorio di Nazianzo concede agli ariani di essere abili oratori – ma da quella di costruire discorsi inattaccabili e inanellare sillogismi<sup>90</sup>.

È importante avere chiaro questo aspetto difensivo della teologia cristiana rispetto a quella pagana, aspetto che si reitererà con dinamiche di maggior significato politico allorché i primi conquistatori musulmani si confronteranno con i colti popoli conquistati, fra cui greci e persiani; aspetto difensivo rispetto a rivali religiosi, interni ed esterni, e verso la teologia dei filosofi, che per erronea convenzione si considera filosofia.

Curiosamente, come vedremo a breve, questa divisione fra teologi e filosofi si attesta in modo più significativo nell’Occidente latino, dove per teologia si intenderà la scienza del vero Dio cristiano; viceversa, nel mondo islamico le teologie greche conservano una dimensione maggiormente fedele all’originaria, non priva di un’esplicita ammirazione per le figure degli antichi *sapienti monoteisti*<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Si veda il capitolo XIII in M.Simonetti (1975).

<sup>91</sup> Il celebre sogno del califfo abbaside al-Ma’mūn può essere letto come allegoria di questa continuità fra civiltà ellenica e islamica. Secondo una delle versioni che tramanda il sogno – con l’avvertimento per lo studioso contemporaneo di non sottovalutare il peso dei sogni nelle credenze mediterranee – al-Ma’mūn racconta di incontrare un uomo seduto fra i sapienti (*al-hukama*) che gli si presenta con il nome di Aristotele. Quindi il califfo interroga ripetutamente il filosofo su cosa sia bene e conclude: “Se Aristotele fosse stato in vita non avrebbe detto nulla di diverso.” In un’altra versione, al-Ma’mūn si sofferma sul piacere che prova a ritrovarsi alla presenza di Aristotele, con il quale intrattiene un dialogo che merita di essere riportato integralmente: «Dissi: “cos’è bene?” Egli rispose: “Ciò che si accorda all’intelletto.” Chiesi: “Cos’altro?” Egli rispose: “Ciò che si

La minuziosa critica che Agostino rivolge alle teologie pagane nel Libro VI del *Civitate Dei* ci è utile per delineare un quadro d'insieme in cui ogni forma teologica ha una sua radice semantica e un suo contesto, cosa che ritroviamo anche in terra d'Islam, dove la parola "teologia" è recepita secondo l'equivoco calco arabo *thūlūjiyā*.

Seguendo la tripartizione stoica di Varrone, Agostino riporta una teologia mitica, fisica e civile, ovvero *favolosa* – dal latino *fabula* -, naturale e civile (VI, 5,1). Il primo tipo, quella teogonica dei poeti, è ferocemente criticato da Varrone, più di quanto non faccia Aristotele, con soddisfazione del vescovo d'Ippona<sup>92</sup>; sul secondo tipo, quella dei filosofi che si occupa della natura e dell'origine degli dèi, Varrone si mostra più cauto, riconoscendo che le teorie dei vari epicurei e pitagorici sono più adatte alla cerchia delle scuole filosofiche che non alle mura pubbliche di una città. Il lato interessante della tripartizione varroniana è che fra i tre tipi di teologia vi è una certa continuità<sup>93</sup>, in quanto parte di quel quadro metafisico-politico caratterizzante il mondo pagano contro cui il vescovo d'Ippona scriveva<sup>94</sup>.

Agostino si mostra molto critico soprattutto della teologia civile, che contrariamente a quella dei poeti – confinata al "diletto" del popolo – e a quella dei filosofi, si configura come teologia *prescrittiva*: «Il terzo genere riguarda ciò che debbono conoscere e praticare i cittadini, soprattutto i sacerdoti, nelle città. E così gli dèi che si debbono pubblicamente venerare, con tutti i riti che ognuno deve loro tributare.» (VI, 5,3)

---

accorda alla Legge." Chiesi: "Cos'altro?" Egli rispose: "Ciò che si accorda all'opinione comune."» Altrove il sogno si conclude con Aristotele che sentenza: "Reputa simile all'oro colui che ti dà buoni consigli. Il tuo dovere è affermare l'unicità di Dio." (D.Gutas, 1998: 96-97)

Leggenda o meno, al-Ma'mūn non risparmiò gli sforzi per veicolare l'idea di un califfato legittimo erede della scienza antica, seguendo la doppia direttrice del successo militare e diplomatico: meno celebre del sogno, ma probabilmente di maggiore importanza, è la richiesta di al-Ma'mūn agli sconfitti bizantini di ricevere una copia dell'Almagesto di Tolomeo, corredata da quella di poter mandare in missione degli studiosi che riportassero indietro i manoscritti più preziosi della cultura greca (F.Rosenthal, 1992: 49). Non è da escludere, vista la posizione dinastica di al-Ma'mūn, che le operazioni culturali di cui fu promotore rispondessero inizialmente a un bisogno di consenso politico, destinato successivamente a degenerare nella *miḥnah*, il primo tribunale a vocazione aristotelica della storia: di questa particolarissima e breve parentesi nella storia islamica ci occuperemo in un capitolo a se stante.

<sup>92</sup> «Non si può negare che Varrone quando ha potuto e ne ha avuto il coraggio, pensando di poterlo fare impunemente, ha affermato con chiarezza inequivocabile fino a qual punto con queste favole menzognere si recasse offesa alla natura degli dèi. » *La città di Dio* (2001), VI, 5,1

<sup>93</sup> «Infine, visto che il nostro autore si sforza di distinguere come terzo genere la teologia civile da quella mitica e naturale, ha lasciato intendere che si tratta più di una combinazione delle prime due che di qualcosa di distinto. Dice infatti che le cose che scrivono i poeti sono inferiori a quelle che il popolo deve seguire; quelle dei filosofi, invece, sono superiori a quel che al popolo giova esaminare. «Pur detestandole,» egli scrive «non pochi elementi della teologia civile vengono dalle altre due.» (VI, 6,3)

<sup>94</sup> «Ma il voler separare la teologia naturale da quella civile non è un riconoscer anche quest'ultima come fuorviante? Se infatti l'altra è naturale, come può essere in qualche modo condannata ed esclusa? Se infine quella civile non è naturale, non ha neppure titoli per essere accettata! Evidentemente Varrone ha descritto le cose umane prima di quelle divine, poiché in queste ultime non si è attenuto alla natura, bensì alle istituzioni umane.» (VI,5-3)

In questo modo, le falsità dei poeti riempiono le istituzioni, gli errori pagani si costituiscono culto pubblico<sup>95</sup> e l'ignoranza di Dio si consolida nell'opinione del popolo. Agostino segue

---

<sup>95</sup> Interessante osservare che Agostino si scaglia contro la religiosità pagana dell'icona e della "messa in scena" in termini che sembrano preconizzare la paganizzazione della religiosità cristiana: «Che altro mostrano, del resto, statue, immagini, età, sesso, abbigliamento degli dèi? Sono forse soltanto i poeti e non anche i pontefici che rappresentano Giove con la barba e Mercurio senza? [...] Il vecchio Saturno e il giovane Apollo sono soltanto delle maschere da teatro o anche statue dei templi?» (VI,7,1)

Da una parte, oggi, si pone un problema propriamente teologico, quello dell'icona, della raffigurazione di Dio e dei santi, connesso a quello della dulia e dell'idolatria, dall'altro vi è l'aspetto civile e popolare con le sue raffigurazioni e processioni, rielaborazione cristiana del retaggio pagano. La teologia civile, dunque, non scompare col paganesimo, ma sopravvive nella religiosità e nelle festività popolari, mentre per altro verso evolve in una forma teologicamente più pura, quella della liturgia; liturgia che non si limita alla celebrazione religiosa, ma raccoglie un eterogeneo e vastissimo materiale fatto di acclamazioni, simboli, cerimonie che secondo Agamben appartiene alla sfera che egli chiama della *gloria* (G. Agamben, 2009: 187). Sebbene appaia chiaro ciò a cui Agamben si riferisce per "gloria", quest'ultima rimane in una condizione di ambiguità rispetto la sfera del "potere", poiché sembra che talvolta gli si opponga (Ibidem), altre, che costituisca l'aspetto *numinoso* del potere e agisca in funzione di esso.

A ogni modo, lo studio della liturgia, che Agamben conduce muovendosi criticamente fra Erik Peterson ed Ernst Kantorowicz, apre una breccia in uno degli aspetti più importanti – e meno conosciuti – della teologia politica, poiché vi troviamo una codificazione del sacro fatta di *laudi*, inni, cerimonie, che è al contempo *estetica* e *civile* – in senso varroniano -. L'etimologia stessa del vocabolo ne manifesta la natura: «*Leitourgia* (da *laos*, «popolo») significa etimologicamente «prestazione pubblica», e la Chiesa ha sempre tenuto a sottolineare il carattere pubblico del culto del culto liturgico, in opposizione alle devozioni private. Solo la Chiesa cattolica – non mancano di sottolineare tradizionalmente gli *Enchiridia liturgica* – può assolvere il culto legittimo a Dio. La tesi di Peterson fonda in questo senso il carattere pubblico della liturgia attraverso le acclamazioni del popolo riunito in un *ekklēsia*. I due termini (*laos* e *ochlos*) che, nei *Settanta* e nel Nuovo Testamento, designano il popolo, vengono contrapposti e articolati come *populus* e *multitudo* nella tradizione del diritto pubblico.» (Ivi, 194)

Nell'economia della gloria appare fondamentale che essa si integri in un *corpo* – la comunità dei fedeli, la comunità dei sudditi – che la riconosca attivamente: l'acclamazione al capo politico, la risposta durante la liturgia divina e così via. Secondo Agamben, attraverso la gloria, teologico e politico si interfacciano e trovano un punto di unione. Egli crede di superare così sia la tesi di Jan Assmann che quella di Schmitt: «Più originale – o, meglio, più decisiva – della contrapposizione fra teologia e politica, potere spirituale e potere profano, è la gloria in cui essi coincidono. Quanto, nella prospettiva della teologia politica schmittiana (o del suo rovesciamento in Assmann), appariva come una chiara distinzione fra due principi, che trovavano poi nella secolarizzazione (o nella sacralizzazione) il loro punto di contatto, nella prospettiva della gloria – e della teologia economica di cui essa fa parte – entra in una soglia di indeterminazione, in cui non è sempre agevole distinguere fra i due elementi. La teologia della gloria costituisce, in questo senso, il segreto punto di contatto attraverso cui teologia e politica incessantemente comunicano e si scambiano le parti.» (Ivi, 215)

Ancora una volta emerge qui l'*habitus* cognitivo occidentale a separare i due principi del politico e del teologico: in merito all'affermazione di Agamben che in Schmitt "appare chiara la distinzione fra i due principi" vale tutto quello che abbiamo detto discutendo di Assmann. Naturalmente, se separiamo l'ambito del potere da quello della salvezza, se dividiamo l'autorità dal sacro, dovremo cercare un punto di contatto che li unisca, e per Agamben esso è l'apparato della gloria, il quale non può sussistere senza la sua sostanza teologica ma neanche al di fuori della sua dimensione pubblica.

Tralasciamo dunque ciò che riguarda la collocazione della liturgia nel pensiero di Agamben, il quale possiede il merito di aprire uno spaccato sopra una delle forme fondamentali della teologia politica di cui si è scritto e indagato quasi nulla: «Si trattava, cioè, di un primo passo in direzione di una scienza che tuttora manca, dedicata alla storia degli aspetti cerimoniali del potere e del diritto, una sorta di archeologia politica della liturgia e del protocollo, che potremmo qui iscrivere, almeno in via provvisoria, sotto la rubrica «archeologia della gloria». (Ivi, 188)

A nostro avviso, nell'ipotetica rappresentazione delle forme teologico-politiche, la liturgia ne dovrebbe occupare il vertice piramidale, poiché le manifestazioni di acclamazione ed esaltazione pubbliche rappresentano il punto finale dove le teologie sono riconosciute e legittimate dal *laos*, e ciò è tanto più importante per quelle forme istituzionali – si veda oggi la monarchia inglese – in cui potere e salvezza si trovano a coincidere. La teologia della gloria è qualcosa a partire da una comunità che riconosce un simbolo e alza i suoi inni, essa è quindi, *in nuce*, teologia civile.

poi un tema caratteristico tanto del cristianesimo che dell'islam, riconoscendo ai demoni un ruolo attivo nelle vicende umane<sup>96</sup>, e in quest'ottica interpreta quegli interventi soprannaturali che i pagani attribuivano agli dèi: «Neppure gli spiriti maligni, poi, hanno tralasciato di cercare il proprio tornaconto consolidando con delle mistificazioni queste opinioni perniciose per gli uomini<sup>97</sup>.» (VI,7,2)

---

<sup>96</sup> Si ricorderà che il filosofo medievale Pietro Abelardo, considerato fra i teologi più razionalisti, apre il suo celebre trattato sull'Etica (*Scito te ipsum*), giustamente ritenuto un passaggio fondamentale nella filosofia morale, con considerazioni demonologiche: «Le suggestioni non provengono solo dagli uomini ma anche dai demoni che talvolta ci spingono a peccare con parole o azioni. [...] In Egitto ebbero il permesso di fare molte cose prodigiose per mezzo dei maghi a danno di Mosé [...]» (P.Abeldardo, 2014: 48-49)

<sup>97</sup> L'idea che a paganesimo e idolatria concorresse l'opera diabolica - con l'intento di allontanare gli uomini dal culto del vero Dio - come detto è comune a cristianesimo e islam. Ṭabarī, seguendo Ibn Ishāq - il più antico biografo di Maometto - fornisce una giustificazione simile dei cosiddetti "versetti satanici" che secondo la storiografia componevano la prima versione della *sūrah* coranica *al-Najm* - della Stella -.

La *sūrah* venne recitata da Maometto al tempo della tarda predicazione meccana, quando già parte dei primi musulmani avevano dovuto cercare rifugio nel regno di Abissinia, e in essa si ammetteva l'invocazione della triade preislamica formata dalle dee al-Lāt, al-'Uzzā e Manāt.

Dal punto di vista teologico si è osservato che i versetti incriminati testimoniassero una confusione comune fra pagani e musulmani, dal momento che i primi potevano accettare Allah come divinità apicale nel pantheon preislamico, mentre i musulmani faticavano a distinguere entità minori come gli angeli dagli dèi tradizionali, né a quanto pare possedevano una nozione matura di monoteismo: si veda a riguardo la premessa introduttiva di Montgomery Watt alla traduzione inglese della *Storia* di Ṭabarī (V.6, 1988).

La versione "diabolica" della *sūrah* sembra che riuscì a mitigare l'ostilità dei clan di Mecca, aprendo a una pacificazione politica, tanto che gli emigrati d'Abissinia presero la via del ritorno.

La scienza storica potrebbe interrogarsi sul motivo che spinse Maometto a ritornare repentinamente sui propri passi, cioè al monoteismo, al costo di subire nuove persecuzioni anziché insistere sulla strada del compromesso religioso-politico. In assenza di una risposta, prendiamo la versione della storiografia musulmana: «Allorché i qurayshiti udirono ciò ne gioirono e furono felici di come egli - Maometto - aveva parlato degli idoli, e divennero bendisposti nei suoi confronti, mentre i musulmani, che avevano piena fiducia nel loro Profeta e rispettavano ciò che egli riceveva da Dio, non contestarono la veridicità di quanto diceva. Quando egli completò la *sūrah* si prostrò, imitato dai musulmani, che confidavano nel messaggio che egli aveva portato loro. Quanti dei Quraysh e dei politeisti che si trovavano nella moschea si prostrarono in deferenza i propri idoli, e in tal modo credenti e miscredenti si prostrarono tutti insieme. [...] La notizia della prostrazione giunse ai compagni del Messaggero di Dio che si trovavano in Abissinia, e si disse: "I qurayshiti hanno abbracciato l'Islam" e così alcuni fra loro fecero ritorno.

Allora l'angelo Gabriele fece visita al Messaggero e gli disse: "Muḥammad, che cosa hai fatto? Hai recitato al popolo parole che non provengono da Dio, detto ciò che non ti era stato detto di dire."

Il Messaggero di Dio ne fu molto addolorato, poiché aveva grande timore di Dio, ma Dio fu compassionevole e gli mandò una rivelazione che gli schiarisse la mente. [...] Quelle parole erano state ispirazione di Shayṭān.» (al-Ṭabarī, op.cit.1192-93)

Quanto avviene in questa storia possiede una grande complessità. Abbiamo la demonologia: Maometto riceve per inganno dei versetti travianti. Troviamo la categoria weberiana del carisma: i meccani riconoscono la rivelazione. In uno con la categoria carismatico-profetica vi è la legittimazione pubblica dell'islam attraverso una vera e propria liturgia: i meccani si riuniscono pubblicamente e si prostrano all'udire la rivelazione. Qui rinveniamo ogni elemento sufficiente per una prima teologia politica dell'Islam: il corpo comunitario, la categoria della legittimazione per carisma, la dottrina teologia rivelata, la forma liturgica della prostrazione che risponde a una semantica doppia, religiosa - il riconoscimento di Allah e degli idoli - e politica - il riconoscimento di Maometto e la pacificazione interna - .

La prostrazione, in particolare, che nel protocollo greco-romano è la *proskynesis* - «I senatori e i cavalieri di rango più alto baciavano l'imperatore sulle guance (*salutatio*); ma, col tempo, essi furono ammessi al bacio soltanto dopo essersi inginocchiati davanti a lui, finché, a Bisanzio, la *salutatio* finì con l'implicare sempre l'*adoratio*, il bacio delle ginocchia e delle mani.» (G.Agamben, 2009:196) -, l'adorazione che ogni persona, eccettuata quella del patriarca, doveva all'imperatore, venne inizialmente rigettata dagli ambasciatori musulmani, che rifiutavano di prostrarsi davanti a un altro essere umano, ma in seguito la *proskynesis* si

Seguendo Seneca, Agostino include fra le teologie civili anche quella giudaica, di cui riporta la condanna ai riti e ai divieti<sup>98</sup>: «Fra le superstizioni della teologia civile, Seneca critica anche i riti sacri dei Giudei e in particolare il rispetto del sabato, sostenendone l'inutilità». (VI,11)

Bisogna precisare che Agostino non biasima qui l'insieme degli istituti umani, solo quelli che si intersecano con la sfera del sacro e del religioso, per i quali non ammette che vi possa essere un valido fondamento naturale – l'unico fondamento è il vero Dio rivelato nell'incarnazione -.

Il riconoscere ai giudei una teologia che si declina in modello istituzionale, cioè teologia civile, possiede, ai fini del presente studio, uno spettro di significati molto ampio: per prima cosa, ne esce ulteriormente smentita la tesi di Assmann, reiterata da Agamben, sulla separazione di teologia e politica, e per altro verso valorizza le conclusioni di Peterson, il quale attribuisce al vescovo d'Ipbona il merito di aver fatto in Occidente ciò che avevano realizzato i padri orientali, ossia di aver *teologicamente spezzato il legame fra annuncio cristiano e impero romano*. (E.Peterson, op.cit.70), liberandolo la fede cristiana dal suo legame escatologico con l'impero.

Spieghiamo meglio: Peterson giunge a negare il modello teologico-politico costituito da cristianesimo e impero facendo leva sulla critica agostiniana della *pax romana*, e così facendo non distingue fra una teologia-politica latina e una greca.

Infatti, è fuori da ogni dubbio che si debba distinguere, storicamente e linguisticamente, una teologia politica greco-orientale da una latino-occidentale, e che le categorie dell'una non possano *sic et simpliciter* tradursi nell'altra.

---

consolidò anche nel protocollo califfale secondo l'usanza di baciare la terra sotto i piedi del califfo (N.M.El Cheikh, 2004: 159).

<sup>98</sup> La svalutazione della legge di fronte al messaggio cristiano è una svolta cruciale della teologia politica paolina, molto critica verso quella giudaica. Nei Vangeli la si trova già espressa: «Or avvenne che, come egli entrò in casa di uno dei capi dei farisei in giorno di sabato per mangiare, essi lo osservavano; ed ecco, davanti a lui c'era un uomo idropico. E Gesù, rispondendo ai dottori della legge e ai farisei, disse: «È lecito guarire in giorno di sabato?». Ma essi tacquero. Allora egli lo prese per mano, lo guarì e lo congedò. Poi, rispondendo loro disse: «Chi di voi se il suo asino o bue cade in un pozzo, non lo tira subito fuori in giorno di sabato?». Ma essi non gli potevano rispondere nulla in merito a queste cose.» (Lc.14,1-6 Nuova Diodati)

Fra i tanti passi paolini che affrontano la questione, particolarmente significativa la II Lettera ai Romani: « Perciò se un incirconciso osserva gli statuti della legge, non sarà la sua incirconcisione reputata circonscisione? E se colui che per natura è incirconciso adempie la legge, non giudicherà egli te che con la lettera e la circonscisione sei trasgressore della legge? Infatti il Giudeo non è colui che appare tale all'esterno, e la circonscisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente, e la circonscisione è quella del cuore, nello spirito, e non nella lettera; e d'un tal Giudeo la lode non proviene dagli uomini, ma da Dio.» (Rm 2, 25-29 Nuova Diodati)

In questo senso si esprime Taubes: «In teologia si discute molto sulla formula « obbedienza alla fede »; credo che si tratti di una variante polemica all'« obbedienza alla legge ». È alle leggi che si obbedisce, mentre egli dice: no, è alla fede che si obbedisce.» (Op.cit.39)

Perché, allora, abbiamo affermato che la posizione di Peterson ne esce rafforzata?

A nostro avviso, riconoscere in Agostino colui che spezza il legame fra annuncio cristiano e impero – che tradotto in termini storicamente universali significa fra salvezza e potere – è corretto, ma l'argomento decisivo non va ricercato nel capovolgimento escatologico della storia imperiale, bensì nella dottrina agostiniana delle *due città*<sup>99</sup>.

## II.2 – Città degli uomini e Città di Dio

Nel Libro I del *De Civitate Dei*, Agostino fa uso di un registro lessicale teologico-politico inequivocabile: coloro che appartengono alla città di Dio sono chiamati credenti e cittadini, e il loro luogo pubblico è la chiesa, opposta al teatro pagano<sup>100</sup>.

È evidente il capovolgimento della *civitas* romana in quella cristiana<sup>101</sup>, ma delle due città non sembra che una possa prevalere sull'altra se non alla fine dei tempi, ché altrimenti significherebbe restaurare quella perfezione ideale che non appartiene – ancora – a questo mondo.

Il cittadino di Dio deve sopportare l'*ostilità* della città terrena, ostilità che va intesa in senso letterale secondo la possibilità di persecuzioni fisiche e guerre contro i credenti. La *pax*

---

<sup>99</sup> «La famiglia redenta di Cristo Signore, la città pellegrina di Cristo re risponda ai suoi avversari queste cose o cose analoghe a queste, se le riuscirà di farlo in modo più ampio e conveniente. Si ricordi che sicuramente fra quegli stessi avversari si nascondono dei futuri suoi cittadini e non ritenga vano sopportare presso di loro l'ostilità, finché non li raggiunga come credenti; allo stesso modo, fra quelli che la città di Dio porta anche con sé, ad essa legati nella comunione sacramentale, finché è pellegrina nel mondo, alcuni non li avrà con sé nella condizione eterna dei santi; questi sono in parte noti, in parte ignoti e non esitano a mormorare contro Dio, con cui sono uniti per mezzo dei sacramenti, fino a riempire una volta i teatri assieme agli altri, una volta le chiese assieme a noi. Ma persino della correzione di alcuni di questi non si deve assolutamente disperare, perché presso chi ci è apertamente contrario si nascondono dei futuri compagni. Anche se tuttavia essi non ne sono consapevoli.

Queste due città sono certamente confuse e unite assieme in questo mondo, finché non le separi l'ultimo giudizio; e ciò che penso di dire sulla loro origine, sul loro sviluppo e sulla rispettiva fine, per quanto potrò giovarmi dell'aiuto divino, lo esporrò a gloria della città di Dio, che dal confronto con quanto le si oppone potrà rispondere con maggiore fulgore.» (*La città di Dio*, I,35)

<sup>100</sup> Possiamo vedervi un anticipo dell'opposizione fra la teologia mitica dei poeti, materiale delle rappresentazioni teatrali, e quella del vero Dio.

<sup>101</sup> «Le formule che usa Agostino sono ora precise, ora no. In caso di dubbio, le prime debbono servire da regola d'interpretazione: qualunque sia il nome che essa porta, ogni città si riduce a quella il cui re è Dio o a quella su cui regna il diavolo, e le loro diverse denominazioni non significano altro che questo.

Si eviterà dunque anzitutto il controsenso, purtroppo assai frequente, che consiste nel confondere la città del diavolo con le società politiche come tali o, come si dice talvolta, con lo Stato. Le due possono coincidere di fatto, cioè in determinate circostanze storiche, ma si distinguono sempre di diritto.

La vera definizione della città terrena è tutt'altra. Il problema non è di sapere se vive o no in una delle società, nelle quali è attualmente divisa la terra, il che è inevitabile, ma se ciascuno colloca il proprio fine ultimo in terra o in cielo.» (É.Gilson, op.cit.93-94)

romana, e per esteso l'utopia di una pace terrena e universale, è allora illusione dell'ordine temporale che, come scrive Peterson, *abusa* del messaggio cristiano<sup>102</sup>.

Abbiamo ritenuto utile soffermarci sulla teologia agostiniana in modo da far emergere più distintamente la differenza che separa le categorie teologico-politiche islamiche da quelle cristiano-occidentali: sin dall'inizio, la dottrina agostiniana delle due città infonde nella struttura della teologia occidentale la cognizione di un'insuperabile inconciliabilità di potere e salvezza, deputando alla Chiesa, rappresentante della città di Dio, il compito di mediare con la *civitas diaboli*.

Ci troviamo alle origini teologiche della secolarizzazione. Alcuni decenni dopo Agostino sarà papa Gelasio I, nell'epistolario con l'imperatore Anastasio, ad affermare la separazione fra potere e salvezza, con la necessaria preminenza dello spirituale sul temporale: « Pur essendo per la tua dignità al di sopra degli uomini, tuttavia pieghi devotamente il capo dinanzi a coloro che hanno la responsabilità delle cose divine e che da loro aspetti i mezzi della tua salvezza e di qui [...] tu sai anche di doverti piegare all'ordinamento religioso piuttosto che sovrastarlo e, pertanto, in questa materia devi sottometterti al giudizio di quelli e non volere che essi siano sottomessi alla tua volontà». (R.Ronzani 2011: 529)

Vero è che Chiesa e impero d'Oriente non smetteranno mai di dialogare, neanche dopo il *Grande Scisma* guidato dal patriarca Michele Cerulario (1054), ma queste due entità apparterranno a due universi politico-religiosi comunicanti ma distinti.

All'escatologia agostiniana si contrappone, in Oriente, quella eusebiana della glorificazione di impero e imperatore, con la conseguenza che se in Occidente la Chiesa si consolida in un'istituzione autonoma e polivalente, capace di disciplinare insieme diritto e religione, in Oriente rimane incorporata in un Sistema-Impero che di frequente pretende un controllo diretto in materia religiosa e teologica.

Persino all'indomani della conquista ottomana di Costantinopoli, nel 1453, il patriarcato passa dalle dipendenze imperiali a quelle sultanali, con Mehmet II che si mostra particolarmente

---

<sup>102</sup> «Tuttavia la Città di Dio non può approvare la città terrena; è anzi tenuta a biasimarla, a condannarla e anche, se possibile, a riformarla. Con quali mezzi riterrà di dover intervenire? La soluzione di questo problema può variare secondo i tempi e i luoghi, ma nulla può impedire, se ci si attiene alla posizione agostiniana, che l'autorità spirituale della Città di Dio intervenga per ordinare questa libertà temporale di cui, secondo la descrizione datane dallo stesso Agostino, è proprio della natura della città terrena approfittare. [...] Nell'epoca in cui il vescovo di Ippona stende *La città di Dio* ancora nulla annuncia che ciò possa avvenire. [...] *Domus, urbs, orbis*, dove trovare una società degna di questo nome, abbastanza unita da garantire la pace? Unificando la terra sotto un unico impero? Ma l'esperienza è stata fatta ed il suo scacco è visibile. È ingenuo credere che l'unificazione del mondo eliminerebbe le guerre. [...] Dovunque si volga lo sguardo, la terra non offre nessun rifugio per la pace, ad eccezione della speranza cristiana in una pace che non ci attende su questa terra, ma nella beatitudine eterna. È questa la ragione per cui i cristiani, fin da questa vita, vivono nell'altra.» (Ivi, 103-105)

favorevole verso l'anticattolico Gennadio, confermandolo direttamente patriarca e intrattenendosi con lui riguardo la fede cristiana fino a commissionargli dei trattati didattici sull'ortodossia (A.Papadakis, 1972: 88-106).

Nella sua opera dedicata alla nascita dell'Islam, Fred Donner si interroga se Maometto sia stato principalmente un capo politico che agì da coadiuvante sugli elementi socioeconomici del suo tempo – tesi dominante nelle scienze sociali – oppure se si innestò su genuine istanze soteriologiche-escatologiche rispetto un Giudizio Universale avvertito come imminente. Donner avvalora la seconda ipotesi, accentuando il ruolo di moralizzatore e guida spirituale svolto da Maometto all'alba del *movimento dei Credenti*. Ma è sufficiente inoltrarsi nell'evoluzione del movimento, così come descritto da Donner, e appare con estrema chiarezza che, accanto all'opera spirituale – incontestabile -, ne emerge una temporale, propriamente politica, ben radicata nelle consuetudini tribali arabe e nelle dinamiche di sangue e inimicizia che le contraddistinguevano.

Il Maometto predicatore messianico coesiste con il legislatore e con il condottiero: il concetto di *Umma*, cioè di unione comunitaria di tutti i musulmani, che in senso largo potremmo paragonare a quello di *Ecclesia*, si origina come patto civile durante il periodo medinese (F.M.Donner, 2011: 46), articolandosi soprattutto in clausole sulla guerra e sull'organizzazione interna dei vari gruppi medinesi<sup>103</sup>.

Quale delle due tesi è dunque maggiormente corretta? A nostro avviso non sussiste la necessità di separare il profeta dal capo politico e militare, dal momento che il carisma profetico di Maometto riunì sentimento religioso e conquista terrena in una maniera che rende superfluo tentare di separare l'una cosa dall'altra.

Il sociologo Maxime Rodinson nella sua particolareggiata ricostruzione della vita di Maometto (1995), condotta sotto la lente del materialismo, di fatto riesce a far coesistere gli aspetti più umani e contingenti, nella vita del Profeta, a quelli più spirituali. Rodinson riconosce in Maometto l'anelito escatologico per gli Ultimi Giorni ma non ha riserve nel descrivere il sistema della vendetta che regolava i rapporti comunitari degli arabi pre-islamici, e di cui si trova testimonianza nel Corano<sup>104</sup>: «O voi che credete! In materia d'omicidio v'è prescritta la legge del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna». (Corano, 2:178)

---

<sup>103</sup> Una traduzione integrale del patto della Umma è presente in appendice al citato lavoro di Donner.

<sup>104</sup> Per le traduzioni coraniche si fa riferimento all'edizione italiana curata da Alessandro Bausani (2009).

Nel discutere di “teologia politica”, pertanto, dobbiamo aver presente che il legame che salda teologico e politico varia a seconda dell’area di indagine, includendo i due poli opposti della secolarizzazione e dell’unità teologico-politica: il polo latino-occidentale e quello orientale, nel quale includiamo l’Islam, e che non possiede né la nozione né la spinta secolarizzatrice delle *due città*, viepiù il polo orientale protende verso l’assimilazione della salvezza nel potere – nell’impero bizantino – e del potere nella salvezza con l’Islam<sup>105</sup>.

Una teologia politica dell’Islam dovrebbe perciò iniziare in rapporto di sequenza con le categorie orientali, non con le occidentali, fermo restando la necessità di una comparazione con quest’ultime nel quadro contemporaneo, soprattutto in virtù del fatto che i paesi islamici – hanno subito un’influenza occidentale indiretta e diretta – ad esempio tramite il colonialismo – nell’assetto istituzionale e nella struttura cognitiva<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Contrariamente al cristianesimo delle origini, l’Islam cerca immediatamente di incardinare l’ordine temporale nel messaggio profetico: la “città degli uomini” non si oppone a quella di Dio ma viene chiamata a farne parte. Vi sono molti eventi che segnano la nascita dell’Islam leggibili in chiave politica, secondo l’unità di salvezza e potere e secondo la categoria amico-nemico, fra di essi ve n’è uno che si sembra particolarmente significativo. Dopo il patto di Ḥudaybiyya, con cui i musulmani e qurayshiti stipulavano una pace decennale, Maometto invia messaggeri ai sovrani più vicini per chiamarli alla conversione, fra di essi Cosroe, imperatore di Persia, ed Eraclio, imperatore romano: «Il Profeta inviò Dihya ibn Khalīfa al-Kalbī dal sovrano di Bisanzio con il compito di richiamarlo all’Islam.

Gli affidò una lettera e ordinò di consegnarla al governatore di Bostra, affinché la facesse pervenire all’imperatore. L’imperatore Eraclio ricevette così il messaggio dell’Inviato di Dio, che diceva: «Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso, da parte di Muḥammad, l’Inviato di Dio, a Eraclio, il sovrano dei Romani. *Sia pace su chi segue la guida* (Cor. 20:47). Convertiti all’Islam e sarai salvo. Convertiti all’Islam e Dio ti darà la sua ricompensa in questo e nell’altro mondo. Invece, se rifiuti, il peccato degli eretici ricadrà su di te». (A.Ventura et al., 2014: 368)

La storia prosegue descrivendo il lungo dilemma nel quale si dibatte Eraclio, che da una parte riconosce la veridicità del nuovo profeta, dall’altra teme la reazione dei sudditi trovandosi, suo malgrado, costretto a respingere il messaggero. Di maggiore significato la conclusione delle altre ambasciate. Cosroe fa a pezzi la lettera suscitando lo sdegno di Maometto, il quale invoca Dio affinché faccio lo stesso con il suo regno (Ivi, 370); similmente accade con il governatore di Damasco: « Muḥammad affidò a Shujā‘ ibn Wahb, uno dei Banū Asad ibn Khuzayma, come messaggero dal al-Mundhir ibn al-Ḥārith al-Ghassānī, il sovrano di Damasco. Muḥammad affidò a Shujā‘ una lettera in cui era scritto: «La pace sia con chiunque segua la guida divina e crede in essa. Io ti chiedo di credere nell’Unico Dio, Colui che non ha associati, e allora il tuo regno rimarrà nelle tue mani». Dopo averla letta, al-Mundhir proruppe: «Chi mai può strapparmi dalle mani il mio regno? Sono io, invece, che mi muoverò contro di lui! ».

Quando gli furono riferite queste parole, Muḥammad disse: «Il suo regno è già finito».» (Ivi, 370-371)

<sup>106</sup> Vale a dire che i popoli musulmani sono stati portati dall’egemonia culturale, politica e tecnologica dell’Occidente a mutare percezione e cognizione rispetto le categorie politiche; ciò include il senso di asimmetria fra valori occidentali, percepiti come “progrediti”, e i valori tradizionali delle società islamiche. Il filosofo iraniano Daryush Shayegan offre un’interessante prospettiva del suddetto fenomeno: «Il problema del mondo islamico sta nelle sue pesantezze ataviche, nei suoi meccanismi di difesa, nei suoi blocchi intellettuali e soprattutto nella sua pretesa illusoria che crede di avere le risposte pronte a tutte le questioni del mondo. Abbiamo bisogno di imparare una certa umiltà, una certa relatività dei valori.» (D.Shayegan, 2015: 40)

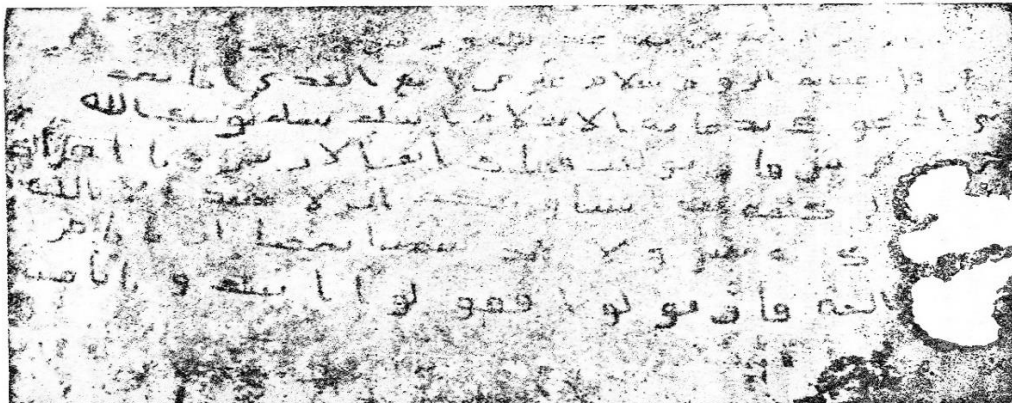
Le risposte degli intellettuali musulmani, intrappolati fra tradizione e rinnovamento, risultano così – secondo Shayegan – *schizofreniche e mutilate*, poiché i tentativi reazionari o modernisti nascono sotto la spinta di un’epoca che è già oltre la modernità: «La tradizione, supposto che esista, non può ontologicamente ricongiungersi col suo punto di partenza, situato nella pre-modernità; essa è sempre e comunque invischiata nel periodo post-moderno.» (Ivi, 49)

La questione va analizzata in entrambe le prospettive: continuità dell'Islam con il mondo greco-orientale – il che dovrebbe includere, in un lavoro totale che esonda dalle nostre possibilità, la Persia e l'India -, comparazione e influenze dell'occidentale.

L'elemento di continuità con il mondo greco, poi, offre molteplici direzioni, che non possono essere ricomposte se non in un ampio lavoro multidisciplinare: continuità territoriale tramite le conquiste, continuità istituzionale tramite l'assimilazione e l'adozione di modelli stranieri da parte dei conquistatori arabi, continuità culturale, continuità teologica e così via.

### II.3 – La traduzione dell'eredità classica da Atene a Baghdad

Gli studi che riguardano la continuità culturale e teologica sono già vasti e ben sviluppati, per cui ce ne serviremo per quanto necessario a delineare il nucleo concettuale-lessicale attorno al quale evolveremmo la nostra analisi.



*Documento originale della lettera all'imperatore Eraclio attribuita a Maometto<sup>107</sup>*

---

Parimenti, Shaygan critica coloro che pretenderebbero di modernizzare i paesi islamici *sic et simpliciter* calando su di essi un modello occidentale già pronto e datato: «Si potrebbe dire che lo sguardo nuovo è in un certo qual modo moderno, ma è uno *sguardo mutilato*, perché rimane in rottura con l'archeologia del sapere che l'ha preceduta.» (Ivi, 69)

Per avere un approccio multifocale della questione suggeriamo il volume *L'Islam en questions* (1986) che raccoglie le interviste ai maggiori intellettuali del mondo islamico.

<sup>107</sup> Per una contestualizzazione storica e filologica delle lettere rimandiamo al classico D.S.Margoliouth (1905: 365-371). Nell'intestazione della lettera, Eraclio viene definito *'azīm al-rūm*, cioè "il grande" dei romani, identica titolatura riservata a Cosroe. I titoli, i trattamenti riservati a regnanti e notabili, le formule di saluto, fanno tutti parte di un protocollo che ci può chiarire l'indirizzo teologico-politico del primo Islam: ne abbiamo già discusso a proposito della *proskynesis*, e la titolatura delle lettere di Maometto rientra in una casistica simile. Nonostante l'altissimo rango di Eraclio e Cosroe, Maometto si rivolge loro negandone la regalità, in linea con quanto ci confermano diversi passi coranici (3:26, 20:114, 67:1 e altri) e *aḥādīth* dove si afferma la sovranità

Non si può studiare la teologia islamica prescindendo dall'imponente movimento di traduzioni dal greco all'arabo – spesso mediato dal siriano –, e non solo per il travaso della cultura classica in un'altra civiltà ma soprattutto per le conseguenze che l'irrompere delle categorie logico-linguistiche greche comportarono per la lingua araba e i suoi pensatori.

Le prime traduzioni iniziarono già alcuni decenni dopo la morte di Maometto, sul finire del VII secolo d.c. sotto la spinta patronale della dinastia califfale umayyade (661-750 d.c.), mostrando una vocazione decisamente pratica nella selezione dei testi<sup>108</sup>, dal momento che i primi lavori riguardarono la medicina, l'astrologia e l'alchimia (H.Ziai, 2008: 57-58).

L'avvento della dinastia califfale abbaside (750 d.c.) rinnoverà questo impulso ampliando il campo dei saperi; risalgono al periodo del secondo califfo abbaside al-Manṣūr (m.775) le prime traduzioni di Aristotele, a cui contribuirà in modo determinante un eclettico intellettuale persiano, ibn al-Muqaffa' (prima metà dell'VIII secolo), destinato a scontare con la morte per eresia – *zandaqa* – quella che agli occhi di al-Manṣūr fu forse eccessiva inclinazione per le dottrine iraniche<sup>109</sup>.

Eppure, nonostante la sua breve vita – la condanna lo coglierà ad appena trentasei anni -, l'attività di ibn al-Muqaffa' sarà sufficiente per schiudere alla cultura araba il retaggio indo-

---

assoluta di Dio: «Nel Giorno della Resurrezione, l'uomo più spregevole allo sguardo di Allah, la peggiore persona, che subirà la Sua ira, sarà quella che si fa chiamare Re dei Re – *malik al-amlak* -: non vi è Re se non Allah – *la malik illa Allah* -.» (*Ṣaḥīḥ Muslim*, 38-26, 2143b)

È possibile, poi, che i testi islamici riflettano la struttura sociale dell'Arabia tribale, scarsamente gerarchizzata e poco propensa ad accettare i re, di frequente associati nella poesia antica a condizioni di servilismo e mancanza di indipendenza (A.Marsham, 2009: 32-33). Nell'Arabia pre-islamica, infatti, *malik*., correlato a *dhū al-tāj* – portatore di corona -, designava il capo di una tribù o, in alcuni rari casi, di un raggruppamento di tribù (K.'Athamina, 1998: 19); pertanto, nella lingua araba *malik* esprimeva una nozione di "sovranità" non comparabile con quella persiana o greca.

Rimane il fatto che tale termine ricorre ripetutamente nei testi islamici indicando un concetto di sovranità assoluta altrimenti rinvenibile nella teologia cristiana del Cristo Re-*Basileús* e *signore dei re della terra* – *archon ton basiléon tes ges* - (Apocalisse1,5). Si riapre così la questione delle influenze teologiche nella formazione del *corpus* islamico, la quale potrebbe illuminare la trasformazione del lessico arabo sotto la spinta della nuova religione.

<sup>108</sup> «In generale, si può dire che gli Arabi furono piuttosto critici nell'accogliere quanto veniva dall'esterno: fra le componenti della tradizione greca e della persiana, infatti, esercitarono un'azione soltanto quelle che potevano facilmente integrarsi nell'edificio del pensiero islamico, e quindi servire ad elaborare uno schema di riordinamento congeniale con l'Islām. Gli arabi si mostrarono maggiormente interessati alle scienze pratiche provenienti dal mondo greco e da quello indo-iranico, e alla speculazione filosofica, della quale in parte si servirono in ambito teologico.» (M.Cassarino, 1998: 38-39)

<sup>109</sup> «Dapprima *zanādiqa* (sing. *zindīq*) indicò i manichei e quei musulmani che subivano il fascino della dottrina iranica. [...] L'origine straniera della *zandaqa* era evidente a ogni arabo che udiva pronunciare questo termine, la cui morfologia era con evidenza persiana. *Zindīq* deriva da *zand*, il commentario dell'Avesta; e già in età sasanide i manichei avevano la dubbia fama di procedere a un'esegesi molto personale della dottrina mazdeista. All'inizio la cosa importò poco ai musulmani; gli Omayyadi avevano tollerato i manichei e se ne erano addirittura serviti contro la vecchia burocrazia sasanide. Ma quando gli Abbasidi trasferirono il centro dell'impero dalla Siria all'Iraq e fondarono la nuova capitale Bagdad in prossimità delle rovine dell'antica Ctesifonte, la situazione si capovolse e la persecuzione che ebbe inizio fece ricordo allo stesso termine infamante coniato in precedenza dai Sasanidi; e poiché la gran parte degli arabi non ne conosceva l'etimologia, le fonti applicarono presto *zandaqa* a ogni tipo di eresia.» (J.Van Ess, 2008: 15-17)

persiano, con la rielaborazione della raccolta di favole *Kalīla wa Dimna*, la stesura di trattati originali – fra cui il *al-adab al-kabīr*<sup>110</sup>, un testo di ammaestramento etico per i governanti in cui non sarebbe fantasioso intravedere i riflessi dell’etica aristotelica – e soprattutto la traduzione delle *Categorie* e del *De Interpretatione* di Aristotele, opere fondamentali del corpus logico-linguistico aristotelico che ci è noto come *Organon*.

In unità con le *Categorie*, trattato in cui Aristotele analizza i modi dell’essere, ibn al-Muqaffa’ tradusse l’importante esposizione di Porfirio alle *Categorie*, l’*Isagoge*, testo che fornirà l’impianto logico per la speculazione filosofica e teologica medievale.

Entrambe le traduzioni, *Categorie* e *De Interpretatione*, introducevano nella lingua araba i concetti fondamentali della scienza aristotelica dell’essere e della predicazione, cioè gli elementi basilari per lo sviluppo di un pensiero arabo-islamico<sup>111</sup>.

Contestualmente avveniva una graduale ristrutturazione interna della lingua araba orientata dalla filosofia aristotelica. Nel registro grammatica di ibn al-Muqaffa’ assistiamo già a una trasformazione lessicale rispetto a quello di Sībawayhi (m.796) - uno dei padri della grammatica araba – (G.Troupeau, 1981), nella quale possiamo scorgere una rimeditazione filosofica dei singoli termini<sup>112</sup>.

Si deve poi al lavoro di ibn al-Muqaffa’ la comparsa di una rudimentale forma di argomentazione sillogistica consistente in una conclusione a due termini, tuttavia nessuno dei termini utilizzati da ibn al-Muqaffa’ corrisponde al sillogismo greco vero e proprio, segno, secondo Zonta della *sostanziale assenza del concetto in questione nel Vicino e Medio Oriente prima che lì venisse conosciuta la logica aristotelica* (M.Zonta, 2014: 267-268.)

E difatti il ragionamento sillogistico sarà oggetto di una certa confusione linguistica, finendo per essere sovrapposto dal filosofo arabo al-Kindī (IX sec. d.c.) al ragionamento analogico del *qiyās*<sup>113</sup>: «Si tratta di una parola che, in arabo, significa innanzitutto ‘misurazione’, comparazione’; è impiegata dalla letteratura araba medievale in diversi ambiti semantici (medicina, legge, grammatica) e, quando viene applicata al caso del ragionamento logico,

---

<sup>110</sup> A proposito di quest’opera specifica, e per una sintesi sulla vita e gli scritti di ibn al-Muqaffa’, rimandiamo al lavoro di P.Spallino: *Il Galateo Maggiore* (2007).

<sup>111</sup> Per un approfondimento filologico e lessicale sulle traduzioni di *Isagoge* e *De Interpretatione* si veda C.Baffioni (2018).

<sup>112</sup> L’importante nozione greca di *tèlos*, con la quale è espressa l’idea di “finalità” e “compimento”, viene recepita dall’arabo con *gāya*, termine sconosciuto al vocabolario tecnico di Sībawayhi (G.Troupeau, 1981: 245-246) e all’arabo coranico (M.Zonta, 2014: 148-149), ma che appare nella rielaborazione del *De Interpretatione*.

<sup>113</sup> Al-Kindī ne riporta l’uso nel *Trattato sulle Definizioni e le Descrizioni delle cose*: «Comparazione di una cosa a un’altra secondo la quantità e la qualità; comparazione di un insieme di affermazioni ad un altro in modo da confermare oppure negare l’uno sulla base dell’altro; e può essere lo strumento per cogliere la natura delle cose dalla definizione di esse.» (P.Adamson, P.E.Pormann, 2012: 309-310)

designa le premesse del sillogismo (i cui contenuti sono, appunto, paragonati gli uni agli altri) e infine il ‘sillogismo’ stesso.» (Ivi, 269)

In tal senso si ritrova *qiyās* dopo al-Kindī in Ḥunayn ibn Ishāq e, infine, attestato nella filosofia araba con al-Fārābī (fine IX-metà X sec. d.c.).

Stabilire l’origine esatta del ragionamento dimostrativo arabo è dunque ostico, ancor più per la discrepanza fra l’origine linguistica del *qiyās* che, come abbiamo visto, sembra mutuare l’analogia prettamente matematica, e i vari significati che gli vengono attribuiti; quello che possiamo accogliere con sicurezza è la filogenesi aristotelica del *qiyās*, almeno nel suo utilizzo dimostrativo (A.Elamarani-Jamal, 1983: 44-45), e ciò spiega perché il *qiyās* fu sin da subito al centro di controversie grammaticali e giuridiche che riguardavano tradizione e innovazione<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Della disputa fra giuristi sul ragionamento analogico parleremo avanti, ma i prodromi appaiono già nella controversia fra i grammatici dei centri rivali di Basra – scuola a cui apparteneva Sībawayh - e Kufa . La controversia sul *qiyās* è una particolarità da leggere in un contesto più ampio, che sarebbe riduttivo confinare al mero ambito grammaticale. Corbin sintetizza così l’attitudine delle due scuole: «Per la scuola di Basra, il linguaggio è uno specchio che riflette fedelmente i fenomeni, gli oggetti e i concetti. [...] Mostrare la relazione intercorrente fra linguaggio e intelletto fu il compito principale, e certo il più arduo, propostosi dalla scuola dei grammatici di Basra. A questo fine fu loro necessario far rientrare tutto il linguaggio nelle categorie razionali e logiche, mostrarne le leggi, e dimostrare che le deroghe e le deviazioni erano solo apparenti, avendo anch’esse una motivazione razionale. [...] L’osservazione si applicava in primo luogo a enucleare le forme fondamentali (il paradigma, lo schema, *asl*). I grammatici di Basra si sentivano in diritto di attenersi a queste forme, respingendo tutte quelle che non potevano essere giustificate da una spiegazione razionale.

Anche se, a titolo individuale, alcune di esse vengono riconosciute, non è lecito costruire altre forme per analogia con questo tipo di forme isolate e aberranti.

Per la scuola di Kūfa la tradizione, con tutta la sua ricchezza e la sua varietà, costituisce la prima e la principale fonte della grammatica. La scuola ammette anche la legge dell’analogia, ma a condizione che essa non esiga di sacrificare le forme attestate dalla tradizione. [...] I grammatici di Basra respingevano qualsiasi forma la cui anomalia non potesse essere spiegata razionalmente. Quelli di Kūfa invece non dovevano farne nessuna cernita nell’ambito della tradizione che essi accettavano come fonte della grammatica. Ogni forma incontrata nell’antica lingua araba preislamica e nella letteratura, per il semplice fatto che essa attestava la sua esistenza, poteva essere riconosciuta come valida e dotata di valore normativo.» (H.Corbin, 2007: 151-153)

Il discorso di Corbin tocca le corde di un confronto che supera la scolastica divisione fra sunnismo e sciismo: come osserva Christopher Melchert, seguendo Patricia Crone, in materia legale la differenza di fondo non riguarda sunniti e non-sunniti bensì Basra e Kufa (C.Melchert, 2015), e il quadro si complica ulteriormente se consideriamo che lo sviluppo della scuola di Basra (VIII sec. d.c.) è coevo all’attività nella stessa città di Wāṣil ibn ‘Aṭā’, al quale si riconosce di essere l’iniziatore dell’aristotelismo teologico dei mutaziliti (M.Maróth 1995: 103). Vero è che la centralità del ragionamento logico e la razionalità del sistema di Basra si sposava con l’attitudine dei mutaziliti – lo vedremo nel capitolo dedicato – ma è altrettanto indicativo che l’orientamento mutazilita si collocava meglio nel sistema aperto di Kufa, come prova il fatto che il califfo al-Ma`mūn promosse – e impose – le dottrine mutazilite insieme a quelle teologico-giuridiche del “kufico” Abū Ḥanīfa (m.767), fondatore dell’omonimo *madhhab* (C.Melchert, op.cit.340).

Ci troviamo qui in una selva che intreccia motivi teologici e politici imponderabile per il secolarizzato mondo cristiano-occidentale, ancor più che nel mondo islamico la *parola* – *kalimah* da cui deriva *kalām* –, e quindi le sue declinazioni scientifiche e normative, possiede una centralità non comparabile all’Occidente, il quale ha costruito se stesso come figlio della *téchne* piuttosto che del *lógos*.

In tal senso nota bene Corbin che la disputa che oppose Basra a Kufa ebbe altro valore, rispetto a quella che si consumò fra le antiche scuole greche di Pergamo e Alessandria: «il problema toccava non soltanto le decisioni giuridiche, la scienza canonica, ma poteva anche dipenderne l’interpretazione di un versetto del Corano e di una

Si trattava, in sostanza, di una trasformazione cognitiva per mezzo della lingua delle traduzioni, e la trasformazione cognitiva, estendendosi alla sfera della teologia e del diritto, possedeva un potenziale politico-istituzionale del quale la dinastia abbaside sembrò essere cosciente, dal momento che i califfi portarono avanti il loro programma a dispetto dei limiti della tradizione islamica<sup>115</sup>.

Con Hārūn al-Rashīd (m.809), califfo della memoria collettiva immortalato nella raccolta delle *Mille e una notte*, l'opera dei traduttori inizierà a delinearsi come un notevole sforzo statale che culminerà con il figlio di al-Rashīd, al-Ma'mūn (m.833), del quale già abbiamo narrato l'emblematico sogno.

In effetti al-Ma'mūn non risparmiò gli sforzi: alle missioni diplomatiche in terra greca affiancherà quelle della *Casa della Sapienza - bayt al-hikmah* –, istituzione che il padre aveva fondato nella capitale Baghdad.

Probabilmente, la *bayt al-hikmah* riuniva le funzioni di biblioteca califfale e opificio di traduzioni, dove sotto la supervisione di un *ṣāhib* – qualcosa come un direttore d'istituto *ante litteram* – i testi prodotti venivano revisionati e le ricerche scientifiche discusse fra gli studiosi riuniti nella *Casa*<sup>116</sup>.

Risalgono a questo periodo le traduzioni dei trattati di logica di Aristotele, di *Poetica* e *Retorica*, i trattati di psicologia e fisica e la *Metafisica* (M.Cassarino, 1998: 44-45), che per uno strano destino non godrà la stessa considerazione della sua “gemella” spuria, la già citata traduzione plotiniana erroneamente soprannominata *Teologia di Aristotele*.

---

tradizione religiosa. [...] Il fatto che alla fine abbia prevalso la scuola di Basra, è sintomo di qualcosa che va molto al di là del campo della filosofia del linguaggio.» (Corbin, op.cit.153)

<sup>115</sup> «Il linguaggio, dunque, è la prima radice d'una visione del mondo (essendone anche, ovviamente, il primo riflesso); e tanto più questo è vero quando si parla di traduzioni o di trasmissioni di fonti.

Quando, però, ho detto che bisogna guardare alla ‘filosofia’ che sta dietro ogni linguaggio, non intendevo riferirmi, solo a questo, quanto piuttosto alla diversa concezione della lingua, che sta dietro l'*homo graecus* e l'*homo arabicus* (o anche l'*homo semiticus*). Le dottrine greche a favore dell'origine convenzionalistica del linguaggio erano ben note al mondo islamico, ma destinate a restargli in gran parte estranee: sia per la simbologia delle lettere, che nel mondo semitico va ben oltre la diretta correlazione di lettere e simboli, sia per la stessa idea della parola come «attributo divino», che condiziona profondamente, comunque sia formulata, la filosofia islamica del linguaggio: senza contare ch'essa riteneva di poter fare dell'arabo la «lingua universale» - sotto forma d'una nuova logica-, o anche di poterla considerare la «lingua originaria».» (C.Baffioni, 1984: 35)

Il programma abbaside potrebbe essere letto, suggestivamente, secondo uno sforzo totale di unificazione territoriale e linguistica, al quale doveva concorrere contemporaneamente affermazione militare e culturale a vocazione universalizzante.

<sup>116</sup> «Si creò una vera e propria fabbrica di traduzioni, con una *équipe* che traduceva o adattava più spesso dal siriano in arabo, molto più di rado direttamente dal greco in arabo. Tutta la terminologia tecnica della teologia e della filosofia in arabo venne elaborata in questo modo nel corso del III/IX secolo.» (H.Corbin, 2007: 32:33)

## II.4 – Fra Aristotele e Plotino: la teologia come scienza della *sovranità divina*

Redatta all'interno del circolo intellettuale che faceva capo ad al-Kindī e dedicata a un nipote di al-Ma'mūn - uno dei figli del califfo al-Mu'taṣim, fratello e successore di al-Ma'mūn -, la *Teologia di Aristotele* presenta diversi elementi linguistici e dottrinali che la rendono ben più di una malfatta traduzione dal *corpus* plotiniano.

Anzitutto il titolo originale del trattato: *al-qawl fī-alā al-rubūbiyyah* – *Il discorso sopra la Signoria (divina)* – meglio conosciuto sotto la denominazione di *Uthūlūjiyā Aristūṭālīs*<sup>117</sup>.

Per capire cosa intenda l'autore/traduttore dell'opera con "teologia" leggiamo direttamente dal prologo:

Il nostro scopo (*ḡarad*) in questo libro è il primo discorso sulla sovranità divina (*al-rubūbiyya*) e la sua esposizione, ossia il fatto che essa è la Causa Prima, che l'eternità e il tempo sono al di sotto di essa, che essa è la causa delle cause e il loro creatore per

---

<sup>117</sup> Cristina D'Ancona ha di recente avanzato una tesi sulla composizione della *Teologia* decisamente convincente sia sul piano filologico sia su quello teorico, poiché restituisce una visione d'insieme del testo coerente e dotata di una logica interna: di contro all'ipotesi più accreditata, che individua nella *Teologia* un lavoro di traduzione lacunoso e confusionario delle *Enneadi*, D'Ancona sostiene che esso è stato frutto di un progetto d'insieme sul modello degli *Elementi di teologia* di Proclo, e che vi comprendeva il *Liber de Causis* e due questioni di Alessandro di Afrodisia (C.D'Ancona in R.Gulet e U.Rudolph, 2011).

Questa ipotesi restituisce un'omogeneità concettuale rispetto ai contenuti dei testi in questione, e valorizza il prologo alla *Teologia* inserendolo in un contesto a più ampio respiro. Il prologo, infatti, è uno scritto originale della *Teologia* – fu il traduttore a scriverlo? -, dove viene esposta la natura dell'opera: dopo aver affrontato la scienza delle cause – cioè la metafisica – egli si appresta a cimentarsi nella scienza universale, l'ultimo grado del sapere a cui concorre l'intera filosofia, vale a dire la scienza teologica.

Basta tanto per notare le anomalie del prologo: il suo autore si spaccia per Aristotele, ma non limitandosi a ciò afferma che la *Metafisica* è un'opera incompleta nella gerarchia del sapere, e si propone di portare a compimento l'edificio delle scienze filosofiche. Ciò verrà fatto, appunto, con una rielaborazione araba del neoplatonismo di Plotino; rielaborazione, non traduzione *tout court*, dal momento che, come nota D'Ancona, il testo presenta delle modifiche alle dottrine plotiniane (Ivi, 137) e un adattamento degli elementi pagani all'Islam. Per fare un esempio: «Nella ripresa araba gli dei e le anime di Plotino sono stati trasformati nei "signori degli astrai e le anime, *sādat al-nuḡūm wa-l-anfus* »». (Ivi, 159)

L'adattamento più importante, comunque, è l'identificazione di Dio con la Causa Prima dei greci: «Con qualche rimaneggiamento – come la sostituzione, nella prima frase, dell'espressione *o theòs he theòs tis* con l'espressione "il Creatore, *al-bāri*" – questo svolgimento è divenuto, come dice il titolo del capitolo V, una trattazione del "Creatore, della sua creazione delle cose che ha creato, e dello stato delle cose presso di lui".» (Ivi, 164)

Il tenore del testo si allontana qui in maniera sostanziale da Plotino, al quale era estraneo il creazionismo, e non solo: la *Teologia di Aristotele* espone una concezione del tutto *antiaristotelica*!

Si ricorderà, brevemente, che fra le dottrine contestate dai teologi medievali agli aristotelici rientra eminentemente l'eternità del mondo con la quale si negava il caposaldo della creazione divina: si può consultare a riguardo il volume curato da A.Vella (2009) sul *De aeternitate mundi* di Sigieri di Brabante.

Questa particolarità della *Teologia* invita a riflettere su un fatto che nella ricognizione di D'Ancona passa sottotraccia: la motivazione che avrebbe spinto il traduttore delle *Enneadi* a travisare il testo con il beneplacito di al-Kindī.

Assunta la volontarietà della falsificazione cercare una possibile risposta sarebbe tutt'altro che inutile: vi si potrebbe infatti leggere la nascosta intenzione di "riabilitare" uno degli aspetti più scomodi del pensiero aristotelico, ossia l'eternità del mondo, stravolgendolo in chiave creazionista, dunque presentare all'ambiente culturale califfale un Aristotele *semiticus*.

creazione, e che la potenza luminosa si estende a partire da essa sull'Intelletto, e a partire da essa con la mediazione dell'Intelletto sull'anima universale celeste; a partire dall'Intelletto, con la mediazione dell'anima, sulla natura; a partire dall'anima, con la mediazione della natura, sulle cose generabili e corruttibili; inoltre, che questa azione è compiuta dall'Intelletto senza alcun movimento, e che il movimento di tutte le cose proviene da esso e dalla sua causa, e che le cose sono mosse verso di lui al modo del desiderio e dell'attrazione. (C.D'Ancona, op.cit.147)

Il prologo annuncia un progetto cosmologico ben noto che descrive la scala di processione attraverso la quale si esercita il governo divino sul mondo. A prima vista, quindi, l'opera si iscrive nell'alveo della *teologia naturale* varroniana, sicché D'Ancona la classifica sotto la dicitura di "teologia razionale"; ma ciò ci riporta, ancora, ad Agostino, e alla contrapposizione fra teologia dei filosofi e teologia del vero Dio, mentre la *Teologia di Aristotele* segue piuttosto le linee di una riunificazione fra religione islamica e sapere filosofico che caratterizza la *falsafah* seppur in polemica con i teologi ortodossi<sup>118</sup>.

Lo stesso titolo ci induce, piuttosto, a riconsiderare la *Teologia di Aristotele* nell'ottica di un ricollocamento islamico del materiale neoplatonico che apre un problema teologico-politico sul quale poco o nulla s'è scritto in ambito cristiano-occidentale.

D'Ancona traduce *al-rubūbiyyah* con "sovranità" scegliendo così un lessico della teologia ellenistica che si confà alla cosmologia della *Teologia*: l'Uno plotiniano è identificato con Dio, il quale presiede a un ordine gerarchico che trasmette per mediazione l'attività divina.

Ma ciò implica una sostanziale passività della Causa Prima rispetto il cosmo, rendendo alquanto complicato conciliare la teologia plotiniana con i fondamenti delle religioni abramitiche: creazione, profetologia e provvidenza divina.

L'Uno plotiniano esplica la sua "provvidenza" – *prónoia* – con un rapporto partecipativo del mondo fisico con l'Intelligenza: ciò significa che l'Uno non vi interviene in alcun modo, permanendo in uno stato di "sovranità" indifferente a quanto accade nel mondo<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Sulla questione è possibile consultare la voce *Theology Versus Philosophy in the Arab World* nella *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (2011).

<sup>119</sup> La questione viene trattata da Plotino nella III Enneade: «Dal punto di vista concettuale questo testo si collega, almeno in parte, al precedente sul «Destino», anche se è di molto posteriore (il trattato sul *Destino* è in ordine cronologico il terzo, questo è invece il quarantasettesimo; la «Provvidenza», che gli Stoici facevano coincidere con il destino, viene da Plotino nettamente differenziata da esso, e la sua posizione si può adeguatamente intendere solo in relazione con la posizione degli Stoici.

Per gli Stoici la Provvidenza coincide con il Destino, e quindi con la ineluttabile Necessità del dispiegarsi dell'ordine delle cause e degli effetti [...] Secondo Plotino la provvidenza consiste nella conformità del Tutto con l'Intelligenza.» (R.Radice in *Enneadi*, op.cit.512-513)

Questo non significa che gli esseri umani si trovino abbandonati a se stessi: la bontà divina fornisce loro ciò di cui hanno bisogno per elevarsi e vivere secondo ragione, ma fatto ciò non si intromette nella condotta degli uomini e negli eventi. In ultimo, la divinità plotiniana non è capace di rompere la struttura causale che presiede.

A questo punto è necessaria una digressione etimologica: *rubūbiyyah* deriva da *rabb*, nome che designa qualcuno “che possiede”, e poiché l’idea di possesso viene a coincidere con quella di governo, il *rabb* indica qualcuno che “signoreggia”, da cui esso è sinonimo di *malik* (E.D.Lane, 1867: 1003), che come abbiamo visto designava anticamente un’idea di “sovranità” tribale e molto concreta, cioè priva delle sublimazioni rituali-sacrali che caratterizzavano la sovranità delle civiltà indo-europee.

In mancanza di studi specifici sul vocabolario delle società pre-islamiche, possiamo plausibilmente sostenere che *al-rabb* derivi dalla lingua istituzionale di queste, come dimostra che nell’arabo coranico, in talune rare accezioni, *rabb* indica governanti e re umani: questo è il titolo che nella *sūrah* del profeta Giuseppe si attribuisce al faraone (XII,42).

Al contrario di *malik*, che esprime una dignità regale della quale Dio è il solo depositario, *rabb* sembrerebbe esprimere una signoria più generica, che acquista connotati cosmologici allorché nel Corano Dio è chiamato *rabb al-‘ālamīn*, *Signore dei mondi*.

Nei commentari coranici ciò viene esplicitato in senso creazionistico – *Signore del Creato* – e “preservazionista”, nel senso di un’azione costante che la *rubūbiyyah* esercita sul cosmo mantenendolo *in essere* (S.Calderini in J.D.McAuliffe, 2002: 230).

In sostanza, il testo coranico fornisce i presupposti per una ontologia neoplatonica, ma con le esponenziali differenze che abbiamo già visto:

- 1- Il *creazionismo*, aspetto che accomuna la *Teologia* con il platonismo abramitico di Filone Alessandrino<sup>120</sup>
- 2- La questione aperta della *provvidenza*
- 3- L’origine *politica* di *rabb*

Questi elementi, se letti nell’insieme, offrono argomenti di natura speculativa a favore della teoria del *corpus* unico di scritti teologici.

---

<sup>120</sup> Un raffronto con il *De Opificio Mundi* potrebbe far emergere le convergenze fra il lessico e i concetti della *Teologia di Aristotele*, evidentemente ritrasformati per adeguarsi agli elementi basilari della teologia semitico-abramitica, con quelli elaborati da Filone. Per approfondimenti rimandiamo a: *La filosofia mosaica* (1987).

Se assumiamo l'ipotesi di D'Ancona, identificando nella composizione della *Teologia* un preciso disegno filosofico, ci apparirà molto eloquente l'esclusione della terza enneade, quella dedicata alla *provvidenza*.

Difficilmente il circolo di al-Kindī avrebbe potuto render ragione della teodicea plotiniana, integrandone altrimenti la cosmologia con il ricorso alle *Questioni* dell'aristotelico Alessandro di Afrodisia, secondo cui la sfera sublunare, cioè la parte corruttibile dell'universo dove è racchiusa la terra, necessita per natura della *prónoia* esercitata su di essa dalle sfere celesti. Tale è il materiale della *quaestio* diciannovesima.

Incardinata nel cosmo aristotelico, la *prónoia* acquista un senso coerente sull'azione generale che essa esercita sul mondo e salva l'idea teleologica della natura: «Non solo infatti la critica di parte platonica, che faceva leva su quella frase per negare ad Aristotele e alla sua scuola una dottrina della provvidenza, trova in essa una risposta adeguata. Ma tale soluzione consente inoltre di considerare il termine *prónoia* secondo l'etimo e secondo l'uso aristotelico, nel senso cioè di una deliberazione, di un movimento volontario in vista di un fine. Tale infatti è il moto che Alessandro attribuisce alle sfere celesti, considerandole animate e intelligenti, mosse di duplice moto per garantire l'esistenza, la sussistenza e il buon ordine del mondo sublunare.» (S.Fazzo e M.Zonta, 1999: 60-61)

E sebbene in Alessandro di Afrodisia il primo motore immobile – Dio nella tradizione monoteistica – non eserciti direttamente la provvidenza, permanendo in uno stato di incuranza, la teleologia aristotelica, contrariamente a Plotino, poteva convivere con la provvidenza del Dio abramitico.

Nella versione araba del circolo di al-Kindī, il *pronoun* – colui che esercita la provvidenza – è rielaborato secondo la medesima concezione creazionista della *Teologia*, e con la medesima terminologia politica esso diventa un *mudabbir*, un *reggitore* che *crea, oppure conduce la cosa creata verso la sua perfezione ultima* (C.D'Ancona, op.cit.177).

In che modo si eserciti la provvidenza del *mudabbir* è oggetto della terza *quaestio* alessandrina.

La risposta di Alessandro è audace: gli enti del mondo sublunare ricevono la forma dalla *potenza* celeste per mezzo delle sfere eterne, e con ciò è possibile superare l'impassibilità della provvidenza plotiniana, dal momento che l'azione provvidenziale alessandrina trasmette indirettamente il governo divino sopra ogni cosa al mondo<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> «Una tale teoria comporta, come Alessandro stesso osserva a più riprese, che il divino, pur senza controllare i singoli eventi del mondo sublunare, sia in qualche modo presente in tutte le cose, in misure e modi diversi

Integrando Plotino con Alessandro di Afrodisia sarebbe stato così possibile esplicitare la struttura causale della *rubūbiyyah*<sup>122</sup> in un ordine compatibile con la teologia coranica: Dio è creatore del mondo e vi esercita la sua signoria pur rimanendovi distaccato<sup>123</sup>.

L'ipotesi della rielaborazione secondo una filosofia islamica, poi, è corroborata da un'altra traduzione, non menzionata da Cristina D'Ancona, che segue lo stesso tenore della *Teologia* e delle *Quaestiones*; si tratta della prima versione araba del *De providentia* di Alessandro di Afrodisia, che sotto la revisione di al-Kindī diviene il trattato *fī al-tadbīr al-falakiyyah – Sul governo delle sfere [celesti]* - .

Si noterà il contenuto comune con il *corpus* della *Teologia* assieme alla consonanza fra *rubūbiyyah* e *tadbīr*, anch'esso termine *politico*<sup>124</sup> che tuttavia al-Kindī associa normalmente alla provvidenza (S.Fazzo e M.Zonta ,op.cit.88).

Questo gruppo di opere ci restituisce, dunque, un'originale riformulazione arabo-islamica della teologia greca, presentata come una scienza che si distingue dalla metafisica e anche da la *'ilm al-kalām*<sup>125</sup>.

---

secondo la recettività di ciascuna: agisce infatti non solo nella formazione dei composti, temperandosi in qualche modo nella mistione che ad essi dà luogo e dotandoli di una più alta perfezione, ma anche già sulla formazione dei corpi semplici, con una sorta di attività eidopoietica originaria. In termini concettuali e lessicali aristotelici, Alessandro è giunto così ad affermare, seppure per via ipotetica, ciò che Aristotele non aveva mai affermato, e che gli stoici invece sostenevano con successo, ma in termini diversi e incompatibili rispetto alla fisica aristotelica.» (S.Fazzo e M.Zonta, op.cit.67-68)

<sup>122</sup> «Si ricorderà che fra i punti da esaminare nel trattato di teologia razionale con cui “Aristotele” si proponeva di portare a compimento tutta la sua filosofia vi era anche l'esame della “natura che è in movimento al di sotto della sfera della Luna, e diremo in che modo la potenza celeste giunge sino ad essa, come essa la riceve, le somiglia e ne rende evidente l'impronta nelle cose sensibili, materiali e corruttibili” e si ricorderà che una trattazione corrispondente a questo punto del programma non era stata trovata fra i capitoli della *Teologia*. Alla luce di quanto si è visto ora, si può dire che lo scritto al quale pensava l'autore di queste righe fosse la trattazione cosmologica alessandrista, riveduta e corretta *ad hoc*». (C.D'Ancona, op.cit.180)

<sup>123</sup> La trascendenza divina rispetto il cosmo, cioè la netta separazione fra creatore e creatura, è un altro presupposto islamico-abramitico inconciliabile con l'ontologia plotiniana, strutturata secondo un rapporto analogico ed emanazionistico: «I teologi musulmani non ammisero mai un'analogia tra Dio e il mondo, né l'islam sviluppò la dottrina dell'*analogia entis*, e anche i mu'taziliti, malgrado le loro molte teorie sugli attributi divini, apprezzarono sempre molto l'affermazione della trascendenza divina, il *tanzīh*». (J.Van Ess, op.cit.123)

<sup>124</sup> *Tadbīr*, in special modo, rende perfettamente in arabo il greco *politeta* – costituzione, regime -, e in tal senso lo usa il filosofo andaluso Ibn Bājjā: «La parola *tadbīr* nella lingua araba ha molti significati che i lessicologi hanno enumerato. Ma il più noto in generale è: «organizzazione degli atti in vista di un fine determinato», per cui non lo applicano a chi compie un solo atto con cui si propone uno scopo qualsiasi. [...] Perciò dicono di Dio che sia colui che ha conferito al mondo il suo regime. [...] Quando lo si intende in senso generale, lo si applica a tutti quegli atti che compongono le arti che si denominano attitudini [o facoltà], come ho specificato nel [libro sulla] *Scienza politica*. Quando lo si intende in senso particolare, lo si applica [solo] al regime della città. Per quanto riguarda l'ordinamento divino del mondo, è un *tadbīr* in senso diverso e remoto rispetto al più comune dei significati che gli si attribuiscono; si tratta infatti del regime nel [senso] assoluto e più nobile, e infatti lo si definisce *tadbīr* per la somiglianza che si ritiene esista tra lui e l'atto divino – ed Egli è l'Altissimo – di far esistere il mondo.» (Avempace, 2002: 84-85)

*Tadbīr*, quindi, restituisce il senso originario della *pronóia* aristotelica, la quale indica genericamente *il concepire un progetto sulle proprie azioni future, in vista di un fine* (S.Fazzo e M.Zonta, op.cit.29), e in tal senso lo si ritrova tal quale nell'uso provvidenziale che ne fanno al-Kindī e Avempace nella *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino (P.I,Q.22, ar.1).

Altro aspetto che altrove passa inosservato è che la costruzione plotiniana-aristotelica nel momento in cui permetteva di salvare le apparenze, ammettendo filosoficamente il governo divino sul mondo per mezzo di una provvidenza “generale” che non determinava ogni singola cosa – come per gli stoici -, si estendeva alle questioni di fede proprie del *kalām* e nondimeno aveva implicazioni politiche.

Infatti, se la sovranità di Dio non discende a determinare il particolare, ciò significa che l’essere umano in quanto specie è soggetto alla necessità provvidenziale, in quanto individuo è libero di autodeterminarsi<sup>126</sup>.

In altre parole, la *rubūbiyyah* esplicita in termini plotiniani-aristotelici forniva le premesse cosmologiche per il libero arbitrio, dottrina della scuola mutazilita<sup>127</sup> i cui influssi sul pensiero di al-Kindī sono numerosi (J.Janssens, 2007).

Sarebbe perciò poco sensato separare nettamente il *kalām* dalla teologia filosofica, ma ai fini del presente lavoro dobbiamo operare una scelta fra le due, pur avendo presente la reciproca ascendenza fra la teologia del *kalām* e la filosofia. Infatti, senza gli strumenti che provenivano dal linguaggio filosofico e dalle categorie logiche, non vi sarebbe stata una teologia islamica; primariamente, perché l’arabo preislamico e coranico possedeva dei limiti che difficilmente avrebbero favorito lo sviluppo di un pensiero speculativo.

Prendiamo a campione proprio *teologia*: questo sostantivo rivela le capacità creative del greco che hanno consentito a questa lingua di garantire le *premesse linguistiche (e cioè insieme spirituali) per l’elaborazione di concetti scientifici* (B.Snell, 2002: 314), portando a maturità

---

<sup>125</sup> Linguisticamente solo l’arabo presenta due termini morfologicamente diversi per la teologia filosofica, *thūlūjiyā*, e per quella “canonica”, *kalām*. Questa differenza è fondamentale e ce ne occuperemo a breve.

<sup>126</sup> «Decisivo è, invece, il rilievo dato alla libertà dell’uomo, e soprattutto alla posizione «*intermedia*» che egli occupa [...] Attorno a questo concetto il Rinascimento italiano costruirà la figura emblematica dell’uomo: in particolare quella disegnata nel manifesto spirituale di Pico della Mirandola dal titolo *De dignitate hominis*.

Ecco come Plotino indica il rapporto che sussiste fra la Provvidenza e la libertà: «La Provvidenza non potrà mai essere tale da annullare la nostra responsabilità. Infatti, se tutto si riducesse a Provvidenza, neppure lei da sola potrebbe esistere: e, infatti, di chi sarebbe Provvidenza»

Le brutture connesse con le malvagità di certi uomini dipendono dalle loro libere scelte e rientrano nell’insieme del cosmo e nella sua bellezza unitaria, come avviene per i vari personaggi di una tragedia.» (R.Radice, op.cit.514-515)

<sup>127</sup> Il pensiero mutazilita sul libero arbitrio è complesso e lessicalmente ricco, e presenta alcune variazioni a seconda del periodo storico e del teologo, oltre che una somiglianza marcata con la teologia cristiana di Giovanni Damasceno (A.Guillaume, 1924). In sintesi, i mutaziliti risolvono l’aporia fra libero arbitrio e governo divino affermando che Dio crea le potenzialità dell’essere umano – il lessico è aristotelico- ma è l’atto volontario individuale che realizza la potenzialità (M.De Cillis, 2014, 11).

La questione ha notevole importanza teologico-politica, poiché la libera scelta si riflette sull’ordine istituzionale e la sua legittimità, dal momento che esso può essere stabilito da Dio – se si accetta la predestinazione – oppure creato dall’uomo, chiamato dal mutazilita al-Jubbā’ī (m.915) *muḥdith* e *munshī’* – colui che innova e crea – (Ibidem), e se le istituzioni sono creazioni umane, e chi governa è pienamente responsabile dei propri atti, allora il re e califfi potevano essere deposti (V.Ess, op.cit.94-95).

la tendenza dei greci nel ragionare per astrazioni, ad universalizzare i concetti attraverso la formazione di sostantivi originali<sup>128</sup>.

I neologismi composti per mezzo di suffissazione sono un esempio del contributo inestimabile che il greco ha trasmesso alle lingue moderne: in essi rientra *logìa*, suffisso che permette di fissare in un singolo vocabolo un concetto che altrimenti avrebbe bisogno di un'unità linguistica multipla.

Trasposti nel campo cognitivo, le parole composite dei greci permisero di tradurre idee e nozioni generali in singoli nomi, quindi, di far emergere un tipo di pensiero in grado di astrarre, rivolgersi oltre il sensibile, e formare una teoria.

## II.5 – La trasposizione di concetti greco-latini in arabo

Roberta Denaro, nell'unico studio italiano attualmente dedicato alla possibilità di applicare Carl Schmitt all'Islam, si interroga su quale sarebbe la migliore traduzione araba di “teologia politica”, arrendendosi per un'artificiosa *'ilm al-kalām al-siyāsī* (R.Denaro in G.Filoramo, 2005: 235-236), equivalente, in senso letterale, a qualcosa come *scienza del discorso del governo*<sup>129</sup>.

Questa costruzione è obbligata dal fatto che l'arabo non ha creato, come fatto dal greco, un sostantivo composto che riunisse *'ilm* e *kalām* né può seguire lo schema sostantivo/aggettivo greco-latino.

Infine, vi è un problema di ordine semantico (Ibidem) fra il significato delle parole greche e il loro equivalente arabo, come visto nel caso della mancanza di corrispondenza fra *politiké* e *siyāsī*.

Tuttavia, noi crediamo possibile dimostrare l'esistenza, in arabo, di unità linguistiche che esprimono ottimamente i concetti formulati da Schmitt, a iniziare dalla denominazione

---

<sup>128</sup> «La formazione dei concetti scientifici è legata ai punti di partenza offerti dalla lingua, e ciò significa, prima di tutto che è condizionata al grado di evoluzione raggiunto dalla lingua greca, e in secondo luogo, che compie una determinata cernita tra le molteplici forme esistenti nella lingua. Questi due fatti si possono intendere soltanto se alla base di queste forme della lingua esiste fin da principio un contenuto semantico determinato, se esse cioè offrono lo spunto ad una ben determinata formazione di concetti. [...] Nella lingua si trova in germa la struttura dello spirito umano che si spiega completamente solo nello sviluppo del discorso e infine nel pensiero filosofico.» (B.Snell, op.cit.333)

<sup>129</sup> *Siyāsah*, infatti, non è termine connesso alla dimensione civile che dà forma al senso di *politico*, bensì alla dimensione pratica del governare, significando in origine la cura e il governo dei cavalli arabi (B.Lewis, 1988: 11), significato che tutt'oggi sopravvive nella forma arabo-egiziana *sāys*: dirigere e prendersi cura del cavallo (J.Watson, 1996: 39).

“teologia politica”, ma questo a patto di rinunciare a trasporre le categorie occidentali nel mondo islamico.

Cercare di adattare i modelli occidentali – di derivazione latina – all’Islam non solo è controproducente – non faremmo che reiterare quel tipo di colonialismo di pensiero che nega alle civiltà extraeuropee il diritto a evolvere a partire da risorse intellettuali autonome –, risulterebbe anche inutile, dal momento che, come fin qui mostrato, lingua e pensiero arabo posseggono già originali categorie linguistiche e cognitive attinte dall’eredità greca.; dunque, si tratta di seguire il naturale percorso di una civiltà, capire dove essa si differenzia dalle altre, gettare una luce sulle prospettive future di questo percorso, non certo di sovrapporlo o allinearlo a quello occidentale.

Inoltre, gli studiosi trascurano il fatto che l’emergere delle categorie teologico-politiche occidentali, incluse le categorie della modernità, hanno un debito con la civiltà arabo-islamica, con le sue traduzioni e con i suoi filosofi, e nondimeno che le categorie islamiche giungono a maturazione ben prima di quelle latine, sulle quali pesano i secoli di buio alto-medievali.

In secondo, noi dobbiamo guardare alle risorse storico-culturali dell’arabo con l’idea di agire su di esso come si fa su una lingua viva, cercare nelle parole i germi di nuovi significati, in breve, seguire l’esempio dei traduttori antichi.

Non è operazione semplice, poiché la sacralità della lingua coranica ha da sempre obbligato gli intellettuali a misurarsi con schemi cristallizzati, e d’altra parte alcuni concetti greci erano stati concepiti in un contesto storico-sociale che li rendeva incomunicabili al mondo islamico<sup>130</sup>; ma esplorare la potenzialità *indigene* dell’arabo sarebbe certamente più utile – e rispettoso della dignità culturale di questa lingua – che spingerlo verso la latinizzazione, oggi giorno sempre più diffusa e selvaggia.

Conclusa questa premessa, viene da sé che il calco letterale dei concetti occidentali ci è superfluo, ma rimane aperta la questione della traduzione semantica, invece indispensabile.

Iniziamo dal secondo termine, l’aggettivo/sostantivo “politica”.

---

<sup>130</sup> «Nulla è più curioso dello sforzo di pensiero compiuto da eminenti filosofi arabi, come Ibn Sīnā e Ibn Rushd, quando cercano di trasporre in esempi letterari arabi la *Poetica* di Aristotele in condizioni di vita sociale tanto diverse (nei paesi arabi non esiste messinscena teatrale alla greca per le passioni, né allestimento di arringhe giuridiche alla romana per i giudizi.

In logica e metafisica, la lingua araba non poté assimilare le categorie tecniche greche mediante la semplice trasposizione delle loro forme verbali; i grammatici arabi protestarono contro certe modalità di derivazione dei termini astratti; i progressi del linguaggio filosofico, da al-Fārābī a Ibn Rushd, furono alquanto laboriosi.» (L.Massignon, 1995: 320)

L'italiano può contare sul doppio retaggio greco-latino che gli dà la possibilità di differenziare l'atto politico – *governare* – dalla nozione astratta – *il politico, la politica* – declinabile in forma aggettivale, con l'ulteriore possibilità di aumentare nomi e aggettivi in verbi tramite il suffisso greco *izein* - *politicizzare* -.

Come abbiamo visto, *siyāsī* non può reggere la complessità semantica greco-latina, ma solo esprimerne un segmento; un termine equivalente dovrebbe essere connesso al senso astratto di politica e alla sua derivazione concreta dal corpo civico delimitato dalla *polis*, quindi, esprimere la nozione di politica in quanto scienza.

Ora, se oggi possediamo una nozione di politica articolata, e radicata nella mente collettiva, lo dobbiamo principalmente alla filosofia greca, che ha trasferito nel linguaggio comune un corredo concettuale imprescindibile per la nostra *Weltanschauung*.

Se intendiamo rintracciare una nozione simile in arabo, il naturale procedimento sarà rivolgersi alla tradizione letteraria e filosofica, che in questo caso ci concede il privilegio di numerose equivalenze portate in essere dai traduttori dei testi greci.

*Politica* è generalmente tradotto dagli arabi astraendo da *madinah* – città – come fatto dai greci con *polis* e dai latini con *civitas*, e in questo senso si ritrova associata all'aggettivo *politikós-politiké* una varietà di forme a seconda del contesto: l'aggettivo *madiniyyah*, il nome verbale *al-mudun* e così via<sup>131</sup>.

Le preferenze dei traduttori si radicano nel lessico dei filosofi, e il *'ilm al-madaniyyah* viene a indicare la *scienza politica*.

Tradurre *politiké* ci sembra, quindi, cosa abbastanza semplice attingendo al vocabolario della *falsafah*. *Teologia*, al contrario, richiede maggiore attenzione.

Un'ipotesi, non così azzardata come si potrebbe pensare, sarebbe valersi del calco *thūlūjjiyā*.

Le obiezioni, in questo caso, sarebbero diverse: l'utilizzo storico di un termine non sovrapponibile al *kalām*, l'essenziale differenza fra la teologia intesa come scienza filosofica e quella concepita come scienza del Dio della Rivelazione, la differenza fra le categorie logiche dei filosofi e quelle dei teologi<sup>132</sup>, la coesistenza forzata e polemica fra filosofi e ortodossi.

A questo rispondiamo che il soggetto di un'analisi si riporta a un campo teorico generale che lo denomina, in questo caso quello della teologia politica, dunque, se noi intendessimo trasporre questo campo d'indagine nella lingua araba dovremmo dargli un nome che ne

---

<sup>131</sup> Ogni riferimento è ricavato dal già citato *Glossarium Græco-Arabicum*.

<sup>132</sup> «We must, however, be careful not to construct a problem that does not exist; we should take into account the ambiguity of the term “logic”. The *mutakallimūn*, the Islamic theologians, and the jurists used logical methods, of course, but they did not like *manṭiq*, Aristotelian logic, and this was the kind of logic ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī and al-Fārābī had in mind.» (J. Van Ess, 2018: 239)

identifichi il soggetto, e poiché il soggetto è la teologia da un punto di vista esterno – quello della filosofia politica, della sociologia dei concetti ecc. – ci sarebbe lecito, nel particolare, trattare distintamente *thūlūjīyā* e *kalām*, ma riferirci al generale con il nome comune *thūlūjīyā*. Ancor più, quest'ultimo termine testimonia lo sviluppo della lingua araba sotto le categorie greche che consentì, in un secondo momento, la nascita del *kalām*; fra queste, un importante ruolo per il pensiero scientifico islamico fu svolto dall'affermarsi, sotto la spinta dei modelli sostantivali greci, dei nomi astratti arabi nella forma in *iyya*: *insān* – *l'essere umano* – realizza in tal modo l'idea generale di *insāniyyah* – *l'umanità* – (L.Massignon, 1934: 507-512).

Fatto da sottolineare è che l'arabo non deformò la propria struttura per adeguarsi al greco – non subì una ellenizzazione - né assunse i prodotti di questo così come erano: essi poterono penetrare nell'arabo e germogliarvi in virtù delle sue potenzialità intrinseche<sup>133</sup>.

Le traduzioni non fecero altro che sollecitare queste potenzialità, rielaborate alla luce della particolare sensibilità islamica per il valore della parola nell'economia della realtà<sup>134</sup>. Chiaramente, un rimodellamento della lingua è correlato a un rimodellamento della grammatica, e ciò generò una ramificazione interna alla lingua araba fra i modi d'espressione e di impostare la frase dell'arabo *coranico* e quelli della lingua scientifica dei filosofi.

Questa tesi venne presentata da Roger Arnaldez, islamista della cerchia di Massignon, a un congresso di studi aristotelici che si tenne a Lione nel 1958. In particolare, Arnaldez insistette sul cambiamento spirituale e cognitivo indotto dalla filosofia greca sulla mente arcaica dell'uomo islamico (R.Arnaldez, 1960), che determinò un riorientamento intellettuale di lingua e pensiero.

Se nell'arabo coranico si attesta la frase a costruzione verbale<sup>135</sup> - *jumlah fi 'liyyah* -, che secondo Arnaldez realizza la natura descrittiva e prescrittiva del testo religioso<sup>136</sup>, nell'arabo

---

<sup>133</sup> «La logica non penetra dunque mai nella lingua dall'esterno, non ha origine al di fuori della lingua, ma i mezzi per designare i rapporti logici come tali si sviluppano solo a poco a poco nella lingua». (B.Snell, op.cit.323)

<sup>134</sup> «Il pensiero islamico è orientato essenzialmente sul Dio che si rivela in questo Libro, attraverso il messaggio dettato dall'Angelo al profeta che lo riceve: l'unicità e la trascendenza di questo Dio (*tawhīd*). [...] Ogni meditazione su questi elementi conduce a una teologia e a una profetologia, a una antropologia e a una gnoseologia, che altrove non trovano equivalenti. Non c'è dubbio che gli strumenti concettuali forniti dalle traduzioni dei filosofi greci in arabo hanno influito sulla maniera di essere di questa meditazione. Ma non si tratta che di un fenomeno parziale. Le risorse della lingua araba sviluppavano problemi che non erano previsti nei testi greci.» (H.Corbin, op.cit.40)

<sup>135</sup> L'arabo possiede due schemi di base che traggono la denominazione dall'ordine di verbo e soggetto, per cui avremo la frase verbale (*fi 'liyyah*) quando l'ordine è Verbo + Soggetto, e nominale (*ismiyya*) quando il rapporto è inverso. In generale, gli arabi preferiscono servirsi soprattutto della costruzione verbale, che si connota per informare e riportare ciò che accade, come si evince da *fi 'l*, da noi tradotto come “verbo” ma la cui traduzione più sensata sarebbe “azione” (G.Lancioni, 2012: 34-35).

dei filosofi emerge la frase enunciativa - *jumlah khabariyyah* – in associazione alla necessità della lingua di formarsi una visione della realtà ragionata: «la phrase énonciative est capable de rendre les intentions subjectives, la pensée, le point de vue, l'intérêt de celui qui parle. Elle a pour fonction de transmettre des jugements sur un monde de l'évaluation.» (Ivi, 109)

L'esito finale delle tesi di Arnaldez è una dicotomia fra le due forme linguistiche: «L'arabe coranique s'oppose à l'arabe philosophique comme le Coran s'oppose à la logique et à la métaphysique aristotéliennes. L'influence de la logique d'Aristote n'est pas définie sur un terrain linguistique pur mais à l'horizon d'une langue auparavant spécifiée comme langue porteuse de la marque des religions monothéistes révélées.» (A.Elamarani-Jamal, op.cit.56)

Elaramani-Jamal contesta la genesi aristotelica degli schemi basilari della predicazione logica: il *khabar* – la notizia, il predicato – da cui prende nome la frase enunciativa – *S è P* –, non sarebbe identificabile con il predicato aristotelico. L'innovazione consisterebbe nel processo di astrazione che consegue all'enunciazione logica, non nella trasformazione funzionale della frase (Ivi, 144).

Gli studi sulla storia del diritto islamico, comunque, offrono un'angolatura trasversale sulla contiguità fra mondo greco-romano e arabo-islamico, ponendo l'accento sul fatto che le comunità arabe non erano territorialmente e culturalmente isolate rispetto l'universo romano, e in un secondo momento vi entrarono in contatto diretto – con le conquiste territoriali – a prescindere dalle traduzioni dal greco.

Joseph Schach ha così mostrato l'influenza straniera – greco-romana ma anche ebraica e persiana – su alcuni elementi della giurisprudenza islamica che si credevano di elaborazione squisitamente interna, in particolare, attraverso l'attività delle scuole di retorica greche e agli stranieri che si convertivano all'Islam:

I do not suggest that Iraqi was ever a country of Roman Law, but at the period in question it was deeply imbued with the spirit of Hellenistic civilization and at the same time contained great centres of Talmudic learning. These are all the data we need in order to account for the existence of concepts and maxims of parallels in Talmudic law. If we survey those legal concepts and maxims whose common occurrence in Roman and Islamic jurisprudence seems to call for admitting an influence of the former on the latter, we find them mostly of that general kind which would have received an Hellenistic education. [...]

The same explanation is sufficient, and indeed necessary, in order to account for the presence in ancient Islamic legal science of Greek logic, as exemplified by conclusions, a

---

<sup>136</sup> «la phrase verbale est adaptée à la transposition linguistique d'un niveau réel considéré tel qu'il est donné c'est-à-dire voulu et réglé par Dieu comme un monde de la description». (R.Arnaldez, op.cit.107)

*maiore ad minus* and negatively *a minore ad maius*, the argument of the *sorites*, the concepts of genus and species, the *regressus ad infinitum*, and a whole technique of disputation. On the borderline between logic and legal science stands the principle of *istishab*, that is the presumption that a legal status, once established, continues until the contrary is proved. (J.Schacht, 1950: 13-14)

Addentrarci oltre nella questione non ci compete, il punto che abbiamo cercato di cogliere è un altro, riportato dallo stesso Elamarani-Jamal quando espone il pensiero linguistico di al-Fārābī: le forme discorsive dell'arabo evolvono in connessione all'orizzonte cognitivo che l'incontro con il pensiero greco apre a quello arabo (op.cit.132-133).

L'origine di queste forme, siano esse aristoteliche o strettamente endogene, ha poca rilevanza nella nostra analisi, semmai conferma ciò che abbiamo osservato pocanzi: gli arabi non hanno sviluppato la loro logica imitando i modelli greci bensì hanno rimodellato le risorse interne alla propria lingua.

Ciò che importa è il significato che il ragionamento argomentativo acquista nell'economia dell'Islam, la sua relazione con le diverse fasi della storia islamica e la sua permanenza nelle categorie istituzionali.

Gli studi linguistici ci indicano che il cambiamento sostanziale indotto dalla logica greca non inerisce la struttura della lingua araba – le forme in *iyya* esistevano parimenti nell'arabo coranico – bensì la struttura cognitiva del dotto musulmano, a cui corrisponde un ampliamento delle funzioni semantico-intellettuali della lingua: il termine *jāhiliyyah* possiede la forma di un nome astratto, e in questo senso viene oggi interpretato per indicare “l'ignoranza”, vale a dire il periodo che ha preceduto la conoscenza predicata da Maometto, tuttavia, gli studiosi che hanno analizzato la *jāhiliyyah* sotto un profilo linguistico concordano che essa non esprime, nel Corano, il concetto astratto di “ignoranza” – opposto a quello di *'ilm* -, tutt'al più indica un collettivo di “persone ignoranti”, e in tal senso la forma in *iyya* sarebbe un plurale di *jāhil* – persona ignorante – (F.Rosenthal, 2007: 32-33), e per estensione una “società di persone ignoranti” (S.Pines, 1990: 176).

La nozione astratta di “ignoranza” è posteriore: come si vede, il mutamento cognitivo genera un mutamento funzionale, tale che la medesima struttura viene a riferirsi a due piani del senso e della realtà differenti.

La dicotomia che Arnaldez pone fra “arabo coranico” e “arabo filosofico” riguarda, da principio, due modi di pensare ed esprimersi, dunque, di interpretare e concepire la realtà e le realtà concrete. Lo possiamo osservare ai nostri giorni: nonostante il mondo arabo abbia

assimilato i prodotti della lingua filosofica e viva a contatto diretto con gli idiomi occidentali, contando su uno sviluppo tecnico-scientifico paragonabile – se non talvolta superiore – a quello occidentale, in alcune aree geografiche e presso alcuni movimenti recenti permane una concezione dell’Islam conservativa e molto rigida, a dimostrazione che i processi linguistici dipendono dall’attitudine umana e dall’orientamento di fondo di una società.

Con ciò non stiamo esprimendo un giudizio di valore sull’Islam tradizionalista, piuttosto, intendiamo sottolineare il fatto che l’opposizione fra due modelli, siano essi linguistici, religiosi ecc., dipende – anche - da fattori inerenti le convinzioni personali e da precise scelte innestate sopra una particolare visione della realtà. Ciò spiega perché, a parità di strumenti logici, si generarono conflitti sia fra filosofi e teologi, sia fra scuole teologiche a proposito di questioni maggiori e anche su particolari apparentemente minimi<sup>137</sup>.

Non possiamo trascurare l’esistenza di connessioni fra entità sostanziali e il loro evolversi e manifestarsi, connessioni che generalmente restano sottotraccia a causa dell’eccessiva parcellizzazione della ricerca scientifica, la qual cosa non è un male, ma che richiederebbe sintesi periodiche atte a restituire una visione del sapere più unitaria possibile.

Se la connessione fra linguaggio e idee possiede valore universale, tale connessione si intensifica e raggiunge una vetta assoluta nella complessione arabo-islamica in virtù del Corano, espressione linguistica di Dio, e delle implicazioni ontologiche che ne derivano. Brevemente: ogni nome deve indicare qualcosa di esistente, fino a un’exasperazione ipostatica dei nomi, il cui esito teologico fu *la reificazione dei nomi divini* (I.Zilio-Grandi in C.D’Ancona, 2005: 127) e la moltiplicazione di essi all’interno dell’unità essenziale di Dio.

Come fa presente Ida Zilio-Grandi, la tendenza dei musulmani a identificare in ogni nome un ente concreto rese loro inconcepibile l’unione delle Persone trinitarie: «Se queste tre cose eterne sono una cosa sola, chiede ad esempio Ibn Ḥazm nel *Libro della distinzione*, perché l’una si chiama Padre, l’altra Figlio e l’altra Spirito? Se ciascuna di esse è l’altra, se il Padre è

---

<sup>137</sup> «S’è detto a questo proposito che la teologia non s’è mai trovata a suo agio nell’Islām, per il semplice fatto che si propone la *dimostrazione* razionale della «verità» rivelata, cosa che rischia di scuotere le basi della fede (la presentazione delle prove stesse presuppone *domande* connesse coi dati della rivelazione). I teologi si avvicinano al modo di pensare dei filosofi, quando non sono essi stessi filosofi. Come già potevano coincidere nella medesima persona il grammatico e lo specialista di *fiqh*, in un secondo periodo più tardo coincidono anche il grammatico e lo specialista di *kalām*. La preferenza per una determinata dottrina in teologia influenza il procedimento del grammatico anche in alcuni punti che sembrano secondari, e non ci sorprende di vedere un titolo come quello del libro di Roger Arnaldez: *Grammatica e teologia in Ibn Ḥazm di Cordoba*. La dottrina *zāhirita* professata dall’erudito andaluso favorisce un certo letteralismo nello studio della lingua, un formalismo che respinge il principio di causalità qual era stato formulato dalla tradizione grammatica». (N.Anghelescu, 1993: 65-66)

il figlio e il Figlio il Padre, perché nei Vangeli si legge che il Figlio siede alla destra del Padre o che il Padre soltanto, e non il Figlio, conosce il Giudizio?» (Ivi, 127-128).

Questo modo d'interrogarsi riflette la disposizione letteralista della scuola *zāhirita*, improntata all'essenzialità *inequivocabile* del testo, che respinge l'allegoria e le astrazioni: in teologia si giunge così a un antropomorfismo giudicato grossolano persino dai più tradizionalisti, ma che di fondo germina su una disposizione cognitiva dettata dalla lingua coranica.

Il linguaggio, quindi, diviene fatto ontologico, poiché i limiti dell'arabo corrispondono, volendo parafrasare Ludwig Wittgenstein, ai *limiti del mio mondo* (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.6<sup>138</sup>); ma mentre in Wittgenstein il soggetto è limite di se stesso, rispetto al quale permane *l'ineffabile, l'indicibile*, poiché *Dio non rivela sé nel mondo* (6.4), nell'Islam la lingua è completamente satura di tale presenza, e i limiti del soggetto non sono tracciati dall'*indicibile*<sup>139</sup> ma dal *detto*.

Quali implicazioni tutto ciò abbia a livello politico e istituzionale lo indagheremo nei capitoli successivi, per il momento, ci sembra di aver chiarito che, contrariamente a quanto avviene studiando le categorie occidentali, nell'Islam non si può indagare un fenomeno come quello teologico-politico prescindendo da una visione d'insieme: Schmitt e Peterson discutevano intorno la *stasis*, ma dovevano essere ben coscienti che nella fattualità giuridico-istituzionale era di scarsa – se non nulla- rilevanza il vocabolario dogmatico di Gregorio di Nazianzo. Nell'Islam, come abbiamo visto, un singolo vocabolo può determinare un intero sistema: per tale motivo la comparsa del *kalām* fu qualcosa di molto simile a una rivoluzione e a tutt'oggi vi sono paesi dove ne è bandito lo studio.

Il *kalām* segnò l'ingresso di elementi razionalizzanti all'interno del quadro islamico, ma con una portata ben maggiore di quanto accadde nella teologia cristiana, dal momento che il *kalām* si trovò incardinato in un quadro istituzionale sconosciuto alla teologia cristiana greca ma soprattutto a quella latina; se noi leggiamo i rapporti fra teologia islamica e potere in un'ottica d'insieme, ci si delinea molto più chiaramente il peso che una dottrina teologica può esercitare nell'economia del Sistema-Islam, e il ruolo *vitale* che i teologi interpretarono nella formazione di questo sistema.

---

<sup>138</sup> Facciamo riferimento alla riedizione italiana a cura di Amedeo G. Conte (2009).

<sup>139</sup> Così si conclude il *Tractatus: Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.* (7)

Per capire questo aspetto *vitale*, che ci riporta direttamente alle tesi di Schmitt, ci è utile il resoconto che ibn Khaldūn<sup>140</sup> offre nella sua *Muqaddimah* della nascita del *kalām*: «Questa scienza riguarda l'argomentare utilizzando la logica in difesa dei principi di fede e nel confutare le dottrine degli innovatori che deviano dall'ortodossia dei primi musulmani. [...]

Il centro dei principi di fede è l'unicità di Dio.» (*Muqaddimah*, 1978: I-VI, 14)

Dopo un'articolata esposizione dei principi di fede islamici, ibn Khaldūn ci informa che al principio della scienza islamica fecero la loro comparsa i mutaziliti, innovatori che stravolsero e rifiutarono molte dottrine religiose. Sempre secondo ibn Khaldūn, ciò causò la reazione degli intellettuali ortodossi, i quali si armarono con gli strumenti della logica per difendere la fede dagli innovatori: costoro erano i teologi del *kalām*.

Colpisce molto che ibn Khaldūn non consideri i mutaziliti teologi; sembra quasi di rileggere, fra le righe della *Muqaddimah*, l'assunto della patristica cristiana secondo cui teologia è "la scienza del vero Dio", con l'esplicita conseguenza che non vi possano essere teologi all'infuori del cristianesimo ortodosso.

Ibn Khaldūn, quindi, concepisce la teologia in rapporto univoco con l'ortodossia musulmana e con la sua difesa, sicché egli considera al-Ash'arī (m.936), padre dell'omonima scuola, il primo teologo dell'Islam. L'insieme delle questioni affrontate da al-Ash'arī presero il nome di *'ilm al kalām*, nome che ibn Khaldūn spiega così: «La ragione per cui nacque questo nome – che letteralmente significa *scienza del discorso o della parola* – può essere correlata alle dispute degli innovatori, qualcosa che implica il semplice discutere piuttosto che l'agire. Altresì, la ragione potrebbe essere che questa disciplina nacque e crebbe in seguito ai contrasti riguardo l'attributo divino della *parola*.» (Ibidem)

L'osservazione di ibn Khaldūn è etimologicamente fondata: *kalām* ricorre nel Corano in riferimento alla "parola di Dio", per cui è consolidata l'equivalenza con il *lógos* cristiano, ma diversamente dalla teologia giovannea – il Verbo che si fa carne -, il Dio dell'Islam si rivela

---

<sup>140</sup> Vissuto fra il XIV e il XV secolo d.c., ibn Khaldūn è riconosciuto come un intellettuale di portata universale. La sua opera più conosciuta e apprezzata, la *Muqaddimah*, è un enciclopedico lavoro di sintesi storica che precede, per metodo e capacità analitiche, diverse discipline scientifiche della modernità occidentale. L'approccio critico di ibn Khaldūn lo portò a elaborare una teoria generale della storia, secondo cui le civiltà seguono un corso ciclico che si ripete, unita ad un'attenzione per i caratteri particolari delle società e per le loro dinamiche interne che fanno della *Muqaddimah* un'opera di grande respiro e complessità, che spazia dalla filosofia alla sociologia, dall'economia all'antropologia e altri campi. Per un approfondimento rimandiamo all'introduzione di Bruce B. Lawrence all'edizione della *Muqaddimah* curata da Franz Rosenthal (1978).

nella parola coranica. Da qui nacque la controversia sulla natura della parola divina, se essa appartenga all'essere di Dio e se il Corano riveli un verbo che è eterno oppure creato<sup>141</sup>.

Da un punto di vista interno all'Islam sarebbe perciò sensato che i musulmani abbiano acquistato una propria coscienza teologica a partire dalla disputa sugli attributi divini, che corrisponderebbe, comunque, a uno stadio già evoluto del pensiero islamico<sup>142</sup>. Da un punto di vista storico, è invece accertato che le prime, rudimentali dispute teologiche non ebbero luogo all'interno della comunità musulmana bensì all'esterno, nella difesa della fede islamica contro cristiani, ebrei e persiani.

Le necessità apologetiche del primo *kalām* si riflettevano anche nei primi schemi argomentativi, ispirati all'argomentazione retorica piuttosto che da quella scientifica: «One does not develop a truth because of its internal evidence, but because of the untenability of the contrary; the method always recalls an imaginary trial. We hear it in the style of nearly every theological treatise: *wa-in qāla qā'ilun ... qulnā ...*, “if somebody says... we answer ...,” or *wa-lā yuqālu inna ... li-annā naqūlu ...*, “one cannot say here ... because we would answer, then ...” Every defensive argument is noted (although not always in accurate display, sometimes distorted and unjustly simplified) and refuted with final and complacent, apodictic certitude.

This way of solving dogmatic problems reflects the peculiar situation of *kalam*: from the beginning Muslim theology had to think in the categories of defense and attack. There was no time for silent reflection about eternal truth<sup>143</sup>». (J.Van Ess, op.cit.241)

---

<sup>141</sup> «"Parola di Dio designa in tal modo sia la Parola di Dio vera e propria, sia la Legge quale insieme di comandamenti, sia, ancora, l'insieme delle attività di mediazione messe in atto da ciascun profeta. Si noti che i termini *kalām*, "parola", e *mutakallim*, "colui che parla", non figurano nella lista dei "più bei nomi di Dio". Ciò dà luogo a un'aporìa teologica che è stata oggetto di aspri dibattiti attorno al *Qu'rān*, Parola di Dio creata o increata. Una volta diatriba molto accesa che, interrotta nel V/XI secolo dal califfo Qādir, non venne mai davvero riaperta fino ai nostri giorni.» (M.Arkoun in *Dizionario del Corano*, 2007: 622)

<sup>142</sup> È questo un punto su cui la teologia speculativa dei mutaziliti si trova concorde con la filosofia: «I mutaziliti si basano sul Corano e tutto sommato le loro dottrine, come quelle dei loro avversari, non ne sono che grandi esegesi; il loro modo di argomentare non è lo stesso dei filosofi; la loro fisica, totalmente estranea a quella di Aristotele, è un atomismo creato su misura, come dirà Maimonie, tale da adattarsi alle loro concezioni teologiche. Si possono in realtà individuare due punti in cui la filosofia di al-Kindī e il *kalām* mutazilita coincidono. In parecchi luoghi al-Kindī afferma che Dio agisce secondo il meglio (*al-aṣlah*); nelle ultime righe del suo *Libro della Filosofia prima* e in una lettera che gli è attribuita, egli nega che Dio abbia «gli attributi (*ṣifāt*) che gli assegnano quelli che si smarriscono»: due casi dunque in cui le dottrine e i loro termini caratteristici sono identici a ciò che si trova presso i mutaziliti, ma da entrambe le parti vi si arriva per strade totalmente differenti.» (J.Jolivet, 2001: 32)

Il fatto che questo tema passi sottotraccia nelle opere di al-Kindī suggerisce una certa prudenza della *falsafah* nell'occuparsi di questioni dogmatiche, altresì ci riporta che il pensiero dei filosofi islamici non fu estraneo a questioni propriamente religiose.

<sup>143</sup> La ricognizione di Van Ess espone un "campione" storiografico che segue per filo e per segno – consapevolmente? – ciò che scrive Schmitt: «Chi è in lotta con un nemico assoluto non è interessato alle nostre preoccupazioni relative al criterio del 'politico'; al contrario, egli vede in ciò una minaccia alla sua capacità

A segnare il successo della disputa concorreva dunque non tanto la precisione formale delle argomentazioni, quanto le abilità dialettiche che il *mutakallim* dimostrava nei suoi sermoni - *khutab* – e nelle epistole (A.Belhaj, 2010: 65-66), ma soprattutto, almeno al principio, le disfide *vis-à-vis* con gli avversari dell’Islam, occasioni che, successivamente, richiesero la codificazione di un protocollo di buona maniere che regolasse i dibattiti (Ivi, 26-30).

È implicito in questo discorso la connaturata valenza politica del *kalām*, perciò, non è importante se la lingua araba riesca a tradurre una specifica unità linguistica, *teologia politica*, bensì se essa riesca a esprimere autonomamente lo stesso concetto.

*Kalām al-madiniyyah*, *thūlūjīyā al-madainnyah* ecc. traducono quasi alla perfezione l’equivalente latino *theologia civilis*, poiché entrambi restituiscono la finalità di un tipo specifico di teologia, ma non è questo ciò che è chiamata a significare. *Kalām al-madiniyyah* dovrebbe significare il concetto generale di *politische theologie* elaborato da Schmitt, il quale include ogni forma di teologia, ma in quanto tale è un concetto possibile solamente a quelle lingue che attingono alle risorse della lingua greca: né il tedesco né l’italiano potevano formarlo autonomamente.

Dunque, di fronte all’impossibilità di una traduzione *tale e quale* dall’indoeuropeo all’arabo, dobbiamo cercare un termine, o una costruzione a più termini, che esprima lo stesso concetto generale.

La scelta migliore, ci sembra risiedere nell’unità singola *kalām*, priva di specificazioni finali (*al-madiniyyah*), che contrariamente al singolo termine *teologia* si configura in termini marcatamente *politicizzati*.

E qui ci è necessaria un’ultima digressione sulla storia del *kalām*.

Mentre ibn Khaldūn assegna alla teologia un ruolo doppio, di difesa e di conoscenza, al-Fārābī ne giustifica l’esistenza solo alla luce della sua funzione apologetica, come provava il fatto che le argomentazioni dei *mutakallimūn* sconfinavano in sofismi ed espedienti per soverchiare l’avversario (S.Pines, 1971: 227).

Al-Fārābī, che nasce circa cinquant’anni dopo la morte di al-Ma’mūn – e in ogni caso vive sotto il califfato abbaside -, doveva avere ben presente la natura del *kalām* alla sua origine e, secondo quanto ci riporta, esso occupava una posizione centrale nel sistema politico-sociale dei primi califfi abbasidi al pari delle scuole di giurisprudenza (Ivi, 228). In altre parole, il

---

immediata di lotta, un suo indebolimento attraverso la riflessione, una amletizzazione ed una relativizzazione sospetta» (op.cit., 110)

primo *kalām* era un'istituzione<sup>144</sup> con compiti di propaganda e polemica, il che lo rendeva un movimento primariamente *politico* più che teologico: «The fact that *Mutakallimūn* were essentially controversialists is indicated by the appellation *aṣḥāb al-jadal*, “Masters of the controversy, or various variants of this appellation often applied to them. [...]

The verb *kallama* may mean, when applied to a *Mutakallim*, “to engage in the kind of controversy to which the *Mutakallimūn* were accustomed”. Used in this sense, it may derive from *Kalām* and this may point to the fact that *Mutakallimūn* were professional disputants.» (Ivi, 239-240)

Il presupposto su cui si fonda l'esistenza del *kalām* è, in definitiva, la presenza di un *nemico*. Questo punto poco considerato apre uno spacco essenziale fra la teologia cristiana e quella islamica: la prima diviene, a seconda del contesto storico, anche *politica*, la seconda racchiude di per sé la categoria del politico e non può essere separata dalla sua dimensione civile.

A nostro avviso, dunque, quando parliamo di teologia islamica possiamo riferirci a tre diversi fenomeni:

- 1- Il quadro metafisico complessivo di una certa epoca e società islamica
- 2- La pura dottrina teologica
- 3- Il *kalām* nella sua dimensione storica e politica

Il primo senso è quello che inerisce il materiale cognitivo di cui parla al-Jabri, ed è un argomento che potrebbe essere svolto principalmente da antropologi e sociologi, soprattutto in ragione del fatto che andrebbe affrontato assieme ad un massiccio lavoro empirico-quantitativo. Noi ci occuperemo degli altri due sensi, cercando di mostrare che le categorie e i problemi della teologia politica hanno un'importanza decisiva e quantomai urgente per le società islamiche, proprio perché esse sono determinate dalla teologia politica più di quanto non lo siano state quelle occidentali e, al contempo, non ne hanno formulato autonomamente il concetto: se una lingua non arriva a formulare un concetto, o esso non esiste o non se n'è persa coscienza perché la lingua non si adatta alle esigenze del pensiero, oppure perché il pensiero non sviluppa le potenzialità intellettuali della lingua, oppure perché la sfera cognitiva non è sollecitata verso quella direzione.

---

<sup>144</sup> La differenza sostanziale con l'apologetica cristiana è che questa difende la comunità religiosa dai pagani, l'apologetica islamica difende l'Islam come fede e come sistema istituzionale.

Riteniamo qui che gli intellettuali islamici abbiano sviluppato una coscienza teologico-politica ma, al contrario degli europei, non abbiano elaborato una nozione autonoma e separata dalle problematiche dei loro tempi: la secolarizzazione è un fatto giuridico e un fatto cognitivo.

Pertanto, elencheremo ora le proposte degli studiosi occidentali che si sono in qualche modo occupati di teologia politica islamica, dopo di che esamineremo le riflessioni degli studiosi islamici che hanno implicitamente discusso la questione da un punto di vista interno, infine cercheremo di fare una sintesi e presentare la nostra proposta per una teologia politica dell'Islam.

## Capitolo III - Una teologia politica dell'Islam: definizione e linee di ricerca

### III.1 – Oltre Carl Schmitt

Normalmente, le premesse di un lavoro andrebbero dichiarate nella parte introduttiva. Abbiamo ritenuto che non si potesse fare altrimenti che collocarle a metà poiché, prima di enunciare i principi su cui costruire la nostra riflessione, avevamo bisogno di svolgere un esaustivo lavoro preliminare che restituisse chiarezza concettuale, e nondimeno storico-filologica, al vocabolario fondamentale della teologia politica.

A nostro avviso, non pochi contributi alla materia soffrono di ambiguità semantiche e ne utilizzano in senso troppo largo i concetti, estendendoli oltre la misura della loro validità, come nel caso di Jan Assmann, che li applica indiscriminatamente all'antico Egitto.

Inoltre, abbiamo riscontrato una confusione di significato nella terminologia degli studi di teologia politica, tale da averci spinti a una preliminare revisione lessicografica. Ci riferiamo, in particolare, al frequente utilizzo sinonimo di *politica* e *politico*, che ha richiesto di precisare la differenza fra il fattore teologico nella costituzione dei dispositivi giuridico-politici - e la contigua costituzione dei dispositivi teologici in connessione con le dinamiche politiche -, e il teologico come fattore che determina il grado di unione di una comunità, cioè come le idee teologiche – da distinguere dalle idee religiose pure – spingano un gruppo sociale a unirsi sino al massimo grado – il *politico* - che contempla la possibilità della lotta fisica.

In secondo, ci riferiamo alla diffusa sinonimia che porta gli studiosi a identificare dottrine religiose e teologiche, da cui consegue l'errore di ritenere la teologia politica un fenomeno universale, dal momento che idee e dottrine religiose sono riscontrabile pressoché in qualsiasi società umana.

Contro questa sinonimia abbiamo argomentato che la teologia è un fenomeno esclusivo di talune civiltà, fra le quali abbiamo incluso, in virtù della stretta continuità che lo lega a quella greca, l'Islam inteso come civiltà e non come semplice religione.

Stabilito che l'Islam può, e deve, rientrare a pieno titolo nel campo di ricerca della teologia politica, abbiamo provveduto a esaminare quali sono gli elementi comuni, e quali le differenze, con il paradigma cristiano, assodando l'esistenza di più paradigmi, in particolare, di due grandi modelli di riferimento: quello greco-orientale e quello latino-occidentale.

Comparando gli elementi basilari dei due modelli con quelle islamici abbiamo argomentato che è necessario superare l'altra diffusa tendenza a identificare la teologia politica esclusivamente con le categorie latine, e quindi con un fenomeno, quello della secolarizzazione, che occupa solo uno spazio limitato entro il vastissimo orizzonte delle interazioni teologico/politico, riconoscendo, altresì, l'ascendenza greco-orientale sull'Islam, tanto nel teologico quanto nel politico.

Infine, sviluppando le potenzialità in germe nel secondo saggio di Carl Schmitt, *Teologia Politica II*, abbiamo cercato di superare la dicotomia fra le letture antagoniste della teologia politica: quella che identifica nei concetti cardini del diritto e della politica una sopravvivenza/trasformazione di quelli teologici – da iscriversi nell'orizzonte della secolarizzazione – e più generalmente un'origine teologica – e questa è la posizione di Böckenförde e del primo saggio di Schmitt -, e quella che vi identifica una teologizzazione/sacralizzazione di primitive dinamiche politiche – la tesi di Assmann -. In tal senso, la posizione più affine a quella che cercheremo di avvalorare è quella elaborata da Geminello Preterossi, secondo cui sussisterebbe una *connessione tra immanenza e trascendenza* e, dunque, *l'impossibilità di separarle anche e soprattutto in una prospettiva secolarizzata* (Op.cit.16).

In via generale, potremmo sottoscrivere le sue osservazioni sull'ibridazione della modernità, tale che non si possa scorgere un vero limite fra la stratificazione religiosa-spirituale e quella laico-progressista, né identificare un quadro incontaminato da *resti di trascendenza* (Ivi, 16); tuttavia, diversamente da Preterossi la nostra indagine non è rivolta ai fenomeni che occupano l'attuale scena occidentale – il populismo, il neoliberismo ecc.- né alla modernità e ai suoi *resti di trascendenza*, piuttosto alla comprensione di come trascendenza e immanenza convivono, si intersecano e, in ultimo, si polemizzano vicendevolmente – in senso eracliteo -. La nostra tesi, come abbiamo potuto chiarire, è che non si possa separare il teologico dal politico né stabilire una priorità assoluta fra i due, e che questa separazione teorica sia un prodotto esclusivo di una parte, per giunta non totale, dell'Occidente secolarizzato, mentre nella maggioranza dei casi osservabili teologia e politica formano un *uno* che manifesta le sue connessioni interne anche nel linguaggio che lo esprime. In quest'ultimo paradigma unitario, come abbiamo visto, rientra il modello greco-orientale.

In ragione di motivi storici – ivi inclusa la filologia – e concettuali – inclusa la lessicografia -, ci è sembrato incontestabile che una teologia politica islamica vada posta in relazione al

modello greco-orientale e al paradigma unitario, a cui si aggiungono le influenze, dirette e indirette, esercitate dalle dottrine indo-persiane ed ebraiche.

Appurato ciò, la teologia politica islamica mostra un campo di analisi vertiginosamente profondo ed esteso, poiché è la sola a sintetizzare le categorie logico-epistemiche dei greci e quelle sacrali dei persiani con le idee e il linguaggio metafisico del monoteismo abramitico, in altre parole a sintetizzare i prodotti dell'indo-europeo con il semitico.

Il campo è ulteriormente complicato dal fatto che il semitico dell'Islam include il retaggio linguistico e istituzionale dell'Arabia preislamica, di cui non raramente poco o nulla è noto.

Concluse le premesse, ci si pone un nuovo problema: data l'enorme portata del campo d'indagine, e la delicatezza con cui andrà sondato, è possibile circoscrivervi un soggetto d'analisi che validi l'intero campo?

In termini metodologici: è possibile ricavare dal particolare delle nozioni scientificamente valide per costituire un quadro generale?

La spropositata ampiezza del raggio entro cui si iscrive la teologia politica islamica, dovuta non solo all'estensione temporale ma anche alla grande varietà di indirizzi teologici e soprattutto giuridici, alla ricchezza dei popoli e delle civiltà che, nel corso dei secoli, si sono configurate come "islamiche", tutto ciò impone di identificare alcuni aspetti di portata generale, cioè applicabili a un campione più ampio possibile di società e culture islamiche, e svilupparli singolarmente.

Altresì, si pone il problema di "ragionare" dal peculiare punto di vista della teologia islamica, in altre parole, avere coscienza che le necessità del teologo occidentale, e la relativa politicizzazione, divergono da quelle del *mutakallim*. Sarebbe quindi poco sensato ricercare nella teologia islamica la medesima sensibilità e i medesimi problemi che hanno occupato la riflessione cristiana o ebraica: la scienza del *kalām*, come anticipato nel precedente capitolo, si sviluppa intorno l'Unicità e l'Unità di Allah, da cui ne consegue che anche le implicazioni politiche della riflessione teologica toccheranno punti che in quella cristiana o ebraica restano a margine o sono inesistenti.

Non possiamo ignorare che tale riflessione si declini secondo un lessico concettuale a volte identico a quello cristiano – è il caso dei termini filosofici, es. *sostanza* ecc., comuni alle due teologie -, né che i *mutakallimūn* abbiano attinto dall'avanzata patristica greca, ma i problemi affrontati rispondevano a un'interpretazione del divino, e quindi del *reale*, caratteristico della mente arabo-islamica e persiana-islamica, senza dimenticare l'apporto di quei musulmani convertiti di diversa estrazione etnico-linguistica come siriaci e greci e, infine, dei berberi del

Maghreb: di questi ultimi basti ricordare che hanno dato uno dei massimi intellettuali della cristianità, Agostino d'Ippona, e dell'Islam, ibn Khaldūn.

La quasi totalità degli studi di teologia politica ha seguito il filone della secolarizzazione, o comunque è rimasta concentrata sul destino presente e futuro dell'Occidente, e ciò ha creato un vocabolario di riferimento *standard* per la comunità scientifica – tutti concordano su cosa si debba intendere, a grandi linee, per *legittimità* e *sovranità* – che ha lasciato sottotraccia la ricerca linguistica.

Schmitt e Peterson si confrontarono sul significato di *stasis*; vi è in Cacciari e Agamben un'attenzione per i termini greci più pregnanti, ma come è naturale, il campo della teologia politica cristiana è rifornita da una quantità di studi affini – filologia, filosofia, sociologia, storia e così via – tali da agevolare significativamente lo studioso, che può così contare su un ricco vocabolario concettuale già pronto.

Negli studi islamici non è così. La causa principale è la dissoluzione della *falsafah*, che ha impossibilitato i musulmani a creare quel corredo di dispositivi e idee indispensabili per il sostentamento di un pensiero critico interno. In secondo luogo, quelle scienze occidentali che hanno favorito la riflessione in campi come quello della teologia politica, ad esempio politologia e sociologia, non sono state riscoperte nel mondo islamico se non i tempi recenti, con tutto ciò che ne deriva per il progresso di una disciplina.

Ci siamo fermati su questo punto per evidenziare come l'approfondimento di alcuni elementi, e primariamente quello linguistico, sia essenziale nell'islamistica, in uno con il tentativo di reintrodurvi quel lato teoretico in favore di una rivitalizzazione della filosofia intesa non come storia della filosofia islamica bensì come attività speculativa, ossia *falsafah*.

Prima di avanzare quella che riteniamo una valida linea di ricerca esporremo i risultati ottenuti sin qui dagli studiosi che si sono interessati al tema, o perlomeno quelli a noi noti; successivamente proveremo a capire se gli intellettuali arabi hanno prodotto una riflessione ascrivibile al campo della teologia politica, per quanto questa riflessione non sia stata condotta seguendo Carl Schmitt e il filone ad egli afferente.

Il fatto che si possano rinvenire numerosi contributi elaborati separatamente dalla teoria schmittiana non ha nulla di strano: da giurista e scienziato politico Carl Schmitt descrive dei fenomeni indipendenti dalla sua analisi, pertanto, è possibile cogliere un problema nella sua specifica dimensione teologico-politica separatamente da Schmitt.

Un apparente paradosso è che, se da un lato l'islamistica ha appena abbozzato un disegno di teologia politica islamica sul solco di Schmitt, dall'altro diversi studi se ne occupano con grande attenzione senza averne la consapevolezza.

### **III.2 – Una discussione preliminare di Alberto Ventura**

La teologia politica si affaccia nella riflessione islamistica – almeno in Italia - per la prima volta con Alberto Ventura, che la porta ad un convegno tenutosi a Torino nell'ottobre del 2001, dove parteciparono alcuni fra i più insigni studiosi internazionali del tempo: lo storico Giovanni Filoramo, che in quell'occasione parlò del faraone Akhenaton e di Jan Assmann, il teologo cristiano Harvey Cox, il filosofo maghrebino Mohammed Arkoun e molti altri.

Al simposio si discusse di un tema eminentemente schmittiano: *pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, poi confluito nel volume monografico omonimo (2002).

Le circostanze erano le migliori possibili per aprire la strada all'elaborazione di una teologia politica islamica, poiché la comunità scientifica che vi prese parte era multidisciplinare e non mancava di pensatori originali; fra di essi, uno in particolare, Arkoun, rappresentava un punto di riferimento per il rinnovamento di un pensiero autenticamente arabo, e come vedremo, aveva già toccato temi specificamente teologico-politici distintamente dagli studi iniziati con Schmitt.

Sfortunatamente, in quell'occasione Arkoun si occupò di tutt'altro: il suo intervento su *Violenza, sacro, verità, in contesti islamici* (Ivi, 143-155), che precedette proprio quelli di Alberto Ventura, seguì in sostanza la traccia di Jan Assmann sulla carica politico-intollerante delle religioni monoteiste. Un'altra sfortuna fu la forma tipica dei convegni accademici, codificata in interventi singoli di cui quasi mai vengono riportate le discussioni annesse, che invece dovrebbero costituire il momento più importante di ogni incontro fra intellettuali.

Dunque, a dispetto dell'inquantificabile potenziale a disposizione, la teologia politica vi apparve solamente nella breve riflessione di Alberto Ventura (Ivi, 157-162), il quale annotò alcuni problemi metodologici e riportò delle dottrine che potevano costituire il punto di partenza per lo sviluppo di una teologia politica islamica.

In apertura, Ventura fa presente la dipendenza della teoria politica islamica dalla dimensione giuridica, che ha rubricato la prima a un'appendice dell'onnicomprendivo aspetto legale, mentre sul fronte della *falsafah*, anche quando si è sviluppato un pensiero sulla linea della

filosofia politica greca, esso è rimasto marginalizzato (Ivi, 157). Così, scrive Ventura: «mentre abbondano le precisazioni legali su cosa sia la comunità, su quale debba essere il suo capo e quali siano le qualifiche che questi deve possedere, su quali siano i confini fra la pace e la guerra, ecc., queste tematiche sembrano inserirsi solo tangenzialmente nella dottrina dei teologici. Difficilmente, ad esempio, potremmo trovare un qualche trattato teologico che si ponga come punto centrale l'analisi del califfato o del *jihad*, proprio perché questi oggetti vengono immancabilmente percepiti e trattati come istituzioni più che come principi del dogma.» (Ibidem)

A ciò, Ventura aggiunge quello che è, probabilmente, il problema più peculiare di chi si occupa dell'Islam in generale: «Inoltre, bisogna tenere presente che, anche in questo caso, la mancanza di un magistero unificato impedisce di cogliere una posizione univoca del pensiero islamico su tali argomenti, perché le multiformi scuole e tendenze hanno assunto punti di vista a volte assai diversificati (o persino opposti) fra di loro.» (Ibidem)

Dunque, l'intervento prosegue con uno sguardo al rapporto fra la fede professata – *islam* – e la condotta del musulmano – *iman* –, da cui derivò la discussione riguardo lo stato del credente in rapporto alle sue azioni. Fin qui nulla di ignoto agli specialisti. Gli spunti più interessanti si trovano nelle ultime pagine, poco meno di tre ma sufficienti per introdurre a quello che rappresenta indubbiamente uno dei maggiori soggetti per chiunque intenda occuparsi di teologia politica nell'Islam: il problema della libertà umana in rapporto alla provvidenza/governo di Dio sul mondo.

Di ciò abbiamo già parlato in parte nel precedente capitolo: se la sovranità – *al-malikiyyah* – appartiene solo a Dio, il quale la esercita attivamente sull'universo, allora gli eventi – incluso lo svolgersi della vita politica – dipendono dall'onnipotenza divina, e le particolari contingenze politiche – ad esempio il perdurare di un regno – ne sono le manifestazioni, allora l'uomo deve disporsi all'accettazione di ciò che accade piuttosto che essere suo agente attivo, dal momento che la libertà umana è comunque soggetta alla sovranità divina.

La teologia ortodossa, come riporta Ventura, tentò di conciliare l'onnipotenza di Dio con il libero arbitrio senza cadere nell'assoluto fatalismo – *ogni cosa è determinata da Dio* – o nell'assoluto distacco – *Dio non ha alcuna parte nelle azioni umane* –, ma pur sempre ammettendo una partecipazione divina, il che favoriva un sentimento di *quietismo politico* nei musulmani: «In altre parole, il sovrano ingiusto è comunque voluto da Dio e i sudditi entro certi limiti sono tenuti a sopportare lo stato di cose e invitati ad evitare ogni forma di movimento ribellistico. Le cose non stanno esattamente così, ma è indubbio che molti teologi

abbiano affrontato questo problema con la costante preoccupazione di frenare il più possibile l'idea della rivolta legittima e di inculcare un atteggiamento sostanzialmente quiescente. Diffuso è del resto in tutte le letterature islamiche il *Leitmotiv* del sovrano moralmente repressibile che, apostrofato da qualche religioso sulla sua condotta, risponde che l'importante non è la sua persona, ma piuttosto il fatto che la legge venga osservata, che l'appello alla preghiera (qui preso a simbolo delle osservanze rituali) venga eseguito, che le strade siano sicure; e in questo tipo di aneddoti è sempre lo zelante religioso che deve infine riconoscere la ragione del sovrano.» (Ivi, 160)

Il problema della libertà umana e dell'onnipotenza divina lo riprenderemo ancora, ma sempre trasversalmente al soggetto principale da noi scelto, diversamente avremmo dovuto svolgere l'intera ricerca sul fatalismo, cosa che ci avrebbe offerto un materiale speculativo altamente filosofico e di grande interesse socio-antropologico: quanto è diffusa fra i musulmani la coscienza di una disposizione divina degli eventi? In che grado essa determina l'atteggiamento di una persona verso la politica? In che modo si riflette nel modo di pensare e nelle espressioni di uso quotidiano? La più comune delle esclamazioni arabe, da chiunque prima o poi ascoltata o letta, *inshallah – se Allah lo vuole* -, ne porta con sé la traccia.

Questa è certamente una delle principali linee di ricerca per una teologia politica islamica, da condurre, a nostro avviso, andando oltre la dimensione puramente teorica, o al massimo storico-filologica, che contraddistingue gli studi di teologia politica. Servendosi delle metodologie proprie delle scienze sociali sarebbe possibile render conto del sostrato *ideologico* e *cognitivo* di cui parla al-Jabri, comprendendo fin dove una dottrina teologica possa penetrare la coscienza e la mentalità di un individuo e di una comunità. Per quanto ci è possibile tenderemo, nella nostra ricerca, di non trascurare del tutto questo aspetto.

### **III.3 – Una proposta recente**

Un'altra linea di ricerca è quella che guida il contributo, ad oggi, meglio articolato sull'applicazione della teologia politica all'Islam. Non è un sicuramente un caso che tale contributo sia emerso sotto la supervisione di uno studioso che prese parte al convegno di cui sopra, Giovanni Filoramo, curatore di una monografia - *Teologie politiche. Modelli a confronto* (2005) – che raccoglie interventi provenienti da campi differenti, fra cui quello dell'arabista Roberta Denaro, di cui abbiamo anticipato il contenuto nel precedente capitolo.

L'analisi di Roberta Denaro ha il pregio di soffermarsi su aspetti propriamente tecnici e metodologici, da cui l'interrogativo, che abbiamo provato a risolvere, della traducibilità del lessico teologico politico in arabo, aspetti che un politologo puro, uno storico della filosofia ecc. sono naturalmente portati a trascurare; inoltre il saggio di Roberta Denaro solleva altri interrogativi di spessore critico equiparabili a quelli che potrebbe sollevare un filosofo, e a questi interrogativi tenteremo di dare la nostra risposta, dal momento che, in ultimo, le nostre conclusioni divergono da quelle a cui giunge il saggio.

Il primo punto di divergenza riguarda quello iniziale: Denaro prende esplicitamente le mosse da Carl Schmitt, in particolare da quella che abbiamo chiamato *la prima formulazione* del 1922, per accennare poi a Jacob Taubes e Jan Assmann, ma tralascia le contropesi di Erik Peterson e, più significativamente, *Teologia Politica II* di Schmitt.

La mancanza della seconda formulazione condiziona l'intera analisi, che rimane completamente ancorata a un singolo aspetto della teologia politica, quello della secolarizzazione dei concetti teologici; conseguentemente, Roberta Denaro è portata a considerare la teologia politica un fenomeno originariamente occidentale che, in quanto tale, andrà "adattato" a un campo storico e semantico differente, quello dell'Islam (R.Denaro, op.cit.233).

Ora, il problema maggiore è che, nel suo primo saggio, Carl Schmitt si riferisce ai concetti teologico-politici della modernità – il Dio orologiaio ecc. -, mentre quelli più antichi, come l'escatologia eusebiana e il dogma trinitario, appaiono successivamente nelle sue opere.

Prendere come modello comparativo solamente il primo saggio, dunque, preclude uno sguardo sulla teologia politica imperiale della *pars orientalis*, il che porta con sé che si trascurerà il ruolo delle dottrine e delle istituzioni greco-orientali nella formazione di quelle islamiche. Da tutto ciò ne consegue che si mancheranno due punti fondamentali: 1) che la teologia politica precede cronologicamente e concettualmente la modernità e la secolarizzazione, e che 2) tale precedenza riguarda anche quella islamica.

Veniamo quindi a quanto scrive invece Denaro:

1. a) appare chiaro che *la nozione di TP è del tutto inscritta entro l'orizzonte del pensiero occidentale*, e ha senso nella nostra prospettiva dinamica. La questione che ne deriva riguarda la possibilità di pensare una TP, sia essa una riflessione teologica sulla politica, o un'ermeneutica del politico, come categoria concettuale operante al di fuori del sistema di senso che l'ha prodotta, al di fuori cioè di quell'Occidente che ha costruito la propria identità intorno ai valori forti di *civitas* e *religio*, intorno alla diarchia politico/religioso.

Il primo punto è quindi se, e con quali cautele, sia esportabile il concetto/strumento di TP anche al di fuori del cristianesimo, ovvero se essa sia estendibile ad altri contesti storico religiosi (il lavoro di Assmann e più recentemente alcune proposte di G.Filoramo farebbero propendere per il sì), e segnatamente alla tradizione monoteistica islamica. In caso affermativo, cosa si deve intendere con TP: una proposta interpretativa volta ad analizzare i rapporti tra sfera della sovranità e sfera del sacro, tra sistema teologico e giurisprudenziale, o più generalmente la costruzione dei dispositivi di legittimazione della sovranità?

È cioè possibile una TP al di fuori del cristianesimo, come categoria *implicitamente* operante ogniqualvolta si analizzano i nessi tra religione e politica? (Ivi, 233-234)

Risponderemo a ognuna delle domande che vengono poste con il beneficio di aver già sviluppato nei capitoli precedenti le necessarie argomentazioni, ma prima vediamo la seconda questione posta da R.Denaro:

«b) appare per altro verso chiaro il ruolo centrale che avrebbe in un'operazione di questo genere *il procedimento analogico*. L'analogia entra in gioco a diversi livelli: un primo livello che potremmo definire di relazione tra sistemi implicherebbe l'individuazione, pur con tutte le necessarie differenze, dei comparabili: ovvero l'individuazione all'interno del sistema oggetti di analisi di una sfera del politico e di una sfera del religioso, di un codice teologico e di un codice giuridico, *sufficientemente distinti*, da un punto di vista categoriale e funzionale, così che si possa riconoscere un dispositivo teologico-politico. Un secondo livello, tutto interno al sistema oggetto di analisi, rimanda ad un uso più schmittiano dell'analogia (strutturale, funzionale) in base alla quale stabilire nel caso dell'Islam una connessione storica e sistematica tra concetti teologico-religiosi e concetti politico-giuridici. [...]

La questione che, lungi dal risolvere, qui si vuole segnalare è quella di come costruire analogicamente il concetto di TP, una volta che si sia riconosciuto che le direttrici di senso, i valori forti intorno ai quali l'Occidente ha costruito la propria identità (e i propri strumenti di conoscenza) non possono essere resi normativamente universali, quasi fossero essenze archetipali. Ovvero, uno strumento valido nell'analisi delle relazioni interne a un sistema, dell'organizzazione gerarchica dei suoi elementi, delle sue stratificazioni di senso è euristicamente efficace nell'analisi di un sistema che ha costruito diversamente tali relazioni, elementi, stratificazioni?» (Ivi, 234-235)

Il punto *b* descrive quella che, a nostro avviso, costituisce un'alternativa di ricerca, ma prima di occuparcene forniamo una sintesi del nostro pensiero in merito agli interrogativi e alle conclusioni di cui sopra.

- 1) La nozione di teologia politica è di origine greca e pagana; successivamente migra nella latinità e nel monoteismo ebraico, in Filone di Alessandria. La sua apparizione nella cristianità è dunque posteriore e avviene, in ogni caso, nella *pars* orientale, evolvendo in autonomia dalla più tarda teologia politica latina, il cui autore di riferimento, Agostino d'Ipbona, appartiene alla generazione di teologi successiva a quella dei Padri Cappadoci.  
Appurato ciò, la nozione di “Occidente” è equivoca, poiché fa riferimento a un sistema valoriale e istituzionale che non corrisponde a quello entro cui si origina la teologia politica.
- 2) Il sistema in questione è quello latino-cristiano che si diparte dall'opera di Agostino d'Ipbona e che induce alla separazione fra *regnum* e *sacerdotium*, ma tale sistema è solamente quello che si attesta in Occidente, e come sappiamo esso è posteriore a quello che ha origine nella greicità orientale.
- 3) La teologia politica è estendibile al di fuori del cristianesimo? A ciò risponde il punto 1, ma con delle precisazioni: la teologia politica non è estendibile in quanto tale – cioè lo stesso fenomeno applicato altrove – ma nella sussistenza delle categorie di fondo comuni a ogni fenomeno teologico politico. Nel caso dell'Islam, essa emerge dal connubio fra le risorse intellettuali dei musulmani e quelle greco-orientali, e nell'apporto che le istituzioni orientali hanno fornito a quelle islamiche, senza tralasciare la possibile influenza che la teologia ebraica e cristiana potrebbe aver esercitato nella predicazione di Maometto.
- 4) Non può esservi una teologia politica estendibile a ogni interazione fra religione e politica, cioè slegata al suo proprio orizzonte; non può esserci, cioè, una teologia politica *senza teologia*, in quanto il *teologico* appartiene a un gruppo limitato di civiltà e, quindi, di religioni. Ciò significa anche che non può esservi una teologia politica cristiana dove si presentino semplicemente interazioni fra il *religioso* e il *politico* o la *politica*, poiché il *teologico* esprime il *religioso* nella sua forma matura e razionale.

Chiarito ciò, la necessità di costituire un'analogia fra teologia politica occidentale e islamica non si pone: si tratta di riconoscere a ognuna la sua filogenesi particolare e, in questa, le sue proprietà interne.

In secondo luogo, l'individuazione di analogati in grado di dimostrare una conversione di concetti teologici in concetti giuridico-politici ha senso solamente ove siano in atti processi assimilabili a quelli della secolarizzazione – processi che, lo ripetiamo, risalgono all'epoca medievale -, e su questo dice bene Roberta Denaro quando scrive che le condizioni per una teologia politica si producono solo *ove vi sia un contesto di modernità e ove vi sia una distinzione tra la sfera del religioso e la sfera del politico, situazione che nelle società islamiche si è determinata (o meglio è stata artificialmente indotta) solo in tempi relativamente recenti.* (Ivi, 239). Ma tale è la condizione che contraddistingue solo *una* fra le molteplici forme della teologia politica, quella della modernità occidentale, la quale resta comunque connessa filogeneticamente a categorie che affondano le radici nell'antichità e nel medioevo.

Ad esempio, come valutare il già ricordato influsso averroistico nella formazione del pensiero politico moderno? Cosa ne sarebbe della teologia politica "occidentale" se si dimostrasse che essa si porta dietro ingenti debiti con la riflessione dei musulmani?

Anche in questo, la nostra proposta diverge significativamente da quella di Denaro, poiché ella pone come premessa *un forte dubbio sulla possibilità di leggere sotto il segno della continuità (se non quella meramente formale) categorie e termini del linguaggio politico-religioso dell'Islam medievale e di quello contemporaneo* (Ibidem).

Noi, al contrario, riteniamo che l'Islam abbia elaborato fra l'inizio e la fine del califfato abbaside (750-1258 d.c.) un nucleo teologico che tutt'oggi persiste, e le cui categorie, dottrinali e cognitive, posseggono una carica politica più attuale che mai, ed è proprio questa continuità che attraversa i secoli legando i musulmani ai pensatori greci, che assicura alla teologia politica islamica un'autonomia *completa* da quella cristiano-occidentale.

Ciò non toglie che la proposta di Roberta Denaro resti valida se la si ascrive ad uno dei tanti aspetti della teologia politica, cioè senza ritenerla inclusiva dell'intero campo di ricerca, ove si possa apprezzare una reale separazione fra istituzioni secolari e istanze religiose.

### III.4 – Critica della ragion araba

La nostra prospettiva, muovendo dal principio dell'inseparabilità effettiva di *teologico* e *politico/politica*, mira invece a individuare la presenza del primo nei secondi e il concorso dei secondi nella formazione del primo, tenendo come indirizzo di riferimento ciò che il *teologico* rappresenta, ovverosia il momento *razionale* e *disciplinante* della sostanza religiosa e, conseguentemente, nel momento in cui un'istituzione o un sistema legale assorbe o viene influenzato dal *teologico*, la *razionalizzazione* e l'effetto *disciplinante* sulle strutture istituzionali e normative.

La nostra linea di ricerca<sup>145</sup>, dunque, si interseca meglio con quella della contemporanea *falsafah*, da cui riprende l'enfasi sulle peculiarità della *ragione arabo-islamica* che si ritrova in Mohammed Arkoun e al-Jabri.

Il secondo dei due ha legato la sua fama a un vasto lavoro in più volumi dalla denominazione complessiva di “*naqd al- 'aql al- 'arabi*” – *critica della ragione araba* – (1984) da cui si ricava l'implicita dichiarazione di voler compiere per la *ragion araba* ciò che Kant aveva fatto per i due tipi di ragione *pratica* e *pura*.

---

<sup>145</sup> Vi sarebbe da menzionare il più recente contributo di Massimo Campanini (2019), interamente dedicato alle categorie politiche dell'Islam, e che presenta, nelle sue premesse, alcuni spunti originali sul rapporto fra teologico/religioso e politica. Il punto di vista di Campanini è che la dimensione teologica vada sensibilmente ridimensionata rispetto a quanto accade in Occidente, poiché l'Islam sarebbe *fondamentalmente un'ortoprassi, una dottrina di etica e di comportamento, dominata sì dalla presenza di un Dio sublime e perfetto, incontrastato signore del cosmo, ma rivolta peculiarmente al foro mondano* (Ivi, 8). Riguardo i due paradigmi, quello di Carl Schmitt e Jan Assmann, Campanini scrive così: «A me non interessa risolvere questo quesito prendendo posizione a favore dell'una o dell'altra tesi, quanto piuttosto rilevare che, se fin dall'inizio il cristianesimo ha assunto un'attitudine teologico-politica, ciò è molto meno evidente e assai più problematico nell'Islam. In tutta apparenza (ma si tratta appunto di un'apparenza), data la connessione quasi naturale esistente tra religione e dimensione pubblica e politica, nell'Islam, quest'ultimo dovrebbe essere «naturalmente» teologico-politico. Eppure le cose non sono così semplici. Questo libro tenterà di modulare l'approccio teologico alla politica e politico alla religione nell'Islam come sottofondo all'interno del quale collocare lo sviluppo storico-eventuale dell'Islam stesso.» (Ivi, 9)

Data la dichiarazione di intenti di Campanini siamo obbligati a spiegare perché menzioniamo il suo lavoro solamente in margine: il motivo è puramente fattuale, perché, a dispetto delle premesse, come è costatabile leggendo il saggio, le pagine successive sono modulate su un tono didattico e generalizzato. In breve, ci troviamo di fronte a un manuale di storia del pensiero politico islamico, ben fatto e non privo di osservazioni critiche, ma che raramente trascende la sua dimensione didattica. Inoltre, ci troviamo in disaccordo con le premesse teoriche di Campanini: non condividiamo la separazione che egli fa fra *etica* e *teologia*, poiché come accennato citando Alberto Ventura, l'etica è conseguenza della teologia – a meno di non considerarla in una prospettiva puramente positivista, ma in tal caso, come dimostra Hegel nella sua filosofia del diritto, sarebbe un'etica svuotata di sostanza e di senso -, né condividiamo l'uso indistinto che Campanini fa di religione e teologia o di politica e politico.

A ogni modo, il saggio di Campanini resta un'ottima guida della teoria politica islamica, di cui illustra le dottrine fondamentali, e come tale ce ne serviremo al bisogno.

Ma già il fatto che al-Jabri parli di una ragione culturale e linguistica specifica, quella degli arabi, manifesta la volontà di allontanarsi dalla dimensione di ragione “universale” che guida invece l’indagine kantiana.

Kant non parla di una “ragion pratica dei tedeschi”, poiché vi è il tacito presupposto che la lingua tedesca traduca concetti universalmente validi; al-Jabri, che invece proveniva da un ambiente islamico-maghrebino periferico rispetto al pensiero moderno, è cosciente che, al di là della facoltà ragionatrice comune a ogni essere umano, ve n’è una culturale, “ereditaria” poiché risultante da stratificazioni di varia natura – storiche, sociali ecc. – che dispone la facoltà di base a un certo tipo di pensiero e a certi contenuti (al-Jabri, 2011: 3-5). Da qui, scrive al-Jabri: «thinking through the medium of a specific culture means thinking through the referential system formed by the essential coordinates of the defining elements and of this culture and its components, and, at the forefront of these, cultural heritage and social environment and perception of the future, and even the perception of the world, the universe and the human being, as determined by the components of that culture. [...]

We can now posit the concept of the ‘Arab reason/mind (*al-‘aql al-‘arabī*) that we will analyse and examine in this discourse, offering a preliminary definition: it is nothing other than this ‘thought’ (*fikr*) about which we are speaking, thought as an instrument for the production of theory, created by a particular culture that has its own specificities, in this case Arab culture itself, a common culture that carries with it the history of Arab civilization and reflects Arabs’ reality or conveys it as well as their aspirations for the future just as it carries, reflects and expresses, at the same time, impediments to their progress and causes of their current state of underdevelopment (*takhallufihim*).» (Ivi, 6)

Riprendendo la distinzione precedentemente elaborata dal filosofo André Lalande, al-Jabri introduce quindi la *raison constituante* – *al-‘aql al-mukawwin* – e la *raison constituée* – *al-‘aql al-mukawwan* –: la prima indica propriamente l’attività della facoltà ragionatrice – *fikr* –, la seconda è la somma dei principi e delle acquisizioni di un particolare momento storico, e come tale esiste solo entro le contingenze che l’hanno generata (Ivi, 8).

Giocoforza, la *ragione costituita* eserciterà una forza gravitazionale su quella *costituente*, poiché il patrimonio culturale tende a creare dei valori assoluti e una conoscenza stabilita. Questa ragione stabilita diviene un impedimento all’acquisizione di nuovi principi nel momento in cui manca di critica interna, poiché la ragione “efficiente” è impedita nella sua attività di rigenerare la vecchia ragione stabilita con una nuova (Ivi, 9-10): nei termini di Thomas Kuhn, non si verifica un cambio del paradigma epistemologico.

Ma quale potrebbe essere un tratto intimamente distintivo della *ragione araba*? Al-Jabri ne discute comparandola con quella *greca*: la mente dei greci – e più estesamente quella europea – procede dalla *conoscenza* all'*etica*, mentre quella araba, come emerge dalla composizione radicale di *'aql*<sup>146</sup>, principia da un codice di discernimento pratico, da un'etica caratteristica dell'uomo arabo, e da ciò egli ricava la sua conoscenza<sup>147</sup> (Ivi, 26).

Quindi, mentre la mente greco-europea è portata alla teoresi, all'astrazione dell'universale, quella araba muove dalla prassi e dal giudizio valoriale, come è riportato nello stesso Corano dove *'aql* non compare in forma sostantivale ma in quella verbale che esprime l'attività del discernere (Ivi, 27).

Al-Jabri conclude così che la *ragione araba* è governata dalla *percezione valutativa-normativa delle cose*, che induce il pensiero a cercare un ordine etico aderente ai suoi criteri valoriali (Ivi, 28).

Viene da sé che la ragione greca, secondo al-Jabri, corrisponda a una percezione obiettiva della realtà, mentre quella araba non prescinde dalla disposizione soggettiva dell'individuo-società, per quanto, scrive al-Jabri, essa possa essere analitica e obiettiva (Ibidem).

Tralasciamo se la tesi di al-Jabri sia corretta o meno<sup>148</sup>, e assumiamo che esista o sia esistita una tendenza generale, determinata primariamente dal fattore linguistico, che connota la

---

<sup>146</sup> «It has been said in *Lisān al-ʿArab (The Arab Tongue, the greatest lexicon of Arabic)*: 'The mind/reason – *al-ʿaql*: circumspection and prevention versus idiocy; and the rational person (*al-ʿāqil*) is the one who conforms to its dictates and view: taken from a hobble (fetter) with which one binds the legs of animals', and also: 'the rational is the one who restrains his self and prevents it from its pleasure – taken from their saying that the tongue is rational when confined and prevented from speech . . . and the mind is called the mind because it reasons its possessor away from becoming involved in the perils that will destroy it, thus arresting/confining it'. Also according to *Lisān al-ʿArab*: 'Reason or intelligence in the sense of *nuhan* prevents/forbids (*tanhī ʿan*) the despicable', whereas the intellect (*hijā*) is 'the discernment of errors and fallacies'. It is clear here that this issue is related, even with the meaning discernment (*tafaṭṭun*) (or insight), to the ethical dimension and not only to the aspect of knowledge (i.e., fallacies and not causes) and although the word 'mind' (*dhihn*) basically connotes comprehension, nevertheless this 'comprehension' relates to value judgements as well, as in *Lisān al-ʿArab*: 'it is said that he minded such and such in the sense of he distracted me from it'. . . And the term *dhihn* in the sense of mind is also: a force/power, whereas the 'heart' (*fuʿād*) – derived from *taffaʿūd* – is 'perspicacity', namely sagacity.» (Ibidem)

<sup>147</sup> «Knowledge here, in the case of the Arab thought, is not a revelatory disclosure of the relations correlating natural phenomena with each other, it is not a process through which the mind discovers itself in nature, but rather it is the distinguishing between the subjects of knowledge (whether sensory or social) between the good and the despicable, virtue and evil. And the task of reason and its function, even the very hallmark of its existence, is to convey its bearer to good conduct and prevent him from committing evil.» (Ibidem)

<sup>148</sup> A nostro avviso lo potrebbero essere parzialmente se venisse ridimensionata l'enfasi sulla ragione astratta dei greci e quella sulla ragione valutativa degli arabi. Se iniziamo la nostra analisi dai testi presocratici, quindi da testi filosofici, vediamo emergere la tendenza ai principi universali, ma se ci fermiamo sulle ricche forme della letteratura greca – lirica, epica, epigrammatica ecc. – vi leggiamo la tipica attitudine dell'uomo greco a ragione secondo criteri etico-politici ispirati ai valori delle società elleniche; viceversa, sebbene l'arabo manifesti molto frequentemente l'origine puramente pratica dei suoi lemmi – lo abbiamo visto nel caso di *politica*, il cui significato deriva dal governo dei cavalli -, noi dobbiamo giudicare la trasformazione concettuale che essi hanno affrontato nella formazione del pensiero arabo più maturo.

mente greca e una che connota quella araba; accettato ciò, vi è un punto di congiunzione fra le due? E se sì, quale ruolo ha svolto nel rimodellare la struttura cognitiva arabo-islamica? Soprattutto, l'introduzione delle categorie razionali dei greci nell'Islam ha prodotto un cambiamento duraturo o effimero?

Al-Jabri articola la sua risposta secondo due direttrici argomentative: una filologica ed epistemologica, dove stabilisce la temporalità dell'introduzione, nell'Islam, del pensiero greco e, conseguentemente, di un peculiare orientamento conoscitivo, e una sostanzialmente teologico-politica, poiché individua nell'aristotelismo mutazilita il paradigma teologico scelto dagli abbasidi per rafforzare il proprio potere.

A prima vista, la tesi di al-Jabri non indicherebbe nulla di particolarmente originale, ma rispetto ad altri studi, dove si pone l'accento sulla *funzionalità* temporale di una certa teologia, al-Jabri insiste su un aspetto in genere poco considerato: le proprietà epistemologiche di una teologia a dispetto dell'altra.

Come può il particolare orientamento conoscitivo di un movimento teologico, quindi una certa visione della realtà, tradursi politicamente? Generalmente gli studiosi di teologia politica si fermano sulla dottrina in sé – il miracolo ad esempio – non sulle categorie conoscitive da cui filosofi e teologi ricavano la dottrina, viceversa, al-Jabri sostiene il principale fattore è la ragione che produce quella visione e che orienta la condotta dell'essere umano.

Nel decimo capitolo del suo primo libro dedicato alla *ragione araba*, al-Jabri affronta così l'introduzione delle categorie greche nell'Islam, sostenendo che le prime a entrare in contatto con i musulmani furono quelle d'alveo neoplatonico, a cui egli dà la definizione complessiva di "ermetismo" per sottolinearne la dimensione metafisica che, similmente all'ermetismo greco, sconfinava nell'esoterico e in credenze non esattamente razionali (Ivi, 269-271).

Questo tipo di pensiero caratterizzò la religiosità e la teologia d'area orientale-persiana e sciita, basata su una conoscenza non mediata dalla logica aristotelica che traeva origine dalla *gnosi* - *'irfān* - delle antiche scuole manichee e orientali.

Al-Jabri individua quindi due macro-paradigmi conoscitivi, uno orientale-illuminazionista – *ishrāqiyyun* –, che si traduce politicamente nella caratterizzazione ermetico-esoterica dell'*imām* sciita sino alla sua estremizzazione divina – *ghulāt* -, l'altro aristotelico-razionalista nella sua peculiare declinazione islamica che venne a prodursi dal connubio fra la dialettica religiosa degli arabi – *bayān* – e i principi della dimostrazione razionale – *burhān* – (Ivi, 276-291).

Il già riportato sogno di al-Ma'mūn diviene così, nell'interpretazione di al-Jabri, un manifesto politico attraverso cui gli ambienti abbasidi proclamavano l'aderenza al paradigma aristotelico-razionalista per contrastare le comunità di eretici e sciiti. In altre parole, l'aderenza a un ordine metafisico, ridisegnando i criteri della conoscenza, ridisegnava i criteri del potere politico così come rappresentato nel sogno di al-Ma'mūn: "Qual è la definizione di *bene*?" Domanda il califfo ad Aristotele. Il filosofo risponde: "Ciò che si accorda alla *ragione* (*al-'aql*)".

Alla fine del sogno si è stabilita la seguente gerarchia discendente: *ragione, legge, consenso*.

"Cosa vi è oltre?" Chiede il califfo; Aristotele risponde che non vi è nulla.

L'ordine conoscitivo *ragione* – *'aql* -, *legge* - *sharī'a* – e *consenso* - *ijmā'* - si traduce, quindi, in un ordine delle fonti del potere che esclude lo gnosticismo, affermando il valore della ragione sulle categorie profetologiche ed esoteriche su cui si fondava l'imamismo sciita (Ivi, 275-276):

Al-Ma'mūn oriented, then, towards Aristotle to confront gnostic Manicheanism and Shī'ite illuminationism which are of the same nature, as both intended to found their opposition to the 'Abbāsīd state on a weapon not available to the 'Abbāsīds who headed the Sunni caliphate which believed in the end of prophecy with the final and absolute cessation of revelation (*al-wahy*) with Muḥammad the 'seal' of the prophets and messengers. So it was necessary to find a weapon of defiance to confront 'resigned reason' and its Manichean and Shī'ite suppositions. And there was no other weapon than 'universal reason' (*al-'aql al-kawnī*) which is its historic opponent. Hereafter, the 'Abbāsīds state endeavoured, during the days of al-Ma'mūn, to ensconce this reason in Arab-Islamic culture and establish an alliance between it and the Arab religious 'rational' in order to repel the gnostic attacks that were threatening not only the 'Abbāsīds as a state but also the 'official' religious thought in both its Mu'tazilite and Sunni forms. [...]

Similarly, it would be permissible to assert that the movement of 'revival' emerging during the rule of al-Ma'mūn was a revolution against the scholastic Hermetism represented in particular by Shī'ite illuminationism based on belief in the continuity of prophecy in the persons of the Imams. Hence came the 'historical' meeting between the Arab *religious rational* and the Greek Aristotelian *rational of reason*, between the epistemological order of the Arab *bayān* and the Greek epistemological order of the *burhān* (evidenciary proof/demonstration). And it is crucial for us here to acknowledge the content of this meeting and its dimensions and then the forms of the presence of the 'universal reason' within Arab-Islamic culture. (Ivi, 283 et 290-291)

Ora, l'itinerario di al-Jabri si snoda quasi interamente sulla direttrice della contrapposizione fra il razionalismo aristotelico, il cui grande rappresentante fu il filosofo andaluso Averroè, e l'irrazionalismo orientale delle varie correnti mistiche e illuminazionistiche - *'irfān* -; i fuochi dell'analisi di al-Jabri sono quindi occupati dalla contrapposizione fra la ragione critica della filosofia aristotelico-averroista<sup>149</sup> e quella ermetica-mistica, che per diversi fattori – storici, antropologici, politici ecc. – riuscì infine ad affermarsi sulla rivale. La conseguenza, secondo al-Jabri, fu che il sostrato ideologico della mente araba, composto di credenze e opinioni irrazionali, prevalse anche nella sfera cognitiva e invase quella socio-istituzionale generando un'esasperazione del conservatorismo (Ivi, 432-433).

Da qui la nostra ricerca si separa significativamente da quella di al-Jabri per due ragioni specifiche: la prima riguarda l'eccessiva generalizzazione che separa le due "ragioni" antagoniste e l'esacerbato bipolarismo che al-Jabri vi costituisce; la seconda riguarda semplicemente il soggetto d'indagine, che in al-Jabri inerisce l'ordine mentale dell'uomo arabo-islamico – quindi il contenuto cognitivo e ideologico - da cui deriverebbe quello scientifico e politico, mentre nel nostro caso inerisce la struttura cognitiva determinatasi dalla razionalità greca e la materia teologico-politica che essa produsse.

Dunque, se la ricerca di al-Jabri si estende virtualmente all'intero orizzonte intellettuale arabo – o perlomeno all'orizzonte che il filosofo maghrebino ritiene influente – e tocca solo tangenzialmente la teologia, identificando, in questo orizzonte, la causa del declino dell'Islam nell'affermarsi di un irrazionalismo mistico-ermetico e nel declino del razionalismo aristotelico, la nostra prospettiva seppur riconosca l'importanza dell'epistemologia nella formazione dei paradigmi teologici, muove dal meno rigido presupposto che la *ragione arabo-islamica* non può essere colta monoliticamente né che la storia evolutiva delle civiltà islamiche possa essere ricapitolata alla luce di due tipi di ragione antagonisti ovunque e sempre validi.

Ciò non significa rinunciare a osservazioni di carattere generale, ma tali osservazioni, quando verranno poste, riguarderanno un orizzonte dei fatti e dei concetti meglio delimitato e meno polarizzante. Per tale motivo abbiamo evitato di confrontare un eventuale paradigma teologico-politico sunnita con uno sciita: il sunnismo, già di per sé, si presenta composto di vari livelli ed è tutt'altro che omogeneo, possedendo differenze interne anche sostanziali e

---

<sup>149</sup> Sul razionalismo averroista segnaliamo quella che, a nostro avviso, costituisce la miglior antologia critica del filosofo andaluso: *L'Islam et la raison* (200), che si vale delle traduzioni di Marc Geoffroy e dell'introduzione di Alain de Libera.

contraddittorie che manifestano discrasie nello sviluppo socio-istituzionale delle diverse entità politiche di area sunnita.

In questo panorama molto frastagliato non riteniamo possibile fissare dei modelli di pensiero onnicomprensivi, ma solamente individuare – cosa già non semplice – le categorie di fondo che hanno concorso alla formazione di un certo quadro socio-istituzionale.

Le categorie da noi individuate sono quelle del pensiero greco nella loro distintiva declinazione arabo-islamica, e diversamente da al-Jabri non riteniamo che esse vi siano mai state estromesse né che il declino del razionalismo aristotelico sia da attribuire al trionfo del misticismo. Al contrario, come cercheremo di dimostrare nei successivi capitoli, esse hanno contribuito in modi e misure differenti alla maturazione intellettuale del sunnismo e ne hanno determinato, a seconda delle priorità che le diverse scuole hanno attribuito alla ragione, la formazione e la difesa dei dogmi in relazione alle circostanze politiche del tempo.

In tal senso, il nostro lavoro, allontanandosi dalla *Critica* di al-Jabri, si riallaccia a quella di Mohammed Arkoun, autore di una *Critica della ragione islamica* (1984) pubblicata nello stesso anno del primo libro della *Critica* di al-Jabri.

Arkoun non parla di *ragione costituente e costituita* bensì di una ragione, quella islamica, organicamente evoluta a partire dal linguaggio del testo coranico – non dalla semplice lingua araba, ma dalla sua modulazione religiosa -, a cui, successivamente, si aggiunge la *sunnah*.

Questo corpo di riferimento preconstituisce le potenzialità della ragione islamica, sviluppatasi secondo dei principi epistemologici e un'organizzazione di pensiero propri (Ivi, 66).

Quindi, Arkoun non divide la ragione in quanto organo a sé: essa dipende nelle sue possibilità dalle categorie e le condizioni – sociali, linguistiche ecc. – che le hanno dato forma, ma proprio perché è il prodotto di una somma di elementi temporali, essa si presenta multifocale e non continua.

Inoltre, quella che Arkoun chiama *ragione islamica classica* – cioè la nozione di *'aql* attestatasi nel periodo in cui si formano le categorie “classiche” del pensiero islamico, quello abbaside – non fu unica nel suo genere, ma si affermò come ragione ortodossa su altre diverse strutture di pensiero.

Nel periodo “classico”, quindi, non vi era una razionalità aristotelica opposta a un pensiero irrazionalistico, ma un crogiolo di idee e modelli cognitivo-epistemologici dal quale emerse un quadro di riferimento “ufficiale”.

Poiché la critica di Arkoun fa riferimento a elementi molto specifici della teologia e del diritto islamici che non abbiamo ancora trattato, per il momento la lasceremo in sospeso per riprenderla al momento opportuno.

Come vedremo, anche all'interno dei diversi movimenti teologici si osservano delle divergenze e delle attitudini differenti sulla stessa questione, pertanto non è possibile delineare dei modelli generali sempre validi, ma resta possibile tentare di capire quali sono i presupposti per lo sviluppo di un particolare modello. In tal senso, l'unica osservazione di carattere generale che ci sentiamo di avanzare è la seguente: *una maggiore presenza delle categorie logico-razionali è funzionale allo sviluppo e al mantenimento di un sistema aperto e determina la flessibilità e la capacità del sistema di rinnovarsi, viceversa, una loro minore presenza equivale a un sistema rigido e scarsamente/per nulla capace di rinnovarsi.*

Tenteremo quindi di comprendere cosa significhi, nella concretezza socio-istituzionale arabo-islamica, la presenza di un pensiero teologico ma, rispetto agli altri studi di teologia politica che abbiamo esaminato, abbiamo attribuito rilevanza anche alla situazione opposta, ossia a cosa comporti *l'assenza di un pensiero teologico*: perché se è corretto che la teologia fornisce alla scienza giuridica i suoi dispositivi fondamentali, allora l'assenza di una teologia causerà un quadro giuridico particolare e problematico.

## Capitolo IV: Il califfato abbaside, il Corano creato e la *neo-mu tazilah*

### IV.1 – L'origine del nome e dei principi *mutaziliti*

La storia del movimento mutazilita induce a riflettere se abbia effettivamente senso includere il *kalām* nell'orizzonte della teologia politica, o, piuttosto, se esso non si collochi al di là della canonica prospettiva teologico-politica, in un campo dove diventa impossibile percepire il confine fra la scienza della parola di Dio e l'arte del governo, fra metafisica e motivi terreni, fra il potere e la salvezza.

Il punto su cui vogliamo insistere è che il cristianesimo – quello maggioritario – si configura a volte come un'opportunità politica, venendo a intersecarsi con l'ordine temporale, ma perlopiù come *problema politico* nel momento in cui riemerge la sua vocazione a disciplinare le società.

Fin da principio, l'Islam si presenta con l'ambizione di farsi esso stesso sistema politico; la naturale conseguenza è che la riflessione teologica si pone delle questioni già di per sé impastate con la politica, e che di riflesso, anche quando sembrano questioni teologiche pure, inglobano le società e le sovrastrutture islamiche.

Continua ad avere senso qualificare una teologia come politica quando essa è parte dell'universo politico e vi occupa un ruolo di primo piano? Intendiamo: il diritto non viene classificato come politico, sarebbe tautologico, mentre si sente il bisogno di classificare in quanto *politica* un certo tipo di economia, lasciando intendere che il campo economico è tendenzialmente autonomo rispetto alla politica. Lo stesso, in Occidente, vale per la religione, aprendo a riflessioni sull'influenza della teologia nell'ordine secolare: il presupposto è che questi due elementi restino tendenzialmente distinti, altrimenti si parlerebbe di concetti teologici utilizzati *tout court* dallo Stato.

Ritornando al mondo islamico questo presupposto entra in crisi. Il *fiqh* non viene classificato come politico: è dato per scontato che esso occupi un posto nel quadro socio-istituzionale, e lo stesso dovrebbe valere, in linea di principio, per il primo *kalām*. Oggi è lecito questionare l'importanza della teologia propriamente intesa negli Stati di fede islamica, quindi, valersi di una lettura moderna dei fenomeni politici – non potrebbe essere altrimenti, dal momento che gli odierni stati a vocazione islamica si formano nell'orbita dell'egemonia occidentale -, la qual cosa ci costringe a cercare le *tracce* della teologia nelle istituzioni come per quelle

occidentali; quello che cercheremo di provare nel seguente capitolo è, al contrario, l'originale collocazione della teologia durante i primi secoli della storia islamica, periodo in cui i teologi esercitavano un'autorità forse maggiore dei giuristi.

È accertato che la scienza del *kalām* coincise inizialmente con le scuole mutazilite, le quali fecero da modello a quelle posteriori, mostrando agli intellettuali più ortodossi che era possibile applicare il ragionamento e l'intelligenza – *'aql* - nelle questioni di fede.

Sarebbe però fuorviante credere che i mutaziliti furono dei razionalisti in senso moderno, liberi pensatori in anticipo sui dogmi religiosi destinati alla sconfitta sotto i colpi dell'oscurantismo; razionalisti lo furono ma in senso classico, *aristotelico*, e uno sguardo a quelli che furono i capisaldi della *mu'tazilah* ci mostra che essi furono soprattutto interessati ai risvolti *pratici* del sapere teologico rispetto alla speculazione fine a se stessa (W.Montgomery Watt, 1985: 46). In secondo, la graduale disgregazione che portò alla scomparsa della *mu'tazilah* dipese in gran parte dalle mutate fortune politiche, con l'ingresso in Baghdad dell'esercito mongolo (1258) che decretò la fine del califfato abbaside e delle scuole mutazilite (D.Gimaret in *EI2*, 1993:785).

Il libero arbitrio dell'essere umano, il legittimo utilizzo della ragione, la liceità del potere e così via, erano tutte questioni che scaturivano dalla rivelazione coranica ed erano orientate a un'etica dell'uomo musulmano che ne garantisse la piena maturazione creaturale e, in ultimo, la salvezza dopo la morte (R.M.Frank, 1971).

Come vedremo a breve, è altresì vero che il pensiero mutazilita, incontrando le esigenze califfali, rappresentò un'occasione mancata per razionalizzare in maniera duratura le istituzioni islamiche e affermare una concezione del potere fissata su un'etica della responsabilità umana.

Gli inizi della teologia mutazilita risalgono all'ambiente culturale di Basra, città che nell'VIII secolo costituì un polo per gli studiosi di grammatica e di logica. Se le storie intorno all'iniziatore del movimento, Wāṣil ibn 'Aṭā', hanno un qualche fondamento, è presumibile che i cenacoli di Basra ospitassero delle discussioni proto-teologiche, prima della formazione del *kalām*, che stimolarono la condensazione di un nucleo dottrinale dal quale si sviluppò poi la vera e propria scuola mutazilita di Basra.

L'origine della *mu'tazilah* viene infatti riportata a un aneddoto su Ibn 'Aṭā', in principio allievo del proto-teologo<sup>150</sup> al-Ḥasan al-Baṣrī (m.728), particolare figura di intellettuale

---

<sup>150</sup> Preferiamo qualificare le riflessioni di questa epoca *proto-teologiche* ritenendole frutto di un pensiero arabo-persiano prevalentemente spontaneo e autoctono, ancora in fase embrionale e dall'incerta relazione con le idee

musulmano legato alle vicende del primo Islam, dalle quali fu sicuramente spinto a riflettere sulla condizione di peccato.

In uno degli incontri che si tenevano alla sua scuola, al-Baṣrī venne sollecitato a rispondere se chi si trovava in peccato mortale dovesse essere considerato alla stregua di un miscredente – *kāfir* - o di un credente – *mu'min* -; qui intervenne Ibn 'Aṭā', affermando che il peccatore non si trovava né al di fuori dei credenti né fra i miscredenti, bensì in una *collocazione intermedia* – *manzilah bayn al-manzilatayn* -, e così facendo si dissociò dall'insegnamento del suo maestro, il quale non considerava il peccatore un vero credente. Per questo motivo, al-Baṣrī disse che Ibn 'Aṭā' e i suoi si erano *separati* – è questo il significato del verbo *i'tazala* – (W.Montgomery Watt, op.cit.47).

Al di là dell'autenticità dell'episodio, non vi è dubbio che il gruppo di Ibn 'Aṭā' adottò un rudimentale orientamento teologico di fondo improntato a una *medietà* dal sapore aristotelico, alla quale si univa la convinzione che l'essere umano dovesse sostenere la fede e la giustizia con le azioni, anche a costo dell'aperta ribellione (M.Cook, 2004: 196-197), e una *medietà* al contempo religiosa e politica nella contrapposizione fra sunniti umayyadi e sciiti (D.Gimaret, op.cit.783-784).

Vi ritroviamo qui *in nuce* la proto-teologia della *mu'tazilah*, e il fatto che il pensiero di Ibn 'Aṭā' e del suo secondo, 'Amr ibn 'Ubayd (m.761), fosse caratterizzato da alcuni assunti di fondo, piuttosto che da un insieme di precise posizioni teologiche, spiega l'eterogeneità che caratterizzò le scuole mutazilite<sup>151</sup>; quella di Basra, che faceva capo ai primi *mutakallimūn* di rilievo, al-Hudhayl (m.841) e suo nipote al-Nazzām (m.845), e quella di Baghdad, fondata da Bishr al-Mu'tamir (m.825).

In linea generale è difficile definire uno specifico orientamento teologico fra una scuola e l'altra, dal momento che le due scuole furono animate da intellettuali con posizioni personali spesso divergenti, e ciò non è strano, se consideriamo che la teologia mutazilite si occupava di un ampio e complesso spettro di questioni: al-Nazzām, ad esempio, rifiutò l'atomismo dello zio, mentre al-Mu'tamir sostenne posizioni atomiste (J.Van Ess, op.cit.63).

---

greche. A proposito, Watt commenta che nulla suggerisce la conoscenza del greco da parte di Ibn 'Aṭā' o un qualche interesse nel suo studio (op.cit.47), ma il fatto che al-Kindī medesimo non si dedicò al greco affievolisce la critica di Watt.

<sup>151</sup> «The final picture we obtain is of a relatively obscure movement of political neutralism in intellectual circles in Baṣrah towards the end of the Umayyad period, which became lost in the general intellectual ferment there. Later, when some of the *'ulamā'* of Baṣrah became interested in Greek philosophy and were nicknamed Jahmites, they reacted by claiming to be followers of 'Amr ibn 'Ubayd and Wāṣil and by giving a theological definition of *'itizāl*.» (W.Montgomery Watt, 1963: 56)

A ogni modo, tralasciando le ramificazioni dottrinali, i mutaziliti si riconoscevano comunemente in cinque pilastri - *al-uṣūl al-khamsa* – che definivano la natura di Dio e la posizione creaturale dell'uomo:

I – *al-tawḥīd* – L'Unità divina<sup>152</sup>

II – *al-'adl* – La giustizia<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> La dichiarazione dell'unicità e dell'unità interna di Dio. L'unicità esclude l'esistenza di deità all'infuori di Dio; l'unità indica che l'essere di Dio non si espliciti al di fuori di Egli, né che la sua essenza – ciò che definisce la natura divina – sia qualcosa di coe-esistente o distaccato, internamente o esternamente, da Dio. Se la natura di Dio si esplicasse esternamente, o si frazionasse, avremmo panteismo o ipostatizzazione; il panteismo annullerebbe la distinzione fra creatore e creato, mentre l'ipostatizzazione ammetterebbe la concezione trinitaria di Dio.

Fin dalla sua nascita, la scuola mutazilita si interrogò sui nomi che nel Corano vengono attribuiti a Dio, e con ciò su come si espliciti ciò che Dio “fa”: quando si dice che Dio è *il Sapiente*, la sapienza ha esistenza propria o coincide con l'atto immediato del conoscere? Il problema si complica con la *parola* di Dio e la sua manifestazione mondana, il Corano: come preservare l'unità interna se la rivelazione è parola divina? Come spiegare la connessione fra essenza divina e storicità materiale del Corano? Le questioni, come vedremo, avevano – e tutt'oggi hanno – grandi affinità con la teologia trinitaria, e al tempo della prima *mu'tazilah*, tempo in cui i musulmani erano intenti a definire i propri dogmi, dovettero presentarsi con urgenza alla mente dei *mutakallimūn*.

<sup>153</sup> Principio apparentemente di semplice intuizione: l'essere umano è stato dotato di libero arbitrio ed è chiamato ad agire in conformità a ciò che è giusto, il che significa che ogni singolo individuo sarà responsabile per sé di fronte alla giustizia divina, che è necessaria. La teologia mutazilita insisteva, quindi, sull'etica del musulmano, in contrasto con il legalismo e il pure fideismo – è sufficiente aderire all'Islam e osservare le prescrizioni religiose -, ritenendo che la salvezza si conquistasse per merito; ciò suscitò le critiche degli ashariti, poiché non teneva in conto gli impedimenti e i mali che precludevano all'essere umano la possibilità di conquistarsi la salvezza, e al contempo sollevava un problema di teodicea non da poco: se Dio compie solo ciò che è meglio per l'uomo, come spiegare il male, nell'economia della salvezza? E se Dio è vincolato al principio di giustizia – *al-'adl* – e a compiere il bene – *al-aṣḥāḥ* – allora la volontà divina non è assolutamente libera? In questo senso, infatti, il bene sarebbe qualcosa che precede la volontà di Dio.

Il *kalām* anticipa di alcuni secoli il dibattito scolastico che oppose intellettualisti – Dio conosce il Bene e lo vuole - ai volontaristi – il Bene è ciò che Dio vuole nella sua onnipotenza e libertà -. La concezione mutazilita può essere definita senza dubbio *intellettualista*: «Dio non può non volere il bene, e volere il bene per Dio significa rimanere conforme ai dettami del Corano quali Egli li ha rivelati. Quindi, in pratica, e per rifarci al ben noto problema dell'*Eutifrone* platonico, una cosa non è buona perché Dio la fa, ma Dio la fa perché è buona. In base al principio del *'adl*, Dio è, per così dire, obbligato a fare il meglio; non può volere il male né lo ordina.» (C.Baffioni, op.cit.164)

Di contro, la scuola asharita afferma la *potentia absoluta* di Dio sull'ordine da egli stesso stabilito, da che ne consegue che anche la giustizia e la salvezza degli uomini dipendono, in ultimo, dalla volontà divina, che potrebbe, in linea di principio, ricompensare il malvagio e punire l'uomo giusto; il Dio dei mutaziliti non potrebbe mai agire in questo modo, poiché la sua volontà è di per sé giusta, pertanto, il punto non è che Dio non potrebbe salvare l'empio se lo volesse, bensì che Egli non potrebbe mai volerlo.

A proposito, Montgomery Watt riporta una storia che spiega molto bene le criticità della giustizia mutazilita: «According to the story there were once three brothers, one good, one wicked, and one who died as a child; the first is in Paradise, the second in Hell, and the third in something less than Paradise where he is neither rewarded nor punished. The third complains that by being made to die as a child he has been given no chance to merit Paradise by his obedience -the commands and prohibitions of Islam were not applicable to children below a certain age, and so there could not be held either to obey or to disobey. He is given the reply that God caused him to die early because he foresaw that, if he grew up, he would be thoroughly wicked. Upon this second brother asks why he also had not been made to die young before he committed the sins which brought him to Hell. To this, of course, there is no answer.» (op.cit.51)

La storia dei tre fratelli apre una crepa nel sistema mutazilita ma contemporaneamente ne fa emergere un aspetto basilare: affinché l'uomo possa autodeterminarsi, Dio deve concedergli ogni facoltà necessaria a questo scopo,

III – *al-wa ‘d wa al-wa ‘īd* – La certezza della ricompensa e del castigo<sup>154</sup>

IV – *al-manzilah bayn al-manzilatayn* – La posizione intermedia

V – *al – amr bi al-ma ‘rūf wa an nahy ‘an al-munkar* – Comandare il giusto e proibire lo sbagliato<sup>155</sup>

---

compresa l'integrità fisica e intellettuale. In altre parole, l'uomo deve essere nella condizione di "discernere" bene e male, e capire le ragioni degli obblighi trasmessi attraverso la profezia. Solo attraverso la conoscenza – *'ilm* – che deriva dall'esercizio dell'intelletto – *'aql* – l'essere umano può agire correttamente, e dunque essere soggetto agli obblighi religiosi – *taklīf* -. Coloro che si trovano in una condizione di infermità o immaturità, come il bambino della storia, sono esentati dal *taklīf*.

Come già detto, la comprensione è una condizione *sine qua non* affinché l'uomo sia responsabile delle proprie azioni, e ciò presuppone che anche la rivelazione coranica e le leggi della *sharī'a* debbano offrire delle ragioni *universali* – cioè intendibili da tutti, al di là del contesto di provenienza - che inducano l'intelligenza ad accettarle liberamente: «Were its prescriptions incomprehensible as good and obligatory within the terms of the good and morally obligatory know innately to human intelligence, its imposition would not conform to the prior and essential norms that are binding on man and God alike. In short, the conditions and prescriptions of the *sharī'a* must conform to the conditions of human knowing and the principles of moral good and evil inherent in created intelligence.» (R.M.Frank, op.cit.16)

Naturalmente, se il musulmano è creato per la conoscenza, era necessario definire le fonti e i criteri per accertarsi della verità, che in termini pratici equivaleva a delineare un'ermeneutica giuridica della rivelazione. I mutaziliti attribuivano a Wāṣil ibn 'Aṭā' un trattato sull'argomento che ebbe notevole risonanza in campo teologico e giuridico. Il padre della *mutazilah* indica tre "fondamenti" epistemologici: «il Corano, là dove è chiaro (*muḥkam*) e non equivoco (*mutaṣābih*, cfr. *Cor.* 3.7); cita poi le proposizioni o tradizioni (*aḥbār*, sing. *ḥabar*) che in base al criterio di verità menzionato sopra hanno valore di argomento. Infine, menziona la ragione "sana", cioè i giudizi che non si fondano semplicemente su ciò che è dato a priori, ma si ottengono in modo autonomo attraverso una personale riflessione.» (J.Van Ess, op.cit.106-107)

Fra le personalità che furono influenzate, direttamente o in maniera mediata, da ibn 'Aṭā', Van Ess cita il celebre scrittore al-Jāḥiẓ (m.869), e il fondatore dell'omonima scuola di diritto, al-Shāfi'ī (m.820), che a Baghdad ebbe come allievo un mutazilita della scuola di al-Hudhayl, il giudice al-Raḥmān, il quale svolse un ruolo attivo nell'inquisizione abbaside e fu uno degli interlocutori consultati da al-Ma'mūn riguardo il Corano creato.

In che modo il ricorso alla "ragione" si concretizzasse nella prassi giuridica lo descriveremo avanti.

<sup>154</sup> Naturale conseguenza a quanto detto sinora è la certezza che Dio ricompenserà chi gli è stato obbediente e punirà con l'inferno il malvagio. Questo punto reca con sé un corollario di riflessioni intorno al peccato già evidenti nell'origine della *separazione* di Wāṣil ibn 'Aṭā' dal suo maestro e che non possiamo approfondire ulteriormente in questo spazio.

<sup>155</sup> L'esortazione coranica a *comandare il giusto e proibire lo sbagliato*, venne interpretata dai mutaziliti con l'obbligo etico-morale di conservare la giustizia e combattere l'ingiustizia mediante *la lingua, la mano e la spada*. L'interpretazione dei mutaziliti fu tutt'altro che allegorica, traducendosi sin da principio in termini concretamente politici. Al tempo di ibn 'Aṭā' e 'Amr ibn 'Ubayd sembra che la comunità di Basra sostenne apertamente il dovere di ribellarsi al potere ingiusto, in connessione con l'idea che le vecchie strutture di pensiero trattenessero il popolo in uno stato di quiescenza, in sintesi, che i tradizionalisti favorissero il mantenimento dell'ordine costituito (M.Cook, op.cit.197).

Se da una parte questo principio rafforzava le ragioni della rivolta abbaside contro il califfato umayyade, dall'altra introduceva la chiara clausola che il capo di una comunità non fosse legittimato dal lignaggio qurayshita ma altresì dalle opere, con la possibilità teorica di subire la deposizione (J.Van Ess, op.cit.91-95); e difatti nell'anno 145 dall'Egira (763), si riporta che "l'élite" mutazilita di Basra si arruolò fra le fila di Ibrāhīm b. 'Abdallāh (m.763), sciita salutato come il "*mahdi*" che si mise alla testa di una rivolta contro l'abbaside al-Manṣūr. Molti mutaziliti, o presunti tali, subirono la persecuzione del califfo dopo che la rivolta fu sedata dal califfo (J.Van Ess, 2017: 372-382).

L'episodio del 763, così come la presenza a Kufa - altra città ostile agli abbasidi di Baghdad - di un distacco mutazilita che teorizzava l'elezione puramente meritocratica del califfo, smentiscono la generalizzazione che vorrebbe i mutaziliti teologici *ad hoc* di corte – sul modello di Eusebio di Cesarea e l'imperatore Costantino -, mettendo invece in risalto un movimento estremamente animato che prese sul serio il dovere di promuovere la giustizia con *lingua, mano e spada*.

Il quarto dei principi, insieme al quinto, è quello che espone meglio l'intima unità, all'interno del *kalām* mutazilita, delle categorie del potere e della salvezza; di frequente – se non sempre – lessico e concetti politici mutuano nel teologico, e dal teologico al politico, dimostrando una sistematicità essenziale del pensiero mutazilita nella quale l'una categoria si sviluppa in concomitanza all'altra.

Già il nome *mu'tazilah*, se vagliato storicamente, fa riemergere il *milieu* religioso-politico del primo Islam, quello dei campi di battaglia, degli scontri fratricidi che divisero la Umma e delle conquiste, piuttosto che mostrare il fervore culturale che caratterizzò l'epoca abbaside.

Come visto, il nome del movimento deriva dalla forma verbale *i'tizāl*, e viene a significare un atteggiamento di mediazione fra due posizioni estreme, quindi la separazione dalle posizioni precedenti.

La storia che riguarda Wāṣil ibn 'Aṭā' sembrerebbe indicare che questo atteggiamento emerse inizialmente in un contesto sostanzialmente teologico, e la versione dei tradizionalisti – versione tendenzialmente ideologica ma consolidata nella storiografia islamica – lo confermerebbe.

Secondo questo filone, peraltro ripreso da ibn Khaldūn, i mutaziliti furono così chiamati poiché si “separarono” dall'ortodossia islamica, e ciò portò gli occidentali a traduzioni del nome varie e colorite: secessionisti, dissidenti, separatisti ecc. (C.A.Nallino, 1916: 431). Altri nomi includono “scismatici”, “apostati”, “eterodossi” e così via.

Oggi è riconosciuto che questa versione è frutto di una divulgazione tradizionalista, ma mantiene il pregio di restituirci l'ottica con cui l'ambiente strettamente sunnita ha guardato i mutaziliti; inoltre, benché al tempo della prima *mu'tazilah* l'ortodossia fosse un qualcosa in divenire, e gli stessi mutaziliti svolsero un ruolo attivo e centrale nella formazione e difesa delle istituzioni islamiche sunnite, osserviamo che l'ortodossia finì a coincidere con le posizioni dei tradizionalisti.

L'ostilità di questi nei confronti dei mutaziliti ebbe molte cause, e la partecipazione all'inquisizione abbaside rappresentò probabilmente il punto d'arrivo di un'inimicizia reciproca che era al contempo teologica e politica.

All'inizio del Novecento, Carlo Alfonso Nallino rivisitò la versione tradizionalista riportando il nome *mu'tazilah* al principio di medietà, e poi, procedendo a ritroso, mise in rilievo che la neutralità teologica professata dai discepoli di ibn 'Aṭā' ricalcasse, a ben vedere, il più antico concetto di neutralità politica: « Il nome di al-Mu'tazilah non fu dato ai componenti la nuova scuola teologica per indicare ch'essi si staccavano dall'ortodossia ed abbandonavano gli

antichi maestri e compagni, ma soltanto per designare la loro speciale attitudine di gente che *si teneva in disparte*, in una posizione *neutrale* fra due estremi teologici e politici ad un tempo, astenendosi così dalle polemiche e dalle lotte feroci fra Musulmani.» (Ivi, 440)

«Perciò, il verbo *i'tazala* sembra originarsi direttamente all'interno dei conflitti politici che spaccarono la Umma nel primo secolo della sua fondazione, e significava *l'astenersi dal prender parte alle lotte della vita pubblica od a combattimenti (nelle guerre civili)*, ovvero, *quando due fazioni fossero in lotta fra loro, l'astenersi da l parteggiare tanto per l'una quanto per l'altra, il rimanere neutrali riprovandole entrambe.*» (Ivi,444)

Dopo un'esauritiva ricognizione delle fonti arabe, Nallino conclude che il significato politico di *mu'tazil* persisteva al tempo della nascita del *kalām*, ipotizzando la successione fra *mu'tazilah* politica e teologica, di cui la seconda avrebbe ereditato il nome e l'attitudine. A suffragio di questa ipotesi viene riportato che i teologi mutaziliti adottarono una rivisitazione apocrifia di un detto molto noto di Maometto, in riferimento ai loro predecessori: «la mia comunità si dividerà in più di 70 fazioni, delle quali la più giusta e la più pia sarà la schiera *mu'tazilita*». (Ivi, 447)

In questo senso, Nallino parla esplicitamente di *teologia politica* diciassette anni prima che Schmitt pubblicasse il suo primo saggio, e lo fa per definire la posizione di Wāṣil ibn 'Aṭā' in merito alle lotte che opposero il partito di 'Alī ai suoi avversari (Ivi, 440), pressoché una rielaborazione della tesi enunciata nell'aneddoto con al-Baṣrī: il fondatore della *mu'tazilah* si separò dalla posizione canonica dei sunniti, che riconoscevano i diritti di 'Alī ma non giudicavano colpevoli di *kufṛ* – *miscredenza* – i suoi avversari, e dalla *kharijita*, che riteneva gli umayyadi miscredenti, collocandoli al di fuori dalla comunità musulmana, ma imputava ad 'Alī di essersi macchiato egli stesso di *kufṛ* accettando di rimettere ad arbitraggio la sua legittima successione califfale.

L'opinione di Wāṣil ibn 'Aṭā' fu per una neutrale “sospensione del giudizio”: una delle due parti era sicuramente in errore ma non potendo stabilire quale, entrambe venivano ritenute degne di fede (Ivi, 441).

La radice di quelle che Watt chiama le *attitudini politiche della mu'tazilha* (1963) andrebbe dunque ricercata nella *fitna*, e successivamente nella contrapposizione fra movimenti sciiti e sunniti tradizionali, rispetto i quali i mutaziliti proponevano una via intermedia, la *manzilah bayn al-manzilatayn*.

Come nota Nallino, la neutralità teologica equivaleva alla neutralità politica, poiché separava i mutaziliti dalla lotta che opponeva le due parti in causa (437), e in un sistema eterogeneo come quello abbaside, che si reggeva su forti e contrappesi di potere e burocrazia, sette religiose e gruppi etnici, una dottrina della neutralità poteva ipoteticamente costituire il tessuto connettivo per la Umma califfale.

A questo punto, però, ci troviamo davanti a una contraddizione: se gli abbasidi eleggono la *mu'tazilah* “teologia di Stato” per tentare di equilibrare le diverse anime del loro dominio, quale senso attribuire, nell’economia di una pacificazione interna, alla decisione di al-Ma'mūn di imporre con la violenza la dottrina del Corano creato?

Una risposta che non risulti semplicistica può delinearsi solamente in un approccio olistico, che valuti la teologia mutazilita nel suo contesto storico e anche nel contesto “generale” delle categorie islamiche, perché, se il Corano creato, come vedremo, ha suscitato l’interesse dei moderni intellettuali musulmani, allora questa dottrina possiede delle caratteristiche atualizzabili a prescindere dal contesto.

#### **IV.2 – L’ascesa di al-Ma'mūn e la costruzione teologica del potere califfale**

Al tempo degli abbasidi, il Corano creato andò a collocarsi all’apice di un processo teologico-politico che interessava primariamente l’assetto socio-istituzionale prodotto dall’ennesima guerra civile, e non secondariamente nelle dinamiche *in definire* fra il potere califfale e i gruppi di sapienti sunniti – gli *'ulamā'*, plurale di *'ālim* – che iniziavano a guadagnare autorità socio-religiosa.

La posta in gioco andava ben oltre dall’imporre una particolare dottrina teologica, e ci sono pochi dubbi sul fatto che la *miḥnah*, nella sua drammaticità, contribuì fortemente a compattare il mondo sunnita secondo un equilibrio interno tutt’oggi visibile.

Premesso ciò, le tre maggiori ipotesi finora avanzate per spiegare la *miḥnah* ci appaiono insufficienti o limitate a una sola angolatura.

La prima, che chiameremo l’ipotesi “teologica”, è sostenuta da diversi studiosi come Patton e Watt: al-Ma'mūn era un estimatore della *mu'tazilah*, intratteneva rapporti personali con molti suoi esponenti, fra i quali al-Nazzām, e se ne servì per incarichi pubblici. In sintesi, la decisione di al-Ma'mūn fu presa sotto l’influenza dei mutaziliti.

Questa ipotesi è insoddisfacente per molti motivi, il primo puramente dottrinale: come nota Nawas, nei documenti califfali che riguardano la *miḥnah* e nelle testimonianze dirette, al-Ma'mūn utilizza delle argomentazioni ed esprime delle posizioni che si discostano dagli insegnamenti mutaziliti, e ciò indica che il califfo dovesse possedere un orizzonte teologico-giuridico personale ed eterogeneo, che non si limitava a ribadire le posizioni mutazilite (J.A. Nawas, 1994: 16-17). Inoltre, questa ipotesi non spiega per quale motivo al-Ma'mūn scelse di imporre la singola dottrina del Corano creato, e soprattutto appare poco sensata in chiave politica: seguendo la traccia “teologica”, dovremmo credere che al-Ma'mūn scelse di inimicarsi le frange tradizionaliste e strettamente sunnite per favorire i loro “avversari”. Se invece consideriamo l'ipotesi teologica alla luce di motivi politici più profondi – la *neutralità* di cui abbiamo parlato pocanzi -, allora cerchiamo ulteriori motivazioni, e dunque l'ipotesi perde il suo valore.

La seconda: al-Ma'mūn tentò di riorganizzare il califfato su un modello sciita. Questa ipotesi è di più delicata analisi in ragione del fatto che al-Ma'mūn fece uso di numerosi elementi alidi-sciiti per cementare il suo regno e la sua legittimità. La tratteremo perciò caso per caso. In via preliminare sottoscriviamo l'opinione di Nawas (Ivi, 18), il quale evidenzia la marginalità e la provvisorietà degli elementi sciiti, alcuni dei quali, come la ripetizione del *takbīr* – la formula *Allāhu akbar* – non hanno alcuna attinenza con il Corano creato.

L'ipotesi “sciita”, poi, non tiene conto di un fatto molto semplice, vale a dire che gli abbasidi, sin da principio, avevano tentato di assimilare gli elementi sciiti per rafforzare le ragioni della ribellione ai califfi umayyadi, e che al-Ma'mūn tenti a più riprese di ingraziarsi costituisce quasi la normalità della prassi abbaside<sup>156</sup>. Ancora, non si capirebbe perché al-Ma'mūn avrebbe rinunciato alla *medietà* fra sunniti “conservatori” e sciiti, ben più congeniale al mantenimento della Umma califfale.

La terza ipotesi è quella “cesaropapista”: la dottrina del Corano creato avrebbe fornito ad al-Ma'mūn l'occasione di affermare il suo indiscutibile potere temporale e spirituale. A sostegno

---

<sup>156</sup> «I primi Abbasidi avevano infatti definito la propria legittimità attraverso un vocabolario sciita, il che non ha nulla di strano se pensiamo che proprio l'alleanza con gli sciiti aveva facilitato la rivoluzione abbaside garantendone il successo. Come gli sciiti, anche gli Abbasidi ragionavano in termini di ereditarietà del potere, e si sentivano autorizzati a farlo perché, sempre come gli sciiti, erano *ahl al-bayth*, “la gente della Casa”; appartenevano cioè alla famiglia del Profeta. Godevano perfino di un vantaggio su 'Alī; 'Abbās era zio del Profeta, mentre 'Alī traeva la propria legittimità solo dalla moglie (Fāṭima, figlia del Profeta). Questo particolare tornò loro utile quando l'alleanza con gli sciiti si ruppe a causa dell'insurrezione di *al-naḥs al-zakiyya*, “l'Anima Pura”, durante il califfato di al-Manṣūr. Gli Abbasidi poterono sostenere che, secondo la legge divina sull'eredità, in assenza di figli maschi lo zio aveva maggior diritto della figlia. Giuridicamente parlando, la teoria era ingegnosa; gli sciiti ebbero qualche difficoltà a confutarla, e finirono per modificare il loro intero sistema giuridico privilegiando, nel diritto di successione, le donne assai più di quanto facessero i sunniti. » (J. Van Ess, op.cit.93)

di questa tesi vi sarebbero lettere e documenti ufficiali in cui al-Ma'mūn esalta il suo compito di *Khalīfat Allāh – Vicario di Dio* – e una serie di atti politici che precedono – e preparano – l'istituzione della *miḥnah*.

L'ipotesi, così com'è formulata, significa essenzialmente che al-Ma'mūn avrebbe imposto una dottrina teologica solamente per riaffermare un potere che *già possedeva*, come se Costantino V avesse proclamato l'iconoclastia solamente per dare dimostrazione del potere imperiale alla Chiesa greca.

E qui sorge un'ulteriore criticità dell'ipotesi cesaropapista, evidentemente elaborata da occidentali – Lapidus, Hinds ecc. –: l'assenza, nell'Islam, di una Chiesa. Rispetto quale polo il califfo doveva rivendicare le sue prerogative spirituali?

A proposito, Lapidus paragona i gruppi di *'ulamā'* a una sorta di “chiesa” che contendeva la supremazia del califfo, vedendo in ciò una separazione fra sfera secolare e religiosa (I.M.Lapidus, 1975: 363-385).

Questa visione da una parte spacca l'unità interna del sistema califfale – per quanto autonomi e autorevoli, gli *'ulamā'* erano pur sempre parte del sistema socio-istituzionale califfale, contrariamente alla Chiesa greca, che era un'istituzione a se stante, e soprattutto alla Chiesa latina -, dall'altra, lo vedremo meglio, trascura i rapporti effettivi fra gli abbasidi e i dotti musulmani.

Non intendiamo negare che la documentazione califfale dimostra una teoria del potere che ridimensiona l'autorità degli *'ulamā'*, semmai argomenteremo che la persecuzione che li colpì aveva motivi più complessi e “strategici” rispetto a un atto di forza a doppio taglio.

Il nostro punto di vista è che al-Ma'mūn tentò una strutturazione istituzionale in cui ogni elemento – sciiti, mutaziliti ecc. – aveva una sua ragion d'essere, e la dottrina del Corano creato – che probabilmente rispondeva realmente alle credenze di al-Ma'mūn –, poiché influenzava direttamente il diritto e la forma di governo, aveva lo scopo di compiere questa strutturazione. In questo senso, la nostra ipotesi non considera la dottrina del Corano creato uno strumento fine a stesso nei piani di al-Ma'mūn – se così fosse, imporrebbe l'eternità o la creazione del Corano sarebbero state alternative equivalenti<sup>157</sup> –, né la conseguenza pura di

---

<sup>157</sup> E difatti, questa è la tesi Nawas, che sposa un'ipotesi cesaropapista estrema: «The point at issue during the *miḥna* was therefore not a particular theological doctrine, but the authority of the caliph versus the authority of those men who saw themselves and not the caliph as the legitimate repository and authentic transmitters of religious knowledge and tradition. Although Mu'tazilism and Shi'ism may have played a role in shaping al-Ma'mūn's thought, as they did the thought of many men, it is most unlikely that either or both had been the reason for his actions. His was fundamentally a Ma'munite platform guided by an abiding conviction that the caliphal institution must survive and that its survival could be assured only by a supreme head with authority that was unquestioned, unlimited, and shared with no one else.» (Op.cit.624)

convinzioni e simpatie personali, bensì uno “strumento” teologico atto al raggiungimento di un fine politico-religioso.

Spiegato altrimenti, noi considereremo questa dottrina da un punto di vista propriamente filosofico-teologico, valutando le potenzialità che la teoria del Corano possiede per la prassi politica dell'età abbaside e per il mondo d'oggi.

A questo punto serve una digressione storica.

Fino al regno di al-Ma'mūn fu consuetudine che il califfo designasse ufficialmente un successore – il *walī al-‘ahd* -, al quale la comunità era tenuta a prestare giuramento - *bay‘ah* -. Questa forma di ereditarietà rendeva la legittimità un fatto sostanzialmente legale, trattandosi comunque di una legalità sacrale completamente differente dal legalismo moderno; di conseguenza, poiché il *walī al-‘ahd* rappresentava un vero e proprio “contratto” scritto – *sharṭ* - fra la comunità dei credenti e chi doveva continuare a guidarla dopo Maometto, non era possibile rompere il patto o usurpare il potere senza una solida giustificazione. Questo valeva per ambedue le parti: per la comunità, tendenzialmente refrattaria alla ribellione e incline al quietismo politico dei tradizionalisti, e per il califfo, che accettava una serie di obblighi che ne vincolavano l'operato.

Riportiamo uno stralcio del “contratto” di successione sottoscritto da al-Ma'mūn<sup>158</sup>:

Se io dovessi violare uno solo degli impegni da me contratti - *sharattu* – e riportati in questo documento, o se dovessi cambiarli, alterarli, o rompere i patti – *nakathtu* -, oppure agire infidamente, che io sia allora abbandonato da Dio, dalla Sua sovranità – *wilāyatihi* -, dalla Sua religione e da Muḥammad, il Messaggero di Dio, e che io possa incontrare Dio nel Giorno della Resurrezione fra i miscredenti e gli idolatri – *kāfiran mushrikan* -.

Si noti da quanto riportato che, almeno sul piano formale, il potere califfale *di per sé* non era un potere assoluto e non poteva tradursi senza esporre il califfo a un pericoloso stato di illegalità. Ciò rende persino paradossale l'ipotesi *cesaropapista*, dal momento che, come vedremo, al-Ma'mūn abbandona la *wilāyat al-‘ahd*, e nel fare ciò indebolisce il potere intrinseco del califfato.

Ora, Hārūn al-Rashīd muore nell'809 lasciando come *walī* il suo secondogenito, al-Amīn (m.813), che contrariamente al fratello minore, al-Ma'mūn – nato da una persiana di umile

---

<sup>158</sup> Testo contenuto in A.Marsham (2009: 240), al quale rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

condizione -, vantava discendenza materna hashemita – cioè una discendenza dalla casa del Profeta -.

Le vicende della vita del futuro califfo, da quel momento, sembrano coincidere in larga misura con il pensiero teologico-politico che ne caratterizzerà gli anni di governo.

A Baghdad, al-Amīn assume formalmente la dignità califfale, *de facto* al-Ma'mūn ne eredita una parte ricevendo dal padre la ricca e potente regione del Khorasan, nell'odierno Iran, che diviene una provincia autonoma.

Tralasciamo le tensioni e i giochi di potere interni fra visir, segretari, capi militari ecc. che condussero allo scontro fra i due fratelli e veniamo al primo atto di aperta ostilità, che fu significativamente un atto *liturgico*: nell'810 al-Amīn sente l'urgenza di designare suo figlio Mūsā come *walī*, estromettendo il fratello dalla linea di successione indicata da Hārūn al-Rashīd, e lo fa sostituendo il nome di al-Ma'mūn con quello del figlio nella *Preghiera del venerdì*.

La guerra civile fra l'Iraq califfale e il Khorasan del mezzo-persiano al-Ma'mūn inizia nell'811, con l'attacco diretto che al-Amīn conduce in terra iraniana. Dopo due anni di conflitto, al-Amīn è sconfitto e ucciso, e al-Ma'mūn diviene di fatto il settimo califfo abbaside.

Nei quattro anni che seguono, al-Ma'mūn si trova confinato nel Khorasan nel tentativo di pacificare il suo regno: la capitale Baghdad gli è ostile e si rivolta a più riprese, mentre sul fronte opposto gli sciiti intraprendono una lotta armata al nuovo califfo.

Al-Ma'mūn si trova quindi in una posizione intermedia, invisato ad ambo le parti, con la necessità di ricomporre l'unità della sua comunità e di proporsi come legittimo proprietario della dignità califfale.

I motivi teologici iniziano a delinearsi.

Nell'anno 817 al-Ma'mūn prende così la decisione di rompere con le consuetudini di umayyadi e abbasidi, e proclama un *walī al-'ahd* al di fuori della sua linea di sangue. La scelta ricade sull'imam sciita 'Alī al-Riḍā, nipote di Ja'far al-Sadiq in linea paterna, pertanto diretto discendente maschile di 'Alī.

Nel documento di nomina, al-Ma'mūn afferma di aver riflettuto per designare un erede fra la casa degli abbasidi e quella degli alidi, risolvendosi a eleggere al-Riḍā sulla base della sua eccellenza (A.Marsham, op.cit.264).

Con questa mossa, al-Ma'mūn poteva attingere agli elementi simbolici e concreti dello sciismo per rafforzare la sua legittimità, ambire alla riunione della Umma e ancora

marginalizzare i suoi oppositori iracheni. Da un punto di vista di dottrina dello Stato, al-Ma'mūn deviava la linea califfale – prima orientata dalla nomina per sangue – verso posizioni mutazilite piuttosto che sciite – il califfo/imam era eletto principalmente per merito e non per discendenza -, iniziando l'opera di rimodellamento delle istituzioni califfali che avrebbe portato avanti sino alla morte.

Questo dovrebbe farci pensare che la nomina di un erede alide fu molto più che una scelta contingentata di *realpolitik*. La morte di al-Riḍā, avvenuta solo un anno dopo, nell'818, non mutò la visione di al-Ma'mūn, che entrato finalmente in Baghdad nell'819, si presentò con i paramenti verdi degli alidi, prima di tornare poco dopo al nero degli abbasidi.

Nei quattordici anni che seguirono, dall'entrata nella capitale all'istituzione della *miḥna* e della sua morte, avvenuta nell'833, al-Ma'mūn non promulgherà alcun atto di successione né disporrà un erede, sancendo di fatto l'abolizione della *wilāyat al-'ahd*.

Se noi compariamo la designazione di al-Riḍā con la successiva non-designazione, possiamo supporre una continuità concettuale fra la nomina di al-Riḍā “per merito” e il ritorno a una legittimità “elettiva” – *shūrā* - teorizzata dalla *mu'tazilah*<sup>159</sup> che, a ben vedere, si allontanava essenzialmente dalle posizioni sciite<sup>160</sup> e, in secondo, minava l'integrità della dinastia abbaside piuttosto che aumentarne l'autorità<sup>161</sup> - particolare che sfugge all'analisi di Nawas e sottrae altra credibilità all'ipotesi cesaropapista -.

L'intero impianto teorico si coniugava particolarmente bene con l'ascesa di al-Ma'mūn, figlio di una schiava che aveva acquistato la dignità califfale per merito attraverso il “giusto” regicidio del fratello; e ben si coniugava con il sogno di un califfato guidato dal sapere e dalla saggezza di cui i greci erano stati maestri indiscussi. Ma questo “sogno”, che coincideva di

---

<sup>159</sup> «Aspects of 'Mu'tazilite' theology, which inspired the *miḥna* of 833-47, have been proposed as an explanation for the initial hiatus between 817/833 and c.850: many 'Mu'tazilites' emphasized the elective nature of the imamate and the importance of the imam's merit, independent of his genealogy; furthermore, the brief restoration of the *wilāyat al-'ahd* under al-Mutawakkil coincided with the end of the *miḥna* and the abandoning of the rationalist doctrine of the 'createdness' of the Qur'ān.» (D.Marsham, op.cit.255)

<sup>160</sup> «'Utmān era stato eletto da un consiglio (*shūrā*) composto di sei persone, non cioè dal popolo, come a volte si dice oggi, ma da un comitato elettorale di cui lui stesso era membro. E 'Alī era stato confermato nelle sue funzioni di califfo dalla *bay'a*, il giuramento di fedeltà prestato dai capi della comunità, senonché nel suo caso tale atto di fedeltà non fu unanime perché un intero gruppo lo disertò. 'Alī e i suoi sostenitori non avevano dato troppa importanza alla cosa, perché credevano che il potere appartenesse alla famiglia del Profeta, e che chi non accettava questo fatto avesse, molto semplicemente, torto.» (J.Van Ess, op.cit.86)

<sup>161</sup> «Furthermore, the military and administrative elites that dominated Iraq in the ninth century appear to have recognized that the *wilāyat al-'ahd* tended to be a source of weakness for the caliph's supporters, in that their rivals could back a candidate against their own choice. Power over the proclamation of the new caliph allowed a single clique to retain their power while maintaining the fiction of his election through the pledge of allegiance given after the previous caliph's death. [...] In some respects, therefore, the end of the *wilāyat al-'ahd* reflected the concentration of power at the caliphal court in Iraq, [...] also perhaps reflected the increasing political weakness of the caliph himself, unable to use the nomination to manipulate the army and administration.» (D.Marsham, op.cit.256)

fatto con le contingenze politiche, voleva dire decostruire la struttura tradizionale dell'Islam, introducendovi delle categorie razionalizzanti che avrebbero mutato la sostanza cognitiva dell'uomo musulmano e, probabilmente, segnato in un senso completamente differente la storia islamica.

In concreto, la teoria seguita da al-Ma'mūn – ampiamente esplicitata dallo stesso califfo nei documenti di cancelleria – poteva realizzarsi con una ridefinizione delle fonti del diritto, con un processo condotto all'interno della legalità islamica – se il califfo puniva chi era in errore stava esercitando un suo dovere -, e con lo smorzare l'autorità crescente di quei gruppi di dotti sunniti che portavano avanti un pensiero religioso-politico opposto a quello di al-Ma'mūn.

A proposito, bisogna accennare alla situazione socio-istituzionale nel periodo concomitante l'inquisizione in rapporto al diritto islamico; Watt la rappresenta definendo un "partito autocratico", che riuniva la nobiltà d'area persiana, e uno "costituzionalista", che faceva capo al potente comandante arabo al-Faḍl ibn al-Rabī' (W.Montgomery Watt, 1963: 43).

Al-Faḍl aveva prima servito Hārūn al-Rashīd e dopo al-Amīn, spingendo questi alla guerra contro il fratello e proseguendo la lotta contro al-Ma'mūn sino alla definitiva vittoria del califfo. In seguito, era stato perdonato e reintegrato alla corte di Baghdad, dove costituì punto di riferimento per il partito "costituzionalista".

Questa definizione – *costituzionalista* - è in realtà più fuorviante che utile a capire gli orientamenti delle due parti in causa, così come lo è "autocratici".

Al primo colpo d'occhio, si suggerisce che il gruppo di al-Faḍl avesse delle idee vagamente assimilabili al costituzionalismo moderno, e quindi cercasse di comprimere il potere califfale in un sistema di contrappesi legali che parcellizzasse le mansioni governative. Ciò è tendenzialmente esatto, se lo leggiamo in un senso tipicamente islamico, evitando anacronismi, ossia secondo i rapporti di autorità, formale ed effettiva, nell'amministrazione pubblica e nell'applicazione della *sharī'a*.

I "costituzionalisti" non erano guidati da principi garantisti o da una visione razionale del potere, essi comprendevano coloro che ritenevano la rivelazione coranica e gli *aḥādīth* fonte primaria per l'organizzazione delle istituzioni islamiche, prediligendo la tradizione normativa a discapito del potere esecutivo del califfo-imam<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> «An important part of the constitutionalist bloc was the Traditionists considered that Islamic community's way of life was constituted by the supernatural revelation contained in the Qur'ān and Traditions.

To say the Qur'ān was created was to make it less than divine, and thereby to reject their conception of the community as divinely-constituted and to weaken their whole position. Correspondingly it strengthened the Shī'tes who looked for guidance to the imam or charismatic leader and not to the revealed scriptures.» (W.Montgomery Watt, op.cit.44)

Si nota subito che i “costituzionalisti” non avevano nulla di “costituzionalista”, formando piuttosto il nucleo proto-sunnita del futuro sunnismo come lo intendiamo oggi, mentre sul piano etnico ribadivano la lotta interna fra comunità araba e aristocrazia persiana, gli “autocrati”, più inclini a una concezione sciita del potere.

In sintesi, i proto-sunniti consideravano il califfato in stretta dipendenza con la Rivelazione e la tradizione, erano sfavorevoli alle innovazioni in campo legale e tendevano al quietismo politico, ritenendo altresì che in materia legale-religiosa il califfo dovesse tenere in considerazione l’opinione dei dotti; gli “autocrati” non erano esattamente alidi ma tentarono di assimilare nel sistema califfale gli sciiti, avevano una concezione decisionistica del governo – che comunque non estrometteva gli *‘ulamā’* - e di conseguenza una minore attenzione per la tradizione, mentre teologicamente essi si appoggiavano alla *mu‘tazilah*, ben adatta a mediare fra la rigidità proto-sunnita e un pensiero sciita che sconfinava nell’esoterismo e nell’escatologia.

Dunque, a differenza di quanto sembri a un primo livello di analisi, i termini della contrapposizione non riguardavano sunnismo e sciismo, né califfato e “chiesa” degli *‘ulamā’*. A riguardo, l’interpretazione di Watt merita una discussione: «Must the caliph be a person with a “divine right” to rule and so the primary fount of all law in the state? Or was he merely a man subject to the Prophet? [...] This difference of opinion about the nature of the caliphate was not a purely theoretical matter, but a question of practical politics – the question whether under the caliph the chief power was to be in the hands of the new class of *‘ulamā’* or their rivals consisting of the old administrators, the secretaries and perhaps other.» (Ivi, 48)

L’argomento di Watt può essere diviso in due parti complementari:

- 1- Gli “autocrati” affermavano un modello simile all’imamato sciita; i “costituzionalisti” la supremazia della Rivelazione e della tradizione legale.
- 2- Il modello sciita era sostenuto dalla casta dei cortigiani califfali; il modello sunnita dalla classe degli *‘ulamā’*.

Per ogni punto avanziamo le seguenti osservazioni:

- 1- A eccezione della nomina di al-Riḍā, al-Ma’ mūn non fa ricorso in modo continuo, né marcatamente, a elementi sciiti. La tradizione sciita fondava l’autorità dell’imam su una concezione metafisica e sacrale scarsamente conciliabile con il razionalismo etico-

politico della *mu'tazilah*. Infine, l'autoritarismo califfale appare correlato a un mutamento strutturale più ampio che avrebbe avuto conseguenze al di là della presenza di un califfo.

- 2- I rapporti fra califfo e 'ulamā' non erano chiari e ben definiti, e questi ultimi includevano persone favorevoli ad al-Ma'mūn.

A sostegno della nostra tesi vi è il lavoro di Qasim Zaman (1997), il quale ha ricostruito con attenzione i reali rapporti fra la classe dei dotti e i califfi abbasidi dimostrando che:

- 1- Il fallimento della *miḥnah* non determinò la vittoria degli 'ulamā', che continuarono a cooperare con il califfo come era consuetudine.
- 2- La separazione fra autorità politica – il califfato – e religiosa – gli 'ulamā' - è di natura principalmente storiografica; nei fatti entrambe appartenevano al medesimo sistema politico-religioso.

Le argomentazioni di Zaman iniziano con la constatazione che gli uomini di religione, al tempo dei primi abbasidi, fossero inclini al quietismo politico e preferissero non associarsi all'esercizio del potere, garantendosi autonomia e un'autorità morale che, in sostanza, aveva un valore prevalentemente simbolico e non effettivo (Ivi, 78-81).

In questo conteso, gli 'ulamā' non rappresentavano una minaccia al potere califfale, piuttosto si integravano con esso e fornivano il loro supporto (Ivi, 82).

Inevitabilmente, l'emergere di una classe di dotti meglio strutturata portò gli intellettuali a interrogarsi sul ruolo che essi dovevano svolgere, e se il califfo dovesse tenere in conto l'autorità religiosa di questi gruppi.

Ibn al-Muqaffa' anticipò la questione scrivendo una *risālah fī al-ṣaḥāba – Epistola sui compagni* – virtualmente indirizzata ad al-Manṣūr. Qui, lo scrittore persiano affermava che gli 'ulamā' dovevano comportarsi come dei *compagni* per il califfo, affiancandolo ma riconoscendo che ad egli spettasse l'effettivo potere di interpretare e disciplinare la legge (Ivi, 83), ma come nota lo studioso saudita al-Azami, questa superiorità decisionale era necessaria per mettere ordine in mezzo alle molte opinioni in materia legale-religiosa, ma non autorizzava il califfo a trascendere la *sunnah* (M.M.Al-Azami, 2004: 42-43).

L'idea di accorpate il lavoro dei dotti nei ranghi statali, con la conseguenza di privarli della loro autonomia, non sembrò entusiasmare i diretti interessati. È in quegli anni che Mālik ibn

Anas (m.795) compone il suo *al-Muwattaʿ* – primo manuale di diritto islamico tutt’oggi in uso nel *madhhab* malikita -, forse su richiesta dello stesso al-Mansūr, ma con il disappunto di Mālik a eleggere la sua opera a codice del califfato, contrariamente alle speranze di ibn al-Muqaffaʿ per una uniformazione del sistema legale (Ivi, 84).

Di maggior rilievo teorico-pratico fu l’epistola di un altro studioso, Ubayd Allāh ibn al-ʿAnbarī (m.784), non solamente perché la questione viene discussa in termini tecnici, ma anche perché il suo autore ne fece esperienza personale come giudice e amministratore di Basra.

Che il rapporto fra califfo e dotti fosse un affare molto concreto lo dimostra che al-ʿAnbarī ne discute in un trattato dedicato all’amministrazione dei territori dove l’argomento principale sono le tasse e i tributi, ma in una parte del testo il giurista solleva il problema dell’autorità in materia legale: quali sono le fonti del diritto e dell’amministrazione pubblica? (Ivi, 87)

Al-ʿAnbarī riporta che la prima delle fonti è il Corano, poi vengono i testi della *sunnah* – vita e detti di Maometto -, e in caso di lacune legali il giudice deve conformarsi all’opinione maggioritaria fra i dotti di religione e diritto – *al-aʿimma al-fuqahāʾ* -; in ultima istanza, si potrà far ricorso all’*ijtihād* personale, ma solo in accordo con i dotti e con il beneplacito del califfo.

Lo schema quadripartito di al-ʿAnbarī testimonia che una rudimentale suddivisione gerarchica delle fonti circolasse nelle generazioni precedenti al-Shāfiʿī (m.820 d.c.), e cosa ben più rilevante, che nella prassi amministrativa della classe “pubblica” esistesse già un orientamento intermedio fra la rigidità tradizionalista e le aperture dei razionalisti, orientamento comunemente riconosciuto come il pregio della scuola di al-Shāfiʿī.

È opportuno, a questo punto, offrire una panoramica delle maggiori scuole di diritto islamico fra l’VIII e il IX secolo d.c., chiarendo quali fossero i dispositivi giuridici a disposizione dei dotti e quale posizione tenessero in materia. A scanso di generare confusione piuttosto che fornire chiarimenti, ci limiteremo alle scuole sunnite rilevanti per il nostro studio e ci manterremo a un livello generale, riservandoci di approfondire le due scuole di nostro specifico interesse – malikita e hanbalita – nei capitoli dedicati.

### IV.3 – Le scuole di diritto sunnita e la ridefinizione dell’ autorità religiosa

Abbiamo fin qui fatto riferimento a “tradizionalisti” e “razionalisti”; ad essi aggiungiamo qui coloro che definiremo i “semi-razionalisti”, cioè coloro che si mantennero nel solco tradizionalista incorporandovi i dispositivi logici dei razionalisti e il sostegno della teologia – contrariamente ai tradizionalisti che continuarono a rifiutarla -.

Per quanto riguarda i tradizionalisti, seguendo George Makdisi (1962) e Christopher Melchert (1997), definiamo così i giuristi che seguivano l’ autorità scritturale e studiavano la trasmissione della tradizione, la *gente della sunna*, *ahl al-sunnah* o *aṣḥāb/ahl al-ḥadīth*, *compagni della tradizione*, mentre chiamiamo “tradizionisti” i semplici studiosi di *ḥadīth - muḥaddith* -.

Prima della formazione delle scuole di legge come le conosciamo oggi, ciò che distingueva i giuristi era l’ appartenenza al partito di coloro che nelle questioni legali seguivano il *ra’y* – una forma di opinione-ragionamento personale – e chi lo ripudiava, ammettendo solamente il *ḥadīth* (Ivi, 1-2).

Successivamente, con l’ emergere delle scuole personali – quella di Ibn Ḥanbal ecc. – e il raffinamento dei sistemi giuridici contigualmente alla teologia, gli *aṣḥāb al-ra’y* furono meglio definiti dalla filiazione a un maestro che prediligeva l’ uso del ragionamento e, più in generale, gli oppositori degli *ahl al-ḥadīth* divennero i razionalisti – *ahl al-naẓar* –, i quali includevano gli estremi avversari dei tradizionalisti, i mutaziliti, che al-Shāfi‘ī chiama *ahl al-kalām* (J.Schacht, 1967: 128).

I mutaziliti, come sappiamo, non erano propriamente giuristi, preferendo appoggiarsi alle scuole legali che rispecchiavano i loro principi teologici; in via molto generale, possiamo specchiare, in campo legale, la prima *mu’tazilah* con gli *aṣḥāb al-ra’y*, e viceversa esponenti del razionalismo giuridico furono seguaci della *mu’tazilah*, ma ciò non toglie che la teologia mutazilita toccasse direttamente questioni di appannaggio giuridico e altre che potevano determinare indirettamente i sistemi legali. Per tali motivi i tradizionalisti, che sostanzialmente rifiutavano la teologia, consideravano i mutaziliti i loro estremi avversari e non permisero ai dispositivi logico-filosofici di entrare nella loro giurisprudenza.

A dispetto di quanto possa suggerire il nome, i tradizionalisti non vennero prima delle altre scuole o difesero un sistema legale tradizionale contro gli innovatori; tradizionalisti è il nome con cui si traduce convenzionalmente *ahl al-ḥadīth*, nome che è esplicitativo del procedimento da essi seguito.

Mentre le antiche scuole di legge, quelle delle grandi province arabe che fiorirono in centri come Medina e Kufa, proprio in virtù della loro antichità – nonché di un certo “privilegio di nobiltà” come per la scuola di Medina, città dell’Egira e della prima Umma – seguivano i propri usi giuridici, derivati dalla codificazione della prassi locale e da una tradizione più ampia, che comprendeva la *sunnah* dei Compagni di Maometto, i tradizionalisti sostenevano il primato della *sunnah* del Profeta, quindi, che nella tradizione strettamente profetica si trovasse tutto il necessario per dirimere le questioni legali (Ivi, 253-254).

Il problema, da questo punto di vista, non era la coerenza del *ḥadīth* o la sua validità casistica, anche in mutate circostanze storico-sociali, bensì la sua autenticità – che risalisse realmente al Profeta – dal momento che, il solo fatto che il Profeta si fosse comportato o espresso in un determinato modo riguardo una determinata situazione, era condizione auto-sufficiente per interpretare una norma o esprimere un giudizio.

Il senso del termine *sunnah*, infatti, equivale più precisamente a “canone”, “modello”.

Quello dei tradizionalisti era quindi un processo a ritroso, rivolto allo studio critico del *isnād*, la catena di trasmissione di detti e comportamenti del Profeta, e di conseguenza gran parte dei tradizionalisti erano anche tradizionisti.

L’attitudine dei tradizionalisti si comprende molto bene dalla descrizione che essi davano di se stessi e della propria attività. Come fa notare Melchert, nelle biografie di questi studiosi si poteva leggere, riguardo la loro formazione, che avessero *sami ‘a min* – ascoltato da qualcuno – oppure *kataba ‘an* – scrisse da una certa fonte -, ma non *akhdha ‘an* – apprese da qualcuno – né *tafaqqaha ‘alā* – studiò giurisprudenza -, qualifiche, quest’ultime, riservate agli *aṣḥāb al-ra’y* (op.cit.13).

Il tradizionalismo comportava una conoscenza cumulativa, scarsamente o per nulla incline all’esame critico e al sapere argomentativo, così, in un contesto diametralmente opposto ai dibattiti che avvenivano nei cenacoli teologici – i *munāẓarah* -, i tradizionalisti presero a confrontarsi in sfide che avevano per scopo riportare il maggior numero di *ḥadīth* e *isnād* – i *mudhākarah* -, pare non senza sporadici tentativi di vincere imbrogliando (Ivi, 19).

Sul fronte opposto, come anticipato, le scuole antiche guardarono con poco favore al metodo dei tradizionalisti, paradossalmente giudicato un’innovazione – *bid‘ah* – rispetto alle fonti principali delle tradizioni locali, il Corano e il consenso comunitario attestato di generazione in generazione che diveniva l’eredità giuridica di quella scuola. Inoltre le scuole antiche, secondo quanto riporta al-Shāfi‘ī, ammettevano l’uso di una rudimentale analogia giuridica (J.Schacht, op.cit.40-42), contrariamente ai tradizionalisti, sicché Melchet ipotizza che la

scuola irachena si sia risolta ad adottare un metodo basata sul ragionamento personale come reazione al predominio tradizionalista (op.cit.36).

Dalla scuola irachena di Kufa, nell’VIII secolo, emerge infatti la figura di Abū Ḥanīfa, che assieme al suo allievo prediletto e continuatore del *madhhab* hanafita, Abū Yūsuf (m.798), fonda una scuola incentrata sul ragionamento analogico e personale, strumenti questi che permettevano ad Abū Ḥanīfa di questionare con i tradizionalisti mettendo in discussione la validità del *ḥadīth* (Ivi, 8-11).

Fra i presupposti teologici degli hanafiti, e in special modo di Abū Yūsuf, il quale tenne anche la carica di giudice sotto Hārūn al-Rashīd, pare che vi fosse la dottrina del Corano creato (Ibidem), e ciò sarebbe coerente con la linea delle scuole antiche di ritenere che il Corano fosse sufficiente a spiegare ogni cosa. Se ci spostiamo sul piano teoretico, mediante il presupposto della preminenza coranica era possibile rimuovere il diaframma dei testi della *sunnah*, mentre lo stato creaturale del Corano apriva ad un’ermeneutica dell’interpretazione che rafforzava decisamente l’utilizzo del *ra’y*: «Defending themselves against the traditionalists, the adherents of the *ra’y* might have relied to some extent on the sophistication of their legal thinking, compared with the traditionalists’. When al-Ma’mūn announced the Inquisition in 218/833, evidently a move to establish some style of Ḥanafism, he began with a scornful depreciation of “the people of ignorance” with their weak opinions, defective minds, and inability to think and reflect. His letters goes on to argue by reason and the Qu’ran, not hadith.» (Ivi, 36-37)

Entrambi i sistemi, quello hanafita e quello tradizionalista che d’ora in poi identificheremo con ibn Ḥanbal (m.855), figura fondamentale della storia islamica e fondatore dell’omonimo *madhhab* tradizionalista, presentavano possibili criticità dovute al loro “estremismo”: la debolezza argomentativa e l’uso indiscriminato delle tradizioni – anche quelle locali, cioè gli *aḥādīth* non universalmente conosciuti – per i tradizionalisti, l’uso arbitrario del ragionamento personale per gli hanafiti. Ibn Ḥanbal, rispetto agli altri tradizionalisti, presentò doti argomentative migliori e toccò problemi che erano in sé problemi teologici, ma se ne servì sempre per avversare i dispositivi dei razionalisti (Ivi, 69-70).

Seguendo Wael Hallaq (1993), nelle parole di Melchert la scuola di al-Shāfi‘ī – iniziata fra la fine dell’VIII e l’inizio del IX secolo - diviene quella che ricompone i due estremi razionalismo-tradizionalismo in un sistema *semi-razionalista* (Ibidem).

Al-Shāfi‘ī riconosce la preminenza della *sunnah* profetica ma al tempo stesso critica l’uso indiscriminato degli *aḥādīth* ammettendo l’uso dell’analogia in casi circoscritti e controllati.

A ben vedere, al-Shāfi'ī è un tradizionalista che attinge dai razionalisti piuttosto che una figura mediatrice dei due schieramenti<sup>163</sup>, ma il suo tradizionalismo, solido e ragionato, contrariamente all'hanbalita riuscì ad attrarre estimatori anche fra i teologi, ashariti soprattutto, e in seguito anche mutaziliti<sup>164</sup>.

Il discorso muta per l'altra scuola *semi-razionalista*, quella di Mālik ibn Anas, più antica della sciafita - al-Shāfi'ī ne fu allievo – e radicata – in senso letterale, visto l'attaccamento di Mālik alla sua città natale – nella tradizione legale di Medina.

Diversamente da al-Shāfi'ī, che aveva elaborato il suo sistema attraverso un riesame critico del tradizionalismo e l'adozione dell'analogia dei razionalisti, la scuola medinese possedeva già un suo particolare approccio, ammettendo essa sia il *ḥadīth*, ma secondo un'autorità accertata, sia il *ra'y* secondo un uso temperato dalla tradizione scritta e "vivente"; quest'ultima forniva a Mālik un privilegio di autorità rispetto le altre scuole, e in opposizione ai tradizionalisti – che sostenevano un *consenso comunitario*, *ijmā'* in arabo, più universale possibile – gli permetteva di rivendicare una superiorità storica e spirituale delle consuetudini medinesi<sup>165</sup>.

La tesi di una *tradizione vivente* medinese, privilegiata e cronologicamente precedente la *sunnah*, è formulata nell'opera di Schacht, di cui costituisce uno degli elementi distintivi: al-

---

<sup>163</sup> «The only kind of reasoning which Shāfi'ī admits is conclusion by analogy. He takes *qiyās* for granted in his polemics against the ancient schools. *Qiyās* is obligatory, and is resorted to when there is no relevant text in the Koran, no *sunnah*, and no consensus; all are agreed on this. But *qiyās* remains subordinate to, and is weaker than, these sources of law; Shāfi'ī does not reckon it as one of the sources (*uṣūl*), but considers it derivative (*far'*). It must be based on Koran, *sunnah*, or consensus; it cannot supersede them and is in its turn superseded by them.» (J.Schacht, op.cit.122)

In definitiva, nel pensiero sciafita il *qiyās* va utilizzato come criterio risolutivo fra due tradizioni in conflitto (Ivi, 123), il che è comparabile allo sviluppo del metodo scolastico. I primi canonisti cristiani – XI secolo – ebbero, come al-Shāfi'ī, il problema di stabilire l'autorità della grande mole di materiale tradizionale – scritti dei padri, epistole, atti ecclesiastici ecc. – e, conseguentemente, risolvere le contraddizioni fra un testo e un altro: come conciliare – ad esempio – una contraddizione fra Agostino e Girolamo sul medesimo luogo? I canonisti attuarono un'espedito non replicabile per la giurisprudenza islamica: in presenza di contraddizioni l'autorità minore dovrà cedere alla maggiore – se un vescovo della Chiesa africana contraddice Agostino, allora l'autorità da seguire sarà quella del secondo – . Per approfondimenti si vedano Stephan Kuttner (op.cit.), Charles Munier (op.cit) e Ronald Knox (1972). Un procedimento simile sembra che venne adottato anche ai primordi del *fiqh* da Abū Yūsuf, con la differenza che la cernita del materiale "canonico" non avveniva per opinione autorevole di un sapiente bensì per autorità maggiore di un *ḥadīth* su un altro (M.M.Al-Azami, op.cit.70-71).

<sup>164</sup> Abbiamo già menzionato che al-Shāfi'ī ebbe come allievo il mutazilita al-Rahmān, giudice sotto al-Ma'mūn; successivamente, dopo il fallimento della *miḥnah* e il trionfo politico degli hanbaliti, i mutaziliti dovettero ripiegare su posizioni più morbide e aderirono, per prudente convenienza o per dissimulazione legittima – *taqiyya* -, al *madhhab* sciafita (C.Melchert, op.cit.82-83).

<sup>165</sup> «Estinti i Compagni, l'accordo unanime di coloro che li avevano conosciuti, e che perciò si dicono *Seguaci* ("tābi'ūn"), rappresentò il consenso della comunità musulmana. [...] Dopo questa seconda generazione, l' "iḡmā'" è rappresentato, per i Malichiti, dalla consuetudine seguita a Medina, come quella che è stata l'ultima dimora del Profeta e dei suoi Compagni e che, più fedelmente di ogni altra città, ha conservato viva la memoria delle tradizioni. Secondo Mālik e la sua scuola, il consenso della comunità medinese costituisce la *Sunnah* ed è decisivo in caso di dubbio, quando si tratti di determinare il vero significato di un "ḥadīth".» (D.Santillana, 2017: 44)

Azami critica una certa tendenziosità, in Schacht, nel giungere a questa conclusione, ma riconosce le prerogative delle fonti medinesi su tutte le altre (Op.cit.55-68). Inoltre, volendo dimostrare che Mālik non si poneva scrupoli a divergere dalle pratiche medinesi, al-Azami ne conferma indirettamente la flessibilità.

Il sistema malikita, anche se regionalmente fondato, si presentava quindi molto solido – con il suo richiamarsi all'autorevolezza della sua tradizione e dei suoi maestri – ed equilibrato, poiché non ammetteva ogni tipo di materiale tradizionale – la qual cosa poteva generare solo confusione e contrasti fra autorità – né l'uso immotivato del ragionamento personale<sup>166</sup>.

Il *ra'y* malikita, infatti, derivava dalle esigenze della prassi legale-religiosa, esigenze anche minute che non avevano spazio nel testo sacro<sup>167</sup>, e si basava su un processo analogico elementare che ricorda l'originaria analogia della matematica greca: qualcuno compie un atto non specificamente sanzionato dalla tradizione, per emettere un giudizio si cercherà un caso omologo e ci si confermerà ad esso.

Come si osserva, il *qiyās*<sup>168</sup> utilizzato dalla prima giurisprudenza islamica è fondamentalmente un'analogia di proporzione –  $A:b = C:d$  -, ancora poco cosciente – e probabilmente poco interessata – a indagare i rapporti formale fra i termini sillogistici e la causa che determina la ragion d'essere - 'illah - di una norma, identificabile con il termine medio del sillogismo, cioè quello che fornisce la ragione proporzionale che omologa due termini.

---

<sup>166</sup> Melchert, a proposito, individua nella sicurezza del sistema malikita il motivo principale del suo successo nell'Occidente islamico: «It seems more likely to me that the Maghribs felt insecure chiefly because of their position as a tiny minority ruling over a great mass of pagans and Christians, on the one hand, and heretical (Khārijī) Muslims on the other. On this account, the appeal of following the teaching of one man would have been its apparent certainty, as opposed to the uncertainty of having to choose among many opinions (pure traditionalism) or relying on the judgement of individual jurists (pure *ra'y*). The more certain the jurisprudence the stronger a front would be presented to the hostile masses outside the chief cities. Mālikism in Andalusia was established by royal authority, probably for similar defensive reasons.» (Op.cit.39-40)

<sup>167</sup> «Quando manca l'acqua per le abluzioni, il Corano permette di purificarsi colla sabbia (*Cor.*, IV, 46); così quando vien meno la legge, dev'essere lecito ricorrere all'analogia. Come determinare, per es., la direzione della "Ka'bah" ("qiblah") per la preghiera se non ricorrendo ad un "qiyās"? Il "qiyās" in molti casi è non solo lecito, ma doveroso, poiché il Corano stesso invita i credenti a «bene ponderare» i segni divini (*Cor.*, LIX, 2; cf. IV, 62, 85) che è quanto dire a dedurre dalla parola divina, mediante la riflessione, ciò che non vi è espresso chiaramente.» (D.Santillana, op.cit.47)

<sup>168</sup> I termini *ra'y* e *qiyās* si trovano spesso confusi o utilizzati in sinonimia. Schacht spiega così la differenza fra i due: *ra'y* – opinione – è il ragionamento "in generale", *qiyās* è il procedimento analogico che consiste nel trovare un precedente omologo. Vi è poi lo *istihsān*, la preferenza personale, che talvolta indica anche un'analogia basata su ragioni di convenienza – in special modo pubblica -, e lo *ijtihad*, lo sforzo "ragionativo" compiuto da una persona (J.Schacht, op.cit.96-97).

Ma la *'illah* è sia *causa formale* sia *causa efficiente* attraverso cui è possibile conoscere la *ragione* intrinseca di una disposizione divina<sup>169</sup>, operazione che agli occhi dei tradizionalisti non solo è superflua – perché indagare la ragione di una norma che è comunque comandata da Dio? – ma addirittura un'empietà (D.Santillana, op.cit.66).

È quindi chiaro che l'avversione dei tradizionalisti per il *ra'y* derivasse da una disposizione religiosa di fondo che condannava ciò che, secondo loro, era *innovazione*, *arbitrio* personale e *sforzo* non necessario/illecito. Giocoforza, questa disposizione doveva mutarsi politicamente nella preferenza per il consenso comunitario<sup>170</sup> contro l'autorità del singolo, l'avversione per il dissenso – *ikhtilāf* -, naturale conseguenza dell'opinione personale (J.Schacht, op.cit.95-96), un'attitudine rigorosamente conservatrice in campo istituzionale – non essendoci necessità di innovare e di aprire l'interpretazione il sistema risulta compiuto – e il quietismo nei confronti dell'autorità.

---

<sup>169</sup> «The only conceivable means for proving the divine origins of law was through the creation of a valid connection between the positive or substantive legal judgement and God's intention as revealed in the religious texts. That connection was the *'illa*, the reason for which God decreed a particular command or judgement.» (W.B.Hallaq, 1987: 43-44)

<sup>170</sup> A proposito, Schacht osserva che il consenso dei dotti in ambito giuridico è differente dal consenso generale di origine tribale, presentandosi il primo fin da subito ben organizzato e definito; da ciò Schacht ipotizza la ricezione, nelle antiche scuole di diritto, della *opinio prudentium* romana stabilita dall'imperatore Severo: *In ambiguitatibus quae ex legibus proficiscuntur, consuetudinem aut rerum perpetuo similiter iudicaturum auctoritatem vim legis obtinere debere.* (1950: 14)

|                                               | Pre-Shafi'i | Shafi'i | Farabi | Basri | Ghazali |
|-----------------------------------------------|-------------|---------|--------|-------|---------|
| Coextensiveness                               | A           | A       | B      | D     | D       |
| Coexclusiveness                               | A           | A       | B      | D     | D       |
| Transitivity                                  | A           | A       | B      | D     | D       |
| Particularization                             | A           | A       | A      | D     | D       |
| Observation, classification and exclusion     | A           | A       | C      | C     | D       |
| Qiyas by genus, species and essence           | A           | A       | A      | B     | D       |
| Efficiency                                    | A           | A       | B      | D     | D       |
| Identifying, verifying and revising the cause | A           | A       | A      | C     | D       |
| Preponderance                                 | A           | A       | A      | D     | D       |
| Relevance                                     | A           | A       | A      | -     | D       |

A non-existent  
B existent in undeveloped and non-technical form  
C fully developed without technical name  
D fully developed with technical name

171

Dalla seconda tabella riassuntiva si evince, comunque, che in via generale i razionalisti non negavano il valore del consenso né miravano a dissolvere la tradizione o a propagandare l'assolutismo politico del califfo. Quest'ultima affermazione è dimostrata da un libro sulla tassazione – il *Kitāb al-Kharāj* – che il razionalista Abū Yūsuf indirizza ad Hārūn al-Rashīd, e qui si sofferma sui rapporti del califfo con gli 'ulamā', di rispetto e cooperazione, e la *sunnah*, concepita da Abū Yūsuf come fondamento della legge a cui, tuttavia, deve unirsi l'attività che il califfo, in quanto vicario di Dio, è obbligato a compiere: rafforzare la legge, chiarirne i punti oscuri, comandare il giusto e difendere la comunità (M.Q.Zaman, op.cit.95-96).

<sup>171</sup> Il grafico, tratto da Hallaq (op.cit.66), mostra l'avanzamento tecnico del ragionamento giuridico dal periodo più antico a quello più maturo – coincidente con l'opera di Hāmid al-Ghazālī (m.1111). Come si evidenzia, la piena maturazione logica e filosofica del *qiyās* – nei termini porfiriani di genere e specie, come processo deduttivo e induttivo – e della causalità efficiente nella *'illah*, viene raggiunta solamente dopo al-Fārābī, che per primo riorganizza la *'illah* delle scuole di diritto alla luce della logica aristotelica (Ivi, 48); successivamente il mutazilita-hanafita al-Baṣrī (m.1044) perfeziona i procedimenti tecnici che vengono definitivamente assimilati in una forma arabo-islamica da al-Ghazālī (Ivi,66).

“Chiarire i punti oscuri”, in particolare, voleva dire che al califfo spettava l’interpretazione – *ijtihād* – di quei punti della tradizione che risultavano confusi e non esaustivi, diritto-dovere califfale riconosciuto peraltro dalla scuola malikita e hanbalita (Ivi, 102-103).

Riguardo questo strumento ancora oggi molto discusso, l’*ijtihād*, non siamo in grado di stabilirne un’origine chiara né di saperne l’esatto rapporto che lo lega alle traduzioni e allo sviluppo di teologia e filosofia; tuttavia, al-Jāhīz - attivo nella Baghdad della *Casa della Sapienza* - lo utilizza secondo un significato che probabilmente ci rivela la sua “protostoria”. Nei suoi trattati, al-Jāhīz cita l’*ijtihād* in relazione alla *munāẓara*, le forme del dibattito che si attestano tanto nelle arti letterarie quanto nel diritto e in teologia, utilizzando *ijtihād* non in luogo di “interpretazione” bensì di “argomentazione” (A.Belhaj, op.cit.26), mentre il lessicografo persiano al-‘Askarī (m.1010) lo intende come argomentazione forte, cioè come strumento di *certezza* (Ivi, 23). Tutto ciò ci riporta ai primordi del *kalām* e alla polemistica, suggerendo che l’*ijtihād* appartenesse a una dimensione di sforzo dialogico fra due o più parti, piuttosto che all’attività del dotto sul testo.

|                                      | <b>Hanbaliti</b> | <b>Malikiti</b> | <b>Sciafiti</b> | <b>Hanafiti</b> | <b>Mutaziliti</b> |
|--------------------------------------|------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-------------------|
| <b><i>Ijmā‘</i></b>                  | Ammesso          | A.              | A.              | A.              | A.                |
| <b><i>Qiyās</i></b>                  | Non<br>Ammesso   | A.              | A.              | A.              | A.                |
| <b><i>Istihsān</i><sup>172</sup></b> | Ammesso          | A.              | Non<br>Ammesso  | A.              | A.                |
| <b><i>Ijtihād</i></b>                | Ammesso          | A.              | A.              | A.              | A.                |

<sup>172</sup> La tabella si riferisce al periodo abbaside. Per quanto riguarda la preferenza personale - *istihsān* -, alla quale abbiamo solo accennato, rimandiamo per approfondimenti all’articolo di M.Hashim Kamali (2004).

A questo punto è chiaro che al tempo di al-Ma'mūn i gruppi di *'ulamā'* non avessero un orientamento uniforme in materia religiosa e legale, né che i rapporti di questi gruppi con il califfo fossero codificati in consuetudini o istituzioni precise. Dottrina e prassi erano in divenire, così come lo era l'ortodossia, benché fosse distinguibile, fra i diversi gruppi, un preciso orientamento teologico-giuridico e, di conseguenza, politico.

In ragione di ciò, la proclamazione del Corano creato a dottrina ufficiale, a cui fece seguito la chiamata a testimoniare la propria fede – la *miḥnah* – per pubblici funzionari e *'ulamā'*, non si configurò esattamente come una sfida diretta a questi ultimi, quanto alla concezione tradizionalista-sunnita a cui una parte dei dotti musulmani apparteneva.

Si trattò, quindi, del tentativo di imporre un'*ortodossia* a discapito dell'altra, istituzionalizzando la concezione teologico-giuridica espressa dai gruppi razionalisti: «Rather than act in religious matters in conjunction with the proto-Sunni *'ulamā'*, or conform to their view of what constituted “orthodox” conduct, al-Ma'mūn tried. Through the *Miḥna*, to bring their own “orthodoxy” into question. The implication of imposing a criterion whereby to measure their “orthodoxy” not only was being asserted. But also that the caliph would come across as more “orthodox” than anyone else, and more worthy of being the guardian and defender of that “orthodoxy”.» (M.Q.Zaman, op.cit.107)

Certamente, con quest'atto al-Ma'mūn andava a ledere l'autonomia e l'influenza sociale esercitata dagli *'ulamā'*, rivendicando il diritto di sanzionare il giusto e lo sbagliato, ma sarebbe erroneo vedere nelle pretese di al-Ma'mūn un puro esercizio autocratico. Come si osserva dagli atti allegati alla *miḥnah*, al-Ma'mūn non attacca direttamente la classe degli *'ulamā'* in generale, ma si rivolge contro quei gruppi proto-sunniti che sostenevano una concezione del governo e della legge che differiva, e in generale contraddiceva, quella adottata dal califfo.

Il nodo cruciale risiedeva in chi dovesse sanzionare l'ortodossia e dirimere il dissenso in materia teologica; per gli *'ulamā'* proto-sunniti la risposta doveva provenire dal *consenso* comunitario - *ijmā'* -, al-Ma'mūn risponde con la linea del decisionismo califfale, che si sposava particolarmente bene con la critica all'*ijmā'* condotta da al-Nazzām: «Tornando ai mu'taziliti, al loro interno la critica all'*ijmā'* emerse solo con la figura di al-Nazzām; questo autore fu accusato di subire l'influenza degli sciiti, ma il suo vero obiettivo era avversare i “tradizionisti” (*aṣḥāb al-Ḥadīth*).

Costoro avevano iniziato a fondare l'*iğmā* proprio su una tradizione del Profeta - «la mia comunità non si accorderà mai su un errore» - [...] Al-Ğāhiz novata sulla scorta di al-Nazzām che durante il califfato di al-Manşūr, nel Bahrein – che all'epoca rappresentava l'intera costa orientale del Golfo -, tutta la popolazione compiva la preghiera comunitaria il giovedì, ossia alla vigilia del venerdì, che è il giorno prescritto. Lo stesso al-Nazzām aveva commentato con sarcasmo: anche mettendo insieme un'intera folla di ciechi, non è che poi costoro ci vedano più di prima.» (J. Van Ess, op.cit.117)

Validare il *consenso* dei dotti a dispetto delle indicazioni della ragione, significava ovviamente trasferire potere agli '*ulamā*' ma anche optare per un sistema legale monopolizzato dai tradizionalisti-tradizionalisti. La scelta di al-Ma'mūn, quindi, seguì la direzione razionalista di al-Nazzām, che su un piano di mera convenienza politica lo legittimava nel suo decisionismo<sup>173</sup>.

Come abbiamo ripetuto più volte, quella mutazilita era una teologia tesa all'agire umano – l'etica – e alla realizzazione politica – comandare il giusto e proibire il falso -, e nell'organicità che univa i principi mutaziliti il principio da cui tutto dipendeva era quello del *tawhīd*.

Quale significato possedeva questa istanza nei termini pratici del governo e della legge? In questo al-Ma'mūn seguì una dottrina che coincideva sostanzialmente ancora una volta con le speculazioni di al-Nazzām: per preservare il *tawhīd* il califfo aveva il dovere di proibire le falsità, cioè condannare l'antropomorfismo e dichiarare lo *status* creaturale del Corano.

#### IV.4 – La disputa sugli attributi divini

Abbiamo anticipato i termini della disputa intorno il *kalām* e i *ṣifāt Allāh* – gli attributi divini – precedentemente, ora, prima di esaminare la dottrina che venne proclamata dalla cancelleria del califfo, vediamo come fu elaborata dalla *mu'tazilah*. Per motivi di vicinanza temporale e concettuale, oltre che personale ad al-Ma'mūn, ci baseremo sull'interpretazione di al-Nazzām. Nella sua opera maggiore, la *Maqālāt al-islāmiyyīn*, al-Ash'arī riporta che lo zio di al-Nazzām, al-Hudhayl, derivò la dottrina mutazilita degli attributi divini dalla filosofia di Aristotele, poiché è Aristotele – secondo al-Ash'arī -, ad affermare nei suoi libri che il

---

<sup>173</sup> Come nota Qasim Zaman, tutto ciò differiva dalla concezione sciita del potere e della conoscenza, che risaliva a insegnamenti esoterici, mentre le pretese di al-Ma'mūn si declinavano a partire dal confronto con i sunniti richiamandosi a un tipo di conoscenza completamente differente (op.cit.111-112)

*Creatore - al-bāri' – è 'ilm kulluh qudrah kulluh ḥayāh kulluh samia' kulluh baṣar kulluh – interamente conoscenza, interamente causa efficiente, interamente vita, interamente udito, interamente vista (Maqālāt, 485, 7-9).*

Quando si dice che Dio è *sapiente* significa che nella sua unità Egli conosce – compie l'atto di conoscere -, non che la conoscenza sia un qualcosa che si aggiunge all'essenza divina o che abbia consistenza separata dall'interezza della natura di Dio.

Richard Frank contestualizza il resoconto di al-Ash'arī confrontandolo con un passaggio della *Teologia di Aristotele* in cui si esprime una concezione degli attributi molto simile a quella di al-Hudhayl (R.M.Frank, 1969: 454), suggerendo, alla fine di una ricognizione storico-filologica, che la dottrina degli attributi “aristotelici” con molta probabilità derivò ai mutaziliti dagli ambienti neoplatonici dell'epoca (Ivi, 455-457).

Questo particolare ha una certa rilevanza per il nostro studio, poiché ci indica che la divisione fra *'ilm al-kalām* e *teologia filosofica* è più sfumata di quanto appaia al livello superficiale di analisi, quindi, che un certo corredo concettuale-linguistico proveniente dalla filosofia, con ragionevole sicurezza, penetrò il pensiero e le discussioni proto-sunnite e sunnite.

La presenza del *vero* Aristotele, comunque, si può rilevare nella fisica di al-Hudhayl e nell'uso che egli fa delle categorie aristoteliche in un modo molto simile agli scolastici medievali – il che indica che i mutaziliti, come gli scolastici, si formarono un apparato linguistico-concettuale aristotelico dall'*Isagoge* di Porfirio - ; ancora, la comune matrice aristotelica-porfiriana di *mutakallimūn* e scolastici spiegherebbe l'impressionante somiglianza fra le argomentazioni inerenti il Corano e le spiegazioni teologiche dell'Incarnazione. La questione, nella sua essenza, è la stessa in entrambi i casi: *è possibile che la natura divina si materializzi nel nostro mondo?*

Per i cristiani, che articolavano l'unità divina in tre Persone, si trattava di render conto della doppia natura di Cristo – umana e divina – senza ricadere nell'eresia monofisita – esiste una sola persona che unisce le due nature – o nell'arianesimo – Cristo non è della stessa sostanza di Dio-Padre -. Giovanni Damasceno risolve il problema servendosi della filosofia di Porfirio<sup>174</sup>: l'essere umano è unità di specie – il sostrato naturale o *ousia* – che si realizza nella molteplicità individuale. La persona umana è perciò *sintesi ipostatica* di due nature, il sostrato corporeo e l'anima individuale. Nell'Incarnazione il sostrato non realizza l'ipostasi

---

<sup>174</sup> Per un esame degli influssi di Porfirio sui pensatori cristiani e musulmani rimandiamo all'esaustivo lavoro di G.Girgenti (1994).

della specie uomo, ma accoglie la Persona divina del Verbo *per mezzo dell'intelletto*, generando l'unità ipostatica fra divinità e umanità<sup>175</sup>.

Ovviamente, i cristiani non si preoccupavano che ciò implicasse una moltiplicazione delle ipostasi divine al di fuori della natura di Dio, semmai si preoccupavano di dimostrare la discesa nel mondo della natura divina. Per i musulmani, al contrario, il problema era preservare l'unità e spiegare in che modo la *parola* di Dio permanesse nel mondo; secondo i mutaziliti, ciò era possibile solo a patto di ammettere la natura creata del Corano.

Al-Hudhayl giunse così a distinguere due sensi nel *kalām* di Dio, la *parola creatrice* – *kun* – e la parola rivelata agli uomini tramite i profeti, che si articola, a livello ontologico, non diversamente da quella umana: entrambe sono entità che acquistano realtà effettiva nel momento in cui incontrano un sostrato. In termini propriamente aristotelici, la *parola* è un *accidente* della *sostanza* (R.M.Frank, op.cit.490), ma essendo la parola costituita da lettere - *huruf* - può esistere in diversi sostrati: nella voce, nello scritto e nella mente. Dunque, un certo discorso può continuare a sussistere anche quando è cessato l'effetto della sua manifestazione individuale – ad esempio che qualcuno ne parli -, ma per venire all'esistenza è necessario che qualcuno, in principio, lo *dica*; le successive manifestazioni – il riportare il discorso ecc.- saranno da quel momento una riproduzione autentica di quanto è stato detto, e il discorso perdurerà finché esisteranno i sostrati nei quali si manifesta (Ivi, 491-492).

Al-Nazzām specifica che la parola umana è comunque differente da quella divina: la prima è il prodotto del movimento di un corpo – la lingua – che produce del suono, quindi un puro accidente della sostanza. In questo senso anche il Corano recitato, essendo la recitazione movimento corporeo, è un accidente della sostanza, ma ciò non può dirsi della parola divina, in quanto la parola di Dio non viene all'esistenza secondo le leggi fisiche – la fonologia – della parola umana, ma è *creazione immediata* (J.Van Ess, 2018: 443-444).

Ciò poneva un problema non da poco: se il Corano è creato deve trovarsi al di fuori di Dio – altrimenti sarebbe un qualcosa che si aggiunge all'unità divina -, e se è creazione immediata, prima della rivelazione doveva avere una qualche collocazione.

Al-Nazzām escogita insieme a suo zio un espediente indubbiamente platonico: il Corano è originariamente creato in una “tavola” che ne mantiene l'esistenza.

Dio, quindi, crea in origine l'archetipo del libro dal quale dipende la sua manifestazione terrena. Harry Wolfson rinviene qui una similitudine con il neoplatonismo di Filone di

---

<sup>175</sup> L'intera argomentazione può essere letta nel *De fide orthodoxa* di Giovanni Damascena, curato in italiano da M.Andolfo (2013).

Alessandria, in specie con il *De Decalogo* (H.A.Wolfson, 1976: 274), ma più pertinente sarebbe stato il paragone con il *De opificio mundi*:

Quando si fonda una città per soddisfare la smisurata ambizione di un re o di un qualche governante, che pretende di esercitare un potere assoluto e che al tempo stesso ambisce a dare lustro esteriore alla sua buona fortuna, capita a volte che si presenti un architetto provvisto di una specifica formazione, il quale – presa visione dei vantaggi offerti dal clima e dalla posizione del luogo – in un primo momento abbozza nella propria mente un piano di quasi tutte le parti che dovranno costituire la futura città [...]. Poi, dopo aver fissato nella propria anima, come su un modello di cera, la delineazione di ogni singola parte, porta impressa in sé l'immagine della città creata nel suo pensiero. In seguito, grazie alla memoria innata in lui, egli rievoca le immagini e, mentre ne accentua ancora di più i caratteri, alla maniera di un valente artigiano, comincia a costruire la città fatta di pietre e di legname, con l'occhio della mente fisso al modello, adeguando le realtà materiali a ciascuna delle idee incorporee.

Qualche cosa di analogo si deve appunto pensare riguardo a Dio e supporre che, quando concepì il disegno di fondare « la grande città », in una prima fase strutturò nella propria mente i modelli secondo i quali sarebbe stata creata, componendo i quali produsse il mondo intelligibile e poi, servendosi di esso come prototipo, quello sensibile. (Filone Alessandrino, *La creazione del mondo*, 17-19, cur.C.K.Reggiani, 1979)

Il fatto che Dio crei un “modello” del Corano non ne implica l'eternità: ogni esplicitazione della parola divina si esplica in un sostrato, incluso il “modello” che accoglie la creazione originaria, e come ogni creatura la sua esistenza dipende dalla volontà di Dio. Ma poiché il Corano viene a esistere dal *verbo* di Dio, benché esso avrà lo statuto ontologico di creatura sarà comunque una ripetizione dell'originale parola divina<sup>176</sup> adattata alle contingenze del mondo<sup>177</sup>.

Non è agevole accedere alle implicazioni politiche di una tale concezione se non in relazione con i sistemi giuridici precedentemente delineati, i quali, essendo sistemi di legge divina, dipendevano – e dipendono – dall'ermeneutica del testo coranico. Affermare lo statuto eterno del Corano, che esso è coesistente a Dio, rafforzava il letteralismo e il conservatorismo dei

---

<sup>176</sup> «As speech, the Word of God is contingent upon His will, as is alla material being, but the revelation is not, for this reason, a « mere » creature. Like all speech, it is the speech of the one who originated it and the *Koran* – the Arabic words and phrases, these *âyât* – is the articulate speech of God, the Eternal Creator, available to human perception and understanding. It is as available in the materiality of its being in the form of language that the verses constitute *âyât* : signs of God's power and omnipotence. When one hears the *Koran* recited, what he hears is, in the strictest sense, the speech of God». (R.M.Frank, op.cit.493-494)

<sup>177</sup> «God adapted himself to the experience of his audience. To begin with, this audience consisted of Arabs, as the Quran came to the world through an 'Arab prophet'. » (J.Van Ess, op.cit.444)

proto-sunniti, implicando l'immutabilità assoluta dei suoi precetti e annichilendo le possibilità di interpretazione lasciate all'essere umano; teologicamente, significa che l'obbedienza è preminente rispetto la comprensione; politicamente, che l'autorità religiosa risiede in coloro che custodiscono la tradizione, gli *'ulamā'*.

Come si legge negli scritti della cancelleria califfale, al-Ma'mūn doveva aver presente – almeno a grandi linee – che un'eventuale scelta teologica avrebbe avuto un determinante peso politico.

Arriviamo così all'833, anno in cui al-Ma'mūn scrive al suo cortigiano Ishāq b. Ibrāhīm affinché interroghi giudici e tradizionalisti. La lettera è in sostanza un compendio teologico per i funzionari califfali con in margine le istruzioni per la sua applicazione<sup>178</sup>:

L'Emiro dei Credenti è giunto alla conclusione che la massa e la maggioranza delle persone comuni sono coloro i quali, in ogni dove nel mondo, non posseggono lungimiranza né facoltà di ragionare sopra le prove evidenti che Dio dissemina sulla giusta via, né la facoltà di ricercare l'illuminazione mediante la luce della conoscenza.

Il popolo affonda nell'ignoranza e nella cecità di Dio, immerso nell'errore sull'autentica natura della Sua religione, della Sua unità e della Sua fede; il popolo è troppo distante dal giusto sentiero tracciato da Dio e non può essere guidato agli obblighi che derivano dal seguire il Suo sentiero; le persone non sono capaci di cogliere la realtà di Dio come Egli va colto, di conoscerlo esattamente come va conosciuto e distinguere fra Egli e la Sua creazione.

Ciò è dovuto alla debolezza del loro giudizio, alle mancanze del loro intelletto e alla loro difficoltà a riflettere sopra le cose e farsene un'immagine; tutte queste cose nascono dal fatto che essi considerano perfettamente eguali Dio stesso e la rivelazione del Corano; essi hanno approvato all'unanimità e hanno dichiarato inequivocabilmente che il Corano è eterno e primordiale, increato né generato né ideato in alcun modo da Dio, sebbene Egli abbia detto nel Suo Libro, chiaramente e senza ambiguità, [...] “Infatti, facemmo il Corano in arabo” (XLIII, 2-3), e tutto ciò che Dio fa è qualcosa di creato. [113-114]

Dunque al-Ma'mūn prosegue scagliandosi contro coloro che “disputano in vano e di cose inutili” e pretendono che gli altri li seguano; costoro sono le persone “della *sunnah*”, i tradizionalisti che credono di possedere la verità e chiamano tutti gli altri “infedeli” “miscredenti” e “scismatici”.

Il califfo definisce queste persone: *i peggiori fra i musulmani e i primi ad errare, dalle false credenze riguardo l'Unità divina e dall'imperfetta aderenza alla fede.* [115]

---

<sup>178</sup> Testi tradotti da *The History of al-Tabarī*, vol.32 (1987), rispetto al quale si segue la numerazione interna.

A questo punto il califfo istruisce Ishāq b. Ibrāhīm di convocare tutti i giudici sotto la sua giurisdizione e leggere loro la lettera, interrogandoli uno ad uno sulla creazione del Corano. Aggiunge, quindi, che coloro che sono in errore non possono essere degni di fede e verranno sollevati dai loro incarichi, mentre se dichiareranno pubblicamente che il Corano è creato dovranno a loro volta inquisire i funzionari sotto la loro giurisdizione. [116]

Nell'aprile dell'833 una nuova lettera giungeva a Ishāq b. Ibrāhīm, con la richiesta di mandare alla corte califfale un gruppo di segretari e *'ulama* affinché fossero interrogati. Tutti quanti risposero che il Corano era stato creato con soddisfazione del califfo, che li rilasciò. Nella lettera che seguì l'episodio, al-Ma'mūn esprimeva la convinzione che fosse suo dovere eradicare la corruzione e la falsità che allignava nella comunità dei musulmani [118], e in un interessante passaggio accusava i sostenitori del Verbo increato – l'attributo della *parola* che secondo l'ortodossia si esplica nel Corano eterno – di parlare *come i cristiani quando affermano che Gesù, figlio di Maria, non fu creato poiché egli era il Verbo di Dio*. [119]

La lettera prosegue chiamando in causa due giudici, Ja'far b. 'Īsā e l'allievo di al-Hudhayl, 'Abd al-Raḥmān, ai quali si dà indicazione di convocare funzionari e cortigiani e domandare loro una professione di fede: *Se qualcuno fra di loro non dovesse ammettere che il Corano è creato, scrive al-Ma'mūn, allora uno dei due giudici dovrà dichiarare che le testimonianze rese dalle persone in questione saranno considerate invalide ed esse non potranno pronunciare sentenze, e questo nonostante la loro probità sia fermamente dimostrata*. [1121]

A seguito delle disposizioni califfali viene convocata un'assemblea composta da giuristi – *fuqahā* –, giudici e tradizionalisti, fra cui l'imam Aḥmad Ibn Ḥanbal.

La maggior parte di quelli che furono “giudicati” sotto minacce e violenze abiurò la credenza nel Corano creato, un numero esiguo, fra cui Ibn Ḥanbal, resistette nelle sue convinzioni, tanto che al-Ma'mūn si risolse a comandare la pena capitale: «Colui che abiura le sue convinzioni lo dichiari pubblicamente e sarà lasciato andare; ma se egli persiste nel politeismo e si mostra pervicace nella miscredenza e nell'eresia, non ammettendo la creazione del Corano, che venga decapitato e, a Dio piacendo, che si mandi la testa all'Emiro dei Credenti.» [1127]

Questi episodi, in verità, contribuirono a rafforzare l'immagine che il popolo aveva dei “pii” tradizionalisti, e non dissuasero Ibn Ḥanbal, divenuto una figura quasi eroica, a continuare il suo insegnamento a dispetto delle coercizioni califfali.

Secondo la narrazione tradizionalista, Ibn Ḥanbal esortò il califfo a fabbricare un solo *ḥadīth* che suffragasse il creazionismo coranico, ma l'intero *entourage* al suo servizio non ne fu

capace. In tal modo l'imam ritorse contro i suoi avversari l'accusa di aver prodotto tradizioni posteriori al Profeta: dopo la morte di al-Ma'mūn, nell'847 il nuovo califfo al-Mutawakkil (m.861) iniziò il graduale smantellamento della *miḥnah*, e come atto conclusivo di quella controversia decennale convocò nell'849 un "concilio" di giuristi e tradizionalisti affinché producessero le prove – attraverso gli *aḥādīth* – contro la teologia mutazilita (C.Melchert, 1996: 321-322). Le fonti dell'ordinamento istituzionale venivano in quel momento ribadite in senso tradizionalista. A tutt'oggi l'episodio di Ibn Ḥanbal costituisce un argomento di punta contro coloro che vorrebbero setacciare le false tradizioni e passarle al crivello della critica storico-filologica: Mustafa al-Azami lo riporta nella sua critica contro Joseph Schacht, asserendo l'impossibilità di *fabbricare un ḥadīth basato sull'autorità del Profeta che sarebbe sfuggito agli studiosi* (M.M.Al-Azami, op.cit.2).

Nel giro di pochi anni i califfi abbasidi transitarono dal razionalismo mutazilita al più stretto sunnismo, del quale al-Mutawakkil divenne il patrono sancendo l'eternità increata del Corano e riconoscendo in Ibn Hanbal il maestro simbolo del nuovo corso (C.Melchert, op.cit., 330).

La politica di al-Mutawakkil dovrebbe essere sufficiente come argomento finale del fatto che al-Ma'mūn non tentò di costituire un potere cesaropapista: al-Mutawakkil agisce nello stesso modo ma a parti invertite, e ciò significa che l'autorità califfale non si rafforza né viene compromessa dalla *miḥnah*.

Come nota Zaman, anche i rapporti fra 'ulamā' e califfo rimasero significativamente inalterati: «The failure of the Inquisition did not alter but only confirmed the trends and tendencies which were emerging before it was instituted. Contrary to what is sometimes suggested, its failure did not result in a usurpation by the 'ulamā' of the caliph's role as the guardian of the community's religious life. The 'ulamā', of course, shared this function with the caliph, but they never denied it to him, nor do the caliphs ever seem to have relinquished it. [...]

Ibn Hanbal certainly did not have to be convinced of the 'ulamā's religious authority, nor was he unique in that position. Ut an assertion of such authority does not necessarily signify that the caliph is being stripped of all religious functions, and that he is no longer relevant to the community's religious life.» (Op.cit.114-116)

Il risultato immediato della *miḥnah* fu l'affermazione del tradizionalismo secondo la guida hanbalita, che coincise con la vittoria di un'ortodossia a discapito dell'altra nei territori della Umma califfale. Possiamo individuare in quel momento l'emergere di un nucleo dottrinale sunnita-ortodosso, omogeneo e riconosciuto dall'autorità califfale, che determinò di riflesso la

progressiva marginalizzazione, nell'Islam arabo-sunnita, della *falsafah*; marginalizzazione che si accompagnò con la graduale assimilazione della teologia, fino ad allora appannaggio dei mutaziliti, nel sunnismo “moderato” della scuola asharita e della “tradizionalizzazione” del razionalismo hanafita<sup>179</sup>.

Come nota Walter Patton, infatti, l'importanza della transizione politico-culturale da al-Ma'mūn ad al-Mutawakkil non si rivela nel breve ma nel lungo termine dei secoli successivi: «The importance of them lies in the fact that they settled the orthodox of Islam for all following ages; and in the preservation of orthodoxy lies the preservation of Islam itself, in our judgment. Had Rationalism succeeded in bringing about by persecution a general abandonment of orthodoxy, it is probable that the principle of free thought, without recognition of authority, would have had a disintegrating effect within Islam itself, and would have made it much more susceptible to modifying and reforming influences from without; so that, in time, we should have seen standards of faith and life, which contravene our reason as the Koran and Tradition do, given up for something more satisfying to reason and moral judgment.» (W.M.Patton, 1897: 2)

Certamente la sintesi di Patton tende a una generalizzazione estrema che non possiamo accettare, e altresì si serve del privilegio di riconoscere a *posteriori* ciò che il sunnismo “vincente” ha indicato come ortodosso: se a prevalere fosse stato il paradigma di al-Ma'mūn sarebbe stato lo stesso?

D'altro canto, l'osservazione di Patton sul carattere conservativo del sunnismo tradizionalista risulta molto sensata, ma meno lo è quando afferma che l'Islam, se fosse stato improntato dal razionalismo, sarebbe stato più suscettibile alle influenze esterne.

Quest'ultima affermazione non tiene conto dell'effettiva influenza esterna nel processo di formazione del primo Islam, e in secondo non considera che, se improntato al razionalismo, il sunnismo avrebbe probabilmente potuto modificare e riformare se stesso autonomamente. In ultimo, il carattere conservativo di un sistema legale-religioso non può prevenire l'influenza diretta e indiretta nella sfera culturale e sociale, e quindi cognitiva, di una comunità.

---

<sup>179</sup> La tradizionalizzazione del *madhhab* hanafita, seguendo la ricostruzione di Melchert (op.cit.48-49), seguì tre direttrici: la rivalutazione del *hadīth* del Profeta come base del diritto, l'espunzione della teologia razionalista di Abū Ḥanīfā e la propaganda di una rivisitazione storica che attenuasse i contrasti fra quest'ultimo e i tradizionalisti. Lo studio di Melchert, tuttavia, ha un raggio limitato al periodo di formazione del *madhhab*. Una ricerca specifica sulla storia della scuola hanafita, che ne seguisse lo sviluppo a partire dai cambiamenti indotti dalla vittoria dei tradizionalisti, sarebbe di estrema utilità tanto per lo storico del mondo islamico – data l'importanza dell'hanafismo nell'Islam ottomano – tanto per lo studioso di teologia politica.

Esprimere giudizi di valore intorno un fenomeno conduce a categorie morali che generalmente non dovrebbero entrare nelle analisi, con la conseguenza di mitizzare e produrre visioni degli eventi e delle epoche incrostate dai nostri bisogni e preferenze personali.

#### **IV.5 – La dottrina del Corano creato nel riformismo moderno**

La storia, drammatica, del movimento mutazilita ha indubbiamente attratto gli studiosi musulmani e occidentali verso una mitizzazione e una filosofia della storia estrema, che deputa alla sconfitta dei razionalisti il blocco del progresso islamico, ma che oggi, come abbiamo visto, siamo in grado di contestualizzare secondo un'analisi più moderata: il fallimento della politica di al-Ma'mūn è stato un momento determinante nella storia islamica, ma noi possiamo giudicarlo da una prospettiva *negativa*, cioè secondo lo sviluppo abbaside e post-abbaside seguito ad al-Ma'mūn, non secondo il suo sviluppo possibile e immaginabile – e per taluni desiderabile –, soprattutto in virtù del fatto che al-Ma'mūn e la *mu'tazilah* non rappresentarono un'alternativa contraria al sunnismo, bensì una diversa evoluzione, secondo diversi criteri, dello stesso sunnismo.

È molto comprensibile che in età moderna, sotto l'influsso della costante comparazione con l'evoluto Occidente – evoluzione che si manifestava soprattutto nella supremazia tecnologico-militare –, gli intellettuali musulmani abbiano guardato ai mutaziliti come fonte di ispirazione per un rinnovamento della società islamica.

Ciononostante, il definire *neo-mu'tazilah* la corrente riformista che si diramò dall'intensa attività pubblica e intellettuale di Muḥammad 'Abduh, 'alīm egiziano della seconda metà del XIX secolo, sarebbe non poco fuorviante, mentre possiamo rinvenire, nel pensiero di 'Abduh, principi *tendenzialmente* mutaziliti.

D'altronde, inquadrare in una corrente 'Abduh, figura complessa che riunisce il dotto e l'attivista, sarebbe ingiusto verso l'eterogeneità del suo pensiero, eterogeneità che comportò, morto 'Abduh, una contrazione dei suoi discepoli verso posizioni antipodali a quelle del maestro.

'Abduh nasce e opera in un contesto sociopolitico radicalmente differente da quello dei mutaziliti: l'Egitto del tempo versa in una condizione di ruralità e provincialismo, trovandosi assoggettato all'impero ottomano. Il centro del mondo islamico, da secoli, non è più la

Baghdad califfale bensì l'Istanbul del *qayşar*<sup>180</sup>, e la celebre università-moschea di al-Azhar, dove 'Abduh giunge come studente nel 1865, soffre di un ristagno culturale che si riflette nei programmi di studio dominati dal *fiqh*, dalla grammatica e dal letteralismo (M.Haddad, 2011: 29-30).

In un simile contesto, 'Abduh concepisce un rinnovamento del mondo arabo-islamico al tempo culturale e politico, con l'emancipazione dall'ignoranza – nelle scienze ma anche nella scienza di Dio –, dal dominio turco e, nel suo esito apicale, dalle tradizioni che, secondo 'Abduh, ostacolavano l'Islam dal rifiorire nella sua pienezza originaria.

Un ritratto particolareggiato del percorso di 'Abduh ci è stato lasciato da Alberto Ventura in un numero di *Oriente Moderno*. Lo riportiamo integralmente:

La fama di Muhammad 'Abduh (1849-1905) è legata alla sua attività di riformatore sociale, di animatore politico e mediatore fra la cultura islamica tradizionale e il nuovo patrimonio di nozioni e idee penetrato in Egitto dall'Europa, e gli scritti che di lui più si rileggono, sono il suo commento al Corano, i suoi articoli di moderato modernismo, le sue polemiche contro i detrattori dell'islam e quella sua esposizione della fede musulmana in cui, pur restando entro i binari dell'Ortodossia, egli si sforza di elidere i contrasti dogmatici e di conciliare religione e ragione. Egli appare principalmente come un logico: pochi ricordano com'egli sia stato un mistico e il suo primo scritto sia stato di sufismo. Eppure Muhammad 'Abduh, ribelle in adolescenza, nonostante i successi scolastici della puerizia, agli insegnamenti pedanteschi dei suoi pedagoghi e fuggiasco dalla scuola per nostalgia dei campi paterni, è penetrato nella cultura musulmana attraverso la porta del Sufismo: si è riconciliato con lo studio solo quando un suo zio, facendogli leggere un libricino d'argomento ascetico-mistico, gli ha aperto uno spiraglio su una scienza che non era di aridi precetti e non odorava di muffa. E a quella lettura egli ha sognato ed è andato vagando con lo spirito intorno al chiuso recinto di una dottrina segreta di cui non gli era giunto che un bisbiglio, finché Giamal ad-din al-Afghani non gli ha indicato un varco. Raccogliendo e sviluppando i suoi insegnamenti, Muhammad 'Abduh, venticinquenne, ha scritto nel 1874 le *Waridat*, "celesti suggestioni" che dovrebbero dar la chiave dell'Universo.

Interessante è il lavoro, perché esso ci fa vedere la linea di sutura fra i due Muhammad 'Abduh: quello che meglio conosciamo e quello della prima giovinezza. In questa egli ha avuto, come abbiamo detto, forti aspirazioni mistiche; ma del Sufismo ha avuto presa su di lui, più che lo sforzo ascetico (che pur per vario tempo lo ritenne) volto a predisporre lo spirito a rivelazione dall'alto, la riflessione filosofica sulla natura di Dio e dell'Uomo e del Mondo: quella riflessione che, attingendo largamente al neoplatonismo, aveva finito col

---

<sup>180</sup> Titolo equivalente al *Kaiser* tedesco che i sultani ottomani rivendicarono all'indomani della conquista di Costantinopoli.

prendere il sopravvento sulla parte emotiva, traducendo in termini di Monismo ontologico le esperienze del *fana*. Anche sul terreno sufico il sognatore cede subito il posto a quel ragionatore, anzi a quel razionalista, che Muhammad ‘Abduh sarà per tutta la sua carriera. (A.Ventura, 1980: 403-404)

Tanto basta per capire che l’attività di ‘Abduh possedette molti crismi, e in linea con il suo progetto di un ritorno all’Islam delle origini, purificato da errori ed estremismi, il suo pensiero teologico appare rivolto alla restaurazione, non all’innovazione. Come nota Alessandro Bausani, ‘Abduh segue in sostanza l’ortodossia ghazzaliana<sup>181</sup> (A.Bausani, 1999: 185), discostandosi dall’asharismo di al-Ghazālī su due punti fondamentali: il libero arbitrio e la creazione del Corano.

Secondo Massimo Campanini, da ciò emerge il carattere tipicamente mutazilita di ‘Abduh: «Se una parte della teologia di ‘Abduh si fondava sui classici principi dell’ash‘arismo e di al-Ghazālī (ma anche della metafisica avicenniana), tuttavia non mancano in lui tendenze neomu‘tazilite che confortano il suo orientamento razionalistico. Il neomu‘tazilismo di ‘Abduh si esprime in una duplice concezione: quella del Corano creato e quella della libertà umana nell’agire. [...]

In ogni modo, la difesa della libertà umana all’azione è tra le più chiare, e ‘Abduh giunse a dire che la professione dell’Unicità di Dio implica appunto il credere che Dio ha concesso all’uomo la piena disponibilità delle sue forze e capacità. Un versetto coranico caro ad ‘Abduh e ai suoi discepoli afferma che «Iddio non muta mai il destino di un popolo prima che questo non abbia modificato sé stesso» (13:11), un invito evidente alla responsabilità dell’emendazione personale.» (M.Campanini, 2019: 182)

Tuttavia, anche in questo ‘Abduh si attesta su posizioni *semi-razionaliste* che tentano una mediazione fra il razionalismo mutazilita e l’ortodossia asharita, come d’altro canto egli stesso ammette nella sua *risālah al-tawhīd – Epistola sull’Unicità divina –* :

---

<sup>181</sup> La teologia del persiano al-Ghazālī, uno dei massimi pensatori dell’Islam, il quale fra la fine dell’XI e l’inizio del XII secolo riuscì a riunire la mistica islamica con l’ortodossia sunnita valendosi degli strumenti della filosofia greca. La polemica di al-Ghazālī contro la *falsafah* non riguardò i suoi strumenti, bensì l’uso che i filosofi ne facevano per indagare la realtà divina con il risultato, secondo al-Ghazālī, di conclusioni “incoerenti” ed erronee che contraddicevano l’ortodossia – la quale coincideva con il volontarismo asharita di cui al-Ghazālī fu il grande esponente dopo al-Ash‘arī -. L’importanza del pensiero di al-Ghazālī, e la sua polemica con i filosofi, non può minimamente essere esplicitata in una nota, ma d’altro canto essa è talmente studiata e conosciuta che qualsiasi approfondimento sarebbe qui poco esaustivo. Per una sintesi generale è consultabile la relativa voce in *Encyclopedia of Medieval Philosophy* oppure Carmela Baffioni (1996: 85-99), mentre per una sintesi critica della teologia ghazzaliana si può vedere Henri Corbin (op.cit.189-195); infine, rimandiamo all’edizione curata da Massimo Campanini dell’*Incoerenza dell’Incoerenza dei filosofi* (2015) che fornisce un accesso immediato al testo arabo.

I discepoli di Wasil seguirono altre strade. Presero dai libri greci ciò che conveniva loro e credettero di fare atto di pietà sostenendo i dogmi attraverso concetti scientifici, senza distinguere fra quei concetti che derivavano veramente da principi razionali e quelli che erano solo frutto dell'immaginazione. Così mescolarono alle conoscenze religiose cose che non riguardavano affatto la religione, pretendendo di porsi da un punto di vista razionale. Continuarono su questa strada sino a che le sette si contarono a decine. [...]

Fu allora che cominciò una nuova disputa, quella intorno alla natura creata o increata del Corano. [...] La controversia provocò la persecuzione di uomini saggi e pii e fece scorrere sangue innocente. I limiti della religione vennero trasgrediti in nome della stessa religione. La gente si divise tra chi sosteneva i principi razionalisti e chi si atteneva alla lettera della legge (moderatamente o esagerandone l'interpretazione letterale). [...]

I teologi ortodosso (*salaf*) e i loro avversari si trovarono d'accordo nel contrastare questi settari e i loro seguaci, ma ampie restavano le divergenze tra loro e la vittoria non sempre fu dalla loro parte. Ciò non impedì comunque che si sviluppasse un certo consenso tra loro nel tentativo di avere la meglio sul comune avversario. Questa era la situazione che si trovò di fronte lo Sceicco Abu'l-Hasan al-Ash'ari, all'inizio del IV secolo. Come è noto, Al-Ash'ari si impegnò nell'intento di mantenere un equilibrio tra i precetti dei maestri del primo secolo e le spinte estremiste di chi li avversava, stabilendo i dogmi su basi razionali (*usul al-nazar*). (M. 'Abduh, 2012: 52-54)

È opportuno porsi la domanda: per quale motivo 'Abduh sente la necessità, fra la fine dell'800 e gli inizi del XX secolo, di ritornare a una disputa che datava mille anni? Una parte della risposta è già implicita in quanto detto finora: fra il razionalismo e il ripiegamento tradizionalista, alla fine era stato quest'ultimo a imporsi nel sunnismo, benché gli ashariti avessero tentato una mediazione fra il *kalām* dei mutaziliti e i principi dell'ortodossia tradizionalista. Il tradizionalismo aveva comportato un attaccamento acritico agli *ahādīth* che aveva canonizzato inesattezze e impurità religiose, alle quali si continuava a prestare fede nella convinzione che si dovesse *imitare – taqlīd* - il passato e non questionarlo.

'Abduh si proponeva così di ricucire i due estremi attraverso dei presupposti teologici essenzialmente semi-razionalisti che ereditavano alcune peculiarità del mutazilismo, creando il terreno per un riformismo diretto all'abbandono del *taqlīd* in favore dell'*ijtihād*, cui doveva accompagnarsi la rinascita dell'arabismo come lingua e degli arabi come comunità politica (Ivi, 11).

Ciò era necessario, secondo ‘Abduh, affinché i musulmani creassero una propria modernità che non fosse imitazione di quella occidentale ma che si sviluppasse a partire dalle risorse latenti nella cultura e nella religione ortodossa.

Probabilmente, l’atteggiamento prudente di ‘Abduh, anche in materia teologica, fu dettato dalla necessità di cercare un punto di incontro con la classe conservatrice (A.Hourani, 1983: 142-143), ma ciò non gli risparmiò di essere aspramente criticato da quest’ultima, né lo favorì nel tentativo di riformare, con l’appoggio governativo, i tribunali egiziani e l’università di al-Azhar (M.Haddad, op.cit.33-34).

Nei fatti, le posizioni di ‘Abduh, oscillanti fra razionalismo, misticismo e stretta ortodossia, furono causa di ambiguità teoriche di cui si servirono i suoi successori per portare l’autorità di ‘Abduh alla propria causa, primo fra tutti il suo allievo-successore Rashīd Riḍā, che si rivolse alla causa wahhabita allontanandosi dallo spirito “liberale” che aveva contraddistinto i propositi di ‘Abduh (Ivi, 32).

Di Riḍā e del wahhabismo, e della loro importanza nella formazione dell’odierno stato saudita parleremo nel capitolo dedicato; rimane qui da vedere come la restaurazione teologica dovesse, nel programma di ‘Abduh, provvedere a una restaurazione civile.

Il problema di riportare ‘Abduh alla teologia politica risiede nel fatto che egli non fu propriamente un teologo. Quella che è considerata la sua opera maggiore, la *risālah al-tawḥīd*, è in realtà una via di mezzo fra un trattato e un compendio didattico composto per i suoi studenti. Di conseguenza prevale uno stile assertivo con esposizioni brevi, poco argomentate.

Questa impostazione di ‘Abduh ha attirato le critiche del politologo Malcolm Kerr, che in un suo lavoro specificamente dedicato alle teorie politico-giurisprudenziali del dotto egiziano e del suo successore, Riḍā, ha evidenziato come, su un piano di coerenza teorica, la teologia a tratti confusa di ‘Abduh fornisca una base poco solida alla sua concezione del diritto (M.H.Keer, 1966: 103-104).

Da un’altra prospettiva bisogna considerare che la riforma istituzionale prospettata da ‘Abduh non aveva bisogno di un apparato teologico importante, in quanto egli riconosceva parimenti il valore della rivelazione e della ragione: la prima fornisce un fondamento religioso che non può essere discusso, anche in ambito normativo, ma la ragione mantiene la facoltà di organizzare la forma istituzionale di una comunità – sulla quale il Corano non si pronuncia – e riconoscere quali leggi siano giuste e utili da quelle che non lo sono. Mentre il primo asserto, che il Corano non stabilisca il particolare ordinamento politico di una comunità, sostiene un

principio formalmente positivista, il secondo richiama a un innatismo tipico del diritto naturale moderno, secondo cui l'intelligenza umana può cogliere da sé le prescrizioni naturali poste in essere dalla divinità<sup>182</sup> (M. 'Abduh, op.cit.89), fermo restando che la ragione di alcune prescrizioni – quelle rituali, ad esempio – sono conosciute solo da Dio (Ivi, 92).

L'essenziale, seguendo questa linea, non è la messa in discussione dei testi sacri, bensì il corretto sviluppo e l'applicazione doverosa del *'aql*.

Riteniamo corretto vedere in ciò una rielaborazione secondo il naturalismo moderno della teologia asharita, come si accorge Keer: «This type of naturalism departs from the long-established Ash'arite tradition by its promotion of the potential of human faculties beyond the secondary role of merely elaborating the circumstantial applications of revealed commands. It adopts the position central to all natural law theories-that sound reason is capable of identifying right and wrong in their true forms, not merely as distorted images.» (M.H.Keer, op.cit.108)

Una purificazione della teologia, che per 'Abduh coincideva con la scienza del *tawhīd* (op.cit.47), doveva quindi produrre una purificazione etico-intellettuale propedeutica al rimodellamento, secondo una visione modernista, della società islamica.

In questo senso, la teologia sembra avere il compito *metodologico* – nel senso etimologico di *metha odòs*, indicare la via - di condurre l'uomo alla comprensione razionale di taluni principi: «Il dogma dell'unicità di Dio, lo ripetiamo, non esige dal credente che due cose: in primo luogo credere che Dio ha incaricato l'uomo di esercitare le proprie facoltà e che, di conseguenza, l'uomo acquisisce da sé la fede e la forza per adempiere ai servizi religiosi che Dio gli ha imposto; in secondo luogo credere che la potenza di Dio è al di sopra delle sue facoltà e che solo essa ha il potere supremo di portare a termine ciò che l'uomo intraprende, di rimuovere gli ostacoli che egli si trova lungo il suo cammino, di produrre le cause prima che sfuggono alla sua conoscenza e alla sua volontà .» (Ivi, 83)

Le dichiarazioni sono formalmente quelle di un mutazilita – l'applicazione della ragione e l'agire responsabile -, poi però 'Abudh contrae la sua dottrina del libero arbitrio verso l'occasionalismo di al-Ghazālī<sup>183</sup> – l'agire umano dipende comunque dalla volontà divina -,

---

<sup>182</sup> Un testo di riferimento sul tema è lo studio di Norberto Bobbio, *Locke e il Diritto Naturale* (1987).

<sup>183</sup> Anche in questo caso sembra che 'Abduh tenti di temperare due estremi: quello della dottrina asharita della predestinazione, che considera tutto ciò che accade decreto – *qadar* - del mistero divino – *sirr al-qadar* – e come tale inaccessibile alla ragione umana – e questa è la spiegazione ghazzaliana (F.Griffel, 2009: 227) -, e l'etica aristotelica dei mutaziliti, che considera l'uomo pienamente responsabile. Tuttavia, 'Abudh non sembra interessato a spiegare come si esplica l'azione di Dio – la *pronoia* -, mantenendosi su un livello di ambiguità secondo gli studiosi tipico dell'asharismo (Ivi, 284); in tal modo egli adotta l'assunto mutazilita del libero arbitrio, ma fondandolo sull'ortodossia asharita (M.H.Keer, op.cit.111).

tant'è che, se analizziamo ciò che scrive una pagina avanti, vi rinveniamo un'esplicita rottura con l'etica razionalista dei mutaziliti: «Ora, quando l'esperienza e un ragionamento giusto l'hanno portato a capire che tutti i fenomeni dell'universo dipendono da una Causa efficiente che li dirige secondo il Suo sapere e la Sua volontà, egli si sottomette, si umilia e attribuisce a questa causa ciò che gli succede, senza con ciò dimenticare la propria parte di responsabilità. [...]

La stessa evidenza gli mostra che nei suoi atti liberi, morali o fisici che siano, egli è padrone di servirsi della forza e delle facoltà che Dio gli ha dispensato solo relativamente allo scopo per cui gli sono state donate. Si è definita la riconoscenza nei confronti di Dio per i Suoi benefici dicendo: questa riconoscenza consiste nel fatto che l'uomo usa tutte le cose che Dio ha messo a sua disposizione conformemente allo scopo per il quale esse sono state create.

Su questo si basano i diritti e i doveri dell'uomo.» (Ivi, 81-82)

Mentre i mutaziliti affermavano che l'uomo è *causa efficiente* dei propri atti, da che conseguiva la piena responsabilità umana, in 'Abduh si delinea una dipendenza ontologica fra la creazione degli oggetti primari – la capacità di compiere un atto morale, ad esempio – e il loro compimento, la cui occasione è disposta dalla provvidenza divina.

Questo orientamento è ben spiegato dal versetto coranico riportato da Campanini: «Iddio non muta mai il destino di un popolo prima che questo non abbia modificato sé stesso» (13:11).

La libertà è quindi libertà di scegliere entro le possibilità decretate da Dio.

Il problema, per un teologo o un filosofo medievale, diveniva allora cosmologico, poiché ricondurre la *causalità* dell'agire umano all'azione divina significava dover rendere conto di come essa si articolasse nell'ordine del mondo.

A dispetto di quella che può essere la prima impressione, le tendenze teologiche di 'Abduh non si allontanano troppo dalla concezione classica sunnita, alla quale aggiunge un neo-mutazilismo che si configura soprattutto come dimensione morale dell'individuo – peculiarità della filosofia morale moderna piuttosto che di quella antica – e non come sistema etico<sup>184</sup>.

La stessa linea si riflette nella posizione di 'Abduh riguardo gli attributi divini e la creazione del Corano, caratterizzata da un certo grado di ambiguità dovuto al tentativo di salvare l'unità di Dio ammettendo contemporaneamente che il Corano è creazione e manifestazione dell'eternità divina.

---

<sup>184</sup> «The shift from Ash'arism was for 'Abduh not one of doctrine but of emphasis and attitude. He continues to use traditional terminology, and one feels at times that he has arrived at new conclusions without quite coming to grips with some questions that should be fundamental to the subject.» (.M.H.Keer, op.cit.119)

Contrariamente alla *falsafah*, che riteneva l'intelletto umano in grado di giungere autonomamente alla verità rivelata, 'Abduh è più cauto: le verità del *tawhīd* sono pienamente comprensibili della ragione ma alla luce della rivelazione<sup>185</sup>.

La parola divina è dunque “attributo rivelato”, intendendo con ciò che Dio ha effettivamente “parlato” ai profeti: «Fra gli attributi rivelati si trova la Parola (*kalam*). Ci è stato insegnato che Dio ha parlato a qualcuno dei Suoi profeti e che il Corano si è detto la parola di Dio. L'origine di questa parola che emana da Dio, che Egli sia Esaltato, è un attributo della Sua essenza ed essa è eterna nella Sua eternità; quanto però alle parole proferite, che sono l'espressione sensibile di questo attributo, non si riuscirebbe a negare che esse abbiano un inizio e siano parte della creazione. [...]

È evidente infatti che i versetti che si leggono appaiono e scompaiono man mano che li si pronuncia. [...] Dichiarando che Dio ha creato il Corano e specificando che Egli era solo a crearlo, senza l'intervento di alcuna forza umana, non si diminuisce la venerazione che occorre per questo Libro datoci da Dio.» (M. 'Abduh, op.cit.71-72)

Ancora una volta vi è una sensibile differenza con la teologia mutazilita, che rifiutava senza compromessi l'antropomorfismo divino: Dio “parla” in senso figurato, essendo la “parola” parte indivisibile della sua essenza. Da qui nacque, per i mutaziliti, il problema di come questa parola avesse formato e trasmesso il testo coranico.

Il problema non si pone in 'Abduh, che rielabora la creazione del Corano secondo un moderato antropomorfismo ortodosso, per cui la parola in sé è attributo di Dio ma essa si esplica in senso letterale nel mondo sensibile attraverso l'attività del “parlare”: dunque la creazione coranica sarà esplicazione di un attributo eterno.

Dobbiamo osservare, ancora una volta, che per un teologo medievale si porrebbe la seguente questione: se la creazione è esplicazione di un attributo eterno, allora si verifica un cambiamento nell'eternità divina, quindi, dobbiamo ammettere l'eternità del Corano oppure la sua indipendenza sostanziale dalla parola eterna. In altre parole, o ammettiamo la tesi ortodosso-sunnita o quella mutazilita. È possibile una sintesi delle due posizioni? Non senza

---

<sup>185</sup> «Basta il ragionamento a farci riconoscere nell'essere necessario gli attributi che abbiamo enumerato. La Legge musulmana (*Shari'a*) e le Leggi sante che l'hanno preceduta sono venute a confermarli, poiché questi attributi sono stati menzionati dal nostro Profeta Muhammad, che la pace e la benedizione di Dio siano su di Lui, e dai profeti che lo hanno preceduto, che la pace di Dio scenda su di loro. Ma la Legge religiosa ne ha menzionati anche altri che la ragione, passando in rassegna gli attributi che è giusto riconoscere all'Essere necessario, non giudicherebbe incompatibili con la Sua essenza, pur non essendo in grado di trovarli da sola.» (M. 'Abduh, op.cit.71)

un radicale ripensamento delle categorie teologiche classiche e un ampio sviluppo della questione, cosa che, in ‘Abduh è assente e genera soprattutto ambiguità.

Come abbiamo più volte ripetuto, fu forse questa ambiguità il difetto essenziale del pensiero di ‘Abduh, particolarità che rimane comunque comprensibile poiché la sua attività fu in gran parte rivolta alla scrittura giornalistica, all’insegnamento diretto e all’impegno riformatore.

Gli scritti di ‘Abduh avevano lo scopo di responsabilizzare l’uomo arabo-islamico, intrappolato in un’immobilità atavica socio-cognitiva<sup>186</sup>, estraendo dalle categorie classiche del sunnismo, quelle del semi-razionalismo asharita, le possibilità di una modernità che avrebbe dovuto conciliarsi la tradizione.

Per tale motivo che il Corano sia creato o increato non assume, in ‘Abduh, l’importanza che aveva per i mutaziliti (N.Bihishtī, 2021: 85-95): non vi è necessità della rivoluzione categoriale dei razionalisti né vi è necessità di derivare dalla teologia l’ordinamento politico, sul quale la rivelazione non si pronuncia.

Il creazionismo riformista, inclinando verso l’antropomorfismo, ammette l’assunto fondamentale dell’eternismo: il Corano manifesta l’effettiva parola *pronunciata* da Dio.

Questo assunto permette una contestualizzazione storica del testo sacro – esso fu adattato alle caratteristiche degli uomini che ricevettero la rivelazione – e quindi la possibilità di interpretarlo alla luce della mondanità, nella quale acquista esistenza, ma il fatto che il Corano è considerato espressione divina preclude quella critica del testo storico-filologica che altrimenti cristiani ed ebrei hanno accettato<sup>187</sup>, pur dovendo specificare che nell’Islam la parola rivelata assurge a una centralità e una sacralità ben superiore di quella occupata negli

---

<sup>186</sup> A proposito, il contemporaneo Adonis – pseudonimo di ‘Alī Aḥmad Sa‘īd Isbir -, poeta e intellettuale siriano, ha osservato che il rifiuto dei musulmani a mettere in discussione il testo sacro, cioè di reinterpretarlo alla luce dell’attualità, è sintomo di una stasi cognitiva-temporale a cui si associa una certa idea della storia: «Un’idea del genere è spia di una mentalità musulmana per la quale il tempo non muta e non si rinnova attraverso gli anni e le epoche, e la condizione umana, la mente e le abitudini dell’uomo non mutano: esiste soltanto un momento perenne che si dilata all’infinito, esiste un solo modo di pensare sempre identico a se stesso, e le idee che ne derivano sono sempre le stesse.» (Adonis, 2005: 164)

<sup>187</sup> In questo senso il rabbino David Weiss Halivni ha prospettato un’idea “macchiata” della rivelazione divina, concepita come parola effettiva di Dio che si trasfigura nell’avvenimento storico, di cui il dotto deve prendere coscienza affinché venga “restaurato” il suo senso autentico: «La consapevolezza della lacunosità nella trasmissione della Torà stessa e delle conseguenti difficoltà di interpretazione instilla un senso di umiltà, rivelando che la fragilità e le debolezze umane sono così grandi che le parole di Dio sono state corrotte a causa loro – e sta ad indicare che qualunque cosa gli esseri umani tocchino ha un potenziale di corruzione. Eppure, nonostante la corruzione, quelle parole sono ancora il modo più efficace per avvicinarsi a Dio, per accostarsi alla sua presenza. Noi non possiamo vivere senza quelle parole – non ci sono sostituti spirituali – ma nel momento stesso in cui viviamo con loro, siamo anche acutamente consapevoli che siamo ben lontani dalla perfezione; che, lungo il cammino della storia, abbiamo sostituito la nostra voce alla voce divina. Siamo condannati a vivere così. La consapevolezza del testo «maccolato» richiede anche una maggiore tolleranza per la devianza. Si dovrebbe poter vivere la propria vita evitando proprio le insidie del dubbio; ma non si possono condannare gli altri, e tanto meno odiarli o perseguitarli, se non si è sicuri, al di là di ogni dubbio, delle proprie convinzioni – e raramente ci è data una simile certezza.» (D.W.Halivni, 2000: 171)

altri monoteismi, sicché, se anche si ammettesse la creazione coranica, perdurerebbero problemi religiosi e teologici – il dogma dell'*inimitabilità*, ad esempio – altrove assenti.

Lo studioso contemporaneo Naṣr Ḥāmid Abū Zayd spiega la questione in questi termini:

Se il Corano non è eterno, ciò significa che è stato creato in un determinato contesto e che il messaggio in esso racchiuso deve essere compreso alla luce di quel contesto. Questo approccio lascia ampi margini di reinterpretazione, dato che la parola di Dio deve essere compresa secondo lo spirito razionale, non alla lettera. La conseguenza ultima è che le società e/o le autorità pubbliche hanno diritto al primato nell'interpretazione e nell'applicazione del messaggio. Se invece la parola di Dio è eterna, increata e immutabile, l'idea della reinterpretazione all'interno di una situazione nuova diventa un anatema; non c'è alcuna differenza tra lettera e spirito e solo i teologi hanno diritto al primato nella sua conservazione e difesa. (N.H.A.Zayd, 2012: 78)

Naturalmente, le preoccupazioni dei mutaziliti erano ben diverse da quelle degli intellettuali musulmani d'oggi, e anche i principi del problema erano differenti: per al-Nazzām vi era la necessità di conciliare la rivelazione con la *physis* aristotelica, Zayd si volge alle conseguenze del creazionismo piuttosto che al metodo e ai principi per pervenire alla verità teologica, divenendo quest'ultima mezzo – politico/ideologico - e non fine.

Difatti, il discorso di Abū Zayd è meglio assimilabile a quello di un umanista, non a quello di un teologo<sup>188</sup>, come egli stesso spiega: «*la questione se il Corano sia la parola di Dio, se appartenga dunque all'esistenza eterna di Dio, è una questione teologica molto importante, ma la teologia si basa su ipotesi. Io non so in quanto musulmano se il Corano sia eterno oppure no, quello che so è che il Corano diventa un fenomeno nel VII secolo; non ho parlato direttamente con Dio e Lui non ha parlato direttamente con me.*» (Ivi, 93)

Il problema sembrerebbe dirottato sull'empirismo: il fenomeno è ciò che posso conoscere e l'oggetto della mia critica. Ma il fatto che il divino si dia in un determinato segmento significa che esso acquista esistenza in quell'istante? Cioè, l'apparire storico del Corano è sufficiente, per un musulmano, a metterlo in discussione? Questa è una domanda teologica che in Zayd non si trova: egli si preoccupa soprattutto di rimuovere l'aura di inalterabilità che permea la parola eterna, al fine di aprire alla critica storico-sociale della rivelazione; in tal modo, il Corano si configura come riflesso *della realtà del tempo* (Ivi, 34) – l'Arabia del VII secolo -, a torto elevata a modello divino. Al contrario, secondo Zayd, la *Parola assoluta di Dio va al*

---

<sup>188</sup> A riguardo abbiamo consultato anche l'opera di Zayd *Reformation of Islamic Thought* (2006), in particolare il quinto capitolo.

*di là del suo contesto storico* (Ivi, 35), e dunque, disincagliata dai sedimenti del passato, essa può essere restituita a una dialogicità in continuo rinnovamento.

Le argomentazioni di Zayd, in verità, sono molto problematiche sotto diversi aspetti, non solo teologici ma anche filosofici. In primo, il nesso che lega *creazione storica* e *Parola assoluta di Dio* non è evidente: cosa significa, che alcune parti della rivelazione avevano valore solamente nella realtà del tempo? E se è così, in che modo è possibile reinterpretarle? Come può il senso della parola divina mutare a seconda delle circostanze?

Secondo, mentre Zayd afferma che la contestualizzazione storico-sociale del Corano ne permette la reinterpretazione – dal momento che le circostanze della rivelazione sono mutate, e con esse le esigenze della comunità –, a nostro avviso, la storicità del testo costituirebbe piuttosto un ostacolo importante alla sua riattualizzazione, dal momento che taluni assunti e prescrizioni non potrebbero trovare posto nel mondo globale; inoltre, l'ermeneutica allegorica o la lettura *ad litteram* dipendono piuttosto dall'esegeta, non dallo *status* ontologico del testo. Detto altrimenti: l'eternità non costituisce un ostacolo all'interpretazione profonda e meditata. Certamente, ricollegare testo e contesto storico, sottrargli l'aura dell'eternità, amplierebbe i margini d'azione dell'esegeta e soprattutto del giurista, ma non è possibile, da un punto di vista religioso, considerare la rivelazione un agglomerato da aggiornare liberamente a seconda delle esigenze di individuo e comunità o dallo spostamento dell'asse morale.

Il nostro discorso, tuttavia, non riguarda l'ermeneutica e la critica del testo, né vuole esprimere giudizi valoriali sull'ortodossia islamica; il nostro interesse risiede nelle conseguenze politiche determinate dallo scontro teologico fra razionalisti e coloro che sono divenuti gli "ortodossi" e dall'adozione di una teoria in luogo della rivale.

Se, come abbiamo appurato, in epoca abbaside la negazione della creazione del Corano sottrasse la base teologica a un intero sistema istituzionale, bisogna osservare, da un punto di vista *strettamente teorico*, che oggi non sarebbe possibile una completa razionalizzazione delle istituzioni dei paesi arabo-sunniti senza un ripensamento delle categorie teologiche di base, il che vorrebbe dire, come osserva Arkoun, liberare il testo coranico dalla chiusura dogmatica della tradizione ortodossa (M.Arkoun, 2019: 35-36).

La chiusura dogmatica, anche secondo Arkoun, nega al testo la possibilità di una continua *reinterpretazione* e cristallizza una specifica espressione religiosa che è, nondimeno, cristallizzazione psicologica (Ivi, 37), con la conseguenza di mantenere l'autorità di una specifica classe religiosa e di uno specifico sistema politico verso cui, come professavano i mutaziliti dell'VIII secolo, le persone sono portate al quietismo.

Occorre ribadirlo, le nostre argomentazioni sono costruite sul modello dei paesi arabo-sunniti in cui l'Islam è religione di stato e si estende, dove in grado maggiore dove minore, alla legge e alla forma istituzionale.

In un tale contesto, rimossa la possibilità di un ripensamento teologico delle categorie tradizionali, restano aperte le seguenti possibilità:

- 1- La separazione, effettiva e completa, di Stato e Religione
- 2- La perpetuazione inerziale di un dato sistema religioso-politico chiuso a carattere conservatore – il che non esclude un grado molto moderato di cambiamenti e riforme -
- 3- La contaminazione di un sistema tradizionale con elementi ibridi – ad esempio categorie e dispositivi della giurisprudenza occidentale recepiti da quella islamica –
- 4- L'equilibrio fra tradizione – religiosa e legale – e rinnovamento – quindi un sistema semi-aperto -
- 5- L'intervento diretto del potere statale – decisionismo – in materia legale e legislativa in un sistema inerziale

Di queste cinque possibilità nell'Islam contemporaneo passeremo ora ad analizzare quelle che, secondo la nostra analisi, si sono già manifestate<sup>189</sup>: la quarta, che abbiamo definito semi-aperta, e che corrisponde al sistema semi-razionalista identificabile nel connubio fra teologia asharita e diritto malikita, e la quinta in unione alla seconda, che identifichiamo con il connubio fra tradizionalismo hanbalita e aspirazioni wahhabite.

Non potendo la nostra analisi estendersi a questi due fenomeni nella loro totalità, poiché richiederebbe un lavoro specifico e molto vasto, cercheremo di offrirne un aspetto singolo dal quale si possa dare una prova concreta di quanto abbiamo detto.

---

<sup>189</sup> Le altre due, la 1 e la 3, potrebbero ugualmente essere oggetto d'analisi, ma la prima ricadrebbe negli studi sul mondo turco, la terza in quelli sul moderno costituzionalismo

## Capitolo V - La teologia asharita e la *Via Intermedia* dell'Islam

### V.1 – Lo statuto della ragione umana in al-Ash‘arī

Sul finire del IX secolo, uno studente della scuola mutazilita, anche egli proveniente dalla città di Basra, decide di abbandonare i suoi compagni per la parte tradizionalista, che all'epoca si era ormai imposta sui rivali del *kalām*.

Questo studente, al-Ash‘arī, discendente di un omonimo *ṣāhib* del Profeta, muta radicalmente il suo orientamento intellettuale e assume la parte dei tradizionalisti – fra i punti più importanti esaminati nei precedenti capitoli, l'eternità del Corano e il valore del *ḥadīth* -, e stando alla ricostruzione che R.M.Frank (1991) ha fatto di un trattato asharita molto discusso, un'epistola apologetica sulla scienza teologica – *risālah istiḥsān al-khawḍ fī ‘ilm al-kalām* -, al-Ash‘arī si rivolge agli hanbaliti nella speranza di persuaderli a introdurre la logica e i principi della dimostrazione nello studio e nella difesa dell'ortodossia sunnita.

Il trauma della *miḥnah* è tuttavia ancora troppo fresco per i seguaci di ibn Ḥanbal, e il tentativo di al-Ash‘arī cade nel vuoto (Ivi, 187), sortendo l'effetto di rinnovare la rivalità fra gli *aṣḥāb al-ḥadīth* e i nuovi *mutakallimūn* ashariti che gradualmente prenderanno il posto degli antichi mutaziliti.

Seguendo l'apparente contraddittorietà fra il contenuto apologetico della *risālah* e quello della *Maqālāt*, opera maggiore di al-Ash‘arī, dove egli prende le parti dell'insegnamento hanbalita, George Makdisi (1962) ha arguito che la *risālah* sia stata prodotta nei secoli successivi dalla scuola asharita e attribuita ad al-Ash‘arī per legittimarsi contro gli avversari della teologia.

Secondo Makdisi, gli esponenti della scuola asharita si sarebbero allontanati dall'originale posizione tradizionalista di al-Ash‘arī per riproporre, in sostanza, un razionalismo di radice mutazilita sotto le mentite spoglie della tradizione (Ivi, 56-57).

Questo bisogno di legittimarsi attraverso l'autorità dei “pii antenati” – i *salaf* – veniva agli ashariti dal confronto con l'hanbalismo, corrente dominante nei territori califfali assieme alla scuola di al-Shāfi‘ī; e se in principio al-Ash‘arī si era rivolto ai primi, i suoi successori cercarono di uscire da quello che era un vero e proprio isolamento socio-istituzionale appoggiandosi agli sciafiti, il cui moderato semi-razionalismo poteva combaciare grosso modo con quello asharita.

Infatti, prima che il visir persiano Nizām al-Mulk<sup>190</sup> - *Ordine del Regno* – (m.1092), figura determinante nell’ascesa del sultanato selgiuchide, istituisse su consiglio di al-Ghazālī una scuola – la *nizāmiyyah* – sul modello della *bayt al-ḥikmah* abbaside, i nuovi *mutakallimūn* ashariti si trovavano lontani dal rivestire l’importanza sociale dei loro predecessori, e altresì mancavano di luoghi o posizioni ufficialmente riconosciuti.

Questa situazione li obbligò a dipendere dalle scuole di diritto almeno finché Nizām al-Mulk non li incorporò nell’istituzione statale della *nizāmiyyah*, riconoscendo loro un ruolo molto simile a quello dei mutaziliti sotto gli abbasidi, e decretando per autorità costituita l’asharismo come teologia dell’ortodossia sunnita (Ivi, 32-46).

Da quel momento, afferma Makdisi, iniziò una grande lotta che *non fu tra ashariti e hanbaliti; fu la lotta del razionalismo asharita contro la supremazia delle forze tradizionaliste in tutte le scuole di diritto sunnite*. (Ivi, 47-48)

Quest’ultima affermazione potrebbe suonare stonata: perché mai la teologia ortodossa avrebbe dovuto aprire una lotta con la giurisprudenza ortodossa?

Innanzitutto, la mancanza di un’istituzione ecclesiastica islamica non permette di avere un sistema uniforme in materia teologica e legale, pertanto è possibile che dei gruppi condividano un insieme di principi comunemente accettati come “ortodossi” ma si trovino in

---

<sup>190</sup> Riguardo la vita e l’attività di Nizām al-Mulk, nonché alle sue idee teologico-politiche votate alla legittimazione dei conquistatori selgiuchidi, è consultabile l’introduzione di Maurizio Pistosio (1999) all’edizione italiana del *Trattato sull’arte del Governo* che Nizām al-Mulk scrisse seguendo il filone iraniano degli *specchi dei principi*. Dei cinquanta capitoli che compongono il trattato, la quasi maggioranza riguarda questioni puramente belliche e amministrative, intervallate da racconti edificanti tipici della tradizione letteraria persiana. L’unica parte di un certo interesse per lo studioso di teologia politica è quella introduttiva, dove Nizām abbozza un’escatologia della provvidenza simile a quella con cui Eusebio di Cesarea elogia l’ascesa di Costantino: «In ogni epoca l’Altissimo sceglie un uomo tra gli uomini e, fattogli dono delle arti legali, lo rende illustre affidando a lui gli affari del mondo e la tranquillità dei suoi servi; a lui il compito di sedare disordini, discordie e ribellioni. (I,1) [...] Siccome il decreto di Iddio altissimo ha stabilito che fosse questa l’era in cui si deve rinnovare la storia dei periodi passati, compendiando lo spirito delle azioni dei re che furono, egli ha riservato alle sue creatura una felicità che prima d’oggi nessuno aveva mai avuto in dono. Egli ha disposto che il signore del mondo, il più potente di tutti i re, nascesse da due casate nobili, che furono culle di legalità e nobiltà di padre in figlio fino al grande Afrasiyāb. Iddio lo ha dotato di virtù miracolose che nessuno dei principi del mondo aveva mai posseduto. (I, 3)»

Più avanti, il tema escatologico che identifica nei sovrani turchi della stirpe selgiuchide il compimento del regno islamico si fa più forte: «All’epoca di alcuni califfi, l’impero, pur se venne ingrandito ed esteso, non fu mai libero dell’irruenza e dalle insurrezioni dei ribelli; ma in questa nostra epoca benedetta – *sia lode a Iddio altissimo* – non c’è alcuno nel mondo che mediti nel suo cuore di opporsi al nostro signore e padrone o sporga il capo fuori dal collare dell’obbedienza. Iddio altissimo renda eterno questo regno fino al giorno del giudizio e tenga il malocchio lontano da questo splendido impero sì che il popolo trascorra i suoi giorni tutelato dall’equità e l’autorità del signore del mondo e sia intento a benedirlo. (I, 5)»

Certamente, la teologia volontarista asharita, che faceva dell’assoluta libertà dell’onnipotenza divina un suo principio cardine, poteva favorire la legittimità politica dei selgiuchidi, i quali avevano strappato con le armi il dominio *de facto* su ampie regioni del califfato abbaside – poi formalmente riconosciuto dal califfato -: l’ascesa delle genti turche era avvenuta, nella prospettiva teologico-politica tratteggiata da Nizām al-Mulk, per decreto di Dio, davanti al quale non vi erano diritti, legali o dinastici, che avessero valore.

disaccordo su quello che ne deriva; secondariamente, perché i tradizionalisti non accettarono mai i prodotti del sapere greco e gli strumenti della logica, neanche a scopo difensivo, e continuarono ad avversare chi, anche se non radicalmente come gli antichi hanafiti e i mutaziliti, li aveva introdotti nell'ortodossia islamica; ultimo, ma forse di maggior importanza, i tradizionalisti non accettavano che la teologia potesse spodestare il *fiqh* al vertice delle discipline islamiche – come avvenuto nel cristianesimo –, mentre gli ashariti giunsero ad affermare la superiorità del *kalām* e l'incompletezza del diritto senza l'apporto della teologia (Ivi, 64-66).

A tutto questo doveva aggiungersi che, come osserva Makdisi, alcuni esponenti della scuola asharita andarono oltre l'insegnamento del fondatore, insistendo sull'aspetto razionale della teologia, il che porta Makdisi alla singolare affermazione che *Ash'arī was too much of a traditionalist to be Ash'arite* (Ivi, 41-42), mentre in altri casi, come per al-Ghazālī, l'aspetto razionale venne significativamente miticato in favore di una tradizione in linea con la scuola sciafita.

Ciò restituisce l'immagine di quelle che Makdisi ha chiamato “le due facce di al-Ash'arī” (Ivi, 42-43), da un lato baluardo del tradizionalismo contro la *mu'tazilah*, dall'altro erede non dichiarato del razionalismo dei suoi vecchi compagni mutaziliti.

Se i grandi progressi logico-cognitivi compiuti dagli intellettuali musulmani non sono andati dissipati, se le categorie scientifiche dei greci hanno continuato a esercitare la loro portata nel mondo sunnita, ciò lo si deve, forse in via esclusiva, ad al-Ash'arī, il cui pensiero ha sintetizzato in una nuova via i due estremi dell'hanbalismo e del mutazilismo.

La tesi maggioritaria, seguita da Frank, è che questa impostazione “intermedia” non sia un risultato posteriori ad al-Ash'arī, e che egli sia il reale autore dei trattati a vocazione razionalizzante che Makdisi gli contesta.

La questione è per noi poco significativa, poiché collocata ad una distanza – di oltre un millennio - ininfluente ai fini del nostro studio, mentre è influente osservare quelli che sono i *principi razionali* della scuola asharita, e che hanno permesso, nei secoli, la sopravvivenza di un *kalām* sunnita istituzionalmente riconosciuto. In altre parole, ciò che ci preme non è il *chi* o il *quando* di questi principi, ma che essi abbiano dato fisionomia all'asharismo.

Come argomenteremo più avanti nel corrente capitolo, alla sopravvivenza degli antichi principi razionalisti, pur sotto le sembianze dell'ortodossia, si deve la possibilità formale, oggi, che il sunnismo ha di rinnovarsi in armonia con la propria tradizione teologica e legale.

Prendendo le mosse da un'epistola di al-Ash'arī che risale al primo periodo dopo l'abbandono dei mutaziliti, l'epistola alla gente di al-Thagr - *risālah ilā ahl al-thaghr* -, Frank mostra che sin da principio al-Ash'arī concepì una logica – intesa come scienza della dimostrazione – che fornisse alla ragione umana – *'aql* – il sostegno per comprendere i principi della fede - *uṣūl al-dīn* – e supplire, ove necessario, alle questioni lasciate aperte dalla Rivelazione.

A grandi linee, l'idea di base non era diversa da quella delle antiche scuole giuridiche che ammettevano l'intervento della ragione umana in casi circoscritti, con la differenza che al-Ash'arī si proponeva di rendere accettabili i medesimi principi per una scienza, quella teologica, geneticamente lontana alla prudenza semi-razionalista dei giuristi.

Per vincere la diffidenza dei conservatori e di quei dotti che diffidavano dei ragionamenti dei *mutakallimūn*, e con essi di coloro che ritenevano il *kalām* disciplina superflua o addirittura pericolosa, al-Ash'arī doveva provare che i principi della dimostrazione si trovassero nel messaggio del Profeta, e che egli ne avesse fatto uso per rafforzare la fede dei suoi ascoltatori.

Al-Ash'arī così spiega che il Profeta adottò un'argomentazione ascendente per guidare i suoi seguaci alla comprensione graduale del monoteismo, che principiava dalla constatazione della contingenza del mondo per acquistare nozione della causa creatrice – si noterà in ciò una reminiscenza spiccatamente filosofica -; dunque che tale causa è unica ed eterna, e dotata di attributi fra cui quello della *parola*, che viene comunicata alle creature; e che per comunicare si serve di un messaggero, il Profeta; e dunque, riconosciuto il Creatore e il suo Messaggero, che si ha l'obbligo di obbedire a quanto è stato rivelato (R.M.Frank, op.cit.146).

In tal modo, l'obbligatorietà deriva dall'esercizio del *'aql*, a cui è stata data facoltà di discriminare fra il vero e il falso e di ricavare da sé conoscenza (Ibidem).

Questo discorso afferma una concezione positiva della ragione umana, chiamata con pieno diritto a concorrere alla realizzazione della religione: gli strumenti di cui si servono i *mutakallimūn* altro non sono che l'evoluzione delle dimostrazioni di cui si servì il Profeta, al tempo non ancora perfezionate<sup>191</sup>.

Scrivendo al-Ash'arī nell'epistola, che il Profeta fece ricorso ad “argomenti decisivi” – *'aqāma ḥujajan* -, rendendo con dimostrazioni evidenti – *'adilla* - la verità di ciò che andava creduto e fatto (R.M.Frank, 1972: 138); in questo senso gli *argomenti decisivi* e le *dimostrazioni* –

---

<sup>191</sup> «In short, the fundamental philosophical concepts and presuppositions (*uṣūl*) of his system of *kalām* are implicitly and in some instances explicitly found in the *Koran* and the traditions, the difference being simply that the Prophet did not use the technical analysis and terminology that is peculiarly characteristic of the *kalām* since the issues were not raised and defined in those terms by those to whom he immediately addressed his teaching; had they been so he would have employed the terminology and technique of the *kalām*.» (R.M.Frank, 1972: 144-145)

*dalā'il*<sup>192</sup> – appartengono all'ordine dei segni che confermano l'autenticità della profezia di Maometto: «i miracoli dimostrano la sua autenticità – su di lui sia la pace e il saluto – dopo che egli ha mostrato, a coloro che intendono la speculazione teologica - *al-mutakallimīna* - , la contingenza degli esseri e l'esistenza del loro Creatore» (*Epistola* - 89,6<sup>193</sup>).

Qui emerge il punto decisivo del discorso condotto da al-Ash'arī: le dimostrazioni manifestano alla ragione umana, se sana e rettamente applicata, la necessità di accettare i comandi divini, e pertanto colui che rifiuta l'evidenza razionale è un infedele – *kafīr* – (Ivi, 102), poiché la chiarezza delle argomentazioni di Maometto è incontestabile (Ivi, 86).

Come nota Frank (1991: 146), al-Ash'arī condivide con i mutaziliti la convinzione che l'essere umano sia stato dotato di un'intelligenza innata che gli consente di giungere autonomamente alle verità della Rivelazione – convinzione che condivide, in ultimo, anche con i filosofi musulmani –, e ricorrendo alle dimostrazioni, il Profeta non fa altro che risvegliare – *nabbaha* – questa intelligenza innata.

Naturalmente, al-Ash'arī non giunge ad accusare di miscredenza – *kufr* – coloro che, seppur credenti, rifiutano il ragionamento in materia religiosa, ma giunge a formulare un giudizio apertamente negativo della ripetizione acritica delle opinioni del passato – *taqlīd* -; in questo è da disdegnare anche l'accettazione passiva degli insegnamenti di una scuola e la trasmissione acritica della tradizione (Ivi, 148-149). Ci troviamo davanti a un passaggio chiave: gli hanbaliti condannano l'indagine razionale fondandosi sull'autorità della *sunnah*, ma per la scuola di al-Ash'arī il rifiuto del *taqlīd* non significa rifiutare la *sunnah*, bensì riconoscerne il valore e applicarvisi costantemente nella comprensione e nell'interpretazione (Ibidem).

Si noterà, comunque, che al-Ash'arī non si stacca mai dall'autorità del testo sacro e dal bisogno essenziale, per il teologo, di riferirsi al messaggio autentico della profezia: vero è che l'intelligenza, in assenza della Rivelazione, può cogliere da sé la verità, ma poiché essa è stata donata agli uomini per il tramite del Profeta, allora non si può prescindere dal Corano e dalla *sunnah*, pur tenendo fermo che è fatto obbligo di comprendere i principi della fede e difenderli su basi razionali.

---

<sup>192</sup> Joseph Van Ess riporta due sensi distinti di dimostrazione nel lessico dei teologi musulmani: *dalīl*, equivalente al greco *semeion*, “segno”, e *dalāla*, prova secondo una struttura argomentativa (J. Van Ess, 2018: 244). La coincidenza lessico-semanticca dei termini arabi con quelli greci hanno portato Van Ess a suggerire una derivazione dalla logica stoica secondo lo schema del sillogismo ipotetico protasi-apodosi: se vi è il segno del fumo – protasi/*dalīl* – allora deve esservi il fuoco – apodosi/*madlūl*-.

<sup>193</sup> Le citazioni dirette dall'epistola di al-Ash'arī sono state tradotte su estrapolazioni dal testo arabo edito nel 1928 e riportate in nota al saggio di Frank.

Dati questi presupposti, la teologia asharita concede ampi margini all'attività speculativa, rendendo doveroso il ricorso all'*ijtihād* e alla teoresi – *al-‘aqlīyyāh* – per far fronte a problemi e circostanze non contemplate nella tradizione (R.M.Frank, 1972: 145), e sebbene il campo di indagine del *kalām* contempli oggetti differenti da quelli del *fiqh*, è evidente che l'apertura alla logica e, soprattutto, alla possibilità di *reinterpretare* le fonti alla luce di nuove circostanze, può mutuare nel *fiqh*, trasferendo all'attività legislativa e giudiziaria una dinamicità altrove assente.

Scriva al-Ash‘arī nella *Maqālāt* (294): «I tradizionalisti rigettano la dialettica e la discussione intorno gli insegnamenti religiosi [...] essi accettano l'autenticità della catena di trasmissione della tradizione, fondandola sulla credibilità dei trasmettitori che si stabilisce da un uomo all'altro sino a risalire al Messaggero di Dio – su di lui sia la pace e il saluto -, ma essi non si chiedono mai “come?” né si domandando “perché?”, poiché per i tradizionalisti ciò è innovazione.»

Probabilmente, si intravede fra queste pagine la delusione di al-Ash‘arī per il netto rifiuto oppostogli dagli hanbaliti a integrare il *kalām* fra le discipline dell'ortodossia sunnita, e questo a dispetto degli sforzi di al-Ash‘arī per dare un fondamento rigorosamente tradizionale al suo insegnamento, temperando e limitando gli aspetti più estremi della prima teologia<sup>194</sup>.

L'insormontabile refrattarietà degli hanbaliti ad aprirsi al razionalismo, probabilmente, permise ai due sistemi, quello tradizionalista e quello teologico, di mantenere dei caratteri ben precisi e solidi; un'apertura da parte degli hanbaliti avrebbe potuto comportare la dissoluzione graduale del *madhhab* verso una giurisprudenza semi-razionalista speculare a quella sciafita, oppure il dissesto interno delle categorie razionaliste dell'asharismo verso un tipo di *kalām* apologetico, privato del suo lato speculativo.

Altresì, la rivalità che venne a crearsi fra le due scuole, estenuando il confronto per spirito di appartenenza comunitario - *‘aṣabiyyah* – spiega perché certe caratteristiche dell'asharismo vennero accentuate dai successori di al-Ash‘arī con la conseguenza di esacerbare l'ostilità degli hanbaliti per la logica e mantenere vivo il ricordo dell'antico scontro con i mutaziliti.

Ciononostante, il razionalismo temperato di al-Ash‘arī rispondeva alla necessità, per l'Islam sunnita, di reintegrare la funzione apologetica del *kalām* e incontrava il largo favore dei

---

<sup>194</sup> «The formal elements of al-Ash‘arī's *kalām*, though to some extent modified and adapted, were drawn, almost all of them, from earlier thinkers. The critical contribution of al-Ash‘arī himself would seem, thus, not to much to have been that he brought these elements together into a new, systematic whole, important as this may be, but rather that he tied this formally elaborated system directly to the Scripture and the Tradition.» (R.M.Frank, op.cit.186)

giuristi sciafiti e malikiti, i quali, come sappiamo, divergevano dagli hanbaliti sull'uso esasperato della tradizione e sul rifiuto di utilizzare i vari tipi di ragionamento.

Nei territori del califfato abbaside, complice la marginalizzazione in cui versava la scuola malikita, il sodalizio con la scuola di al-Shāfi'ī fu maggioritario (G.Makdisi, op.cit.46-47); inoltre lo sciafismo, cui si ascrive l'adesione di al-Ghazālī, era indubbiamente il *madhhab* più qualificato a saldarsi con l'asharismo moderato di stampo ghazzaliano, mentre nell'Occidente islamico, che al tempo si estendeva dal Nord Africa alla Spagna, e per un certo periodo al Sud Italia, la particolare declinazione "occidentale" del malikismo forniva all'asharismo un campo fertile su cui impiantare il lato più aperto e speculativo della scuola.

#### IV.2 – Il diritto malikita e l'asharismo nella formazione del Maghreb

Che il malikismo occidentale, più specificamente quello arabo-berbero del Maghreb, potesse costituirsi con l'asharismo in un sistema giuridico-teologico si intravede dal marchio genetico associato alla trasposizione del malikismo in quelle aree, la cui evoluzione in un senso maggiormente fedele all'insegnamento di Mālik è legata anche alla storia siciliana.

Fu infatti Asad ibn al-Furāt<sup>195</sup> (m.828), un persiano emigrato in gioventù nel Maghreb, a iniziarvi qui l'insegnamento del diritto malikita dopo un lungo itinerario di studio che lo portò dai maggiori maestri del tempo.

Stando a quanto riportano le fonti biografiche, Asad si recò a Medina intorno il 788 e qui studiò alla corte di Mālik fintanto che il maestro, irritato per lo spirito critico del discepolo, non lo rimproverò apertamente: «Senonché i rapporti con il celebre giurisperito non ebbero lunga durata per l'eccessiva e forse capziosa tendenza del discepolo ad indurre il maestro ad impegnarsi in una casistica più ampia e sottile di quella contenuta nel testo menzionato; anzi un bel giorno Malik, sotto l'assillo incessante degli insidiosi quesiti postigli da giovane, lo apostrofò con queste parole: - Smettila, maghribino! – Se preferisci il *ra'y*, vattene in Iràq.» (U.Rizzitano, 1975: 5)

---

<sup>195</sup> Uno specchio riassuntivo su Asad e il malikismo occidentale si trova in C.Melchert (1997), al quale rimandiamo per approfondimenti riguardo il malikismo andaluso e la sua accoglienza all'interno della società almoravide e almohade, mentre per un approfondimento squisitamente filologico è consultabile l'introduzione di Roberto Tottoli all'edizione italiana del *Muwatta'* da egli curata (2011); per quanto riguarda l'insegnamento e la vita di Asad e del suo discepolo-avversario Saḥnūn ibn Sa'īd (m.854) ci siamo basati sul particolareggiato lavoro di Umberto Rizzitano condotto sul solco di Michele Amari. Ogni notizia fornita riguardo Asad, ove non diversamente specificato, va ricondotta ai saggi che Rizzitano gli dedicò e riunì nel volume monografico *Storia e cultura nella Sicilia saracena* (1975).

E così fa Asad, che dalla regione dell'*Hijāz* arriva nella Kufa di Abū Ḥanīfa, e qui studia finché, di nuovo insoddisfatto, non si rimette in cammino e giunge in Egitto, ad Il Cairo; qui Asad fa la conoscenza di ibn al-Qasim, versatile giurista malikita che, diversamente da Mālik, non disdegna le sottigliezze e il continuo confronto con il nuovo discepolo.

Le lezioni e i dibattiti che animano il rapporto fra i due danno corpo all'*Asadiyyah*, il primo compendio commentato di diritto malikita nel Maghreb, il cui valore, pare, desta la gelosia dello stesso al-Qasim.

Le sorti dell'*Asadiyyah* e delle vicende personali di Asad risulteranno determinanti per la storia del diritto maghrebino: ritornato nell'emirato africano della dinastia aglabita, Asad si stabilisce a insegnare nella città di Qayrawan, nell'odierna Tunisia, dove le sue lezioni sono frequentate da un altro giurista malikita, Saḥnūn ibn Sa'īd.

Approfittando della buona fede di Asad, Saḥnūn riesce a ricopiare per intero il manoscritto dell'*Asadiyyah*, ma con l'intento di emendarlo dall'impronta originale di Asad. A tal scopo, Saḥnūn si reca in Egitto e rintraccia al-Qasim, dal quale si fa dettare gli insegnamenti che quest'ultimo aveva appreso direttamente da Mālik. La nuova versione dell'*Asadiyyah*, rielaborata in termini strettamente malikiti con l'autorizzazione ufficiale di al-Qasim, che la riconosce come "versione ufficiale" dell'insegnamento di Mālik, diviene il codice fondatore della giurisprudenza maghrebina, la *Mudawwanah*.

Asad ibn al-Furāt, divenuto frattanto *qāḍī* di Qayrawan, reagisce aderendo al *madhhab* hanafita, forse assecondando una sua probabile preferenza per il *ra'y* contro la reiterazione acritica della tradizione. Quanto e come questa preferenza si manifestasse nell'*Asadiyyah* ci è sconosciuto, poiché, ad oggi, non è nota alcuna copia superstite, e non possiamo valutare se Asad fu solo un originale interprete della scuola malikita o riuscì a sintetizzare i principi di Mālik con le argomentazioni degli hanafiti.

Un aneddoto tramandato dalle fonti, e riportato da Rizzitano può gettare un minimo di luce sul pensiero di Asad: «Quanto poi all'accusa mossagli di avere abbandonato la tradizione avita a favore dell'opinionismo iraqeno, trasportato in Ifriqiya con il suo insegnamento, rimane valida quale sagace giustificazione la risposta che lo stesso Asad (*faqīh* malikita-hanafita, ricordiamo) diede ad un suo contestatore: la parola dei Compagni del Profeta, da considerare l'enunciazione di una loro opinione personale (o *ra'y*), è divenuta per i posteri una tradizione (o *athar*), così come la parola dei loro successori, da ritenersi un autentico *ra'y*, ha avuto per gli epigoni valore di tradizione.» (Ivi, 11-12)

L'acume di Asad in campo giuridico non sarà sufficiente a dargli un posto nella storia del diritto islamico, ma lo sarà per dargliene uno nella storia dell'Islam, poiché nell'827 l'emiro aglabita lo nomina *Comandante Supremo* della spedizione che avrebbe iniziato la conquista della Sicilia<sup>196</sup> ai bizantini.

Un anno dopo, questo particolare giurista che aveva studiato alla scuola di Mālik salvo convertirsi al *ra'y* hanafita, e che *diceva di aver conseguito ogni «onore con la penna non con la spada»* (S. Tramontana, op.cit.31) salvo riunire le cariche di giudice e comandante militare, nell'828 muore da *mujāhidīn* durante l'assedio di Siracusa.

La storia non è fatta di "se", ma viene da chiedersi se il diritto islamico occidentale avrebbe preso una piega completamente diversa se Asad fosse sopravvissuto e istituito in Sicilia una dottrina legale ispirata alla scuola di Kufa.

A trionfare fu, invece, lo stretto malikismo di Saḥnūn ibn Sa'īd e della sua *Mudawwanah*, il cui successo nella società maghrebina iniziò quando Asad era ancora in vita.

I motivi del trionfo della *Mudawwanah* a discapito dell'*Asadiyya* risiedettero fondamentalmente dal contesto sociopolitico: come abbiamo accennato nel precedente capitolo, le monarchie maghrebine – inclusa quella andalusa – avevano bisogno di un diritto che desse solidità e permettesse la convivenza delle numerose tradizioni locali, cioè dell'etnia e della cultura araba con i molti gruppi berberi, e il *madhhab* di Mālik era l'unico, fra quelli sunniti, che attribuisse alle tradizioni e alle prassi giuridiche locali un'importanza equiparabile alla tradizione diffusa.

Il malikismo maghrebino si configurò quindi come un sistema molto chiuso, che attingeva all'autorità indiscutibile di Mālik e rigettava lo studio delle fonti e l'utilizzo dell'*ijtihād*, preferendogli un rigoroso *taqlīd* dei capiscuola malikiti, a cui si univa un orientamento teologico estremamente letteralista e denso di superstizioni (U. Rizzitano, op.cit.60). In somma, il *madhhab* di Mālik era il collante giusto per tenere insieme, istituzionalmente parlando, una società multiforme, per alcuni aspetti molto rozza, frammentata in piccoli centri e comunità rurali o nomadi.

Da tutto ciò ne viene una evidente contraddittorietà: come fu possibile, date le caratteristiche del malikismo maghrebino, il sodalizio simbiotico con la raffinata teologia asharita?

---

<sup>196</sup> Un ottimo quadro che illustra la preparazione e lo svolgersi dell'impresa, con uno sguardo diretto su Asad attraverso le fonti, si trova in Salvatore Tramontana (2014), in particolare nei paragrafi 8, 9 e 10 del primo capitolo.

Le ragioni di questo apparentemente improbabile sodalizio vanno ricercate, ancora una volta, nelle società maghrebine e nel bisogno di unità politica, oltre alla caratterizzazione locale che fu data al malikismo.

In un articolo recentemente apparso, lo studioso saudita Tarek Ladjal (2015) ha ricostruito, tramite fonti inaccessibili per lo studioso europeo che non possa visitare i centri arabi, il ruolo storico della teologia asharita nella formazione di un corpo politico coeso nel Maghreb.

L'articolo di Ladjal ha il pregio di ruotare attorno una visione eclettica dello sviluppo socio-istituzionale del Maghreb, coinvolgendo prospettive antropologiche e psicologiche che, pur non chiamando mai in causa il filosofo maghrebino al-Jabri, si adattano molto bene a ciò che al-Jabri chiama *contenuto ideologico* e *contenuto cognitivo*.

Ma mentre al-Jabri imposta la sua intera critica storico-filosofica sulla macro-distinzione teorica fra “pensiero occidentale” – l'aristotelismo di Averroè – e “pensiero orientale” – il misticismo filosofico di Avicenna -, gli studi storici, arricchiti con gli strumenti dell'antropologia e della sociologia, ci permettono di ottenere il giusto peso che talune dottrine teologiche e idee metafisiche hanno esercitato nel *concreto sviluppo* socio-istituzionale di una regione o di un popolo; e nel nostro caso specifico attestano, con grado di scientificità, che la mente dell'uomo maghrebino è stata formata, secolo dopo secolo, dal persistente insegnamento dei teologi ashariti<sup>197</sup>.

Le occasioni dell'introduzione del pensiero di al-Ash'arī nell'occidente islamico non sono chiare, ma è assodato che fin da subito, nell'XI secolo, i teologi ashariti avvicinarono le masse e trovarono un alleato nei giuristi malikiti (T.Ladjal, op.cit.293), e con l'ascesa della dinastia berbera degli almohadi, sollevatasi contro gli almoravidi sotto la guida del riformatore asharita Ibn Tūmart<sup>198</sup> (m.1130), il Maghreb sperimenterà una coercizione simile all'inquisizione mutazilita, questa volta sostenuta dal proclamato califfo almohade 'Abd al-Mu'min (m.1163). È allora che i sovrani maghrebini, sulla base teologica di ritenersi coloro

---

<sup>197</sup> «One of the striking development in the ideological and theological history of the Maghreb however, began with the rise of the Almoravids (1040-1147), who appeared during the rise of an Eastern Ash'arite ideology [...] This was, in part, because of the power of the Sunni Seljuq State (1016-1153 C.E), which reinforced its ideological and political control over the central Caliphate and the East (O'Brien 2010, 87) under the auspice and guidance of Nizam al-Mulk (d.1092) (Hodgson 1958), which further encouraged and supported theologians like Al-Juwaini (d.1085), Al-Ghazali (d.1111), Al-Qushayri (d.1072), and some others outstanding scholars against Mu'tazilites and Batinism. These developments were also associated with a unity of theological and political powers in the Maghreb showing thus remarkable contrast with the East, where the Shi'ite alongside other ideas and groups managed to maintain their existence and power. [...]

Their ideological frame of empire building, however, was ill-defined due to a number of factors, and one that must be mentioned here, is the co-occurrence of Ash'arism in both the Maghreb and Andalusia with the Almoravid Empire where the Ash'arite School was deeply engrained in the hearts and minds of the intelligensia and the masses alike (Skali 2007).» (T.Ladjal, op.cit.292)

<sup>198</sup> Si veda la voce *Almohad dynasty* in *Historical Dictionary of Morocco* (2005).

che professano l'Unicità divina – in arabo *al-muwahhidūn*, *almohadi*, appunto -, si appropriano del titolo di *amīr al-mu'minīn* – usualmente tradotto con *Emiro* oppure *Comandante dei Credenti* -, titolatura che risale al secondo dei califfi ortodossi o *ben guidati*<sup>199</sup> - *rāshidūn* – e ancora oggi in uso e sancito ufficialmente nella carta costituzionale del Regno del Marocco<sup>200</sup>:

---

<sup>199</sup> Si consulti la sottovoce *The caliphates of the west* alla voce *Khalīfa* in *EI* (terza edizione) Vol..4.

<sup>200</sup> In quanto unità territoriale – *mamlakah* - di una dinastia regnante, l'attuale Regno marocchino inizia a formarsi a partire dalla prima metà del XVII secolo con il primo sultanato degli alawidi, casa originaria della penisola arabica che nel XIII secolo si era stabilita nel sud del Marocco, a Tafilalet, su invito degli abitanti di quella regione (M.Abitol, 2014: 205). Al pari della precedente stirpe regnante, quella sadiana (1509-1659), gli alawidi rivendicano una discendenza alide-fatimide che darà loro il prestigio per instaurare un sultanato a Tafilalet, dopo che il primo sultano alawide al-Sharīf conseguì i primi successi militari locali assieme al figlio, Mulay Mohammed (D.Rivet, 2012: 224-225). La fondazione del regno sultanale, e la fine di quello sadiano, avverrà ad opera del figlio di al-Sharīf, Mulay al-Rashid, che entrato in dissidio col fratello Mohammed lo sconfiggerà nel 1664, e ottenuto il giuramento di fedeltà – *bay'a* – dal Tafilalet, proseguirà la conquista del Marocco sino al 1667, con l'entrata a Fez (M.Abitol, op.cit.206-207).

Il regno ha dovuto sin da subito confrontarsi con la vicina realtà europea, che ha continuamente posto al Paese sfide sociali e militari, ma anche con quella turco-ottomana, con i vari movimenti sorti nel mondo arabo moderno e con le rivolte berbere. Rispetto alle altre entità arabe, bloccate in forme di governo tradizionali o addirittura tribali e lungamente sottoposte all'imperialismo ottomano e occidentale, l'autonomia del Marocco, gli scambi commerciali e diplomatici con l'Europa e la minaccia costante da essa rappresentata, hanno indotto nel regno una maturazione rapida e quasi forzata.

Una prima stagione di riforme è aperta già nella seconda metà del XIX secolo sotto Muhammad IV (1859-1873), il quale compie una vera e propria ristrutturazione dell'apparato amministrativo, stabilendo una gerarchizzazione delle funzioni ripartite fra segretari specializzati con a capo l'equivalente di un ministro di settore (S.G.Miller, 2013: 33-34). Il rinnovamento della classe dirigente è sostenuto dall'inaugurazione, nella città di Rabat, di una *madrasa al-makhzaniyyah* dove segretari e funzionari ricevono un'istruzione moderna (Ibidem).

L'impegno di Muhammad IV e del figlio Hassan I non saranno sufficienti ad arrestare le ripetute crisi interne e la concomitante disintegrazione territoriale causata dalla pressione coloniale dei francesi. In questo contesto la scuola malikita concepisce una riforma del diritto a cui si affianca una proposta di costituzionalizzazione del Marocco (M.Abitol, op.cit.357). L'appello per l'adozione di una carta costituzionale, proveniente dalle giovani frange moderniste del paese, viene indirizzato al nuovo sultano 'Abd al-Hafiz, nipote di Muhammad IV, ma giunge nel momento peggiore: il nuovo sultano, proclamato dall'assemblea degli *'ulamā'* di Fez per rispondere con una decisa risposta bellica all'occupazione francese e sgravare il paese dalla tassazione, agisce nella maniera opposta, aumentando le tasse e aprendo ai negoziati con i francesi. Solo quattro anni dopo dall'inizio del suo regno, 'Abd al-Hafiz firma il Trattato di Fez e abdica consegnando il Marocco al Protettorato della Francia (S.G.Miller, op.cit.78-79).

Per ulteriori informazioni sugli anni del Protettorato e sulla sua fine, avvenuta nel 1955 con la rivolta del popolo marocchino e il ritorno in patria dei sultani alawidi, si possono consultare i riferimenti citati in nota, così come vi si possono reperire tutte le informazioni sui cambiamenti e gli eventi più recenti, di cui daremo comunque notizia dove la ricerca lo richieda. Ne riportiamo qui alcune essenziali: la restaurazione monarchica inizia nel 1955 con il ritorno di Mohammed V, ma è suo figlio, Hassan II (1961-1999), a ricostruire il Marocco dal dissesto politico ed economico post-coloniale. Con i suoi oltre trent'anni di regno costellati di guerre, attentanti ma anche politiche economiche e sociali, Hassan II, monarca che riunì in sé spirito tradizionale e formazione europea, è stato senza ombra di dubbio il padre del Marocco contemporaneo: ad egli si deve il referendum che nel dicembre 1962 approvava la trasformazione del sultanato in monarchia costituzionale (M.Abitol, op.cit.505). La Costituzione sanciva per il re il titolo di "Comandante dei Credenti", l'islam religione di Stato e l'arabo la lingua ufficiale, deputando al re il compito di vigilare sulla costituzione, la religione e sul rispetto di diritti e libertà (Ibidem). L'art.19, in particolare, identificava nel re il simbolo e il garante della perennità e della continuità del regno, proprietà che richiamava non velatamente la dottrina della regalità occidentale fondata sulla persona simbolica e corporale del sovrano (E.H.Kantorowicz, 2012). Non si può prescindere, nello studio del costituzionalismo maghrebino, dalla composizione ibrida fra diritto islamico e occidentale – lo stesso Hassan II aveva studiato legge in Francia -, ma come abbiamo scritto nel precedente capitolo, questo sarebbe lavoro principalmente per giuristi, benché intrecciato inevitabilmente con filosofia e teologia politica, e soprattutto

## TITRE III<sup>201</sup>

### DE LA ROYAUTE

(*al-malikiyyah*)

#### Article 41

Le Roi (*al-malik*), Amir Al Mouminine (*amīr al-mu`minīn*), veille au respect de l'islam.

Il est le Garant du libre exercice des cultes.

Il préside le Conseil supérieur des Oulémas<sup>202</sup> (*al-majlis al-`ilmī al-a`lā*), chargé de l'étude des questions qu'Il lui soumet.

---

richiederebbe un'analisi al dettaglio di ogni articolo – o perlomeno dei più salienti – e di ogni dottrina ivi adoperata, cosa che ci è qui preclusa.

Ad ogni modo, la decisione di Hassan venendo incontro alle istanze popolari, e dando parvenza all'Occidente di una monarchia aperta al cambiamento, rafforzava di riflesso il suo potere, che nell'analisi del politologo maghrebino Mohamed Tozy veniva definito “monarca costituzionale di diritto divino” (M.Tozy, 1999: 95) sulla base di un discorso che il re pronuncia nel 1979: «Quiconque est investi par nous dans sa mission civile ou militaire se doit de traduire notre mission, celle de Commandeur des croyants, tenu d'être l'ombre divine sur terre et l'arc de Dieu, et doit refléter notre propre responsabilité [...] Sois notre épée pour la défense et le combat, pour combattre quiconque rompt l'unité des rangs et se rebelle contre l'ordre du Commandeur des croyants». (Ivi, 98)

Il contenuto delle dichiarazioni è teologico – anche in questo caso è molto difficile discriminare fra la concezione propriamente sunnita del califfato, dell'imamato sciita e della regalità divina occidentale, tant'è che ritorna in auge l'analogia fra monarchia divina e terrena della tradizione teologico-politica cristiana -, la sua forma è costituzionalista: il diritto divino a regnare non si traduce in assolutismo, ma in un tipo di garantismo – anche se declinato in termini particolarmente decisionisti – che investe il sovrano del dovere di preservare e difendere, con la guerra se necessario, la comunità e il suo ordine. Seguendo questo particolare connubio fra idee islamiche tradizionali, teologia della regalità e linguaggio moderno della legge e dei diritti, si configura una monarchia che, sempre Tozy, sintetizza nella somma dell'elemento divino – Dio -, il suo Profeta e colui che da esso discende – il re di stirpe alide -, la comunità e i suoi rappresentanti, l'elettorato (Ibidem).

Sebbene il diretto esercizio della sovranità da parte del re sia stata oggetto di critiche dalle forze politiche di area socialista, che ne denunciavano “l'antidemocraticità” (M.Abitol, op.cit.509), il decisionismo di Hassan II ha permesso al Marocco di stare al passo con i rapidi cambiamenti sociopolitici ed economici di quegli anni: una prima revisione della Costituzione avviene nel 1970, una seconda solo due anni più tardi, infine, nell'estate del 1996 Hassan II vara la sua ultima, significativa riforma costituzionale, con la quale il Marocco adotta il bicameralismo e il suffragio universale nell'elezione della Camera dei deputati (Ivi, 533).

Hassan II muore nell'estate di tre anni dopo a Rabat, in un centro medico dedicato ad Avicenna; suo figlio Mohammed VI riceve la sera stessa l'omaggio dei ministri, rompendo con la tradizione che attribuiva agli *'ulamā'* il privilegio di riconoscere per primi il nuovo re. Con Mohammed VI, inoltre, per la prima volta due donne, provenienti dal governo, appongono la propria firma sull'atto di giuramento che risale ai tempi del Profeta, la *bay'a*. Come scrive in merito Abitol a conclusione della sua opera storica: *C'était l'acte de naissance d'un Maroc nouveau...* (Ivi, 534)

<sup>201</sup> Testo tratto dal Bollettino Ufficiale del Regno di Marocco (N.5964 bis – 28 chaabane 1432 / 30-7-2011) in cui è stata pubblicata la nuova carta della Costituzione revisionata nell'anno 2011. Il Bollettino è stato pubblicato in arabo e in traduzione ufficiale in lingua francese. Data la disponibilità di un atto ufficiale redatto in una lingua occidentale, abbiamo preferito riportarlo in originale, aggiungendovi l'occasionale traslitterazione dalla versione araba anziché farne la traduzione.

<sup>202</sup> Il *Concilio Superiore degli Ulama*, istituito nel 1981 per *zahr* di Hassan II, presiede la rete capillare di concili regionali e locali – dal 2008 affiancato da un *Concilio marocchino degli ulama per l'Europa* e dal 2013

Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas<sup>203</sup>) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l’Islam.

Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixées par dahir (*zahr*<sup>204</sup>).

Le Roi exerce par dahirs les prérogatives religieuses inhérentes à l’institution d’Imarat Al-Mouminine qui Lui sont conférées de manière exclusive par le présent article.

Alla continuità secolare che lega i presupposti teologici e giurisprudenziali degli antichi regni maghrebini a quello odierno hanno concorso diversi fattori: sicuramente bisogna includervi la

---

dalla *Fondazione Mohammed VI degli Ulama africani* – e riunisce i più eminenti fra gli studiosi e i teologi del Marocco; tuttavia, il corpo degli *‘ulamā’*, come si evince da diversi discorsi pubblici del re – in particolare il discorso tenuto il 27 Settembre del 2008 durante una sessione ordinaria del Concilio Superiore degli Ulama ( <https://habous.gov.ma/fr/mithaq-pacte-des-oul%C3%A9mas/1323-le-programme-de-qualification-des-imams-dans-le-pacte-des-oul%C3%A9ma-mithaq-al-oulamae.html> ) – è selezionato sulla base di un esplicito programma di riforma che fra i suoi caposaldi la lotta all’estremismo e la promozione di una visione moderna. Il corpo degli *‘ulamā’* risponde, quindi, a precise linee guida statali che ne fanno un presidio sul territorio per la diffusione del nuovo corso religioso voluto dal re, in uno con l’istruzione mirata degli imam. Nelle parole del re, gli *‘ulamā’* e gli imam devono assicurare “*la sicurezza spirituale della nazione e la difesa dell’identità islamica del Marocco*”, e ciò è reso possibile dall’adesione del corpo religioso maghrebino alle dottrine “ufficiali” del Regno. Il *programma d’istruzione degli imam* delineato dagli *‘ulamā’* in concerto con il Ministero dell’Habous e degli Affari islamici, ha indicato, al fine di garantire la buona riuscita della riforma, lo studio obbligatorio della teologia asharita e del diritto malikita ( <https://habous.gov.ma/fr/mithaq-pacte-des-oul%C3%A9mas/1323-le-programme-de-qualification-des-imams-dans-le-pacte-des-oul%C3%A9ma-mithaq-al-oulamae.html> ).

Nel 2004 un nuovo *zahr* (n°1.03.300 del 22-05-2004 , pubblicato nel Bollettino Ufficiale del Regno di Marocco N.5210) ha riorganizzato il corpo degli *‘ulamā’* è rafforzato il ruolo “missionario” dei concili locali, ai quali spetta la “catechesi” sul territorio delle comunità marocchine. Fra le competenze dei concili locali vi sono: la diffusione della cultura e della scienza fra le donne con l’ausilio di personalità femminili autorevoli, l’alfabetizzazione delle masse, la promozione di un pensiero islamico contemporaneo e autentico (Titolo III-Cap.I-Art.13).

<sup>203</sup> Opinione autorevole pronunciata in merito a un caso o una questione specifica; può riguardare l’applicazione circostanziale della Legge religiosa, ovvero un chiarimento normativo in merito a un caso particolare ma anche un’opinione teologica. Un responso può variare significativamente da scuola a scuola, ma anche da dotto a dotto, sebbene ogni *madhhab* abbia delle linee guida specifiche estratte dalle collezioni che raccolgono le opinioni autorevoli.

Sulla raccolta di riferimento per il *madhhab* malikita maghrebino si veda Etty Terem (2013).

Le *fatāwā* hanno oggi grande importanza per gli Stati islamici poiché permettono di rispondere a tutti quei nuovi casi non contemplati dalla giurisprudenza tradizionale; in tal senso è significativo che la Costituzione marocchina stabilisca che solo il Consiglio Superiore degli *‘ulamā’* possa produrre una *fatwā*, che dovrà comunque aderire ai principi moderati dell’Islam maghrebino. Questo significa che l’autorità degli *‘ulamā’* rimane, in ogni caso, soggetta all’orientamento teologico-giuridico statale e al decisionismo regio, esercitato attraverso il *zahr*.

<sup>204</sup> Il titolo di Comandante dei Credenti, tutt’altro che meramente formale o onorifico, investe il re di un’autorità apicale che gli permette di intervenire direttamente in questioni burocratiche e religiose, decisioni “unilaterali” (A.M.Waincott, op.cit.20), ossia che il re non è tenuto a condividere con gli altri rappresentanti del potere statale. Le decisioni del re sono codificate in un tipo specifico di decreto, il *zahr*, il cui campo di applicazione ingloba anche il religioso, in particolare la nomina e la costituzione delle assemblee dei dotti e delle guide religiose del Paese. Il Comandante dei Credenti, quindi, nell’esercizio della sua potestà temporale riunisce, *di fatto*, anche quella spirituale.

continuità etnica e culturale – quindi linguistica - dei gruppi arabi e berberi, in uno con la continuità politica garantita dall'avvicinarsi delle diverse dinastie regnanti. A ciò bisogna aggiungervi la solidità connaturata del sistema malikita-asharita e in ultimo, ma non ultimo, il suo consolidamento entro l'orizzonte mentale-cognitivo del popolo maghrebino<sup>205</sup>.

Infatti, diversamente dallo sforzo abbaside di imporre il mutazilismo, quello sostenuto dagli almohadi sarà sistematico, con ampia fioritura della trattatistica asharita, e punterà strategicamente all'educazione precoce dei bambini e a quella degli incolti, senza trascurare l'obbligo per uomini e donne adulte di apprendere i precetti ashariti (Ivi, 293-294).

Probabilmente, il fatto che l'elemento berbero fosse dominante e al tempo stesso da "scolarizzare", cioè ignaro delle problematiche e delle rivalità che avevano agitato l'Islam della Penisola arabica e dell'Oriente, consentì alla predicazione asharita di improntare la tavola vergine di quelle popolazioni, garantendo agli sforzi governativi di non subire il rigetto invece verificatosi in risposta alla *miḥnah*.

La conseguenza fu un'unità sociopolitica reale e cristallizzata nel tempo, ma anche un maggior grado di coscienza della popolazione arabo-berbera nelle questioni teologiche e politiche, anche se ad un livello forse superficiale e meramente didattico<sup>206</sup> – su questo punto torneremo a breve, poiché è strettamente connesso con la spinta riformista sorta in Marocco negli ultimi anni -.

Come nota Ann Marie Wainscott, nessun altro Stato islamico possiede un apparato dottrinario così ben sviluppato come il Marocco, eccezion fatta per l'Arabia Saudita e l'Iran (A.M.Wainscott, 2020: 71); tuttavia, l'Arabia Saudita non possiede un apparato teologico – come vedremo nell'ultimo capitolo – e l'Iran è strutturato su categorie sciite essenzialmente divergenti dalla linea teologica che unisce l'odierno Marocco alle dottrine sviluppate oltre mille anni fa sotto gli abbasidi.

Nei fatti, mentre gli altri Stati riconoscono l'Islam religione ufficiale e in certi casi posseggono una struttura dottrinaria ben sviluppata, il Marocco è l'unico a possederne una teologica, inoltre diffusa ai vari livelli della vita politica e sociale maghrebina.

---

<sup>205</sup> Certamente vi sarebbero altri fattori da considerare, come l'attività delle confraternite Sufi, ma il tema esula dal nostro lavoro e dalle nostre competenze.

<sup>206</sup> «Throughout the development of Ash'arite ideology in the Maghreb, there appears to be a consensus for the positiveness of the Ash'arite theology made the compulsory on Muslim public, while imitation in theology was forbidden and imitators were seen as non-Muslims (Ayt H amu, 45-70-55). [...] This led Ash'arite scholars to choose among the legal Ash'arite perspective as endorsed by a number of Ash'arite scholars in the East: to force the public to learn Ash'arite theology and to force them to look into rational problems seen back then as a condition of legitimate belief.» (T.Ladjal, op.cit.296)

Quest'ultimo passaggio, la presenza delle categorie teologiche nel sostrato ideologico e cognitivo dei maghrebini, retaggio secolare dei tempi almohadi, è assente dall'analisi di Wainscott, che vede nella teologia asharita uno strumento utile alla promozione di un Islam moderato (Ivi, 77), ma fondamentale adoperato al fine di "controllare" la società maghrebina: «Rather, a state's religious identity is meant to "reshape" the beliefs of citizens into a form that serves the state and its interests. Thi is the role of the bureaucracy: to document, describe, quantify, but also to alter the population itself. Indeed, the institutions involved in creating and deploying Moroccan Islam [...] are structured not to learn about population's current practice of religion, but to influence it in accordance with state-sanctioned theology.» (Ivi, 71)

Questa prospettiva manca, ovviamente, di considerare la precedenza della teologia asharita nella formazione del corpo sociale maghrebino – un corpo sociale è cosa differente dal sistema governativo che lo ingloba -, corpo preesistente alla nascita dell'attuale Regno<sup>207</sup>: non sarebbe stato più corretto valutare l'adozione dell'asharismo come elemento legittimante rispetto le credenze già in essere nel corpo sociale?

È possibile che l'analisi sia viziata da un certo pregiudizio valoriale tipicamente positivista nei confronti delle categorie del sacro – ivi inclusa la teologia -, perché nel presentare la scuola malikita, Wainscott si mostra consapevole del ruolo storico che il malikismo ha svolto nel Maghreb sin dai tempi degli almohadi, attestandosi poi alla scuola della città di Fez, da cui l'insegnamento del malikismo occidentale si è propagato sino ai giorni nostri (Ivi, 74).

Proprio a Fez, città che già si fregiava di aver formato studiosi del calibro di ibn Khaldūn, viene concepita un'opera di riforma del malikismo agli inizi del XX secolo. Nel 1910, il giurista al-Mahdī al-Wazzānī (m.1923) pubblica una nuova *mi'yār* – cioè una raccolta di *fatāwā* – in successione alla vecchia opera omonima di 'Alī al-Wansharīsī, giurista malikita attivo a Fez agli inizi del XVI secolo (E.Terem, 2014: 177).

La nuova *mi'yār*, come dimostrato da Etty Terem in un lavoro quasi interamente dedicato ad al-Wazzānī, costituì un ponte fra l'antico insegnamento di Mālik e i cambiamenti che erano in atto sotto la spinta della modernità, creando una nuova base – o meglio, rielaborando l'antica - di materia legale per fronteggiare le istanze provenienti dalla trasformazione della società magrebina (Ivi, 177-180). Secondo Terem, uno dei pregi della nuova *mi'yār* fu mostrare ai

---

<sup>207</sup> «The long presence of the official Ash'arite theological ideology in the Maghreb also influenced the public oral culture and tradition. As people in the Maghreb became closely attached to Ash'arite thought, they also began to reflect on its thought through prayers, sharing of wisdom and recitation of proverbs. As such, Ash'arism was seen as the idea of religious fate, infinite power of God and possibility to see the divine. This displays a sort of profound integration between the religious and political worlds.» (Ivi, 297)

contemporanei che la tradizione legale islamica, se opportunamente riletta – e quindi messa in discussione -, era perfettamente in grado di supportare la riforma degli Stati islamici senza stravolgimenti interni (Ibidem).

Il malikismo che si attestò nel XX secolo nel Marocco ebbe così in dote la secolare tradizione locale che aveva cementato il diritto islamico agli usi e alla casistica particolare delle comunità arabo-berbere, mentre il rinnovamento del *madhhab* auspicato da al-Wazzānī indirizzava il malikismo verso il suo originario, moderato razionalismo che ben si coniugava con quello asharita.

Da una parte, dunque, il regno marocchino si è appoggiato all'unità secolare fra la scuola di Mālik e quella di al-Ash'arī, ricavando dagli usi e da costumi maghrebini una fonte legittimante<sup>208</sup>, dall'altra, l'opera di al-Wazzānī ha reintrodotto nello sclerotizzato tradizionalismo malikita la flessibilità e l'apertura di cui aveva bisogno per supportare il processo di riforma interno.

Ad oggi, questa giuntura fra teologia-diritto-regalità non sembra aver prodotto uno sforzo intellettuale anche solo parzialmente paragonabile alla fioritura delle scienze religiose in epoca classica, vale a dire una riflessione sistematica intorno l'epistemologia islamica e i dogmi teologici – sforzo che appartiene piuttosto a personalità indipendenti come Mohammed Arkoun e al-Jabri -; dall'altro lato essa ha avuto, da quanto ci è stato possibile osservare dal tenore delle dichiarazioni e dei discorsi ufficiali, un ruolo di primo piano nella costruzione del quadro ideologico/teorico che ha fornito i presupposti teologico-legali al riformismo maghrebino, svolgendo altresì un'importante azione coagulante del corpo sociopolitico del Maghreb, che proprio nell'idea di un Islam “intermedio” ha trovato la chiave strategica per arginare l'influenza culturale dell'Occidente e contrastare l'estremismo religioso.

La teologia asharita è venuta così a identificare un'attitudine generale, una disposizione intellettuale ed etica che rinnova, in termini contemporanei, la *medietà* di al-Ash'arī fra razionalismo e tradizione religiosa, in somma, fra l'uso arbitrario della ragione umana e la sua negazione.

Questa attitudine “intermedia” si è trasformata in un vero e proprio *topos* e costituisce uno dei tratti più marcati dell'identità culturale maghrebina veicolata dagli organi ufficiali. Come detto, il programma d'istruzione degli imam non prevede lo studio della *kalamiyyah* in generale, ma solo quello del *kalām* asharita, e la cosa non deve stupire più di tanto: un teologo

---

<sup>208</sup> «By basing Moroccan religious policy on the claim that the practice of the Muslim community can be a source of law, the state effectively calls for the legitimation of existing religious practices as long as they do not conflict with sacred texts.» (A.M.Wainscott, op.cit.75)

cattolico può attingere indifferentemente dall'agostinismo o dal tomismo, poiché, seppur vi siano differenze in questioni non secondarie – ad esempio il volontarismo della teologia francescana opposto all'intellettualismo tomista-, i dogmi fondamentali non cambiano, mentre nell'Islam le posizioni teologiche delle diverse scuole decostruiscono le basi di un intero sistema politico-giuridico e ne legittimano un altro.

Il sodalizio con la scuola di al-Ash'arī risponde, quindi, alla precisa volontà di promuovere un paradigma religioso-politico improntato alla flessibilità e alla moderazione. Tale volontà è stata espressa a più riprese da varie personalità di rilievo del Regno.

Ahmed Abbadi, teologo e studioso che ha diretto il *Ministero dell'Habous e degli Affari Islamici* e successivamente l'*Unione Mohammediana degli Ulama*<sup>209</sup> – che tutt'oggi dirige -, in un'intervista del 2013 si è pronunciato in questi termini:

*Avec l'avènement de Sa Majesté le Roi Mohammed VI au pouvoir, il y a eu une prise de conscience et un gain en lucidité. On a donc commencé à déconstruire ce champ en utilisant des enzymes qui nous ont permis de prendre connaissance des fins détails de ce champ. L'approche adoptée par SM le Roi dès 2002 était celle-ci ; mais le point culminant en a été le discours Royal prononcé en 2004 à Casablanca. A cette occasion, le Souverain a jeté les fondements de la nouvelle conception de ce champ religieux. On a pu percevoir que ce champ était articulé autour de cinq piliers, le pilier majeur étant la Commanderie des croyants. Ce qui signifie bien que c'est le Roi qui préside le champ religieux. Ce qui a profondément rassuré les divers acteurs de tout bord, et ce pour de multiples raisons. D'abord, parce que l'orientation religieuse du pays est entre des mains sûres. Ensuite parce que l'école sur laquelle se basait cette dynastie est claire : c'est la même école sur laquelle se sont fondées toutes les dynasties qui se sont succédé en terre marocaine.*

*Il s'agit d'une école fondée au fil des siècles d'une manière sereine, posée et pondérée.*

*J'entends ici la doctrine achaarie qui est équilibrée car elle joint le texte et la raison.*

*Et c'est pour cette raison que les Marocains ont choisi cette doctrine parce que Achaari était « mouaatazili » et a donné l'importance à la raison. Mais il a vite compris que la raison à elle toute seule ne suffisait pas. Il fallait que cette raison soit appuyée par un autre règne de données. Des données contenues dans les textes et qui sont des données auxquelles on ne peut pas accéder par la simple raison. On a besoin de ce règne de*

---

<sup>209</sup> Maggiori informazioni su questa istituzione sono reperibili sul sito ministeriale all'indirizzo: <https://www.habous.gov.ma/fr/arrabita-al-mohammadia.html>.

*données venant du Texte, c'est-à-dire le Saint Coran et la tradition ou la Sunna du Prophète<sup>210</sup>.*

Sono almeno quattro gli elementi importanti nel discorso di Abbadi:

- 1) La sovranità del potere regio sul campo religioso – *sovrano è colui che decide* –
- 2) Storico: la scuola asharita è stata sempre il fondamento delle dinastie maghrebine
- 3) Sociale: i marocchini riconoscono il valore della scuola asharita e la sostengono
- 4) Teologico: la dottrina asharita accoglie il razionalismo della *mu'tazilah* conciliandolo con la Rivelazione. Il testo sacro e la *sunnah* restano quindi un limite invalicabile per la ragione umana, il cui esercizio è lecito e doveroso ma senza il rischio di incorrere nella desacralizzazione e la secolarizzazione completa delle istituzioni marocchine, come spiega più avanti Abbadi: *«C'est pour cela que je mets l'accent sur le fait que la « Aqida achariya », est un choix pondéré et équilibré parce que le texte est joint à la raison.»*

Nella stessa intervista medesimo giudizio viene espresso riguardo la scuola malikita: *«De par son ouverture et sa pondération, le rite était convaincant. On n'éprouvait donc pas le besoin d'un autre rite, celui malékite ayant laissé les marges nécessaires pour les flexibilités dont on aurait besoin dans toute société. Il est ici question de prospection. On ne peut émettre de fetwa sans se référer à une approche prospective anticipante.»*

E conclude Abbadi, una domanda dopo: *«C'était un islam équilibré et pondéré, car c'était avant tout un islam savant. Nous parlions à l'instant de finalité. Eh bien, la finalité ultime de l'islam est celle de rendre les gens heureux. Le but ultime et la finalité majeure parmi les finalités de la religion en soi c'est la joie. C'est la quintessence de la religion.»*

Una considerazione che possiamo già anticipare riguarda l'impostazione inequivocabile del governo marocchino: l'equilibrio sociopolitico non può prescindere da un fondamento teologico-giuridico equilibrato, e ciò vuol dire che ogni riforma dovrà nascere e crescere nel terreno dell'Islam.

Questo concetto è stato più recentemente ribadito da Aicha Haddou, direttrice del *Centro per la ricerca e la formazione interreligiosa e per la pace*, istituzione affiliata all'*Unione Mohammediiana degli Ulama*.

---

<sup>210</sup> Sottolineatura nostra, fonte: [https://www.libe.ma/Entretien-avec-Ahmed-Abbadi-SG-de-la-Rabita-Mohammadia-des-oulemas\\_a36537.html](https://www.libe.ma/Entretien-avec-Ahmed-Abbadi-SG-de-la-Rabita-Mohammadia-des-oulemas_a36537.html).

In occasione dell'incontro, avvenuto nel 2019, fra Papa Francesco I e Mohammed VI, Aicha Haddou è intervenuta per spiegare cosa definisce l'Islam su cui il Marocco sta costruendo la sua identità e la sua esperienza politica:

*Sua Santità Papa Francesco incontrerà un Islam marocchino del “giusto mezzo” che porta in sé un'eredità di civiltà derivante da una storia plurale che coniuga culture, terre, lingue, religioni. Un'eredità che ha le sue radici sia nell'Africa subsahariana sia nel territorio dell'Al Andalus in Europa. I marocchini condividono con orgoglio questa eredità come una risorsa per il futuro del Paese: essere crocevia tra l'Oriente, l'Africa e l'Europa. È dunque un'esperienza di vita che ha una profondità storica e religiosa ereditata per diversi secoli. Non dimentichiamo poi che è un Islam che include la presenza dell'identità ebraica, identità iscritta anche nella Costituzione che contribuisce a forgiare la diversità endogena della popolazione<sup>211</sup>.*

Ciò che risalta nel discorso di Haddou è la storicità della civiltà maghrebina, la quale affonda il suo essere non solo nell'Africa ma anche nelle antiche terre del Maghreb andaluso, quelle europee di Spagna e Portogallo, senza dimenticare la non nominata Sicilia.

Nelle parole di Haddou, sembra che il Marocco voglia proporsi come interlocutore credibile di un Mediterraneo multiculturale moderato e finalmente riunito, e il canale per realizzare questo proposito passa dal *giusto mezzo* dell'Islam marocchino. Cosa intenda per *giusto mezzo* lo spiega avanti:

*Non è uno slogan. Ci sono diverse scuole di pensiero e l'Islam marocchino ha preso posizione su una scacchiera di tendenze dogmatiche che si traduce in un Islam appunto del “giusto mezzo”, moderato, posto in un equilibrio fattibile e affidabile. Concretamente, è un'esperienza radicata e formalizzata in un'esperienza religiosa che ha il volto di un trittico, si radica cioè in tre dimensioni: il junaydismo sufi dal punto di vista mistico, il malikismo dal punto di vista giuridico e la scuola acharista dal punto di vista dogmatico. Sono queste dimensioni a conferire una realtà al plurale alla sua cultura e configurazione sociologica.*

La scuola asharita è quindi riconosciuta per il suo equilibrio ma anche per la sua presenza radicata nel tessuto sociale, e in questo si concretizza l'ambivalenza *politica* e del *politico*, in quanto i principi degli ashariti agiscono come elemento disciplinante della sovrastruttura

---

<sup>211</sup> <https://www.difesapopolo.it/Chiesa-nel-mondo/Incontro-Papa-Francesco-e-Re-Mohamed-VI.-Aicha-Haddou-Centro-di-ricerca-degli-ulema-del-Regno-Un-presagio-di-luce-per-il-mondo>

politica del Paese e, unitamente, costituiscono l'amalgama cognitivo/ideologico che dà forma alle credenze e ai valori di riferimento della comunità.

A riguardo, si è osservato che la proliferazione di istituti e centri di ricerca, energicamente sostenuta da Mohammed VI, è avvenuta come reazione al jihadismo terroristico, nella prospettiva di una guerra all'estremismo e alla radicalizzazione della gioventù maghrebina condotta rafforzando il radicamento dell'asharismo e del sufismo (A.M.Wainscott, op.cit.70-96).

L'insistenza su un sunnismo *intermedio* serve, inoltre, per prevenire l'infiltrazione nel tessuto sociale di idee salafite e wahhabite, nonché dello sciismo (Ibidem), per cui la lotta culturale e religiosa segue i contorni di una lotta di affermazione politica rispetto ad altri sistemi di potere come quello dell'antagonista Arabia Saudita, paese anch'esso sunnita ma fondato su categorie opposte.

La creazione di una rete di istituti e assemblee teologiche, che operano sul territorio attraverso gruppi locali e imam formati su direttive ministeriali, riporta distintamente alla dinamica *amico-nemico* e alla simultaneità del momento teologico rispetto il politico: la teologia assume quindi una portata *vitale* nell'intensità associativa del Maghreb e nella definizione della sua identità interna ed esterna.

Inoltre, tale politica è stata proiettata in uno scenario continentale con la realizzazione di una *Fondazione* di raccordo per gli '*ulamā*' d'Africa che promuove la formazione degli imam nel rispetto delle particolarità locali. A principio dell'unità religiosa continentale, pur nelle differenze culturali e rituali, vi è la posizione moderata della scuola asharita riguardo l'espulsione dalla comunità dei credenti – *takfīr* – in seguito a gravi colpe: si ricorderà che i mutaziliti professavano una sospensione del giudizio, per cui un peccatore o chi si era macchiato di un crimine non era qualificato né come credente né come miscredente. L'approccio asharita, diversamente, tende ad accentuare la formalità della fede, sicché colui che professa la *shahādah*, la testimonianza di fede islamica, non può essere dichiarato "al di fuori" della comunità dei credenti<sup>212</sup>.

La portata della moderazione asharita nel *takfīr* si converte in una maggiore coesione *civile* dei musulmani, e per riflesso in un migliore dialogo internazionale ispirato agli insegnamenti degli antichi Imam sunniti<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> Sulle implicazioni politiche dello statuto del credente nelle diverse correnti teologiche si veda il già citato contributo di Alberto Ventura (2002: 158-159).

<sup>213</sup> Questo nelle parole del Ministro per l'*Habous e gli Affari islamici*, lo storico e politico Ahmed Toufiq, che in un intervento per la riunione della *Fondazione Mohammed VI degli Ulama Africani* ha evidenziato i pregi

Questa dottrina è stata esposta dettagliatamente da Rohan Ambay, professore all'università *Cheikh Anta Diop* di Dakar e presidente della *Fondazione Mohammed VI per gli Ulama Africani*, in occasione di un'assemblea tenutasi a Rabat durante il mese sacro di *ramadān* alla presenza di Mohammed VI<sup>214</sup>:

*Le rite Malékite, a-t-il fait remarquer, se distingue par le juste-milieu, la modération, le progrès, le renouvellement, la flexibilité et le pragmatisme, ajoutant que les pays africains sont appelés à appréhender que l'essence même d'une croyance quelconque réside dans la protection des personnes et les prémunir contre la zizanie et la discorde, en particulier dans l'enceinte des Mosquées.*

*Quant à la troisième constante, le conférencier a estimé que le choix de la doctrine Achaârite réside dans le fait que ses adeptes conçoivent que toute personne qui prononce la Chahada est un croyant et partant, il ne peut, en aucun cas, être traité de renégat.*

*Dans ce contexte, il a relevé que ce sont les détracteurs de la doctrine achaârite qui accusent à tort les personnes d'apostasie et les tuent, précisant que les Musulmans sont leurs premières victimes, outre les préjudices qu'ils causent à l'image de la religion musulmane.*

*Il a fait observer que parler du dogme acharite c'est, en effet, évoquer une école authentique qui a contribué amplement à la prémunition de la croyance islamique conformément aux préceptes sunnites et tel que prêché et préconisé par l'Islam. [...]*

*Selon lui, les Marocains ont opté pour l'acharisme comme étant un courant complet qui a cette force de fonder, de persuader et de débattre et qui, plus est, a cette capacité de préserver la quintessence de la croyance.*

*Les Marocains ont également jeté leur dévolu sur l'acharisme eu égard à sa vocation de pondération et de juste-milieu, laquelle vocation, a-t-il dit, dépasse l'interprétation littérale des textes sans pour autant les dépourvoir de leur sens moyennant une lecture et une analyse décalée.*

In vari passaggi dei discorsi da noi riportati emerge quella che, a nostro avviso, è la caratteristica che più differenzia la teologia politica islamica da quella cristiano-occidentale: mentre in quest'ultima ad essere preminenti sono i concetti, e più generalmente i “contenuti” o le “idee” – e tutto il filone si studi inaugurati da Schmitt seguono questa linea -, nel pensiero

---

dell'asharismo e del malikismo nel farsi interpreti di un Islam non letteralista e tollerante (<https://www.maroc.ma/fr/actualites/la-fondation-mohammed-vi-des-oulemas-africains-appellee-accompagner-le-champ-religieux-sur>).

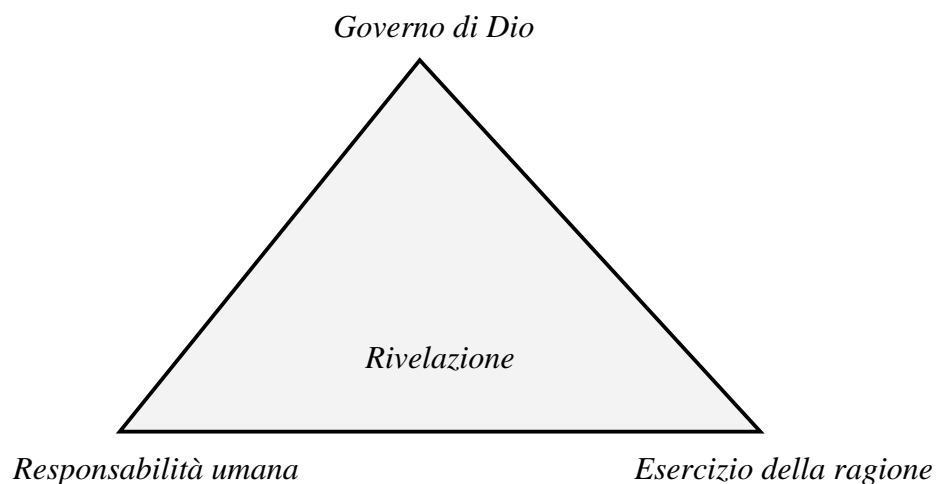
<sup>214</sup> Assemblea del 23-05-2018: <https://www.maroc.ma/fr/activites-royales/sm-le-roi-amir-al-mouminine-preside-rabat-la-deuxieme-causerie-religieuse-du-mois>.

arabo-islamico una delle questioni decisive è *come* ricavare i concetti teologici e *quali* realtà debbano essere soggetti d'indagine e discussione.

Ma il problema non è puramente metodologico: i margini concessi all'applicazione della ragione umana coincidono con i margini lasciati all'uomo in quanto "agente" autonomo rispetto l'ordine stabilito e rivelato da Dio.

Il problema è quindi di natura teologica e politica contemporaneamente, venendosi a stabilire un rapporto di proporzione triangolare fra la libertà umana, il governo di Dio sul mondo e i margini concessi alla ragione umana, i quali coincidono con i margini interpretativi rispetto il materiale normativo religioso: maggiore è la responsabilità, minore è l'azione provvidenziale di Dio, e maggiore sarà la facoltà della ragione umana, minore sarà l'enfasi sulla tradizione e l'autorità degli antichi.

Stabilito di quanta autonomia goda l'essere umano, dunque scelta una particolare "ragione" e una particolare struttura cognitivo-epistemologica, concetti e contenuti saranno prodotti derivati di quella particolare struttura.



A proposito, nella sua *Critica della ragione islamica*, Mohammed Arkoun osserva che la causa delle dispute che opposero le scuole teologiche risiede principalmente nella definizione della nozione di *'aql*, dunque, nel tentativo di imporre un modello di *ragione ortodossa* a discapito dei modelli concorrenti (M.Arkoun, 1984: 84-85).

Il fatto è che l'affermazione di una *ragione* dipende da una scelta autoritativa, ma anche dalla refrattarietà o dalla ricettività del corpo sociopolitico rispetto ai contenuti cognitivi e ideologici di quel modello. Ciò significa che la validità o il difetto di una dottrina teologica

sono aspetti incapaci di determinarne autonomamente il successo: affinché una dottrina sia ortodossa è necessario che un'autorità la riconosca e che la comunità la recepisca.

La *miḥnah* può essere vista come un tentativo estremo di affermare una nozione di 'aql funzionale all'ideale di governo di al-Ma'mūn, ma come nota sempre Arkoun, l'autorità politica non fu sufficiente a eradicare il significato sociale dell'hanbalismo, che infine si impose completamente sul mutazilismo generando delle categorie di pensiero che, affermandosi come ortodosse, squalificarono i modelli concorrenti<sup>215</sup>.

Nella costituzione di un modello, infatti, non vi è solamente il momento *affermativo* ma soprattutto quello *negativo*, il momento che indica ciò che *non si può pensare e credere*: «La définition négative devient plus importante que la définition positive (seule retenue par les historiens) lorsqu'on considère la puissance de sacralisation et de transcendantalisation de la raison ainsi constituée, dans l'histoire des sociétés du Livre en général.» (Ivi, 87)

Il valore della scuola asharita, secondo Arkoun, risiede proprio nella sua capacità mediatrice fra gli opposti, il che significa avvalorare il *positivo* sul *negativo* fornendo nuove risposte dove richiesto; nondimeno, nel momento in cui l'asharismo definì la *ragione ortodossa* sunnita, esso istituì un ordine epistemico non contestabile, la cui autenticità non poggia primariamente sulla facoltà ragionatrice e sulla correttezza degli argomenti – come predicavano i mutaziliti –, bensì sull'immediatezza della profezia: il discernimento teologico, che è doveroso, verrà sempre dopo il messaggio divino e il suo radicamento nell'interiorità dell'essere umano (Ivi, 90-91).

Da ciò deriva la superiorità *sociologica* dell'asharismo e uno dei motivi del suo successo: diversamente da filosofi e mutaziliti, chiusi in sofisticherie autoreferenziali – cioè senza una relazione con il sentimento e le credenze delle popolazioni musulmane –, gli ashariti elaborarono dei principi di più facile intuizione, meno “tecnici” ma più aderenti al sostrato mentale delle masse. Altresì, alla diffusione della dottrina asharita nella coscienza collettiva concorse in modo significativo la trasmissione orale e l'insegnamento per recitazione, attraverso cui si fissarono, nel tempo, delle idee sostanzialmente asharite ma modulate in una forma generale e semplificata.

---

<sup>215</sup> «On n'oublie pas que dans ces accentuations, interviennent aussi des facteurs sociaux et politiques : le succès ou l'échec, la demande ou la persécution d'un courant de pensée ne dépendant pas seulement de la validité intrinsèque d'une discipline, d'une doctrine et des procédés intellectuels mis en œuvre ; le hanbalisme, persécuté sous Ma'mūn, est devenu une des expressions les plus orthodoxes de l'Islam. C'est pourquoi j'insiste sur la *contingence*, ou, si l'on veut, l'historicité radicale des modalités d'exercice de la raison en Islam : s'appuyant sur la Raison orthodoxe, chaque école musulmane a refusé d'appliquer cette historicité à son propre cas pour mieux enfermer les autres dans l'éphémère, la singularité, l'aberration.» (M. Arkoun, op.cit.86)

Secondo Arkoun, tutto ciò determinò la popolarità della scuola di al-Ash‘arī e, soprattutto, la sua vitalità non sminuita dal passare dei secoli<sup>216</sup>, poiché una dottrina, anche se strutturalmente molto elaborata, è innanzi tutto un fatto linguistico, e un fatto linguistico può diventare un fatto sociale allorché genera idee e modi di esprimersi comuni; questo aspetto è ancora più importante nell’Islam, data la centralità occupata dall’arabo coranico, per la quale Arkoun ha coniato la definizione di *logocrazia* (Ivi, 95).

In un tale contesto, il successo di una scuola è legato alla sua capacità di fissarsi nell’eredità linguistica e culturale dei gruppi sociali, di diffondersi nel colloquiale e nel quotidiano; l’affermazione di una *ragione* è quindi un qualcosa di molto concreto, da noi storicamente e geograficamente osservabile in certe aree e certi gruppi etnici dove ha prevalso un modello di pensiero a discapito degli altri.

Naturalmente, ogni conversione nel patrimonio linguistico-culturale di uno o più gruppi etnici porta a fisiologiche riduzioni, alla creazione di “luoghi comuni”, ma è proprio la presenza di questi *luoghi comuni* che documenta l’efficacia di un pensiero e la sua funzionalità politica.

L’importante riforma del diritto familiare varata nei primi anni duemila dal governo marocchino ha espresso le due facce della *ragione ortodossa* asharita: da una parte essa ha legittimato i presupposti teologico-giuridici del riformismo – e in tal senso la riaffermazione della nozione di ‘*aql* asharita è stata funzionale all’idea istituzionale che si vuole perseguire -, dall’altra si è appoggiata al significato che l’asharismo riveste nella mente collettiva maghrebina, e che gli conferisce un’aura autoritativa incomparabilmente più efficace di qualsiasi argomento.

Anche il linguaggio degli organi istituzionali, come abbiamo potuto apprezzare, ha ribadito dei concetti molto generali, talvolta eccessivamente semplificati – *l’asharismo è moderato* e così via -, assecondando il rafforzamento di un elenco di “luoghi comuni” che esprimono la dottrina statale: dobbiamo per cui distinguere fra una teologia *propriamente politica* – che inerisce la struttura e la forma istituzionale – e una del *politico*, che contribuisce a determinare l’intensità di associazione di uno o più gruppi assicurando una base sociale al potere.

Possiamo affermare con una certa sicurezza che nel riformismo marocchino l’asharismo ha svolto entrambi i ruoli, legittimando il rinnovamento istituzionale dal punto di vista della

---

<sup>216</sup> «C’est ce qui explique la suprématie sociologique – généralement confondue avec la supériorité épistémologique – de la Raison orthodoxe : parce qu’elle a sélectionné les éléments constitutifs de la tradition islamique vivante tout en se laissant fléchir dans les sens des pesanteurs locales (cf. en droit, croyances, mythes, rites), elle étend aujourd’hui encore son efficacité et ses modes de fonctionnement, des élites les plus cultivées aux couches populaires restées fidèles à la seule tradition orale. » (Ibidem)

tradizione islamica e sostenendo le istanze sociali, in special modo nella rivoluzione della condizione e del ruolo della donna nella società maghrebina e nel diritto islamico.

### **V.3 – La voce femminile della teologia islamica nel riformismo contemporaneo**

L'adozione della nuova *Mudawwanah* – il *Codice di Statuto Personale* che regola il diritto di famiglia marocchino sulla base testuale della raccolta di Mālik ibn Anas – ufficialmente entrata in vigore nel 2004 è stato il punto di arrivo di un complesso percorso che ha interessato la politica marocchina a ogni livello, da quello dell'opinione pubblica e dei movimenti popolari a quello dei dibattiti fra dotti sulla liceità della riforma.

La precedente *Mudawwanah* era stata istituita nel 1957, all'indomani della ritrovata indipendenza, e aveva servito una logica di ricostruzione del potere sultanale attraverso il rafforzamento della concezione tradizionale di famiglia (M.N'Diaye, 2016: 147-148). L'elaborazione del Codice aveva perciò ribadito legalmente una sostanziale condizione di disparità fra uomo e donna, condizione che si rifletteva anche nello statuto dei figli e dei beni personali.

Il punto più critico della prima *Mudawwanah* fu che essa codificava, con la mediazione del *madhhab* malikita, il materiale normativo della *sharī'ah* con il materiale derivato dalle usanze e dai costumi locali, la qual cosa proiettava nella sfera del sacro le consuetudini socioculturali maghrebine, ivi inclusa la condizione delle donne nell'organizzazione familiare tradizionale (Ibidem).

Questa sacralizzazione delle codificazioni giuridiche ha condotto a una confusione cognitiva fra la *sharī'a*, che fornisce la base normativa o più generalmente delle linee normative talvolta aspecifiche, e il *fiqh*, che è invece il prodotto dell'elaborazione normativa dei *fuqahā'*, i giuristi in senso islamico.

Ma come sappiamo, le elaborazioni dei giuristi sono condizionate da fattori generali come i principi di un *madhhab*, sociopolitici – e nel *madhhab* malikita, che tiene in considerazione gli usi locali come fonte normativa, il fattore sociopolitico è particolarmente accentuato -, e soggettivi, come può esserlo la preferenza personale o le circostanze entro cui si trova a lavorare il giurista – è il caso di al-Wazzānī quando si risolve a comporre una nuova raccolta di *fatāwā* per far fronte al ristagno del Marocco -; dunque, un'opera come il *Mudawwanah* affinché conservi il suo scopo, che è quello di fornire un codice normativo adeguato alla

società islamica, non può essere avulso dalla sua storicità, dal momento che è proprio il riconoscere questa storicità a rendere un'opera passibile di critiche, modifiche e aggiornamenti.

Naturalmente, ciò presuppone l'adozione di un tipo di *ragione* flessibile e aperta all'interpretazione delle fonti, un tipo di *ragione* sufficientemente dotata criticamente per mettere in discussione il dato tradizionale e consuetudinario. Da qui si comprende perché funzionari e studiosi maghrebini non si stanchino di richiamarsi alla *ragione ortodossa* degli ashariti in opposizione al letteralismo e al radicalismo religioso.

Il processo di riforma del diritto familiare, iniziato timidamente nel 1993, dovette infatti scontrarsi con le frange più tradizionaliste, contro cui venne portato l'argomento che la dottrina sunnita, se ricondotta al suo spirito autentico, autorizzava a intervenire per adeguare la legge religiosa alle nuove circostanze.

A prescindere dall'aspetto tecnico – che approfondiremo nel seguente paragrafo -, la riforma fu resa possibile dalla pressione sociale esercitata dai movimenti di emancipazione femminile, alla quale si aggiunse quella esercitata dai gruppi di musulmani radicali contrari al cambiamento, ma che sortirono l'effetto di accelerare il processo di riforma per far fronte alle minacce all'integrità della sovranità marocchina.

Nel 1993, su disposizione di Hassan II, le organizzazioni femminili e la commissione incaricata di vagliare la riforma furono in grado di raggiungere un *consenso*<sup>217</sup> che aprì ad alcuni cambiamenti nel diritto familiare e civile; tuttavia, più che una riforma effettiva della condizione di donne e bambini si trattò di concessioni marginali, che non intaccavano il nucleo tradizionale del diritto maghrebino-malikita (L.Buskens, 2003: 81). Le istituzioni di maggiore impatto nella condizione delle donne, la poligamia e la protezione legale di un maschio – il *walī* – furono difatti solo ridimensionate nella loro forma legale.

L'insediamento di un governo socialista, nel 1998, riaprì la questione, e l'anno seguente venne presentato un programma ufficiale per un *piano d'integrazione delle donne nei processi di sviluppo*.

Il *Piano d'azione nazionale per l'integrazione della donna nello sviluppo* venne presentato sotto l'egida della Banca Mondiale, che contribuì a delinearlo, e prevedeva una massiccia campagna d'istruzione della popolazione femminile, una maggiore attenzione per la salute

---

<sup>217</sup> Il *consenso* raggiunto non seguì il tradizionale dispositivo giuridico dell'*ijmā'*, dal momento che interessò una commissione di studiosi appositamente designata dal governo, mentre la maggioranza degli *'ulamā* si esprime negativamente, condannando quella che ai loro occhi era una rottura con la religione islamica (B.Maddy-Weitzman, 2005: 403).

delle donne e la loro integrazione nei processi di sviluppo economico e politico (Ivi, 85); inoltre, il *Piano* rimise in discussione il *Mudawwanah*, identificando in una riforma sostanziale del diritto familiare la condizione *sine qua non* per la reale emancipazione delle donne marocchine (M.Yavuz, 2016: 211).

Il *Piano* fu soggetto di feroci critiche da parte degli *'ulamā*, che paventarono la dissoluzione dei valori familiari e di quelli islamici. Questa volta, i musulmani più tradizionalisti scesero in prima fila per combattere la riforma, promuovendo campagne e manifestazioni pubbliche. Gli animi vennero ulteriormente esacerbati dalle dichiarazioni di 'Abd al-Karim Khatib, guida del partito conservatore del *PJD – Partito per la Giustizia e lo Sviluppo* -, per il quale si era davanti a “una guerra fra credenti e apostati” (B.Maddy-Weitzman, op.cit.203), mentre il diretto promotore del *Piano*, il Segretario di Stato Muhammad Said Essaadi, venne definito dall'opposizione “nemico di Dio” e “agente del Sionismo internazionale” (Ivi, 407).

Nel marzo del 2000, in occasione della *Giornata internazionale della donna*, i movimenti femminili e i gruppi politici liberali organizzarono una marcia pubblica per i viali della capitale Rabat a sostegno del governo; in contemporanea, i movimenti di opposizione invasero le strade di Casablanca con una manifestazione di 500,000 partecipanti contro i 50,000 di Rabat.

Le due marce ebbero l'effetto di confermare, ancora una volta, la concezione classica del potere islamico, dal momento che sia liberali che conservatori si appellarono all'autorità politico-religiosa dell'*Amīr al-Mu'minīn* per avere un arbitrato sulla questione (M.Yavuz, op.cit.212).

Mohammed VI incontra rappresentanti dei movimenti sociali e politici nel marzo dell'anno dopo, e nel suo diritto di *Comandante dei Credenti* annuncia l'istituzione di una nuova commissione per riaprire la riforma della *Mudawwanah* (Ivi, 213).

Inizialmente, i lavori della commissione seguono la falsariga del 1993, procedendo a rilento e cautamente, ma lo spettro del terrorismo di matrice islamica radicale, concretizzatosi negli attacchi terroristici di Casablanca del 16 maggio 2003, scuote drammaticamente gli equilibri politici e l'opinione pubblica, tanto da indurre il re a reagire, questa volta con fermezza, in salvaguardia dell'integrità politico-religiosa marocchina<sup>218</sup> (B.Maddy-Weitzman, op.cit.404).

---

<sup>218</sup> La risposta del re si è declinata sin da subito secondo un vocabolario teologico-politico mediante il quale vi è stata la definizione del *nemico* – gli estremisti – e dei *valori associativi* interni – l'Islam moderato e moderno -. Inoltre, fra le righe del discorso pronunciato dal re nove giorni dopo gli attentati, si legge l'intenzione di promuovere una *ragione* islamica aperta e funzionale alla lotta al terrorismo: «Nous sommes fier et heureux de voir comment le peuple marocain tout entier, s'est dressé comme un seul homme, dans un élan spontané, contre ceux qui ont trahi leur patrie et tué perfidement et de façon préméditée des personnes innocentes. Nous félicitons

In risposta a quello che venne definito “*l’11 Settembre del Marocco*”, e che costò la vita a 37 persone, il 10 di ottobre dello stesso anno Mohammed VI si presenta in Parlamento e annuncia la riforma della *Mudawwanah* secondo undici capi<sup>219</sup>:

- 1- Adottare una formulazione moderna, in sostituzione dei concetti che minano la dignità e l'umanità delle donne. In termini legali, porre la famiglia sotto la responsabilità congiunta dei coniugi.
- 2- Fare della tutela (*wilāyah*) un diritto della donna adulta, che ella esercita secondo la sua scelta e i suoi interessi, e questo, in virtù di una lettura di un versetto coranico secondo il quale la donna non può essere costretta a contrarre matrimonio contro la sua volontà.
- 3- Garantire la parità tra uomini e donne per quanto riguarda l'età del matrimonio, fissata uniformemente a 18 anni, secondo le prescrizioni della scuola malikita; e lasciare alla discrezionalità del giudice la riduzione di tale età in casi giustificati. Garantire inoltre l'uguaglianza tra la ragazza e il ragazzo affidati alla tutela, lasciando loro la libertà di scegliere la propria eredità paterna, all'età di 15 anni.
- 4- La severa restrizione della poligamia
- 5- Semplificazione della redazione dell'atto di matrimonio per i marocchini residenti all'esterno
- 6- Rendere il divorzio, come lo scioglimento dei vincoli matrimoniali, un diritto esercitato sia dal marito che dalla moglie, secondo le condizioni legali proprie di ciascuna delle parti e sotto controllo giurisdizionale. In questo modo si limita il diritto

---

également du vaste mouvement de solidarité internationale que nous ont manifestée tous les pays frères et amis, dans cette épreuve. Mais, il ne faudrait pas, pour autant, oublier que ce qui s'est passé à Casablanca aurait pu se produire en tout autre lieu. [...]

Ce combat sera gagné grâce à Notre stratégie globale, intégrée et multidimensionnelle. Dans son volet politique, institutionnel et sécuritaire, cette stratégie vise à plus de rigueur et d'efficacité dans le cadre de la démocratie et de la suprématie de la loi. Elle tend, dans son aspect économique et social, à libérer les initiatives et à mobiliser les énergies, au service du développement et de la solidarité. Enfin, dans sa dimension religieuse, éducative, culturelle et médiatique, cette stratégie se propose d'éduquer, de former le citoyen en l'imprégnant des vertus de l'ouverture, de la modernité, de la rationalité, du sérieux dans ce qu'il accomplit, de la droiture, de la modération et de la tolérance.

Nous demeurerons fermement attaché à conduire les politiques qui s'imposent pour mettre en oeuvre cette stratégie, Notre but ultime étant avec l'aide de Dieu et Sa bénédiction, de raffermir la dignité du citoyen, de fortifier la Nation et de consolider son rayonnement international.» (<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>)

<sup>219</sup> Fonte: <https://www.chambrederespresentants.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-louverture-de-la-deuxieme-annee-legislative-de-la>

di ripudio riconosciuto all'uomo, attribuendo ad esso norme e condizioni volte a prevenire un abuso di tale diritto.

- 7- Estendere il diritto della moglie di chiedere il divorzio giudiziale per violazione da parte del marito di una delle condizioni stipulate nell'atto di matrimonio, o per pregiudizio subito dalla sposa, quali mancanza di mantenimento, abbandono del talamo coniugale, violenza o qualsiasi altro abuso, secondo la norma giurisprudenziale generale che sostiene l'equilibrio e il giusto mezzo nei rapporti coniugali. Tale disposizione risponde alla preoccupazione di rafforzare l'uguaglianza e l'equità tra i due coniugi.
- 8- Preservare i diritti dei bambini inserendo nel Codice le disposizioni pertinenti delle convenzioni internazionali ratificate dal Marocco e garantendo gli interessi del minore in materia di affidamento, il quale dovrà essere affidato alla madre, poi al padre, poi alla nonna materna.
- 9- Tutelare il diritto del figlio al riconoscimento della sua paternità nel caso in cui il matrimonio non sia formalizzato con un atto, per cause di forza maggiore. Il tribunale si avvale, a tal fine, delle prove tendenti a stabilire la filiazione.  
Inoltre, è previsto un periodo di cinque anni per risolvere le questioni in sospeso, al fine di risparmiare la sofferenza e la privazione dei bambini che vivono tali situazioni.
- 10- Conferire alla nipote e al nipote per parte di madre, il diritto di ereditare dal nonno, nel lascito obbligatorio, medesimo titolo spettante ai nipoti per parte paterna, e ciò, *in applicazione del principio dello sforzo giurisprudenziale (ijtihad)* e nell'interesse della giustizia e dell'equità.
- 11- La stipula di un accordo patrimoniale distinto dall'atto matrimoniale, a tutela degli interessi di entrambi i coniugi.

Ciò che risalta, nel contenuto delle direttive reali, è il richiamo a vari luoghi coranici e della *sunnah* – da noi non riportati nello specifico –, accompagnato dalla menzione dell'*ijtihad*, dispositivo tradizionale delle scuole sunnite la cui “reviviscenza” gioca un ruolo chiave per il riformismo marocchino.

Sempre nel discorso del 25 maggio, Mohammed VI esprimeva alcuni importanti concetti che potremmo definire di “teoria politica islamica”:

*Ces réformes dont Nous venons d'énoncer les plus importantes, ne doivent pas être perçues comme une victoire d'un camp sur un autre, mais plutôt comme des acquis au bénéfice de tous les Marocains. Nous avons veillé à ce qu'elles cadrent avec les principes et les références ci-après:*

*- Je ne peux, en Ma qualité d'Amir Al Mouminine, autoriser ce que Dieu a prohibé, ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé;*

*- Il est nécessaire de s'inspirer des desseins de l'Islam tolérant qui honore l'Homme et prône la justice, l'égalité et la cohabitation harmonieuse, et de s'appuyer sur l'homogénéité du rite malékite, ainsi que sur l'Ijtihad qui fait de l'Islam une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques, en vue d'élaborer un Code moderne de la Famille, en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante.*

[...]

*Ces dispositions ne doivent pas être perçues comme des textes parfaits, ni appréhendées avec fanatisme. Il s'agit plutôt de les aborder avec réalisme et perspicacité, dès lors qu'elles sont issues d'un effort d'Ijtihad valable pour le Maroc d'aujourd'hui, ouvert au progrès que Nous poursuivons avec sagesse, de manière progressive, mais résolue.*

*En Notre qualité d'Amir Al Mouminine, Nous jugerons votre travail en la matière, en Nous fondant sur ces prescriptions divines : "consulte- les sur la question" et "si ta décision est prise, tu peux compter sur l'appui de Dieu".*

Il primo concetto è quello del *politico*: la riforma non è la vittoria di una parte sull'altra ma un importante passo in avanti per tutto il Marocco. Dunque, viene espresso un principio che ripropone la teoria classica del potere sunnita: *l'esercizio del governo è l'amministrazione di ciò che Dio ha stabilito e rivelato, pertanto non è possibile autorizzare ciò che Dio ha proibito né vietare ciò che è stato autorizzato*.

Questo concetto è molto importante, poiché il re del Marocco nelle sue rivendicazioni di *Amīr al-Mu'minīn* è tenuto a *comandare il giusto e proibire lo sbagliato*, il che può voler dire forzare le circostanze politiche per mettere in atto ciò che è stato ingiustamente vietato o abbandonato.

Pertanto, ci sembra corretta l'analisi di Marième N'Diaye quando afferma che la riforma è stata l'occasione per *l'affermazione del monopolio reale sulla definizione del religioso* (M.N'Diaye, op.cit.152), e condividiamo anche l'identificazione nella richiesta di arbitrato del momento topico per il riconoscimento dell'autorità del re<sup>220</sup> e i successivi attentati di

---

<sup>220</sup> «Intervenir dans le droit de la famille impliquait en effet pour le Roi de mettre en jeu les fondements de sa légitimité dans un contexte potentiellement incertain. La réussite de l'arbitrage royal résidait dans sa capacité à concilier des oppositions construites sur un mode dualiste (*modernité vs tradition, sécularisation vs islamisme*,

Casablanca come motivo legittimante per il suo decisionismo (Ivi, 153), ma con l'appunto che, a nostro avviso, si dovrebbe parlare di *riaffermazione del monopolio*, poiché nei fatti ad essere centrale è il concetto teologico-politico di *malikiyyah*.

Sul piano tecnico è centrale la rivisitazione dell'*ijtihād*, ma la prescrizione dello sforzo interpretativo per un nuovo codice deriva dall'esercizio della *malikiyyah*, che impone al re di preservare la giustizia e interdire l'iniquità. Da questa prospettiva, la riforma diventa quasi un obbligo religioso, mentre sul piano tecnico, lo sforzo interpretativo invocato da Mohammed VI si iscrive pienamente, come vedremo, in una dimensione di obbligatorietà.

La strategia del governo fu infatti ribattere ai conservatori che il *Piano*, in verità, non faceva altro che ritornare all'autentica tradizione sunnita, la quale prevede *interpretazione e innovazione* in ragione dei fini che la legge deve perseguire – *maqāṣid al-sharīah* – (B.Maddy-Weitzman, op.cit.408).

Ma è questo il reale ordine delle cose?

I riformisti e i movimenti femminili, sotto l'influsso del pensiero socialista europeo, hanno infatti promosso l'idea di un *ijtihād* aperto e democratico, un'interpretazione della legge "partecipativa" a cui *ogni musulmano ha diritto* (L.Buskens, op.cit.119-120), altresì invocando l'eredità malikita nella costruzione di una giurisprudenza al passo con i bisogni sociali e la protezione del re, in quanto *Amīr al-Mu'minīn*, contro gli attacchi degli '*ulamā'* (Ibidem).

Le studiose musulmane hanno infatti avanzato una critica radicale alle categorie teologiche e sociali su cui è fondato l'Islam sunnita in quanto sistema religioso-civile; in tal senso, non senza l'influenza dell'ideologia femminista, la maggiore critica è stata rivolta all'ermeneutica del Corano e della *sunnah*, che escludendo le donne dall'interpretazione dei testi sacri avrebbe permesso agli uomini di creare una tradizione fortemente maschilista, relegando la donna in una condizione di inevitabile subalternità (S.Rddad, 2018: 12).

Sadik Rddad, studiosa maghrebino molto attenta all'evoluzione del pensiero femminile nel Marocco, ne ha sintetizzato così i punti critici (Ivi, 12-14):

---

*réforme vs conservation*), qui avaient conduit à la mise sur l'agenda de la réforme « en des termes fortement antagonistes », ce qui ne lui laissait qu'une étroite fenêtre d'opportunité (Bras, 2007 : 104).

Pourtant, si la mise sur agenda du code de la famille a été en grande partie contrainte, l'État a su s'en saisir comme moyen de réaffirmer son autorité à travers le retour de la Monarchie au cœur du débat.» (M.N'Diaye, op.cit.152-153)

- 1- Molti *ahādīth* sono invenzioni posteriori al Profeta e hanno trasmesso un Islam falsamente misogino.
- 2- Il trionfo della *ragione gnostica*, descritta da al-Jabri, e del letteralismo interpretativo hanno estromesso il razionalismo dalla civiltà arabo-islamica, precludendo alle donne la possibilità di contribuire intellettualmente al suo sviluppo. È quindi necessario rivivificare la *ragione dimostrativa* e introdurla nella religione per contrastarne il retaggio irrazionalistico.
- 3- Superare il monopolio dell'interpretazione maschile dei testi sacri, la quale ha veicolato attraverso il monopolio religioso quello sociale e politico nei confronti della donna.
- 4- Superare il dualismo radicale fra l'Islam conservatore e l'ideologia occidentale, portatrice di una visione islamofobica ed etnocentrica.
- 5- Rinnovare i criteri interpretativi dei testi sacri, poiché l'orientamento interpretativo, producendo un Codice, si traduce in ordine socio-istituzionale. La vecchia *Mudawwanah*, redatta da "uomini ortodossi letteralisti" sarebbe un esempio; viceversa, un'interpretazione liberale può appianare le discriminazioni e realizzare un sistema legale più equo come avvenuto con la riforma del 2004.

Come si può notare, la questione sull'utilizzo effettivo di taluni dispositivi – l'interpretazione, la dimostrazione ecc. -, il cui corretto uso può già di per sé produrre un quadro socio-istituzionale razionale e moderato – ed è questo il *leitmotiv* degli organi ufficiali -, passa in secondo piano rispetto il problema delle diseguaglianze di genere, talvolta ridotto a generalizzazioni tipologiche, cioè a una lettura della storia condizionata da categorie ideologiche posteriori – es. la fabbricazione di *ahādīth* fasulli al fine di perpetuare il patriarcato -.

Tuttavia, recentemente si è venuto a creare un movimento intellettualmente più maturo e consapevole del ruolo che le donne possono avere nel rinnovamento dell'Islam, e in particolare nel contributo alla teologia. A tal proposito è nata la corrente della *Muslima Theology*, nome inaugurato da un'opera monografica scritta da un insieme di studiose – molte di queste sono arabe ma ve ne sono anche di estrazione occidentale – con l'intento di

*ripensare* alcuni dei temi fondamentali della teologia islamica in una prospettiva femminile<sup>221</sup>.

La *decostruzione* critica delle categorie tradizionali, come si legge nell'introduzione alla monografia, segue l'idea che queste categorie siano il prodotto di una cultura e di una religiosità diversa da quella delle prime generazioni di musulmani, quando alle donne era lecito interpretare e trasmettere i testi sacri (Ivi, 11). L'accesso delle donne all'interpretazione dei testi e ai dibattiti teologici ha quindi permesso di restituire all'Islam la sua voce femminile, che si è fatta promotrice di una teologia capace di fornire risposte a problemi contemporanei che non trovano riscontro nel *kalām* classico (Ivi, 13).

La *decostruzione*, quindi, è in realtà una *ricostruzione* interna del patrimonio culturale e intellettuale islamico (R.Rddad, op.cit.18)

Le implicazioni sociopolitiche sono evidenti, dal momento che un ripensamento delle categorie interpretative della tradizione islamica implica una ridefinizione dell'ordine sociale ma anche delle categorie giuridiche: a riguardo, le esponenti della *muslima theology* insistono fortemente sui *fini della Legge religiosa - maqāṣid al-sharī'a* -, che dovrebbe essere guidata dalla prospettiva di assicurare all'umanità equità e giustizia (Ibidem).

Affermare che nell'Islam delle origini prevalessse la nozione del *fine*, significa autorizzare alla continua reinterpretazione dei testi sacri per garantire l'attualizzazione delle indicazioni normative sul modello dei nuovi problemi e delle nuove circostanze sociopolitiche.

Questo processo reinterpretativo, che presuppone la cognizione della differenza essenziale che intercorre fra *sharī'a* e *fiqh*<sup>222</sup>, conduce quindi all'indispensabilità dell'*ijtihād*, inteso come sforzo continuo per adeguare la legge ai suoi fini intrinseci.

---

<sup>221</sup> AA.VV., *Muslima Theology – The Voices of Muslim Women Theologians*, 2013.

<sup>222</sup> Abbiamo già accennato alla questione, ma la riproponiamo qui secondo il punto di vista della studiosa iraniana Ziba Mir-Hosseini: «As a believing Muslim woman I am a committed participant in debates over the issue of gender equality in law, and I place my analysis within the tradition of Islamic legal thought by invoking one crucial distinction in that tradition that has been distorted in modern times, when modern nation-states have created uniform legal systems and selectively reformed and codified elements of Islamic family law and when new forms of political Islam that use *sharia* as an ideology have emerged. This is the distinction between *sharia* and *fiqh*. In Muslim belief, *sharia* — revealed law, literally “theway” — is the totality of God’s will as revealed to the Prophet Muhammad. *Fiqh* — the science of jurisprudence, literally “understanding” — is the process of human endeavor to discern and extract legal rules from the sacred sources of Islam — that is, the Koran and the Sunna (the practice of the Prophet, as contained in *hadith*, Traditions). In other words, while the *sharia* is sacred, universal, and eternal, *fiqh* is human and — like any other system of jurisprudence — subject to change. *Fiqh* is often mistakenly equated with *sharia*, both in popular Muslim discourses and by politicians and academic and legal specialists, and often with ideological intent; that is, what Islamists and others assert to be a *sharia* mandate (hence divine and infallible) is the result of *fiqh*, juristic speculation and extrapolation (hence human and fallible).

In una conferenza tenuta a Casablanca nel giugno del 2017, l'attivista marocchina Asma Lamrabet ha spiegato che il ricorso all'*ijtihad* serve a superare l'interpretazione letteralista delle scritture. Si tratta, in definitiva, di *desacralizzare* la tradizione interpretativa lasciando inalterata la sacralità dei testi (Ivi, 25).

Nel riportare il contenuto dell'intervento di Lamrabet, Sadik Rddad ha trascritto anche alcune delle reazioni dell'uditorio provocate dalla lettura. Ne riportiamo alcune (Ivi, 25-26):

- 1- *Tu invochi l'eguaglianza nell'eredità, la proibizione della poligamia, il riconoscimento dell'omosessualità... alla luce dell'Islam!!! Ho una soluzione migliore per te. Perché semplicemente non vai a vivere con i tuoi padroni giudeo-cristiani!!!*
- 2- *Devo dire a Lamrabet: "L'ijtihad non è diverso dall'hijab che indossi. La metà dei tuoi capelli è scoperta!!! Abbi timore di Dio."*
- 3- *Queste donne ambiscono a smantellare l'Islam dall'interno; esse sono più pericolose per le nazioni islamiche delle forze militari dei nemici. Esse combattono l'Islam per conto del colonialismo Occidentale.*

Fra le invettive lanciate all'indirizzo di Lamrabet, quasi tutte provenienti da musulmani conservatori, ve n'è una particolarmente interessante: *Noi vogliamo la separazione fra la religione e la legge; vogliamo uno stato secolarizzato, un matrimonio religioso separato da quello secolare. È il momento di mettere le cose in chiaro e combattere la corruzione! Chi vuole l'Islam che lo segua, e chi non lo vuole che segua le leggi secolari! Ci siamo stancati di femministe che cercano di imporre la loro idea distorta di Islam* (Ibidem).

La nota d'interesse risiede nell'invocazione a separare *religione e Stato*, il che lascerebbe supporre che a parlare sia un liberale, poi, invece, il discorso prende un tono diverso: *combattere la corruzione portata dalle idee distorte delle femministe*. Come conciliare queste due affermazioni apparentemente contraddittorie? Diversamente dagli altri attacchi, retorici e concettualmente estemporanei, qui abbiamo un'idea implicita non secondaria, che a nostro avviso può spiegarsi così: *il riformismo sta creando un sistema Stato/Religione ibrido, in cui gli elementi islamici sono contaminati/corrotti da idee straniere e da rivisitazioni "distorte", perciò, piuttosto che alimentare questo sistema è preferibile separare Stato e Religione; chi*

---

*Fiqh* texts, which are patriarchal in both spirit and form, are frequently invoked as God's law, as a means to silence and frustrate Muslims' search for legal justice and equality, which are intrinsic to this-worldly justice.» (Z.Mir-Hosseini, 2006: 632-633)

*accetta il vero Islam potrà seguirlo, mentre chi vuole cambiarlo potrà trovare nella legge secolare ciò che cerca.*

Il nodo di fondo è che, inserendosi nel dibattito teologico, le donne musulmane e le studiose che si occupano della questione non producono semplicemente dei contributi accademici o intellettuali, ma partecipano al rimodellamento della *ragione* islamica, quindi, possono fattualmente concorrere a ridefinire le categorie dell'ortodossia: un dibattito sul *maqāsid al-sharī'a* è di per sé un dibattito politico, e come ogni ambito che rientra nella categoria del *politico*, genera *inimicizia e lotta*.

Naturalmente, garantire uno spazio pubblico alla *voce femminile* dell'Islam non è una garanzia della sua effettiva traduzione nelle categorie religiose-istituzionali, ma ci sembra importante rimarcare che il senso finale della *muslima theology* è, appunto, la sua traduzione fattuale nella ridefinizione interna dell'Islam.

D'altro canto, uno degli argomenti di punta del femminismo è la liberalizzazione dell'*ijtihād* “aperto a ogni credente” e, al di là dell'evidente sottrazione di autorità agli '*ulamā*', ciò pone un problema metodologico di massima importanza: secondo quali criteri un credente potrà esercitare l'*ijtihād*? La mancanza di criteri ben definiti e “controllati” – e chi deve controllare la loro validità? La domanda ci riporta sempre a una comunità di dotti – può infatti esporre la dottrina “ortodossa” a opinioni arbitrarie, e ciò rende comprensibile che gli '*ulamā*' marocchini rivendichino l'esclusività ad applicare l'*ijtihād* (L.Buskens, op.cit.51).

Ma quali sono le indicazioni che fornisce a riguardo la tradizione sunnita? La “porta” dell'interpretazione è stata davvero chiusa ed è illecito riaprirla? E soprattutto, chi ha facoltà di compiere l'*ijtihād*?

#### **V.4 – Dialettica e rinnovamento del diritto islamico**

Nel *Preambolo* al nuovo statuto della *Mudawwanah*<sup>223</sup> si legge che la riforma è stata voluta da re Mohammed VI per promuovere i diritti dell'uomo secondo un progetto di modernizzazione e democratizzazione del Paese. Il testo fa poi riferimento al bisogno di proteggere i diritti e la dignità di donne e bambini nel solco dei valori islamici di *giustizia, equità e solidarietà*.

---

<sup>223</sup> Il testo del nuovo Codice è stato approvato dalle due Camere di governo il 3 febbraio del 2004, e pubblicato integralmente per decreto reale nel Bollettino Ufficiale del Regno del 6-10-2005. Come per la Costituzione marocchina faremo qui riferimento alla versione ufficiale del bollettino in francese.

A realizzazione del progetto, si legge, si è dato ampio spazio à *l'effort jurisprudentiel de l'Ijtihad et à l'ouverture sur l'esprit de l'époque et les exigences du développement et du progrès.*

Nel commentare il rinnovamento della *Mudawwanah*, una delle più importanti studiose marocchine di diritto familiare presso l'Università di Rabat Mohammed V, Rajaa Naji El Mekkaoui, ha evidenziato che il discorso con cui il re ha presentato il piano di riforma è servito conferirgli un fondamento *esclusivamente islamico*, mettendola a riparo dalle critiche religiose<sup>224</sup>.

La riforma è stata sostenuta dalle capacità di cui è investito l'*Amīr al-Mu'minīn* di decidere in materia religiosa, le quali gli hanno consentito di proclamare ufficialmente *l'apertura dell'ijtihād*.

Nella lettura di El Mekkaoui, l'*ijtihād* è stato il ponte che ha permesso all'Islam di connettersi con i valori della modernità senza rinunciare alle categorie della propria tradizione. L'*ijtihād*, infatti, è uno strumento "indigeno" che ha consentito di presentare la riforma come un'*evoluzione* scaturita dall'originalità arabo-islamica e non come la trasposizione forzata di dispositivi e concetti occidentali nelle istituzioni islamiche.

L'*ijtihād* viene così a rivestire, nelle parole di El Mekkaoui, un ruolo di preservazione della coesione sociale del Marocco:

*Throughout this process, the great challenge, however, was to reconcile modernity and our system of reference, legislate for a society in full expansion, which is undergoing massive changes, while remaining faithful to Islam. The only possible way out was: the inescapable Ijtihad, which allows for the exegesis of the Source Texts. It is, indeed, the only way to preserve the cohesion of the Moroccan society. Thanks to this ingenious formula, the test was passed and the goal of the adhesion of all was realized, namely the adhesion of lawyers, Islamists, feminists, members of parliament, and society at large.*

Ciò che emerge è che l'*ijtihād*, prima di servire da dispositivo giuridico, è divenuto un protagonista del vocabolario *sociopolitico* nella scena pubblica marocchina, assumendone una centralità decisiva.

---

<sup>224</sup> Si fa riferimento a una lettura pubblica tenuta da El Mekkaoui nel 2011 presso l'Istituto Musulmano di Rabat per l'istruzione degli imam. L'intervento si iscrive in un progetto intitolato "*The Moudawana (Morocco Family Code): Symbol of reconciliation between sacred religious texts and constraints of our time*" ed è reperibile al seguente indirizzo: <https://criticalmuslim.com/upfront/religion/making-reform-real-case-moudawana>.

In molti dei discorsi più importanti tenuti da Mohammed VI nel corso degli anni l'*ijtihād* è una comparsa obbligata: nonostante l'interpretazione giuridica sia stata istituzionalizzata nell'ultimo articolo della *Mudawwanah*<sup>225</sup>, gli intellettuali marocchini e lo stesso re continuano a difenderne l'importanza e ad incentivarne l'uso.

Nel *Preambolo* si legge esplicitamente che il re ha disposto l'apertura dello sforzo interpretativo per adeguarlo allo spirito del tempo e al progresso, lasciando intendere che, nella prassi teologico-giuridica, esso era stato comunemente abbandonato, mentre sul piano dottrinario i conservatori lo osteggiavano vedendovi uno strumento di innovazione. Generalmente, infatti, prevale l'idea che l'*ijtihād* sia un argomento di punta del riformismo, riportato in auge dopo secoli di abbandono per scardinare il *taqlīd*, principio questo che riposa sull'autorità degli antichi Imam e dei più insigni dotti, i quali avrebbero già raggiunto il *consenso* sulla maggior parte delle questioni legali. Stando così le cose - che gli antichi maestri hanno già chiarito, in sostanza, tutto ciò che c'era da chiarire - ogni ulteriore *sforzo* interpretativo potrebbe risultare superfluo o addirittura corruttore della tradizione.

Si spiega così che solo un'autorità incontestabile, quella del *Comandante dei Credenti*, possa disporre la riapertura dell'interpretazione, e non senza una massiccia campagna per propagandare a ogni livello della società che l'*ijtihād* è necessario e religiosamente lecito.

Il problema di fondo è comprendere se la “*chiusura della porta dell'interpretazione*” - '*insidād bāb al-ijtihād* – corrisponda a un evento reale oppure sia una costruzione ideologica dei più conservatori, un errore storiografico o entrambe le cose.

La tesi della chiusura del *bāb al-ijtihād*, infatti, è stata presa molto seriamente dagli islamisti moderni, tant'è che Joseph Schacht, nella sua *Introduzione alla Legge Islamica*, la riporta come un fatto sicuro, descrivendola così:

By the beginning of the fourth century of the hijra (about A.D. 900), however, the point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential questions had been thoroughly discussed and finally settled, and a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all. This 'closing of the door of *ijtihād*', as it was called,

---

<sup>225</sup> Art.400: «Pour tout ce qui n'a pas été expressément énoncé dans le présent Code, il y a lieu de se référer aux prescriptions du Rite Malékite et/ou aux conclusions de l'effort jurisprudentiel (*ijtihād*), aux fins de donner leur expression concrète aux valeurs de justice, d'égalité et de coexistence harmonieuse dans la vie commune, que prône l'*Islam*.»

amounted to the demand for *taqlīd*, a term which had originally denoted the kind of reference to Companions of the Prophet that had been customary in the ancient schools of law, and which now came to mean the unquestioning acceptance of the doctrines of established schools and authorities. A person entitled to *ijtihād* is called *mujtahid*, and a person bound to practise *taqlīd*, *muqallid*. Under the rule of *taqlīd* it was finally formulated, the doctrine must not be derived independently from Koran, *sunna*, and *ijmā'*, but it must be accepted as it is being taught by one of the recognized schools which are, of course, themselves covered by consensus. (J.Schacht, 1982: 70-71)

Secondo Schacht, l'irrigidimento della Legge islamica che conseguì alla chiusura dell'interpretazione servì a preservarla dal generale decadimento delle istituzioni islamiche (Ivi, 75), quindi, fu un fattore di stabilità che ne assicurò la continuità attraverso i secoli senza il rischio di alterazioni importanti da chi deteneva di volta in volta il potere.

La tesi di Schacht è in verità molto interessante dal punto di vista teorico, poiché argomenta che l'arresto dialettico di un sistema legale – dialettica intesa come il movimento di continua messa in discussione di qualcosa – sia un deterrente per le ingerenze politiche e al tempo stesso un elemento stabilizzante per le istituzioni; questo vuol dire che un diritto chiuso e sostanzialmente inalterabile può favorire il mantenimento di una struttura politica modellata su di esso, ma al tempo stesso quella struttura avrà un margine di azione molto ridotto.

Tuttavia, se l'analisi di Schacht può essere teoricamente valida e applicabile altrove, il nostro interesse ora risiede nella realtà storica della chiusura dell'*ijtihād* e nei relativi criteri richiesti ai musulmani per farne uso.

Il nostro punto di riferimento sulla questione è uno studio di Wael Hallaq dal titolo: *was the gate of ijtihad closed?* (1984)

Le premesse iniziali forniscono una risposta molto decisa che dovrà essere oggetto di verifica: *la porta dell'ijtihād non sarebbe mai stata chiusa né in teoria né nella prassi* (Ivi, 4), e addirittura, coloro che lo rifiutavano venivano esclusi dalla comunità sunnita (Ibidem).

Quest'ultima dichiarazione contraddice la percezione comune intorno l'interpretazione, poiché in essa prevale l'idea che l'imitazione delle antiche autorità sia una pratica maggiormente ortodossa e preservi la *sunnah* da alterazioni illecite.

Tuttavia, Hallaq fa notare che dal IX secolo in poi venne unanimemente riconosciuto che il fine del *fiqh* fosse *fondare un sistema coerente di principi mediante il quale un giurista qualificato potesse estrarre le norme per i nuovi casi* (Ivi, 5), e poiché la fonte del diritto era la rivelazione divina, e all'uomo era fatto obbligo di adorare Dio secondo le prescrizioni

rivelate, l'*ijtihād* venne qualificato come dovere religioso - *farḍ kifāyah* – della comunità musulmana (Ibidem).

Conseguentemente, la formazione richiesta a un *mujtahid* si fece sempre più selettiva, includendovi la conoscenza dei testi sacri e della tradizione, della logica, della retorica e, naturalmente, della lingua araba.

Al-Ghazālī, nella *al-mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* - *Sulla dottrina della scienza dei fondamenti del diritto* - indica i seguenti requisiti (II, 350-354):

- 1- Conoscenza dei 500 versi coranici inerenti la Legge.
- 2- Conoscenza delle maggiori opere di *ahādīth* .
- 3- Conoscenza delle norme di diritto positivo - *furūʿ* -, particolarmente quelle soggette al *consenso*.
- 4- Conoscenza dei metodi interpretativi.
- 5- Conoscere la lingua araba.
- 6- Conoscere le regole per l'abrogazione di una norma.
- 7- Conoscenza dei criteri per attestare l'autenticità di un *ḥadīth*.

I successori di al-Ghazālī provarono ad alleggerire le conoscenze richieste ma esse rimasero in linea di massima inalterate, il che portò i giuristi a specializzarsi in casistiche particolari: a riguardo, Hallaq osserva che, probabilmente, a un certo punto fu talmente difficile ottenere la qualifica di *mujtahid* che i giuristi rinunciarono semplicemente all'interpretazione (Ivi, 7).

A ogni modo, l'importante lavoro teorico nella definizione del *mujtahid* prova che l'ortodossia sunnita fu tutt'altro che ostile all'*ijtihād*, ivi inclusa la sua scuola più tradizionalista, quella di Ibn Ḥanbal, che dalla fine del IX secolo iniziò a differenziarsi dalle correnti hanbalite più rigide ed ebbe esponenti dichiaratamente favorevoli all'applicazione dello sforzo ragionato (Ivi, 9). Vi è da precisare che la *ragione* a cui facevano riferimento gli hanbaliti non era la stessa dei mutaziliti e neanche degli ashariti, ma di ciò parleremo nel capitolo successivo.

In particolare, l'hanbalita Ibn ʿAqīl (m.1119), che ancora fra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII affermava che vi doveva essere almeno un *mujtahid* per ogni epoca, che desse opinioni legali e guidasse i giuristi meno esperti (Ivi, 21). Fintanto che vi fosse stato almeno un *mujtahid*, la porta dell'interpretazione non poteva di fatto chiudersi.

Un secolo più tardi, quando si era ormai diffusa l'idea di una *chiusura*, lo sciafita al-Amidi (m.1234) riprenderà l'argomento, affermando che sino al Giorno del Giudizio vi sarebbero stati degli uomini sapienti a guidare la comunità dei credenti, e che l'*ijtihād* era un obbligo religioso che poteva dirsi *cessato* solo con l'estinzione di ogni *mujtahid* (Ivi, 22-23); ancora un secolo più tardi, l'asharita-sciafita al-Subkī (m.1369) riproduceva gli argomenti di al-Amidi, aggiungendo la possibilità ipotetica dell'estinzione dei *mujtahidūn* ma precisando che ciò non era stato provato (Ibidem).

Colpisce che la difesa decisa dell'*ijtihād* non provenne dalle scuole teoricamente più "razionaliste", quella hanafita e malikita, bensì dalle più tradizionaliste, la sciafita e l'hanbalita, e questo mentre, come abbiamo precedentemente discusso, il malikismo maghrebino si atrofizzava gradualmente nella ripetizione acritica delle autorità antiche.

Ancora in epoca premoderna e moderna, benché i ranghi dei *mujtahidūn* fossero già considerevolmente ridotti, con l'irrompere delle innovazioni moderne nei più disparati campi della società e dell'economia ottomana – ad esempio l'importazione di tabacco dalle Americhe – si rese indispensabile un nuovo sforzo interpretativo, in particolare secondo i procedimenti analogici con i quali dedurre dai casi precedenti le indicazioni per i nuovi (Ivi, 31-32).

Ciò che emerge nella tarda modernità, fra la fine del XVIII secolo e le soglie del XX, è il decadimento dell'*ijtihād* nella sua forma corretta e l'attestarsi, nei concili degli '*ulamā*', del *taqlīd*, il quale generò l'idea dell'inalterabilità dottrinale della tradizione, fondata su una perfezione oramai irreplicabile (Ivi, 32); ancora, l'apparente paradosso è che a rispondere alle accuse dei "tradizionalisti" furono quelli che oggi sono considerati gli esponenti del sunnismo più rigido, fra cui 'Abd al-Wahhāb (m.1792), iniziatore dell'omonimo movimento di derivazione hanbalita (Ibidem).

Certo, vi è da precisare che l'*ijtihād* strenuamente difeso dai sunniti delle scuole hanbalita e sciafita è quello disciplinato da al-Shāfi'ī e al-Ghazālī, non il *ra'y* del primo hanafismo ma l'interpretazione fondata sull'autorità imprescindibile dei testi sacri, interpretazione che rappresenta l'ultima istanza nella gerarchia delle fonti del diritto e che deve provenire solamente da *mujtahid* rigorosamente qualificati. In definitiva, l'*ijtihād* della tradizione sciafita e hanbalita risponde a dei criteri sostanzialmente differenti dall'*ijtihād* "aperto e partecipato" sostenuto dai movimenti femminili; il primo è espressione della *ragione islamica ortodossa*, il secondo è il tentativo di ridefinire quella ragione e appare piuttosto come una riformulazione estrema del *ra'y* hanafita.

Per quanto riguarda, invece, l'*ijtihād* ufficialmente adottato dal governo marocchino, dal materiale che abbiamo potuto esaminare non è molto chiaro il suo collocamento fra le fonti del diritto, né secondo quali criteri esso vada esercitato e quale formazione debba possedere il *mujtahid*.

A proposito, nel *Preambolo* della nuova *Mudawwanah* si legge:

*Depuis que Lui est échue la charge suprême de la commanderie des croyants, le Souverain, en visionnaire sage et avisé, s'est attaché à la concrétisation de ce projet, en mettant en place une commission Royale — consultative, constituée d'éminents experts et Oulémas, hommes et femmes, d'horizons, de sensibilités et de domaines de compétence multiples et variés. En lui confiant le soin de procéder à une révision en profondeur du code du statut personnel, Sa Majesté n'a pas manqué de lui prodiguer en permanence Ses hautes directives et Ses conseils éclairés, pour la bonne préparation d'un nouveau Code de la Famille. Le Souverain insistait, à cet égard, sur la nécessité de s'en tenir scrupuleusement aux prescriptions légales et de garder constamment à l'esprit les véritables desseins et finalités de l'Islam généreux et tolérant. Sa Majesté a également exhorté les membres de la Commission à se prévaloir de l'effort jurisprudentiel de l'Ijtihad, en tenant compte de l'esprit de l'époque, des impératifs de l'évolution et des engagements souscrits par le Royaume en matière de droits de l'Homme tels qu'ils sont reconnus universellement.*

Come si evince dal testo, la commissione a cui il re ha prescritto di esercitare l'*ijtihād* è stata composta da membri di estrazione molto diversa, di cui solo una parte formata da '*ulamā*'. Per la prima volta tre donne – Zhor el-Horr (giudice della Corte di Cassazione), Nouzha Guessous (professoressa di bioetica all'Università di Casablanca) e Rahma Borquia (sociologa e presidente dell'Università Hassan II) – hanno partecipato al processo legislativo, e con esse giudici e studiosi sotto la direzione di Driss Dahak, Presidente della Corte Suprema di Giustizia (M.Yavuz, op.cit.214-215).

La commissione è stata quindi presieduta da una persona estranea alla comunità degli '*ulamā*', ed ha parzialmente soddisfatto le richieste della *muslima theology* per un'interpretazione dell'Islam sottratta al "monopolio maschile" e maggiormente democratica, mettendo in pratica una particolare forma di *ijtihād* che coniuga interpretazione e consultazione comunitaria – *shūrā* –, l'*ijtihād jamā'ī* – *interpretazione collettiva* -.

In sostanza, da quanto ci è possibile osservare, si è verificata la scomparsa formale dei *mujtahidūn*, mentre fattualmente tale compito è stato assunto da personalità di varia

formazione; gli stessi criteri dell'*ijtihād* sono stati definiti in termini generici, in rapporto ai valori di “equità e giustizia” dell’Islam. A tal riguardo, Miyase Yavuz ha commentato che dal punto di vista della giustificazione giurisprudenziale la riforma è ben costruita, mancando invece di *consistente e comprensibile metodologia legale e di basi teoretiche* (Ivi, 213).

Alla luce di tutto ciò, ci sembra ragionevole intravedere nell'*ijtihād* marocchino una rielaborazione contemporanea del principio di interpretazione, che agisce piuttosto come un dispositivo dialettico per il legislatore in funzione anche delle lacune giuridiche.

Ciò troverebbe conferma in un discorso di Mohammed VI indirizzato ai magistrati dove si fa riferimento all'*ijtihād* come strumento per la prassi giudiziaria<sup>226</sup>:

*Nous implorons Dieu Tout-Puissant de vous prêter assistance, honorables magistrats, pour que vous puissiez rendre la justice avec toute l'indépendance, la rectitude et la compétence nécessaires et avec l'Ijtihad requis, et prémunir la sécurité des citoyens et la sûreté et l'inviolabilité de la nation et de l'Etat, contre tout acte criminel ou terroriste. Telle est la voie que vous devez suivre pour être dignes de l'honneur qui vous échoit de rendre la justice au nom de Notre Majesté. C'est une lourde responsabilité dont Nous vous engageons à assumer les charges devant Dieu.*

Non si comprende, tuttavia, se l’uso giudiziario dell'*ijtihād* sostituisca o affianchi le *fatāwā*, il cui responso è appannaggio degli '*ulamā*', né in quali occasioni sia lecito ricorrere all’interpretazione – che a tal proposito sembra configurarsi più come *ra'y*, opinione personale del giudice – e quando al materiale del *madhhab* malikita nella risoluzione delle lacune giuridiche.

D’altro canto, se nella comunicazione ufficiale si ripete con convinzione che il riformismo marocchino è figlio dell’originale sistema maghrebino malikita-asharita, nel concretizzare le riforme è stato necessario lasciare per strada alcuni pezzi di esso.

Prima di tutto l'*ijtihād*, che nel malikismo è marginale rispetto la tradizione locale, e che nel malikismo maghrebino, in particolare, viene ancora di più relegato sullo sfondo in favore delle autorità del *madhhab* e quindi del *taqlīd*. Nel Codice del 1957, difatti, le lacune testuali dovevano essere colmate ricorrendo al materiale della scuola malikita, mentre nel già citato articolo 400 della nuova *Mudawwanah* si legge che per tutto ciò *qui n'a pas été expressément énoncé dans le présent Code, il y a lieu de se référer aux prescriptions du Rite Malékite et/ou*

---

<sup>226</sup> Discorso per l’apertura dell’anno giudiziario (25-03-2013): <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-%C3%A0-louverture-de-lann%C3%A9-judiciaire>.

*aux conclusions de l'effort jurisprudentiel (ijtihad), aux fins de donner leur expression concrète aux valeurs de justice, d'égalité et de coexistence harmonieuse dans la vie commune, que prône l'Islam.*

Anche nella riformulazione del Codice, tuttavia, vi è stato il bisogno di allontanarsi dalla tradizione malikita, che risultava inservibile su uno dei punti fondamentali della riforma, ossia l'abolizione della *wilāyah* per le donne, ritenuta obbligatoria dai malikiti, peraltro secondo termini molto rigidi<sup>227</sup>, ma facoltativa per gli hanafiti (M.Yavuz, op.cit.218)

Certo, come osserva il filosofo pakistano Ziauddin Sardar, la riforma non è campata in aria, ma si basa sul Corano, la tradizione e il consenso dei dotti<sup>228</sup>; al tempo stesso, però, Sardar ammette che essa sfida l'ortodossia e l'*establishment*, spiegando in questo modo il suo fallimento al di fuori del Marocco, in particolare nella *male-dominated* Arabia Saudita.

Dunque, secondo Sardar, l'esperienza marocchina è intraducibile in un contesto come quello saudita, dove l'emancipazione intellettuale delle donne minerebbe le basi del potere sociale esercitato dagli uomini, mentre la decostruzione della *sharī'ah* dissolverebbe quello degli '*ulamā*':

*Let me emphasise again that these changes have not been conjured from the air. Every change in the law is justified - chapter and verse - from the Qur'an, and from the examples and traditions of the Prophet Muhammad. And every change acquired the consent of the religious scholars who, it must be noted, also included women. It is not surprising that even the Islamist political organisations welcomed the change. The Party of Justice and Development described the law as 'a pioneering reform' which is 'in line with the prescriptions of Islam and with the aims of our religion.*

*So a natural question arises: why has this 'pioneering reform' been neglected – both in the Muslim world and the West?*

*It is obvious that the Moudawana challenges orthodoxy and the establishment. The ulama and jurists, from India to Saudi Arabia, have used the defunct Sharia as an instrument of control and domination. Change the Sharia and you pull the carpet from under their feet. If women have equal rights and disputes are settled in civil courts, how many men will seek*

---

<sup>227</sup> «E mi raccontò Mālik [...]: «La donna non si sposa se non previo consenso del suo tutore legale o di chi della sua famiglia ha capacità di giudizio o del sultano».

E mi raccontò da Mālik, al quale fu riferito che al-Qāsim ibn Muḥammad e Sālim ibn 'Abd Allāh avevano dato in sposa le loro figlie senza averle consultate.

Disse Mālik: questa è la regola che seguiamo nel matrimonio delle vergini.

Disse Mālik: la vergine non ha diritto alla sua proprietà finché non entra nella propria casa e tale sua condizione è nota a tutti.» (Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, 2011: XIV, 1494-1495-19486)

<sup>228</sup> *Making Reform Real - Ziauddin Sardar on why uttering "I divorce thee" just won't do:* <https://musliminstitute.org/freethinking/culture/making-reform-real-ziauddin-sardar-why-uttering-i-divorce-thee-just-wont-do>.

*guidance from the obscurantist Dar-ul-Uloom? If the Sharia is revealed to be a human construction, where will the ulama go for Divine sanctions that provide them their legitimacy? If women become independent and empowered, what will happen to the male-dominated, Saudi society?*

*The Moudawana is not just law – it is a mechanism for the total transformation of society. That’s why it has been deliberately ignored. And that’s why the battle for its adaptation in the Middle East, India and Pakistan and other Muslim countries will be a tough one.*

*In the West, a good story about Islam and Muslims is not a story. It does not make the blood curl or sell newspapers and brings audience for television channels. Changes in law, even one that is regarded as Sacred, are not the stuff of popular imagination. It’s far easier to demonise.*

Sardar sembra tralasciare – deliberatamente, forse – la distinzione, peraltro cara alla *muslim theology*, fra *sharī‘ah* e *fiqh*, prospettando implicitamente la riconversione della Legge islamica in una legge positiva, poiché se si afferma che la base rivelata della legge, la *sharī‘ah*, è una costruzione storica, allora si apre alla secolarizzazione del diritto.

In secondo, affermare che la riforma della *Mudawwanah* sfidi l’ortodossia equivale a negare lo spirito entro il quale la riforma è stata condotta, venendo promossa come un’evoluzione endogena della società islamica verso una realtà religiosa e politica moderata e modernizzata, in armonia con il passato della tradizione sunnita.

Questa armonia fra sunnismo e innovazione è reale o è solo un argomento retorico? Almeno nel caso dell’*ijtihād* non sono mancati elementi di discontinuità, accentuati dalla discrasia fra la secolare prassi malikita, cristallizzata nel *taqlīd*, e il razionalismo dei riformisti che ha improntato il nuovo corso del *fiqh* maghrebino alla nozione di *fine*, caricando i *fini* della Legge di un marcato sostrato morale – l’equità, la giustizia ecc. -.

Eppure, la tradizione sunnita su cui è stata costruita l’Arabia Saudita, quella hanbalita-wahhabita, non rinnega l’*ijtihād*, anzi, storicamente lo ha difeso dalla presunta *chiusura dell’interpretazione* proclamata dal fronte hanafita-malikita. Qual è allora il punto? Si tratta, come afferma Sardar, del dominio maschile delle autorità politico-religiose, o vi è qualcosa di più sostanziale e strutturale? E stando così le cose, per quale motivo la “classe dominante” marocchina avrebbe dovuto deporre il proprio potere includendo le donne nella vita religiosa e istituzionale?

Se riportiamo alla memoria l’altro elemento su cui è edificata l’idea del riformismo marocchino, la scuola di al-Ash‘arī, ci si prospetterà la possibile soluzione: ciò che rende efficace l’*ijtihād* elaborato dagli studiosi marocchini è la congiunzione con la base teologica

asharita, che riporta a una nozione di *'aql* frutto delle categorie logico-dialettiche del *kalām* completamente differente da quella saudita.

In sintesi, l'*ijtihād* che appare nella nuova *Mudawwanah* è qualcosa di più simile a uno strumento che esprime il razionalismo degli ashariti, piuttosto che il sofisticato sforzo interpretativo delle scuole legali; e questo razionalismo teologico, seppur temperato nella tradizione islamica ortodossa, diversamente dal razionalismo giuridico è stato modellato con le categorie logico-dialettiche del pensiero greco.

A ciò si deve aggiungere il diverso sostrato cognitivo-ideologico fra l'uomo maghrebino e quello della Penisola arabica, che rende quest'ultimo diversamente ricettivo verso le categorie derivate dal modello di pensiero asharita, altrimenti radicate nella coscienza collettiva dal Maghreb.

Ma come ha scritto Arkoun (op.cit.86-87), il successo sociopolitico di un modello di *ragione* è figlio di fattori contingenti e dipende dall'autorità che lo sceglie: gli attentati di Casablanca del 2003, determinanti per la risoluta svolta di Mohammed VI verso il riformismo, rientrano fra i fattori contingenti; l'attivismo dei movimenti femminili descrive meglio, invece, il fattore sociale.

Infine, ciò che ha concretamente scosso l'inerzia del sistema marocchino è stata la volontà di chi detiene effettivamente la sovranità – il *Comandante dei Credenti* -, cioè la volontà di chi decide o ha il potere per farlo, di porre in essere le potenzialità sociopolitiche di un modello teologico, quello asharita, altrove assenti.

## Capitolo VI – Il tradizionalismo hanbalita come sistema *politico*

### VI.1 - Ibn Ḥanbal e la resistenza al *kalām*

Finora abbiamo seguito il tracciato della teologia dall'origine alla trasformazione islamica, specificatamente sunnita, nella quale si saldarono le categorie logico-cognitive della mente greca con il retaggio religioso-culturale della mente arabo-islamica. La ricerca è stata quindi orientata a indagare la *presenza* e gli *effetti* delle categorie teologiche nella formazione del pensiero e delle istituzioni sunnite, nonché il ruolo *politico* del *kalām* nella difesa della comunità musulmana e dell'ortodossia sunnita.

Ora, al contrario, dovremo invertire la rotta e indagare cosa comportò, all'interno del sunnismo, l'emergere di un'opposizione integrale alle categorie teologiche; dovremo, cioè, cercare di definire le categorie politiche sunnite che si sono formate dall'*assenza* di una teologia.

La resistenza che ibn Ḥanbal e i suoi successori opposero alla teologia non riguardò solamente i principi e le conclusioni dei razionalisti, bensì la teologia nel suo insieme, con il suo metodo e i suoi strumenti: se infatti al-Ash'arī aveva messo in discussione i principi e le conclusioni dei suoi vecchi sodali mutaziliti, altresì aveva riconosciuto che la scienza teologica poteva servire la difesa dell'ortodossia e meditare quelle questioni che non trovavano sufficiente riscontro né nel Corano né nella Tradizione.

Come sappiamo, il tentativo di al-Ash'arī di far accettare agli hanbaliti un *kalām* “purificato” dall'estremismo mutazilita non ebbe successo, e da quel momento gli ashariti andarono per la propria strada, costruendo una scuola in cui potessero convivere tradizione islamica ed eredità classica.

Se la scuola asharita rappresenta il *momento di sintesi* fra l'aristotelismo razionalista dei mutaziliti e la sua antitesi tradizionalista, la scuola che prende il nome da ibn Ḥanbal rappresenta il *momento di antitesi* alla *tesi* mutazilita.

L'ordine logico suggerirebbe che avremmo dovuto trattare gli hanbaliti in successione ai mutaziliti, e gli ashariti per ultimi, ma abbiamo ritenuto più efficace mostrare prima le funzioni della teologia per le idee e le strutture politico-religiose così da evidenziare meglio, per contrasto, cosa ne significhi l'assenza. Se non comprendiamo completamente questo aspetto dell'Islam sunnita, ossia che l'attualità politico-religiosa dei Paesi sunniti è il prodotto

di categorie ultrasecolari, e che vi si trovano reiterati contrasti e dinamiche molto antiche, non faremo che tornare ai riduzionismi e alle soluzioni semplicistiche di coloro che vorrebbero i Paesi islamici adeguati al linguaggio e ai valori occidentali dall'oggi al domani.

È fisiologico, da questo punto di vista, che l'assolutismo valoriale dell'Occidente provi un'idiosincrasia naturale soprattutto per quei Paesi che sono stati costruiti su un'interpretazione rigida dell'Islam, poiché diversamente da quelli legati alle scuole *semi-razionaliste*, i Paesi tradizionalisti presentano una maggiore refrattarietà sociopolitica a diversi temi occidentali. La causa di questa refrattarietà non può essere solo religiosa o teologica, piuttosto queste agiscono da coadiuvante su contesti socioculturali cristallizzati in pratiche secolari – è il caso delle tribù della Penisola arabica vissute, sino al XX secolo, in un mondo sostanzialmente premoderno – che non hanno subito, diversamente dal Maghreb islamico, l'azione diretta del colonialismo occidentale.

Ad ogni modo, la refrattarietà di questi Paesi verso l'Occidente è tutt'altro che assoluta, e da qui uno scienziato sociale e politico potrebbe prendere come soggetto di studio la discrasia fra una base religiosa/politica ancora tradizionale e una sovrastruttura culturale ed economica<sup>229</sup> occidentalizzata che potrebbe gradualmente attestarsi nel sostrato cognitivo delle popolazioni arabiche.

Questa discrasia potrebbe quindi condurre, nel brevissimo termine, alla convivenza fra strutture politiche tradizionali e un corpo sociale sotto molti aspetti – se non addirittura sotto la maggior parte – occidentalizzato.

Ciò implica un immobilismo strutturale insormontabile? Non esattamente: di ciò ci occuperemo nel paragrafo finale, mentre qui tenteremo di definire i presupposti e gli argomenti che hanno fondato la struttura del potere tradizionalista.

La prima cosa che dobbiamo richiamare è che la scuola hanbalita, nonostante il prestigio sociale di cui godette il suo fondatore, fu a lungo una scuola sunnita minoritaria, e che in tal senso i suoi principali avversari non furono i mutaziliti – il cui prestigio e la cui influenza andarono esaurendosi dopo la disfatta della *mihnah* – bensì le scuole semi-razionaliste di al-Shāfi'ī e al-Ash'arī che andavano ad affermarsi nell'Oriente e nell'Occidente sunnita (C.Melchert, 1997).

---

<sup>229</sup> Riguardo le politiche economiche dei Paesi islamici, specie in riferimento alle prescrizioni religiose, vi è come punto di partenza l'ormai classico lavoro di Maxime Rodinson: *Islam et Capitalisme* (1966, trad.it.1968), che citiamo poiché vi si mostra come l'Islam possa prestarsi ad interpretazioni ambivalenti, funzionali agli orientamenti del potere, e in questo caso all'attestarsi di politiche spiccatamente capitalistiche.

Come si può notare, i “nemici” di ibn Ḥanbal furono al contempo giuristi e teologi, e questo particolare richiede una puntualizzazione su alcune affermazioni di Montgomery Watt: «The most distinctive feature of Ḥanbalite theology is its opposition to *Kalām*, that is, to rational argument in matters of dogma.

Ḥanbalite creeds insist that true religion consists in accepting the *Qur’ān* and Sunna and following the recognized outstanding scholars of later generations, while rejecting certain forms of arguments used in *Kalām*.» (W.Montgomery Watt, 1985: 98)

Tuttavia, se noi consideriamo che l’opposizione di ibn Ḥanbal riguardò tanto la teologia quanto la produzione giuridica che non fosse strettamente tradizionalista (C.Melchert, op.cit.235), tant’è che, riportano le fonti, ibn Ḥanbal arrivò a consigliare i suoi studenti di non leggere le opere di al-Shāfi‘ī (Ivi, 248-249), apparirà chiaro che ibn Ḥanbal rigettava un intero sistema di pensiero di cui il *kalām* era il rappresentante, ma che includeva nondimeno i *madhāhib* razionalisti e semi-razionalisti di *fiqh*.

È lo stesso Watt ad accorgersene: «The emphasis is on the formulation of the dogmas of Islam in a simple and concrete form, so that the general attitude of Ḥanbalism is not unlike that of what is called ‘fundamentalism’ in Christianity.» (W.Montgomery Watt, op.cit.98)

Tralasciamo il paragone con il “fondamentalismo” cristiano e focalizziamoci sulla prima proposizione: l’enfasi è posta nella formulazione dei dogmi in una forma semplice e concreta. Cosa significa esattamente? Ibn Ḥanbal rifiutava quella trasformazione logico-linguistica indotta dall’assimilazione del pensiero greco che aveva fornito i dotti musulmani di una nuova nozione di *‘aql* e di nuovi procedimenti dialettici e dimostrativi, fosse questa trasformazione apertamente razionalistica – come nel caso dei mutaziliti e dei primi hanafiti – o ancorata all’ortodossia sunnita – come nel caso di ashariti e sciafiti -.

Certo, si potrebbe essere portati a pensare che l’avversione di ibn Ḥanbal verso logica e dialettica fosse non giustificata, perché ciò che importa è l’utilizzo che se ne fa, i suoi prodotti, ma non è così: la scelta di un sistema, di un tipo di *ragione* e di un metodo, in questo caso è più importante dei suoi prodotti, poiché sono le peculiarità di metodo e principi a determinare quei prodotti<sup>230</sup>.

Questa rigidità, unita alla riluttanza a comporre anche una sola opera, impedì ad ibn Ḥanbal di organizzare il suo insegnamento in un sistema completo e organico e, non secondariamente, di trasmetterlo attraverso un corpo di scritti a cui i suoi seguaci potessero riferirsi; inoltre, il

---

<sup>230</sup> E difatti, a quanto riportano le fonti, l’avversione di ibn Ḥanbal per il *kalām* fu integrale, dal momento che egli arrivò ad escludere dalle *Genti della Sunna – ahl al-sunnah* – anche coloro che si servivano della teologia per la difesa dell’ortodossia (C.Melchert, op.cit.243).

suo rifiuto ad adottare i nuovi strumenti del *fiqh* portò molto studiosi dell'epoca a mettere in discussione la sua autorità di giurista, ritenendolo piuttosto un trasmettitore di *aḥādīth* (A.Fanani, 2021: 2). Fra coloro che misero in dubbio le qualità giuridiche della scuola hanbalita, la voce più autorevole è sicuramente quella di al-Ṭabarī, il cui giudizio negativo, pare, gli causò un assalto alla propria casa di Baghdad da parte degli hanbaliti (C.Melchert, 2006: 80).

Il fatto è che ibn Ḥanbal si occupò di scienze religiose discutendo temi che toccavano sia il diritto che la teologia, ma senza sviluppare una vera e propria scuola né dell'uno né dell'altra – cosa che faranno i suoi successori –, e pertanto l'hanbalismo, caso unico nel sunnismo, si è attestato come scuola al contempo giurisprudenziale e teologica.

A questo punto dobbiamo fare una precisazione su un termine sensibilmente equivoco: abbiamo infatti affermato che ibn Ḥanbal fu uno strenuo oppositore della teologia, in che senso allora la sua è ritenuta una scuola teologica? L'equivoco nasce primariamente da un limite linguistico: le lingue europee non posseggono un nome per la teologia vera e propria, intesa come scienza fondata su strutture logiche, e uno per la teologia come discorso su Dio e la religione. Di questo problema ci siamo occupati approfonditamente nel paragrafo su Jan Assmann, e successivamente nel secondo capitolo, dove abbiamo mostrato che, quando ci si riferisce alla teologia nel senso di “discorso su Dio”, ci si riferisce a qualcosa di differente dalla teologia vera e propria.

Precisato ciò, che la scuola hanbalita venga considerata una scuola teologica non muta la sua sostanza anti-teologica, il che non è un paradosso, poiché la lingua araba distingue fra i *mutakallimūn* e coloro che si occupano di scienze religiose, gli *'ulamā'*. Questi ultimi sono autorizzati a esprimersi su questioni dogmatiche e religiose che in Occidente vengono definite teologiche ma che nell'orizzonte linguistico-concettuale arabo sono da distinguere dal *kalām*. Naturalmente, vi può essere un discorso teologico al di fuori delle categorie greche, ma questa teologia sarà conseguentemente priva delle potenzialità dialettiche-razionali che derivano dalle categorie logico-filosofiche della teologia “vera”.

In ogni caso, la teologia “anti-teologica” dei tradizionalisti non nasce spontaneamente: essendo essa antitesi al *kalām* trova graduale definizione, nei concetti e nel linguaggio, in rapporto ai modelli di pensiero rivali.

La teologia islamica, infatti, non implica solamente principi e metodo, ma soprattutto una mutazione cognitiva; pertanto, un tradizionalista può negare acriticamente un argomento

teologico ma può anche argomentarvi contro, e quell'argomentare richiederà uno sforzo cognitivo assimilabile a uno sforzo teologico<sup>231</sup>.

Il principio è noto: nel momento in cui si esercita una particolare struttura di pensiero per negare i prodotti di quella struttura non si fa che confermare la struttura stessa.

Giocoforza, per rispondere ai suoi avversari ibn Ḥanbal dovette formulare argomenti che includevano il linguaggio e i concetti dei *mutakallimūn*, cioè compiere uno sforzo razionale.

Walter Patton ha dedicato la sezione finale della sua opera storiografica sulla *miḥnah* (1897) alla ricostruzione del pensiero di ibn Ḥanbal a partire dalle fonti islamiche; alcune opinioni di ibn Ḥanbal sono state ricavate addirittura dalle risposte che egli diede davanti ai giudici della *miḥnah*, il che fa ben comprendere quanto sia stata frammentaria la trasmissione dei suoi insegnamenti.

Data l'antichità del lavoro di Patton, abbiamo preventivamente consultato lavori più recenti e accreditati (C.Melchert, 2006) (T.Winter, 2008) (A.H.Matroudi, 2006), e poiché in essi vi si trovavano nozioni simili a quelle reperibili in Patton, abbiamo preferito parafrasare la sintesi che quest'ultimo ha realizzato direttamente delle fonti islamiche.

*Sul Corano*: ibn Ḥanbal sosteneva che il Corano è la Parola di Dio, espressione della divina conoscenza, e poiché la conoscenza è co-esistente all'eternità di Dio, allora deve esserci sempre stata una Parola anche solo in potenza e non in atto.

A questo si può obiettare che la Parola di Dio in sé, eterna e increata, differisce dal Corano, che è la Parola di Dio manifesta agli uomini. Questa, secondo ibn Ḥanbal, è una falsa obiezione, poiché non vi è differenza fra la parola *invisibile* e *celeste* e quella *visibile* che è stata rivelata dai profeti: il Corano rimane un'espressione unitaria della Parola di Dio, e in quanto tale è *eterno e infallibile*. (W.Patton, op.cit.184-185-186)

*Sul Tawḥīd*: come ci è noto, i *mutakallimūn* ritenevano che l'esistenza degli attributi aggiungesse qualcosa all'Unità divina, e che la manifestazione degli attributi costituisse una divisione da essa. Ibn Ḥanbal sosteneva che Dio è somma indivisibile di tutte le perfezioni, e queste perfezioni, gli attributi, devono avere esistenza reale. (Ivi, 187) Da ciò egli assunse una posizione antropomorfica sugli attributi, o più precisamente letteralista: la ragione umana non può comprendere la natura di Dio, bisogna dunque accettare ciò che su di essa è detto nel Corano così come è stato detto (Ivi, 188).

---

<sup>231</sup> «The leading Ḥanbalites, however, besides being competent scholars, were very intelligent men, who were capable of giving profound reasons for the opposition to Kalām.» (W.Montgomery Watt, op.cit.98)

A onor del vero, l'obiezione che ciò comporti l'attribuzione di caratteri umani a Dio è più problematica di quanto sembri: se noi rifiutiamo di spiegare gli attributi antropomorfi ma al contempo affermiamo che essi sono qualcosa di differente da quelli umani non facciamo altro che dire, in termini logico-semantiche, che il ricorso al linguaggio antropomorfo è un espediente per far comprendere la natura divina all'essere umano. Ma ciò ci riporta a un'interpretazione metaforica degli attributi, mentre per ibn Ḥanbal ammettere l'interpretazione metaforica equivarrebbe ad ammettere che il testo coranico necessita di un'esposizione differente da quella che fu data dal Profeta, e ciò egli lo riteneva inammissibile<sup>232</sup> (Ivi, 189).

Rimossa la possibilità di un'interpretazione metaforica non rimane che quella *ad litteram*, da applicarsi come regola generale nella spiegazione del testo coranico, a eccezione di quei luoghi dove non sia lo stesso Corano a mostrare la necessità di uno sforzo interpretativo in senso metaforico (Ibidem).

A ogni modo, lo sforzo interpretativo rimane subordinato alla *sunnah* del Profeta, che costituisce la successiva fonte etico-giuridica dopo il Corano; a sua volta, la *sunnah* è composta da una gerarchia autoritativa che parte dagli esempi e dai detti direttamente riconducibili al Profeta e discende attraverso le generazioni dei Compagni - *Ṣaḥāba* – e dei loro seguaci sino al consenso delle prime generazioni di musulmani. Qui la catena autoritativa si interrompe ed è lecito, in via ipotetica, ricorrere all'opinione personale (Ivi, 190), ma questa è una circostanza più teorica che reale, e lo stesso ibn Hanbal si prodigò a raccogliere una collezione di tradizioni, il *Musnad* che porta il suo nome, affinché vi contenesse tutte le indicazioni necessarie in ogni ambito.

La rigida impostazione tradizionalista è conseguente a quella teologica: se il Corano è la manifestazione letterale dell'eterna Parola di Dio, allora il compito dell'essere umano è sottomettersi ad essa così come è stata rivelata e avere cura di trasmettere le opinioni e i comportamenti di quegli uomini ai cui è stata indirizzata la rivelazione, e successivamente di coloro che li seguirono. In questo, evidentemente, vi è anche un aspetto cognitivo e uno etico, poiché la Rivelazione è stata ricevuta da uomini e donne che pensavano e agivano in un certo modo, non ad altri: di conseguenza, essi sono l'esempio da seguire e la prima fonte autoritativa dopo il Corano e la *sunnah* del Profeta.

---

<sup>232</sup> L'hanbalia Ibn Qudama (m.1223) arrivò a sostenere che le stesse lettere che componevano il testo coranico erano parola divina, accusando coloro che lo negavano di essere dei pericolosi innovatori (A.Fanani, op.cit.17).

Il riferimento ai pii antenati - *al-Salaf al-Ṣāliḥ* - come fonte di purezza etico-religiosa è quindi un'idea già presente nei primi secoli dell'Islam, poi rinnovata da un'altra figura chiave dell'hanbalismo, ibn Taymiyyah (m.1328).

L'importanza di ibn Taymiyyah nella storia del pensiero sunnita è testimoniata dal titolo onorifico di *Shaykh al-Islām* che gli viene riconosciuto, e la sua posizione nel *madhhab* hanbalita è per molti aspetti preminente rispetto anche a quella di ibn Hanbal.

Fra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV, ibn Taymiyyah si assunse il compito di rivivificare il pensiero tradizionalista e combattere quelle che egli reputava infiltrazioni eretiche nell'essenza dell'Islam: le scienze dei greci. Logica e metafisica costituivano, secondo ibn Taymiyyah, i nemici più perniciosi, poiché conducevano a teorie che smentivano i fondamenti dell'ortodossia: l'eternità del mondo, la creazione del Corano, le intelligenze intermedie e così via (W.B.Hallaq, 1993: XII).

La maggior parte dei tradizionalisti, e anche di molti semi-razionalisti - soprattutto sciafiti -, aveva resistito alla logica greca più per ideologia che per motivi teoretici (M.Ali, 2008), e non avevano prodotto degli argomenti che contraddicessero filosofi e teologi (Ibidem); ibn Taymiyyah, al contrario, si impegnò in uno sforzo teoretico profondo e sistematico, nelle parole di Hallaq: «one of the most devastating attacks ever levelled against the logic upheld by the early Greeks, the later commentators, and their Muslim followers.» (op.cit.XI)

L'originalità delle critiche di ibn Taymiyyah – non raramente indirizzate agli stessi hanbaliti - , il suo tentativo di opporre alle dimostrazioni dei teologi e dei filosofi un paradigma di ragionamento pienamente “ortodosso”, nonché la meticolosa e ben sviluppata struttura delle sue argomentazioni<sup>233</sup>, ne fanno, secondo Ajhar Hakim «one of the most misunderstood thinkers on Islam to date» (A.A.Hakim, 2014: 139). Secondo Hakim, la causa del grande fraintendimento di ibn Taymiyyah risiede nella natura dei suoi scritti, composti di due livelli: uno superficiale – quello che lo ha reso una figura di riferimento per le successive generazioni – e ideologico, che ha forgiato l'immagine di un ibn Taymiyyah radicale e chiuso al pensiero, e uno critico e razionale. Sempre secondo Hakim, a far prevalere l'immagine “radicale” avrebbero contribuito gli ashariti, i cui attacchi riguardavano soprattutto l'affiliazione di ibn Taymiyyah all'hanbalismo e non la confutazione dei suoi argomenti (Ibidem).

Ibn Taymiyyah sembra pienamente comprendere che al cuore della contrapposizione fra tradizionalismo e razionalismo/semi-razionalismo vi è la contrapposizione fra due modelli di

---

<sup>233</sup> «Ibn Taymiyya's genius does not lie in the particular arguments he adduced, though even here he was impressive; rather, his genius manifests itself in creating, from the material that consisted of these particular arguments, a complete, systematic, and coherent critique.»

pensiero, fra due concezioni del mondo e della realtà che ineriscono primariamente il livello epistemologico: nella concezione razionalista, la logica non rappresentava solo uno strumento formale, ma una concorrente epistemica per la conoscenza immediata della Rivelazione.

Averroè aveva proposto di considerare scienza dimostrativa e testi sacri due vie di accesso per la medesima verità, ma la ragione di cui parlava Averroè non era la ragione in quanto facoltà primaria, bensì la ragione mediata dalle categorie delle scienze greche – la logica, la psicologia ecc. -; alla concezione averroistica ibn Taymiyyah oppone un tipo di ragione più pratica e immediata, una facoltà ragionatrice innata di cui Dio ha provveduto l'essere umano affinché possa discernere la realtà e i suoi fenomeni (A.A.Hakim, op.cit.141). Questa ragione naturale, da ibn Taymiyyah indicata con il nome *fiṭra*, termine con cui in arabo si indica appunto una disposizione o capacità innata, rende capace l'essere umano di discernere autonomamente il bene dal male e di cogliere le verità religiose senza l'ausilio delle scienze greche<sup>234</sup> (Ivi, 142-143).

Al centro della questione vi è quindi la ridefinizione della nozione di *ragione* e il rapporto in cui essa si trova con la Rivelazione: l'ostilità di ibn Taymiyyah per la logica, e in particolare per il ragionamento sillogistico, deriva dalla pretesa dei razionalisti di astrarre per dimostrazione quelle verità universali che invece appartengono al testo coranico (W.B.Hallaq, op.cit.XXX-XXXI). Una sintesi dell'opera di ibn Taymiyyah tramandataci da Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (m.1505), giurista e studioso egiziano, chiarisce questo punto in merito alle dottrine di teologi e filosofi:

I logici sostengono posizioni ignoranti, e fra queste: che gli angeli siano i Dieci Intelletti, che essi siano pre-esistenti ed eterni e che l'intelletto sia il signore di tutti gli esseri sotto di esso. Nessun ebreo, cristiano o arabo politeista ha mai affermato tali cose. Nessuno ha mai suggerito che un angelo sia il dio dell'universo intero. Essi sostengono che l'Intelletto Agente è il creatore di tutto ciò che si trova nel mondo sublunare. Questa credenza costituisce un'eresia che nessuno, fra i popoli del Libro e gli arabi politeisti ha mai abbracciato. I filosofi argomentano che Dio non agisce secondo volontà e potenza; che Egli non conosce i particolari e non può cambiare il mondo; che il mondo è un'effusione ed è così fatto indipendentemente dalla volontà, il potere e la conoscenza divini; che quando qualcuno domanda intercessione alle sostanze che stanno in alto, come gli intelletti, gli

---

<sup>234</sup> Hakim nota, comunque, che ibn Taymiyyah pur rifiutato la struttura di pensiero dei greci adotta concetti pervenuti all'arabo dal greco come la nozione di *causalità* e quella di *forma* (Ivi, 152). Questo particolare è di grande rilievo, poiché ci mostra che le traduzioni greche iniettarono nella sfera cognitiva degli arabi nuovi strumenti per concepire e interpretare la realtà, e anche i più strenui oppositori del pensiero greco si ritrovarono a servirsi dei suoi prodotti.

spiriti, le stelle, il sole e la luna, l'intercessore viene a contatto con ciò a cui è indirizzata l'intercessione, e per effusione divina sulle sostanze, l'intercessione raggiungere chi l'ha chiesta. (Ivi, 33-34)

In questo estratto vi sono due questioni teologiche fondamentali, di cui abbiamo già discusso nei capitoli precedenti: la questione dell'assoluta onnipotenza di Dio e il modo in cui la provvidenza e l'intervento divino si esplicano nel mondo; in particolare, ibn Taymiyyah si mostra preoccupato della tipica struttura cosmologica della *falasafah*, fatta di gerarchie di intelletti e cause intermedie, che egli assimila alla concezione emanazionistica del cosmo di origine plotiniana.

La raffinatezza del pensiero di ibn Taymiyyah, giustamente ritenuto da Hakim un pensiero filosofico seppur privo delle strutture argomentative dei filosofi – vi è da dire che anche i pre-socratici ragionavano seppur privi di queste strutture -, si mostra proprio nelle preoccupazioni dello *Shaykh al-Islām* per la cosmologia. L'emanazionismo plotiniano, infatti, è la premessa storica e filosofica alla dottrina mistica dell'unità dell'Essere<sup>235</sup>, che in termini religiosi vuol significare che non vi è distinzione fra Dio e il creato. La prima implicazione è che le creature sarebbero equiparabili a Dio, e ciò per ibn Taymiyyah è inammissibile, ma il panteismo ha anche conseguenze più pratiche: se non vi è distinzione ontologica fra Creatore e creatura non vi è nemmeno un Signore e un sottomesso, dunque, non vi può essere una *sharī'ah* (Ivi, XXVI). L'epistemologia dei filosofi quando conduce a dottrine come il panteismo si traduce, infine, in una questione giuridica.

Possiamo concludere che *il tradizionalismo è correlato a una scelta epistemica, poiché vi si definiscono i limiti e le funzioni della ragione*, e che da questi limiti si definisce una particolare visione della realtà e un ordine nelle fonti della conoscenza che coincide con le fonti del diritto: *ciò spiega perché ibn Ḥanbal non solo rifiutò categoricamente la teologia speculativa, ma vi si allontanò anche nella didattica, sostituendo i trattati sistematici dei teologi con l'esempio di vita e l'insegnamento orale.*

Inoltre, sebbene ibn Ḥanbal avesse dimostrato, durante gli anni dell'inquisizione abbaside, un certo quietismo nei confronti del potere, il suo pensiero fu, sotto alcuni aspetti, tutt'altro che quietista<sup>236</sup>, e manifestò precocemente quelle pieghe potenzialmente estreme, *politiche* – nel

---

<sup>235</sup> Un esauriente testo introduttivo all'evoluzione della metafisica greca nel misticismo islamico, al quale rimandiamo, si può trovare in Alberto Ventura (2017).

<sup>236</sup> «For example, he recommends that someone who has declared the *Qur'ān* create be asked to repent, the killed if he refuse. Alternatively, he is quoted as calling for the death at least of their propagandists.» (C.Melchert, 1997: 240)

senso schmittiano dell'eliminazione fisica del *nemico* – che iniziarono a emergere già al tempo di al-Ṭabarī, quando gli hanbaliti si resero protagonisti di disordini pubblici verso quelli che non rispettavano il rigido normativismo tradizionalista oppure ne criticavano i principi teologici (C.Melchert, 2006: 80).

Un altro noto episodio riguardò lo scontro avvenuto nel 1077 fra gli hanbaliti e gli ashariti di Baghdad: la causa scatenante fu la lunga disputa teologica che aveva coinvolto le due parti sull'interpretazione degli attributi divini, letterale per gli hanbaliti e metaforica per gli ashariti. L'istituzione della *Nizāmiyyah* aveva ravvivato la rivalità fra le due scuole, e nel 1077 gli hanbaliti recapitarono alla madrasa istituita da Nizām al-Mulk un avvertimento (A.Fanani, op.cit.16). Gli ashariti reagirono tenendo una lettura pubblica alle porte della madrasa dove accusarono gli hanbaliti di antropomorfismo, cui seguì una vera e propria zuffa di strada a suon di sassate che causò la morte accidentale di un sarto.

In seguito all'evento, Nizām al-Mulk si vide costretto ad arrestare il capo degli hanbaliti, che rifiutò di pentirsi (Ibidem).

L'episodio fa ben comprendere che le questioni maggiori della teologia sunnita – se il Corano fosse creato o increato, se l'uomo fosse libero o soggetto alla provvidenza divina ecc. – e la relativa contrapposizione fra *razionalisti* e *tradizionalisti* erano ormai archiviate da secoli. Il nuovo fronte di contesa riguardava questioni più sottili ma altrettanto determinanti: l'interpretazione metaforica o letterale dei testi, l'impiego o il rifiuto del *qiyās* ecc., tutte questioni che potevano garantire il successo teologico e politico di una scuola sull'altra, di una *ragione* ortodossa sulla concorrente.

Questa sfida fu vinta largamente dalla parte sciafita e asharita<sup>237</sup>, il cui successo fu nondimeno debitore del sostegno politico di cui riuscì a godere con continuità, mentre la scuola hanbalita rimase, come abbiamo detto, una realtà minoritaria, poiché nessuna autorità la adottò ufficialmente – diversamente a quanto accadde alle altre scuole sunnite, in special modo l'hanafita, che divenne *madhhab* dell'impero ottomano – sino all'epoca moderna, quando la nascente dinastia Saudita vi trovò l'alleato decisivo.

---

<sup>237</sup> «Where Aḥmad directed his sharpest polemics was not against either *Mu'tazila* or rationalist *Ḥanafīya*, but rather against a semi-rationalist middle party: self-proclaimed traditionalists who threatened to insinuate the tools of the rationalists into traditionalist practice. In theology, they used sophisticated arguments in defense of traditionalist doctrine. Their jurisprudence was formally based on scripturary sources, *Qur'ān* and *hadīṭ*, but they actually relied heavily on analogy and other methods originally developed by the rationalists. It was the *Aṣā'ira* who took up the semi-rationalist theological position of Aḥmad's chief enemies in the next century and upheld it the longest. But virtually all Muslims became semi-rationalists in jurisprudence.» (C.Melchert, op.cit.252-253)

Dal momento in cui la scuola hanbalita venne incardinata in un sistema istituzionale, la rivalità dottrinarica si proiettò in rivalità politica fra due sistemi opposti, fra due visioni opposte all'interno dello stesso sunnismo.

## VI.2: La nascita del wahhabismo e l'ascesa dei Sa'ūd

Riformismo è una parola semanticamente equivoca: comunemente è associata all'idea di un rinnovamento progressista, di un'apertura a prospettive che erano precluse, e se consideriamo che nell'agenda teologico-politica di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb figurava la ripresa dell'*ijtihād* – dispositivo chiave del riformismo contemporaneo – contro la passività dei seguaci del *taqlīd*, potremmo essere portati a credere che il wahhabismo sia stato, almeno in origine, un movimento riformista nel senso che abbiamo trattato nel capitolo quinto.

Un altro aspetto a cui accennare preliminarmente è che nell'immaginario e nella lingua odierni *wahhabismo* è sinonimo di una concezione estremamente *conservativa* dell'Islam, il che sembrerebbe contraddire l'enfasi sulla riforma e sull'uso dell'*ijtihād*.

Ancora una volta, la confusione nasce, riteniamo, dallo spiegare mediante concetti della semantica occidentale fenomeni il cui significato non può esaurirsi nel perimetro delle lingue occidentali. A proposito, abbiamo definito il programma di al-Wahhāb *teologico-politico*, e questa sembrerebbe un'altra contraddizione, dal momento che il wahhabismo segna un ulteriore irrigidimento del rifiuto hanbalita verso la logica e il *kalām*. In che senso parleremo quindi di “teologia” lo abbiamo spiegato nel primo paragrafo di questo capitolo, ma con l'ulteriore precisazione – di cui renderemo conto nelle pagine a seguire – che nel trattare il wahhabismo il termine “teologia” risulta per molti versi del tutto improprio: in ibn Ḥanbal, e soprattutto in ibn Taymiyyah, il rifiuto del *kalām* aveva prodotto uno sforzo originale assimilabile a una contro-teologia con una certa struttura argomentativa, mentre l'emergere dell'insegnamento wahhabita sull'albero madre dell'hanbalismo, e il fatto che il movimento di al-Wahhāb non venga considerato – neanche all'interno del sunnismo – un *madhhab* autonomo da quello hanbalita (C.Zargar, 2017: 111-112), hanno comportato, per l'hanbalismo, un ulteriore impoverimento tecnico e argomentativo.

Dal punto di vista wahhabita ciò può essere un pregio piuttosto che un difetto, poiché riconduce i sunniti al puro tradizionalismo dell'*ahl al-ḥadīth*, liberandolo dalla dialettica della giurisprudenza e dall'influenza della teologia argomentativa, ma da un punto di vista generale

e neutro, la riforma di al-Wahhāb, idealmente condotta su un ritorno allo spirito religioso delle prime generazioni di musulmani, ha posto diverse problematiche all'interno dello stesso hanbalismo.

Una prima problematica è che con al-Wahhāb l'hanbalismo è stato per la prima volta adottato ufficialmente da un Paese islamico, il che ha comportato un'assimilazione del *madhhab* in un quadro istituzionale fortemente controllato; la seconda, di aspetto più tecnico, è che proclamandosi ideale successore di ibn Taymiyyah, al-Wahhāb ha attinto ad alcuni aspetti del pensiero di quest'ultimo e tralasciato quello speculativo, annichilendo i margini per un'elaborazione dialettica dei principi della religione e del diritto<sup>238</sup>.

Dell'*ijtihād* nel wahhabismo contemporaneo ci occuperemo nell'ultimo paragrafo, nel presente soffermiamoci sui principi che ispirarono il riformismo di al-Wahhāb, sulla loro continuità rispetto il *madhhab* di ibn Ḥanbal e, più significativamente, della loro matrice *politica*.

La storia del movimento wahhabita è per molti aspetti una ricapitolazione della storia personale del suo fondatore: al-Wahhāb nasce nel 1703 nel centro rurale di al- 'Uyaynah, nel Najd - regione dell'attuale Arabia Saudita dove sorge la capitale Riyadh -, da una famiglia di giuristi hanbaliti. Suo nonno Sulaymān è giudice ed eminente dotto, fra i più autorevoli hanbaliti del suo tempo, mentre il figlio di questi, 'Abd al-Wahhāb ibn Sulaymān diviene il maggiore giurista di al- 'Uyaynah e ha due figli: Sulaymān e Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (D.Commins, 2006: 10-11).

Dal villaggio natale, Muḥammad si sposta a Medina per continuare i suoi studi inizialmente rivolti al *fiqh*, e qui studia la tradizione degli *aḥādīth* con il più autorevole tradizionalista della città, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m.1750), noto per la sua avversione alle scuole di giurisprudenza, nelle quali vedeva delle innovazioni illecite – *bida'ah* – che corrompevano il Corano e la *sunnah* (C.Zargar, op.cit.95-96).

Possiamo presumere con una certa sicurezza che il nucleo del pensiero di al-Wahhāb si forma in questo periodo attraverso al-Sindī: questi non solo guarda con diffidenza ai *madhāhib*, ma vi deprecia la pratica del *taqlīd*, causa della ripetizione acritica delle innovazioni introdotte dal *fiqh*, e ispirandosi all'insegnamento di Ibn Taymiyyah – di cui rifiuta, al pari dell'allievo al-Wahhāb, il lato speculativo – sostiene il primato del Corano e della *sunnah* (Ibidem).

---

<sup>238</sup> «The Salafī school of Sunnī Islam in general and Wahhābī in particular which take Ibn Taymiyya as the second of their greatest shaykhs after Ibn Ḥanbal, did not admit Ibn Taymiyya's logical and philosophical thought. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb for instance, never mentioned in his writings, although he admired Ibn Taymiyya, any of his shaykh's philosophical thoughts, such as God's attributes as *ajnās wa-anwa'*, the generation in God's essence, the eternity of generation, etc.» (A.A.Hakim, op.cit.139)

Inoltre, proprio da al-Sindī è ragionevole pensare che al-Wahhāb attinga un'idea chiave nella creazione dei presupposti religiosi per le prime conquiste della casa Sa'ūd: la condanna per la venerazione popolare - *ziyārah* - di luoghi e tombe legati a personalità della storia islamica<sup>239</sup>. L'avversione di al-Wahhāb per la pietà popolare si consolida nel corso dei suoi successivi viaggi nei territori dell'antico califfato abbaside, dove riscontra una grande diffusione nella pratica di visitare le tombe (N.Nahouza, 2018: 62). A Basra migliora la sua conoscenza del *madhhab* hanbalita sotto la direzione del maestro Muḥammad al-Majmu'i, ma invisato alla classe religiosa della città è costretto a riprendere le sue peregrinazioni. Procuratosi delle preziose copie delle opere di ibn Taymiyyah, nel 1739 al-Wahhāb fa ritorno nel Najd, dove inizia a insegnare e a concepire la sua opera più nota, il *kitāb al-tawḥīd*<sup>240</sup> (Ibidem).

Abbiamo potuto apprezzare la dimensione del pensiero di ibn Ḥanbal e soprattutto le capacità argomentative di ibn Taymiyyah, capace di sviluppare una trattatistica vera e propria fondata su una struttura di pensiero organica, non meramente retorica.

Il *kitāb* di al-Wahhāb, come abbiamo anticipato, riprende gli assunti del tradizionalismo più rigido, ma abbandona le elaborazioni del *fiqh* e i ragionamenti di ibn Taymiyyah. In linea con l'antico Imam ibn Ḥanbal e con al-Sindī, al-Wahhāb compone un'opera in difesa del puro monoteismo seguendo strettamente il metodo dell'*Ahl al-Ḥadīth*: il suo *kitāb* è infatti una collezione di *aḥādīth* e luoghi coranici oculatamente composti per chiarire gli aspetti fondamentali della fede e della prassi religiosa. D'altro canto, nella prospettiva di un rigido tradizionalista non vi è bisogno di argomentare in difesa di qualcosa che è già di per sé vero e vincolante.

In tal modo, al-Wahhāb può rispondere a questioni teologiche solamente riportando un *detto* o un *esempio* del Profeta: è ciò che accade nel capitolo sedicesimo, dove si riportano due *detti* tratti dalla raccolta al-Bukhārī riguardo la *parola di Dio*.

Il capitolo inizia riportando dei versi dalla *sūrah* coranica trentaquattresima: «finché, quando saran liberati dal terrore i cuori, chiederanno loro: “Che cosa ha detto il Signore?” Risponderanno: “La Verità! Egli è l'Eccelso il Grande!” (Corano, 34:23)

---

<sup>239</sup> « Muḥammad Ḥayāt's students would also become politically active scholars of hadith. Perhaps his most controversial student was Ibn 'Abd al-Wahhāb. In addition to his emphasis upon hadith and his aversion for the *madhhab* system and disregard for technical discussions that employ principles of jurisprudence, Ibn 'Abd al-Wahhāb's policies on *ziyārah* may have also been the result of studying with al-Sindī. One of the themes al-Sindī mentioned in his works was his opposition to erecting tombs. Al-Sindī reportedly encouraged his student to reject popular practice regarding saints and graves.» (C.Zargar, op.cit.96)

<sup>240</sup> Ogni riferimento testuale, inclusa la numerazione, è da riportarsi all'edizione saudita dell'opera curata da Abdul Malik Mujahid (1996).

Dopo si riportano due *ḥadīth* di cui riportiamo un estratto dal secondo: «Quando le *Parole di Dio* ricadono sugli abitanti dei cieli essi tremano e si prostrano. Il primo fra i signori dei cieli – gli angeli – a levare il capo è Gabriele, al quale Dio si compiace di indirizzare la rivelazione. Dunque Gabriele attraversa i cieli e gli angeli che vi dimorano, ed essi gli domandano: “Che cosa ha detto il Nostro Signore, o Gabriele?” Egli risponde: “Dio ha detto la Verità; Egli è l’Altissimo, il più Grande” e gli angeli ripetono questo.»

Mujahid fornisce del capitolo una spiegazione letterale, facendone la didascalia passo passo (op.cit.69-70) fino alle ultime righe del *ḥadīth*, dove vi vede un’affermazione della realtà degli attributi divini, quindi annota, riferendosi agli ashariti: «One of their beliefs is to nullify Allāh’s Attributes of having speech. *Ahlu-Sunnah* is firm upon the principle of affirming these names and attributes that are mentioned by Allah and His Prophet. However, without negating their evident meaning, saying exactly how, or making any similitude with the creation.» (Ibidem)

L’interpretazione sembra concordare con quanto è stato tramandato delle opinioni di ibn Ḥanbal: che la *Parola* divina debba essere accettata così come trasmessa, e quando è menzionato l’attributo della parola essa deve ritenersi reale. Ma come si può notare, la letteralità del *kitāb al-tawḥīd* richiede uno sforzo interpretativo per cogliere un significato che altrimenti resterebbe implicito nella letteralità.

L’impostazione di al-Wahhāb, nonostante nelle intenzioni fosse tesa a restaurare la purezza, nella dottrina e nella prassi, delle prime generazioni di credenti a cui appartenevano anche i primi Imam del sunnismo<sup>241</sup>, fu sin da subito soggetta a critiche, anche molto forti, proprio dall’ambiente tradizionalista che egli si prefiggeva di rinnovare.

Le prime obiezioni gli vennero, molto significativamente, dall’alveo hanbalita, che ne contestava gli argomenti e le qualifiche di giurista. Il primo a disapprovarne l’operato, a quanto riportano gli annali biografici dei dotti hanbaliti, fu il padre, ‘Abd al-Wahhāb ibn Sulaymān, la cui presenza trattenne il figlio dal divulgare i propri precetti (N.Nahouza, op.cit.64-65). Morto il padre, nel 1740, al-Wahhāb inizia la sua missione e fa ritorno al villaggio natale, iniziando a insegnarvi; tuttavia, il suo radicalismo non incontra il favore della società di al-‘Uyayna e al-Wahhāb viene espulso così come già accaduto a Basra (Ibidem).

---

<sup>241</sup> Interpellato se ibn Ḥanbal sia da considerarsi “sulla strada dei pii antenati” – *manhaj al-salaf* – cioè una persona venuta dopo di essi e che ne segue il metodo, Salih al-Fawzan, il più autorevole e anziano fra gli ‘*ulamā*’ sauditi, ha risposto che ibn Ḥanbal, come gli altri Imam dei quattro *madhāhib* sunniti, è da considerarsi uno dei *Salaf al-Ṣāliḥ*, aggiungendo che: *noi prendiamo da Ahmad e dagli altri Imam ciò che è evidente – dalīl – e chiunque segue una delle loro scuole è da considerarsi ahl al-sunnah.* (Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=brsiix6xSb4>)

A questo punto, la vita di Muḥammad prende una svolta che avrà conseguenze storiche per l'intera area mediorientale. L'insegnamento di al-Wahhāb, infatti, non si esauriva nella restaurazione teorica dello spirito antico: la sua traduzione doveva essere effettiva, condotta con la forza, se necessario.

Abbiamo qui un'estensione politica del dogma del *tawḥīd*.

L'Unicità di Dio impone l'assoluto monoteismo e ciò determina, nella concezione di al-Wahhāb, uno stato di *inimicizia* con i pagani e gli idolatri: «the essence of the divine message and the Prophet's call is *tawḥīd* of God in worship -He alone, He has no partnes- and shattering idols. And it is clear that shattering the mis not possible without showing great hostility and unsheathing on'es sword.» (C.Zargar, op.cit.98)

La prescrizione della *guerra santa* è attestata inequivocabilmente nel *kitāb al-tawḥīd*. Il capitolo 63 è composto di un lungo *ḥadīth* tratto dal libro XXI della raccolta maggiore del tradizionalista al-Tirmidhi (m.892); il XXI libro è infatti dedicato alla raccolta di *fatti e detti* riguardanti le spedizioni militari condotte da Maometto. L'*ḥadīth* citato da al-Wahhāb è l'ottantesimo del libro, “*ciò che si riporta sulle esortazioni del Profeta nel combattimento – al-qitāli –*”, che riportiamo in traduzione completa<sup>242</sup>:

Sulaiman bin Buraidah ha riportato questo racconto udito da suo padre: “Quando il Messaggero di Dio deputa il comandante di un esercito, egli lo ammonisce di aver timor di Dio - *taqwā Allāh* – ed essere buono con coloro che appartengono alla schiera dei credenti. Egli dice: “Combattete nel nome di Dio e per la causa di Dio. Combattete i miscredenti ma non saccheggiate i tributi di guerra né siate feroci, non mutilate and non uccidete neanche un bambino. Quando incontrare i vostri nemici fra gli idolatri – *al-mushrakīn* - concedetegli tre possibilità e qualsiasi essa scelgano accettala.

Prima chiamateli ad abbracciare l'Islam e ad essere condotti nelle terre degli Emigranti – *muhajirun*<sup>243</sup> -. Fategli sapere che se accettano di fare ciò avranno un trattamento simile a coloro che sono emigrati e da loro saranno richieste le stesse cose. Se rifiutano di trasferirsi allora fategli sapere che essi saranno come i beduini convertiti, e saranno trattati alla stessa maniera dei beduini. Per loro non ci sarà alcuna tassa né tributo di guerra finché non accetteranno di combattere fra i Credenti.

---

<sup>242</sup> Il testo originale è reperibile all'indirizzo <https://sunnah.com/tirmidhi:1617>.

<sup>243</sup> Passaggio poco chiaro: probabilmente, data l'antichità dei fatti narrati, si fa riferimento ai territori della Penisola Arabica abitati dalle prime generazioni di musulmani, ai quali viene garantito il trattamento guadagnato dai *muhajirun*, coloro che emigrarono da Mecca a Medina insieme al Profeta. Per approfondimenti si può consultare Sharifah Naznee Agha (2008).

Se essi si rifiutano chiedete la *jizyah* – la tassa che i non musulmani dovevano corrispondere alle autorità islamiche -, e se accettano l'accordo ritiratevi. Ma se essi si rifiutano, allora cercare l'aiuto di Dio e combatteteli<sup>244</sup>.

E se assediate una fortezza e i suoi occupanti vi domandano un patto di protezione in nome di Dio e del Suo Profeta – *al-dhimmah* – non concedeteglielo e offritegli un patto di protezione a nome vostro e dei vostri compagni, poiché sarà meglio che essi infrangano questo patto che quello con Dio e il Suo Profeta. E se conducete un assedio a una fortezza e i suoi occupanti ed essi vi domandano di interrompere l'assedio e sottoporsi al giudizio Dio, allora non fermatevi finché non si arrendano alla vostra mercé, poiché il giudizio di Dio non spetta a voi.

Il passaggio fondamentale che compie al-Wahhāb avviene con la definizione degli *idolatri* – *al-mushrakīn* -, anche indicati come *politeisti* -, derivata dai principi del *tawhīd* nella concezione wahhabita. In altri luoghi del *kitāb* si spiega meglio che gli idolatri sono anche coloro che eccedono nel culto delle tombe (cap.21) e che essi, in accordo con diversi *aḥādīth*, possono apparire anche all'interno della Umma (cap.23).

Tutto questo porta all'assunto decisivo della predicazione di al-Wahhāb: la necessità di liberare l'Islam dalla corruzione del politeismo. I presupposti teologici per una *guerra santa* sono gettati.

A proposito, Zargar nota che gli argomenti contro i politeisti di al-Wahhāb e ibn Taymiyyah sono simili, ma con la differenza che quest'ultimo non arriva a invocare la morte (C.Zargar, op.cit.74), mentre sotto l'aspetto propriamente tecnico, al-Wahhāb ricava le sue conclusioni attraverso una forma rudimentale di *ijtihād*, basata sull'extrapolazione di versi coranici che egli applica alle circostanze del proprio tempo, generalizzandole (Ivi, 100).

La voce più critica di questo procedimento proverrà, ancora una volta, dalla famiglia al-Wahhāb attraverso l'opera del fratello, Sulaymān, che ne contesterà sia la qualifica di *mujtahid* sia quella che, a suo giudizio, era un'interpretazione scorretta del pensiero di ibn Taymiyyah (Ibidem).

Zargar identifica quattro aspetti fondamentali della critica di Sulaymān ai wahhabiti (Ivi, 101):

---

<sup>244</sup> Questo passaggio compare nel *kitāb al-tawhīd* ma non nell'*ḥadīth* al-Tirmidhi, mentre compare in un'altra versione del *ḥadīth* che si trova nella raccolta di Abi Dawud (Libro XV, 136: <https://sunnah.com/abudawud:2612>). La versione composta da al-Wahhāb appare quindi un'interpolazione delle due versioni.

- 1- I wahhabiti tacciano di apostasia – *takfir* - i musulmani per azioni che sono al massimo vietate e non comportano l'espulsione dalla Comunità dei Credenti.
- 2- I wahhabiti non hanno le competenze per applicare l'*ijtihad*.
- 3- Le loro opinioni sono contrarie a quelle degli Imam, del consenso dei dotti e travisano gli insegnamenti della scuola hanbalita e, in particolare, di ibn Taymiyya.
- 4- I wahhabiti hanno creato un loro sistema legale e forniscono responsi basati sulla loro interpretazione illegittima.

A ogni modo, le obiezioni di Sulaymān serviranno a ben poco, anzi, le criticità che egli rinveniva nella dottrina del fratello serviranno a decretarne il successo: l'assenza di tecnicismi e argomentazioni giurisprudenziali consentiva alle interpretazioni di al-Wahhāb di adattarsi facilmente alle circostanze, mentre dal lato contenutistico il suo linguaggio radicale poteva facilmente tradursi politicamente. Questo è ciò che accade nel 1744, quando un emiro locale, Muḥammad ibn Sa'ūd (m.1765), capo della cittadina rurale al-Dir'iyah, trova nei precetti wahhabiti la giustificazione per iniziare la conquista dell'Arabia (N.Nahouza, op.cit.66).

Al-Wahhāb si dimostra per Ibn Sa'ūd un prezioso alleato morale e religioso, e i due stringono un patto di alleanza per trasformare in realtà la causa wahhabita-saudita<sup>245</sup>. Due anni dopo ha inizio il *jihad* contro gli idolatri<sup>246</sup>: la prima espansione militare consolida la presenza territoriale del nuovo emirato di al-Dir'iyah e converte alla causa wahhabita le popolazioni dei centri rurali e delle oasi (M.Al-Rasheed, 2014: 18). Il supporto della popolazione del Najd è determinante nel sostenere l'espansione dell'emirato attraverso l'apporto di uomini –

---

<sup>245</sup> «The significance of 'Abdi'l-Wahhāb's language and opinions in jurisprudence and Islamic history is rather consequential. It is his policy of *takfir* that allowed for the establishment of the Saudi kingdom, as surrounding cities could be attacked on the basis that they were enemies of Islam and had rejected its message. The political success of the Saudi-Wahhabi movement meant that a number of scholars would eventually side with 'Abdi'l-Wahhāb's ideas and the Saudi government, which would provide financial means for Wahhabi scholars.» (C.Zargar, op.cit.75)

<sup>246</sup> È di particolare interesse il resoconto diretto che John Lewis Burckhardt (m.1817), esploratore e studioso dell'Oriente, fa delle modalità di conquista di ibn Sa'ūd, poiché esse ricalcano parzialmente quelle prescritte dal Profeta ai comandanti militari, così come si leggono nel *kitāb al-tawhīd*: «The Wahaby (as Ibn Saoud, the chief, is emphatically styled) propagates his religion with the sword Whenever he purpose to attack a distric of heretics, he cautions them three times, and invites them to adopt his religion; after the third summons, he proclaims that the times for pardon has elapsed, and he then allows his troops to pillage and kill at their pleasure. All who are taken with arms are unmercifully put to death» (J.L.Burckhardt, 1830: 59)

Nello stesso passo, Burckhardt rende inoltre un resoconto dei costumi e delle credenze wahhabite: «All his followers dress in the most simple garments, having neither about their own persons, nor their horses, any gold or silver; they abstain from smoking, which, they say, stupifies and intoxicates. They reject music, singing, dancing, and games of every kind, and live with each other (at least in presence of their chief) on terms of most perfect equality; because no respect, says the chief, is due to any but God, before whom all are equal; nor will this great chief allow any person to rise on his entrance, or to make room for him. He exclaims against any intercourse between his faithful people and the heretics, (*meshrekin*) as he calls the Muselmans.» (Ibidem)

particolarmente favorevoli alla pratica tribale delle incursioni e della spartizione del bottino – e il pagamento di una tassa di sottomissione (Ivi, 19). Inoltre, l'austerità e la semplicità degli insegnamenti wahhabiti incontrano un terreno fertile nella società rurale del Najd, che già aveva sperimentato, con la presenza di un'istruita classe di *'ulamā'*, il bisogno di una riforma che rendesse il diritto islamico più flessibile e pragmatico (Ibidem).

Alla morte di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, nel 1792, il figlio di Muḥammad ibn Sa'ūd, 'Abd al-'Azīz – intanto succeduto al padre, morto nel 1765 – è pronto ad ampliare il raggio di azione della guerra: Riyadh viene presa nell'anno della morte di al-Wahhāb, gli abitanti degli attuali Qatar e Bahrain accettano di pagare la tassa di sottomissione cinque anni dopo, nel 1797, e nel 1801 le truppe di 'Abd al-'Azīz marciano sulla città santa sciita di Karbalā', nell'Iraq, e vi devastano i luoghi sacri saccheggiando la città (Ivi, 20-21).

L'entrata nella regione delle città sante di Mecca e Medina avviene l'anno dopo e segna l'apice della prima espansione saudita ma al contempo la prima disfatta. Mecca è conquistata nel 1802; l'anno successivo muore 'Abd al-'Azīz ma suo figlio, Sa'ūd bin 'Abd al-'Azīz, riesce a completare la conquista di Medina nel 1804, a cui segue la distruzione di tombe e luoghi di culto.

La reazione dell'Impero ottomano, anche sotto la minaccia saudita alle risorse economiche dell'area mesopotamica, a questo punto è inevitabile, e nel 1811 le truppe ottomane, capeggiate da 'Ali Pascià (m.1849) - governatore d'Egitto che aveva vissuto l'invasione napoleonica -, iniziano una campagna contro l'emirato saudita-wahhabita (Ivi, 20-21).

La campagna si conclude nel 1818 - anche grazie all'ausilio delle tribù arabe che erano state sconfitte o avevano accettato malvolentieri la casa dei Sa'ūd (N.Nahouza, op.cit.66-67) – e porta alla distruzione di al-Dir'iyyah e allo sterminio degli *'ulamā'* wahhabiti (M.Al-Rasheed, op.cit.22).

Oltre alle inimicizie interne, riconducibili al contesto etnico-tribale, la presa delle città sante Mecca e Medina, dove governavano i discendenti del Profeta, causò la riprovazione di molte comunità sunnite (W.Montgomery Watt, op.cit.146) e fu un motivo di forte discredito alla causa saudita-wahhabita: agli inizi del XX secolo, quando i discendenti di Muḥammad ibn Sa'ūd faranno rivivere le ambizioni del loro antenato riprendendo la guerra in Arabia, il mutato contesto regionale e internazionale – ormai proiettato in un'ottica politica globale – richiederà prima di tutto una legittimazione delle mire espansionistiche ai danni della casa regnante di Mecca – legittimazione non tanto formale quanto effettiva verso le critiche interne

al wahhabismo -, ma con un mutato quadro concettuale e semantico sul quale si affaccia già lo spirito del *secolo breve*.

### **VI.3 - Rashīd Riḍā apologeta della causa saudita**

A eccezione dell'Impero britannico, uscitone vincitore, la fine della Prima Guerra mondiale (1914-1918) aveva trascinato con sé i grandi imperi euroasiatici: la Germania del Kaiser, l'Austro-Ungheria, la Russia degli Zar e il Sultanato ottomano, nominalmente esistente sino al 1922 ma già smembrato di fatto dei suoi territori africani e arabo-asiatici.

Nel 1920, il trattato di Sèvres ratificava le pesanti condizioni di pace imposte agli ottomani aprendo alla suddivisione in zone d'influenza straniera ciò che restava dell'Impero (C.Aydin, 2018: 114). I nazionalisti turchi, comandanti da Mustafa Kemal Atatürk (m.1938), avevano reagito opponendosi all'invasione greca dei territori ottomani e sfidando l'esercito sultanale. Sconfitti entrambi, Atatürk avvia la fondazione della moderna Repubblica Turca, a cui consegue, nel 1922, la fine della dinastia ottomana.

La carica di califfo di cui si fregiavano i regnanti ottomani rimane formalmente in vigore sino al 1924, quando l'Assemblea Nazionale Turca decide di abolirla definitivamente (Ivi, 126).

In verità, la cessazione del califfato apre un vuoto più ideale che reale: molti Paesi sunniti hanno guadagnato l'indipendenza proprio a spese dei califfi di Istanbul, e i piccoli regni sorti sulle macerie ottomane dipendono già dalle potenze coloniali francesi e britanniche. Nella regione dell'Ḥijāz, la dinastia hashemita aveva beneficiato dell'alleanza con i britannici ottenendo a Sèvres la trasformazione dell'emirato di Mecca in regno.

La dinastia hashemita reclamava discendenza dalla figlia del Profeta, Fatima, e da suo marito 'Alī ibn Abī Ṭālib; al tempo stesso, gli hashemiti vantavano di discendere da Hāshim, bisnonno sia del Profeta che di 'Alī<sup>247</sup>, ed erano stati i capi spirituali – e anche militari, dal momento che il principe Fayṣal (m.1933) aveva partecipato in prima persona alle operazioni sul campo – della rivolta araba contro gli ottomani guidata dal celebre Thomas Edward Lawrence<sup>248</sup> (m.1935).

---

<sup>247</sup> Maggiori informazioni sulla dinastia hashemita e sulla sua politica negli anni che vanno dalla creazione del Regno dell'Ḥijāz alla sua fine (1920-1925) sono reperibili in Timothy J. Paris (2003).

<sup>248</sup> Della rivolta araba e dell'entrata a Damasco nel 1918 rimane un prezioso resoconto steso da Louis Massignon, che servì in Medioriente come ufficiale e affiancò Lawrence nell'ultimo periodo della rivolta: a riguardo si veda (L.Massignon, op.cit.301-306).

Inoltre, gli hashemiti avevano creato con il consenso delle potenze europee un cordolo di regni da loro governati che si estendeva dall'Ḥijāz su una consistente parte degli antichi territori abbasidi sino a Baghdad, capitale del neonato regno dell'Iraq dove si era insediato Fayṣal (T.J.Paris, op.cit.82-103).

L'abolizione del califfato era quindi un'occasione che giungeva agli hashemiti nel momento più propizio, e il 5 marzo del 1924, a soli tre giorni dall'abolizione, il capo della famiglia, al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Hashimi (m.1931), custode ed emiro di Mecca, si proclama nuovo califfo (C.Aydin, op.cit.126).

Per vari motivi, l'autoproclamazione di al-Ḥusayn aveva causato più di un malumore fra i Paesi sunniti, soprattutto in Egitto, dove gli 'ulamā' convennero sul bisogno di indire un'assemblea per decidere della questione (Ibidem). L'assemblea venne annunciata per il 1926 al Cairo, ma i suoi propositi erano in ritardo rispetto gli eventi, poiché nel 1924 le forze saudite di 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd (m.1953) iniziavano la conquista dell'Ḥijāz, completandola l'anno seguente con l'entrata in Mecca (M.Al-Rasheed, op.cit.44-46).

Tuttavia, se non pochi avevano criticato al-Ḥusayn, particolarmente per il suo collaborazionismo con le potenze coloniali occidentali, lo zelo religioso degli uomini al seguito di 'Abd al-'Azīz, ancora fermamente devoti alla causa wahhabita, destava altrettanta preoccupazione, unita all'evidente detronizzazione di un regnante che discendeva dalla famiglia del Profeta.

Fra coloro che si schierarono dalla parte saudita vi fu a sorpresa l'allievo e prosecutore dell'opera di 'Abduh, Rashīd Riḍā.

Ciò che destò lo stupore del mondo intellettuale arabo non fu tanto la predicazione di Riḍā per un califfato moderno e arabizzato, di cui l'austero e brillante 'Abd al-'Azīz poteva costituire il prototipo, quanto il supporto che, volente o nolente, l'allievo di 'Abduh, sposando la causa saudita, garantiva anche ai wahhabiti (H.Lauzière, 2016: 61-62).

Eppure, c'era stato un momento in cui Riḍā, temendo la dissoluzione dell'Impero ottomano e la possibile invasione occidentale delle regioni islamiche, si era avvicinato alla casa hashemita nella speranza che la rivolta araba potesse gettare le basi per una nazione indipendente arabo-islamica (M.Haddad, 1997: 269).

Nel numero 19 (anno 1916) di *al-Manār – Il Faro* –, la rivista che egli aveva fondato nel 1898 al Cairo per diffondere le idee del riformismo islamico, Riḍā parlava così:

Lo *Sharīf* (titolo di al-Ḥusayn) ha reso un grande servizio all'Islam. Intravedendo la possibile distruzione dell'Impero Ottomano, egli ha temuto che il santuario di Dio e del Suo Profeta e le confinanti regioni d'Arabia potessero essere tolte alla sovranità dell'Islam e dichiarando l'indipendenza egli ha posto l'Ḥijāz sotto un'autorità interamente islamica che potrebbe portare a un grande Stato arabo-islamico<sup>249</sup>.

Nello stesso anno Riḍā aveva deciso di recarsi personalmente nell'Ḥijāz per incontrare al-Ḥusayn, e stando a quanto egli riporta in un articolo del 1921, in quell'occasione avrebbe avvisato il capo hashemita sull'inopportunità di proclamarsi califfo (Ivi, 270).

La questione era prima di tutto di natura legale, il che ne implicava, trattandosi di un'istituzione islamica – il califfato –, la natura sacrale: al-Ḥusayn aveva infatti prestato il giuramento di *bay'ah* al sultano turco Abdul Hamid II (m.1918) ricevendo da questi il mandato su Mecca nel 1908 (T.J.Paris, op.cit.7).

La *bay'ah*, di cui abbiamo parlato nel IV capitolo, stabiliva un contratto fra califfo e popolo e fra califfo e “vassalli”, e ancora nel XX secolo era un'istituzione formalmente riconosciuta.

Due mesi dopo l'abolizione del califfato e l'autoproclamazione di al-Ḥusayn, sulla rivista *Oriente Moderno* appariva un articolo di David Santillana che descriveva la *bay'ah* nei termini della teoria classica del califfato. Riportiamo la parte sui doveri dei “contraenti” (D.Santillana, 1924: 346):

II. *Effetti della “bay'ah” rispetto al popolo.* – La “*bay'ah*”, emessa che sia, impone al popolo l'obbligo: a) di obbedire al Principe; b) di assisterlo in ogni evenienza.

L'obbedienza è dovuta al Califfo per due motivi: I affinché egli possa, senz'esserne distratto, dedicarsi interamente al suo ufficio; II perché egli rappresenta l'autorità della legge divina. «Chi si ribella all'imam si ribella a Dio», «Obbedite, anche se a voi sia preposto uno schiavo negro».

Il dovere di assistenza è conseguenza del dovere di obbedienza, ed impone a chi ha prestato la “*bay'ah*” l'obbligo di accorrere ad ogni appello del Principe e di assisterlo, coll'opera e col consiglio, contro ogni nemico, interno od esterno, che insorga contro la sua autorità o minacci la sicurezza dei Musulmani.

Solo limite a questi doveri è la impossibilità, sia giuridica, sia fisica. Quando il comando del Principe trascende le forze umane, ovvero viola manifestamente la legge divina (per es. se il Principe ordina di commettere un assassinio, un adulterio, di ber vino, di omettere una preghiera di precetto), cessa nel Principe il diritto di comandare, e nel suddito il dovere di

---

<sup>249</sup> Testo in M.Haddad (op.cit.269-270).

obbedire. «Niuna obbedienza nel peccato» è massima fondamentale in questa materia, tanto secondo il Corano quanto secondo le tradizioni e la dottrina.

Nella descrizione della *bay'ah* e, più in generale, della teoria del califfato, Santillana segue il giurista medievale al-Māwardī (m.1058) e ibn Khaldūn<sup>250</sup>, identiche fonti seguite da Riḍā (M.Haddad, op.cit.270): in particolare Riḍā conveniva con al-Māwardī sui doveri teorici spettanti al califfo<sup>251</sup> ma divergeva da questi, spostandosi verso la concezione di ibn Khaldūn nel ritenere che la discendenza qurayshita fosse prerequisito desiderabile ma *non obbligatorio* al fine di ottenere il califfato (Ivi, 256).

Nel pensiero storico-sociologico di ibn Khaldūn è infatti centrale la nozione di *'asabiyyah*, comunemente tradotto in italiano come *spirito di corpo*. Di questo concetto chiave Francesco Gabrieli ha fatto una sintesi (F.Gabrieli, 1966: 214):

La *'asabiyya*, afferma Ibn Khaldūn, si basa anzitutto sul vincolo di sangue (la *silat ar-rahim*), elemento fondamentale della primitiva società beduina, è questa consanguineità (*luhma, iltihām*) che muove istintivamente l'uomo a soccorrere nell'offesa e difesa il suo vicino, che gli fa sentire come avvillimento proprio ogni ingiuria da questo ricevuta, e dividerne in solido responsabilità e pericoli. [...] Ma nel vincolo di sangue non si esaurisce ogni possibile *'asabiyya*, giacché quella suggestione di colleganza che ne è frutto si può ottenere per via riflessa con i legami artificiali di alleanza (*hilf*) e clientela (*walā'*), che immettono nuove forze estranee nella compagine tribale e le saldano con vincoli se non identici (*hilf* e *walā'* costituiscono sempre una *'asabiyya* di secondo grado rispetto a quella del *nasab*<sup>252</sup>), certo sufficienti a formare *'asabiyya* e a fruire delle immense possibilità che essa dischiude.

---

<sup>250</sup> Si vedano le relative note nell'articolo di Santillana.

<sup>251</sup> «Dieci sono i doveri generali che si impongono al califfo, secondo al-Māwardī: 1) assicurare la conservazione dei principi della religione e delle credenze sulle quali gli antichi della comunità si erano trovati d'accordo; 2) provvedere a che vengano applicate le sentenze dei tribunali, affinché regni una generale equità; 3) assicurare l'ordine pubblico, difendere le donne, affinché la gente possa guadagnarsi la vita in tutta libertà; 4) vegliare che siano eseguite le sanzioni dei tribunali religiosi di modo che le interdizioni prescritte da Dio non vengano violate; 5) munire le città di frontiera dell'equipaggiamento militare necessario a proteggerle e a prevenire ogni attacco nemico; 6) condurre la guerra contro chiunque si dichiari nemico dell'Islam, ma solo dopo averlo invitato ad abbracciare la vera religione e a porsi sotto la sua protezione (cioè a diventare un *dhimmī*); 7) percepire le tasse e l'elemosina legale che la Legge impone; 8) determinare la distribuzione delle risorse senza prodigalità né parsimonia; 9) provvedere al reclutamento dello stato; 10) occuparsi personalmente della sorveglianza degli affari generali.» (M.Campanini, op.cit.121)

<sup>252</sup> Il vincolo di sangue.

La *'asabiyyah* diviene quindi il principio di fondo della ciclicità storica<sup>253</sup> che caratterizza il pensiero di ibn Khaldūn, poiché essa inerisce l'elementarità dell'associarsi umano rispetto al quale il resto è definibile *sovrastruttura* o *ragione secondaria*: «Per questo nascono gli stati, si articolano le società umane, si affermano e trionfano le fedi. Il suo avvicinarsi e spostarsi da un compiuto ciclo (in cui Ibn Khaldūn vede di preferenza succedersi quattro fasi, di ascesa, egemonia incontrastata, lotta con una nuova sorgente *asabiyya* rivale, e finale estinzione) a un ciclo che gli sottentra, segna il ritmo della storia umana, di famiglie, popoli ed imperi. Il crisma religioso della sua fede patria, l'Islām, è solo un nimbo santificante che fiotta nell'alto, non già la sostanza e la ragion movente di questa demiurgica molla del divenire umano.» (F.Gabrieli, op.cit.124)

Comparare il legame di amicizia fondato sul *nasab* al legame elementare delle società germaniche, il *Fridr*, e quindi al concetto di *Freund* elaborato di Schmitt, è un riflesso fisiologico, ancor più che la nozione di *'asabiyyah* descrive in termini sostanzialmente speculari il *politico* di Schmitt: data la posteriorità di ibn Khaldūn sarebbe più corretto dire che è Schmitt a descrivere la *'asabiyyah*, che peraltro raggiunge nella *Muqaddimah* un'articolazione sistematica nelle dinamiche storiche mai abbozzata da Schmitt.

Ma se la *'asabiyyah*, specularmente al *politico* di Schmitt, costituisce la *categoria di fondo* delle società, allora le dinamiche sociopolitiche sono il frutto, come già anticipato, di circostanze puramente materiali, "laiche". Questo è il passaggio che permette a ibn Khaldūn di contestualizzare storicamente la supremazia politica della tribù qurayshita e i suoi diritti sul califfato: al tempo delle prime generazioni di musulmani i qurayshiti costituivano la tribù più forte e prestigiosa e il loro potere era garanzia di unità per l'*'asabiyyah*, specialmente quando l'Islam si estese a più popoli e richiese che si presiedesse all'unità di una comunità universale (*Muqaddimah*, XXIV). Ma questa era la condizione originaria dell'Islam, un ordine ideale che regnava al tempo dei primi califfi e che andò dissolvendosi già al tempo della dinastia Umayyade, con le guerre civili e la graduale trasformazione del potere califfale in potere personale – il *mulk* -, che per ibn Khaldūn equivale a un'autorità di fatto, arbitraria e garantita

---

<sup>253</sup> La concezione che ibn Khaldūn ha della storia è insolitamente ciclica poiché rompe con la tipica linearità della concezione abramitica – si ricorderà, comunque, che ibn Khaldūn era di etnia berbera -. Le analisi che ibn Khaldūn sviluppa nella *Muqaddimah* sono molto complesse, e soprattutto tengono conto di fattori materiali, come le condizioni economiche o l'ambiente, nel costituirsi e nel disgregarsi delle civiltà umane, scandite da cicli in cui lo spirito di appartenenza difronte le avversità si irrobustisce e permette di raggiungere condizioni di benessere, benessere che determina poi il fiaccamento delle forze sociali e dello spirito di appartenenza, causandone il declino. Francesco Gabrieli ha paragonato la concezione di ibn Khaldūn alla filosofia della storia di Giambattista Vico (m.1744), ma ad emergere, in quest'ulteriore analisi di Gabrieli è piuttosto la dimensione squisitamente sociopolitica di ibn Khaldūn, in cui la *forza motrice della storia* risiede nell'*'asabiyyah* e non in forze metafisiche o provvidenziali, immanenti o trascendenti al mondo che siano (F.Gabrieli, 1975: 121-124).

dalla forza, da cui non sono pretendibili gli obblighi morali e religiosi che vincolavano i primi califfi:

La forma di governo venne a essere il regno patrimoniale puro e semplice. La superiorità raggiunse i limiti della sua natura e fu utilizzata per propositi [indegni], come l'uso della forza e la soddisfazione arbitraria dei desideri e dei piaceri. [...] Essi rimasero califfi di nome, poiché lo spirito di corpo degli Arabi continuava a esistere. In questi stadi, il califfato e l'autorità regale esistevano fianco a fianco, ma poi, con l'esaurirsi dello spirito di corpo degli Arabi e la completa distruzione della loro razza, il califfato cessò di esistere. La forma di governo rimase il regno patrimoniale puro e semplice. (*Muqaddimah*, XXVI<sup>254</sup>)

Con l'ascesa dei regni *di fatto*, cioè con l'emergere dei *mamlakah* regionali sul califfato, gli studiosi musulmani dovettero ridefinire la categoria del potere basandosi sul *mulk*, il possesso fattuale e personale del *malik*. L'ascesa della dinastia Selgiuchide, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, e la sua alleanza con l'ortodossia sunnita, portò all'accettazione della regalità come un dato di fatto: in altre parole, la fonte della legittimità del potere era il potere stesso.

Superando la concezione tradizionale del califfato, ormai evidentemente ideale e astorica, al-Ghazālī impresso una svolta decisiva alla dottrina politica islamica nel riconoscere che le circostanze, come il bisogno di difendere la religione, potevano richiedere un califfo non qurayshita (M.Campanini, op.cit.126). Fra le procedure per l'elezione del califfo, nella sua opera sul *Giusto medio nella credenza*, al-Ghazālī riconosceva che si potesse procedere *per elezione assegnata a un capo militare [il sutano, appunto] che con la forza del suo esempio vincola la pronta sottomissione dei più all'autorità della persona che ha proclamato e che riconosce come califfo*. (Ibidem)

La strada per il califfato *di merito* era aperta, e Riḍā l'aveva ribadita in un'opera - *al-khilāfa aw al-imāma al-'uzma* - sul califfato in epoca moderna pubblicata nel 1923<sup>255</sup>: secondo Riḍā, il califfato ottomano si fondava sull'*asabiyyah* ed esprimeva quindi il *mulk*, un'istituzione meramente temporale, ma d'altro canto, i qurayshiti mancavano ormai dell'autorità dimostrata dagli ottomani, il cui califfato doveva ritenersi legittimo (M.Haddad, op.cit.256).

---

<sup>254</sup> Traduzione in M.Campanini, 2019: 172.

<sup>255</sup> Dell'opera esiste una traduzione commentata in lingua francese, che segnaliamo sebbene non ci sia stato possibile reperirla: *Le califat dans la doctrine de Rasid Rida* (1938), a cura di Louis Gardet e Barkatullāh Bhopālī.

A ogni modo, Riḍā non aveva escluso, fra le qualità del califfo ideale, l'appartenenza alla tribù dei Quraysh (J.Willis, 2010: 718-719, ma al tempo stesso aveva auspicato un ammodernamento delle istituzioni islamiche sulla linea delle democrazie occidentali, per cui il nuovo califfo avrebbe dovuto soddisfare prima di tutto una serie di requisiti stabiliti dal consenso – *ijmā'* - dei dotti dei quattro *madhāhib* sunniti (Ibidem), quindi essere eletto da una vasta assemblea, una *shūrā*, comprendente i rappresentanti di tutte le classi più significative della società islamica (M.Haddad, op.cit.274). La rottura in senso modernista con la teoria classica era evidente: coloro che avevano il potere di eleggere il califfo, lett.*coloro che sciolgono e che legano* - *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* -, erano tradizionalmente individuati fra i dotti di religione e diritto, a cui si aggiungeva l'aristocrazia militare e civile (D.Santillana, op.cit.342), secondo Santillana, al fine di prevenire una deriva verso il suffragio universale – implicito nelle elezioni per acclamazione del primo Islam –, o peggio all'anarchia, nella procedura elettorale (Ibidem).

Riḍā non giunge a teorizzare il suffragio universale ma un allargamento al ceto borghese sì, poiché vi aggiunge gli esponenti di spicco di tutto l'apparato socioeconomico e intellettuale di uno Stato moderno, inclusi i rappresentanti dei partiti politici (M.Haddad, op.cit.274).

Fra le qualità ideali del califfo, poi, alla già ricordata appartenenza qurayshita doveva aggiungersi una versatilità non comune nell'*ijtihād*, poiché questo era lo strumento attraverso cui il califfo doveva farsi interprete delle istanze sociopolitiche.

Scrive Riḍā nel *al-khilāfa*:

Fra i doveri del Califfo vi è il mantenimento dei principi religiosi comuni ai musulmani, lasciando libera la Comunità dei Credenti nella pratica devozionale personale di seguire ognuno la propria interpretazione – *ijtihād* -. In ambito politico e giurisprudenziale l'*ijtihād* spetta ai governi a discrezione del Califfo, che può scegliere fra le diverse interpretazioni dopo aver sentito il pare degli '*ulamā'*' fra coloro *che sciolgono e legano* - *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* -, in special modo se il Califfo non dovesse essere un *mujtahid* qualificato<sup>256</sup>.

Alla luce di tutto ciò è chiaro che al-Ḥusayn, infrangendo la *bay'ah* e autoproclamandosi califfo, nonostante la discendenza qurayshita, fosse distante dal rappresentare il modello auspicato da Riḍā, il quale, in un articolo su *al-Manār* del 1921 ricordava un *ḥadīth* del Profeta che recitava: «Quando la *bay'ah* è resa a due califfi, uccidete quello dei due che ha ricevuto dopo il giuramento.» (*Ṣaḥīḥ* di Muslim, 33-96)

---

<sup>256</sup> Testo in Malcolm H. Kerr, op.cit.165.

Certo, Mehmed VI (m.1926), ultimo sultano ottomano, aveva perduto di fatto la sua autorità e poi era stato formalmente deposto, mentre Abdul Hamid II, a cui al-Ḥusayn aveva giurato fedeltà, era morto nel 1918. Difficile vedere, quindi, un reale impedimento formale ad eleggere al-Ḥusayn, ma la controversia, come sappiamo, perse subito di valore, poiché nel 1925 Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd era entrato in forze a Mecca, e l’anno successivo una consulta di dotti e notabili ratificava il *mulk* saudita sull’Ḥijāz, sancendo la nascita della *mamlakah al-Ḥijāz* (M.Al-Rasheed, op.cit.61).

Il problema maggiore non riguardava, a questo punto, la legittimità *in sé* del *mulk* di al-Sa‘ūd: agli occhi di Riḍā la casa hashemita era caduta in discredito con l’infrazione della *bay‘ah* e l’alleanza con le potenze coloniali europee. Dunque era preferibile, non potendo insediare un ideale califfo qurayshita, accettare il *mulk* di un capo carismatico dimostratosi meritevole del potere. Ciò era ammesso dalla teologia sunnita ma anche dal *madhhab* hanbalita: ibn Taymiyyah aveva separato l’obbedienza al potere temporale da quella a Dio e al Profeta, riconoscendo che il califfato era stato sostituito da una costellazione di potentati parcellizzati, la cui confederazione ideale poteva ricostituire nuovamente la Umma (M.Campanini, op.cit.85-89).

Il pensiero sunnita tradizionale aveva quindi riconosciuto da lungo tempo la legittimità *di fatto* del potere: «Fintantoché un sovrano giusto proteggeva la sicurezza dei propri sudditi e permetteva la pratica privata della *shari‘a*, non importava come quel sovrano fosse arrivato al potere.» (C.Aydin, op.cit.11)

Il problema maggiore, come dicevamo, era rappresentato dall’invasione delle città sante di Mecca e Medina da un esercito di wahhabiti, dalla distruzione di tombe e luoghi di culto, dagli eccessi degli *Ikhwān* – i *Fratelli* –, un corpo militare scelto costituito da beduini del Najd devoti alla causa di al-Wahhāb e che da lì a poco si sarebbero rivoltati contro lo stesso al-Sa‘ūd (Ivi, 66-67).

Il motivo che spinse Riḍā a schierarsi quasi incondizionatamente con i sauditi-wahhabiti è oggetto di dibattito, ma da quanto egli scrisse e fece<sup>257</sup> non è difficile individuarvi la

---

<sup>257</sup> Albert Hourani, basandosi sugli scritti di Riḍā – principalmente gli articoli apologetici su *al-Manār* – individua molte ragioni per il supporto ai sauditi: per prima cosa le simpatie di Riḍā verso l’hanbalismo, scuola molto vitale in Siria – paese di origine di Riḍā – e che ne influenzò parzialmente il pensiero tramite ibn Taymiyya (A.Hourani, op.cit.231). Le simpatie hanbalite portarono Riḍā a ritenere il movimento di al-Sa‘ūd pienamente ortodosso, e le sue conquiste la restaurazione di un ordine temporale che potesse difendere l’autentica fede islamica. A riguardo, Riḍā scrisse che *al-Sa‘ūd difendeva e manteneva i principi del sunnismo come pochi altri dai tempi dei primi quattro califfi* (Ibidem). Infine, vi era l’elemento eminentemente etnico-politico, poiché il nuovo regno saudita poteva divenire il baluardo intorno al quale il mondo arabo poteva unirsi contro le influenze straniere (Ivi, 232).

convinzione che al-Sa‘ūd potesse realmente portare a compimento il disegno di un regno arabo-islamico sunnita e riformato.

Sia Riḍā che i wahhabiti credevano che si dovesse ritornare alla purezza dei *salaf*, termine col quale Riḍā indicava esclusivamente i compagni del Profeta, ritenendo che le generazioni successive, sebbene avessero contribuito allo sviluppo dell’Islam, avessero frammentato la comunità in scuole e sette (M.Haddad, op.cit.255); diversamente, i wahhabiti sono generalmente concordi nell’includervi anche la seconda e la terza generazione di musulmani, concependo quella dei *salaf* meglio come un’era e non come un gruppo di persone (N.Nahouza, op.cit.4-5).

Nello sposare la causa saudita, Riḍā aveva comunque seguito la retorica del salafismo wahhabita, e in un’opera del 1925, *al-Wahhābīyūn wa-al-Ḥijāz*, lasciandosi alle spalle il progetto per un ideale califfato moderno dipingeva il re saudita come colui che aveva resuscitato le pratiche e le virtù dei *pīi antenati* (J.Willis, op.cit.720). Nell’apologia di Riḍā trova spazio l’antica giustificazione per una guerra interna elaborata da al-Wahhāb, e al-Sa‘ūd viene presentato come un *rinnovatore della fede – mujaddidin* - mandato da Dio per ricondurre i musulmani sulla strada degli *al-Salaf al-Ṣāliḥ* (Ivi, 720-721).

Altro elemento che accomunava il riformismo di Riḍā a quello wahhabita era la centralità dell’*ijtihād*, di cui Riḍā proponeva una visione moderna e flessibile non molto lontana da quella che aveva proposto al-Wahhāb al fine di superare le sofistiche dell’*ijtihād* classico. Ma Riḍā, diversamente dai wahhabiti, vedeva l’*ijtihād* ancora come uno strumento razionalizzante al servizio del progresso sociale e tecnico-scientifico; in questo egli rimaneva allineato al riformismo di ‘Abduh, ma contrariamente a Riḍā, ‘Abduh non cercò la mediazione con il salafismo wahhabita, che invece criticò aspramente<sup>258</sup>.

A dispetto dell’enfasi che Hourani pone sulla vicinanza dottrina e spirituale fra Riḍā e i wahhabiti, bisogna rilevare con Lauzière che Riḍā, in una serie di articoli pubblicati negli anni 20’, riconosceva il fondamentalismo e la mancanza di scienza dei wahhabiti (H.Lauzière , op.cit.67), nonché l’estremismo degli *Ikhwān*, ma questi erano “mali minori” in confronto al possibile tracollo del mondo islamico (Ibidem).

Riḍā non ignorava che il radicalismo di molti ‘*ulamā*’ controbilanciava i propositi del nuovo re, come effettivamente accadde quando nel 1926 al-Sa‘ūd dovette respingere un progetto di

---

<sup>258</sup> « ‘Abduh, had indeed criticized the Wahhabis and their religious ethos for running counter to the intellectual and social objectives of Islamic modernism. Although the Wahhabis originally declared their intention to wipe off the dust of *taqlid*, ‘Abduh argued that they ended up being more narrowminded and disgruntled than the blind imitators. According to him, they were no friends of science and civilization.» (H.Lauzière , op.cit.62-63)

Riḍā a causa della disapprovazione degli *'ulamā'* (Ivi, 68), né ignorava che il rigorismo letteralista dei wahhabiti e il loro rigetto della teologia – anche di quella ortodossa – potesse essere di impedimento per la fioritura religiosa e scientifica del nuovo Stato – a riguardo, egli preconizzò che molti fedeli avrebbero potuto abbandonare l'Islam a causa del letteralismo (Ivi, 69) -. Le speranze di Riḍā erano riposte in al-Sa'ūd, che egli considerava uomo equilibrato e ragionevole, capace di condurre l'Arabia verso il progresso, a patto che riuscisse a ridimensionare le ingerenze degli *'ulamā'* (Ivi, 67).

Il nodo cruciale risiedeva nel superare gradualmente il radicalismo wahhabita, ma ciò non era possibile se non riformando la classe di dotti e notabili su cui era stato edificato il regno saudita; viceversa, un processo di riforma autocefalo, che marginalizzasse il peso degli *'ulamā'*, poteva creare una faglia interna fra la casa interna e l'apparato wahhabita, composto non solo da religiosi ma anche di combattenti, come nel caso degli *Ikhwān*.

La contraddizione di aspirare a una riforma del mondo arabo-islamico fondata su presupposti strettamente wahhabiti erano quindi evidenti, come lo era la speranza di Riḍā di un progresso tecno-scientifico slegato da un progresso cognitivo e istituzionale. La storia recente dei Paesi arabi ha difatti realizzato una parte di ciò che Riḍā aveva immaginato, cioè l'apertura del mondo arabo-islamico al progresso tecno-scientifico, ma ciò è avvenuto in contiguità con l'antico paradigma hanbalita-wahhabita, e se da una parte l'Arabia Saudita, grazie alle risorse petrolifere, è divenuta avanguardia in molti settori<sup>259</sup>, nel campo sociopolitico e giuridico vi sono dei limiti e delle discrasie interne che furono evidenti sin dall'unificazione del regno saudita.

---

<sup>259</sup> Questo aspetto è ben rappresentato dal progetto *Vision 2030* voluto dal principe ereditario bin Salmān: sul portale ufficiale si fa riferimento alla centralità religiosa dell'Arabia Saudita, e all'opportunità di creare un Paese all'avanguardia nei principali settori del mondo contemporaneo (ambiente, finanza, salute ecc.) che diventi il centro del mondo arabo-islamico (<https://www.vision2030.gov.sa/>). Fra i punti del programma di *Vision 2030* vi è anche il miglioramento dell'esperienza di pellegrinaggio per i musulmani che visitano le città sante di Mecca e Medina . Si può notare che anche il pellegrinaggio - il *Hajj* - in *Vision 2030* è declinato in un linguaggio contemporaneo e disincantato come *Pilgrim Experience Program*, oppure *Smart Hajj* (<https://www.vision2030.gov.sa/v2030/vrps/pep/>).

#### VI.4 – Il sistema hanbalita-wahhabita nell’Arabia Saudita contemporanea: un’alleanza in bilico?

L’immagine collettiva dell’Arabia Saudita riproduce quella di un Paese reazionario ed estremamente autoritario<sup>260</sup>, una *teocrazia*<sup>261</sup> in cui vige l’inflessibile legge islamica e in cui la dinastia regnante dispone di un potere assoluto: nel capitolo IV abbiamo discusso l’interpretazione di Watt dello scontro teologico-politico che oppone il *blocco costituzionalista* a quello *autocratico*, e si ricorderà che il primo era costituito dai gruppi proto-sunniti mentre il secondo dall’aristocrazia califfale. Ricordiamo, poi, che i proto-sunniti erano gli “antenati” del tradizionalismo hanbalita, e che il loro rimanere ancorati al Corano increato e alla *sunnah* – di cui erano anche i trasmettitori e gli studiosi – voleva dire, in termini concreti, ancorare il potere califfale alla lettera dei testi sacri e all’autorità dei dotti, formando così una struttura politico-religiosa in cui il potere risultava compresso dalla legalità e da un corpo di “sorveglianti”, una struttura “costituzionalista”. Di contro, al-Ma’mūn impose la creaturalità del Corano e promosse un sistema legale che lasciava ampi margini alla ragione umana e all’interpretazione dei testi sacri, appellandosi alle capacità religiose che gli derivavano dalla sua carica di *Comandante dei Credenti*; nel Marocco odierno, le grandi riforme giuridiche e sociali promosse dal governo si fondano essenzialmente su presupposti simili, vale a dire le capacità politico-religiose del *Comandante dei Credenti*, il re, e i margini

---

<sup>260</sup> Sul portale della BBC, ad esempio, l’Arabia Saudita è descritta come “monarchia assoluta” (<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-52588971>) che realizza “la versione puritana dell’Islam” (<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-14702705>). In occasione dei mondiali di calcio di *Qatar 2022*, un giornale italiano definiva l’Arabia Saudita “monarchia assoluta e de facto teocrazia wahhabita” (<https://www.editorialedomani.it/idee/commenti/il-dilemma-morale-dei-mondiali-possiamo-tifare-per-i-cattivi-arabia-saudita-contro-argentina-e2obsceem>).

<sup>261</sup> La definizione di *Stato teocratico* è attestata anche in letteratura scientifica: «Saudi Arabia is the most theocratic state in the contemporary Sunni Muslim world.» (J.Nevo, 1998: 35) E riguardo le riforme sostenute negli anni dalla casa saudita Nevo scrivo: «The reform, initiated by the ruling dynasty, was designed to adapt the normative and institutional system of a puritanical theocracy to the conditions of a state and society coping with the challenges of the modern era.» (Ivi, 43) Ma poi ammette che: «The Saudi perception of the comprehensiveness of Islamic law and the teaching that the *shari’a* governs all, including the king, has rescued the monarchy from charges of absolutism and theocracy.» (Ivi, 45). Vi è un’evidente confusione: il primo termine equivoco è la definizione di Islam puritano, con la quale si intende implicitamente che il sunnismo wahhabita aderisca integralmente alle prescrizioni religiose diversamente dagli altri, mentre, come sappiamo, il wahhabismo ricava la sua inflessibilità dai suoi principi interpretativi della religione e della tradizione. Detto altrimenti: l’adesione integrale alle prescrizioni religiose, mutato il paradigma di riferimento, può generare un codice etico e normativo temperato e flessibile oppure rigido. L’altro equivoco è la definizione di “Stato teocratico” in rapporto alla *sharī’ah*, e infatti, subito dopo Nevo osserva che, in via teorica, la compressione del potere regale entro i limiti della *sharī’a* salva i re sauditi dall’accusa di esercitare un potere assoluto; ciò diventa ancora più problematico se richiamiamo la dottrina wahhabita del *tawhīd*, che riconosce l’Unicità di Dio e l’unicità della Signoria divina - *al-rububiyyah* -: rispetto la sovranità di Dio, il potere temporale può amministrare e interpretare. Come può un potere amministrativo – quello del re -, configurarsi come potere assoluto? Cercheremo di risolvere la questione nel seguente paragrafo.

che la teologia asharita garantisce all'utilizzo della ragione umana. In Arabia Saudita, come sappiamo, il sistema istituzionale è ispirato ai principi del puro tradizionalismo hanbalita-wahhabita, principi che affermano la centralità inviolabile del Corano e della *sunnah*; inoltre, l'edificazione del regno saudita iniziò con un patto formale fra la casa al-Sa'ūd e quella al-Shaykh – i membri della famiglia dello *shaykh* al-Wahhāb e i suoi discendenti -, fra potere temporale e guida spirituale, realizzando questo patto nella connivenza fra casa regnante e classe degli *'ulamā'*<sup>262</sup>.

In linea con la visione di ibn Taymiyyah di una classe di dotti religiosi attivamente coinvolti nelle politiche dei regni (A.Black, 2011: 161) , gli *'ulamā'* wahhabiti furono sin da subito incardinati nell'ossatura politico-religiosa del nuovo regno, specialmente attraverso i membri della famiglia al-Shaykh: ad essi spettavano le cariche di giudici nei tribunali, la guida delle moschee – inclusa la sacra moschea di Mecca -, l'istruzione e la sorveglianza morale sul rispetto della *sharī'ah* (D.Commins, op.cit.93-94).

Il ruolo di sorveglianza attiva degli *'ulamā'* portò alla creazione di un corpo distinto all'interno dell'Islam sunnita, il *Comitato per il Comando del Giusto e l'interdizione dello Sbagliato*, anche conosciuto come la *muṭawwi'ah*, un corpo assimilabile a una polizia religiosa presieduta dagli *'ulamā'* il cui compito è di *vigilare sul rispetto delle prescrizioni religiose e della morale pubblica* (Ibidem).

Con il graduale ridimensionamento dell'influenza esercitata dalla classe religiosa sulle politiche del regno, la *muṭawwi'ah* è uno dei due principali mezzi che consentono agli *'ulamā'* di mantenere un certo controllo sulla società saudita: la polizia religiosa può infatti procedere autonomamente all'arresto di coloro che violano la *sharī'ah* reclamando la giurisdizione su molti dei crimini commessi in Arabia Saudita (A.Bligh, op.cit.42). Ciò ha comportato sottigliezze legali il cui scopo è determinare se un crimine o un'infrazione ricadono nella legge religiosa o in quella civile, in special modo per tutti quei tipi di crimini

---

<sup>262</sup> Lo studio delle biografie degli *'ulamā'* ha portato Alexander Bligh a osservare che la maggioranza di essi era inizialmente estratta dalla famiglia di al-Wahhāb, ma il loro numero e la loro influenza sulla religiosità saudita è andata degradando decade dopo decade per vari fattori – il diminuire del numero di discendenti, il loro interesse per carriere alternative ecc. – (A.Bligh, 1985: 38); ciononostante, fra gli anni 60' e gli anni 80' vari esponenti della famiglia hanno occupato ruoli strategici nell'apparato amministrativo e religioso del regno saudita, fra cui la guida del Ministero dell'Istruzione (Ivi, 39), e ancora oggi detengono incarichi di spicco squisitamente temporali: un al-Shaykh, Turki al-Sheykh, è consigliere della Corte Reale e capo dell'Autorità saudita per l'Intrattenimento Generale, istituzione particolarmente attiva negli ultimi anni nell'organizzazione di eventi sportivi e di intrattenimento (<https://www.aljazeera.com/sports/2023/1/18/saudi-businessman-pays-2-6m-for-ronaldo-messi-match-ticket>).

L'attuale personalità di spicco della famiglia è Abdulaziz Al-Sheikh, Gran Muftī dell'Arabia Saudita (<https://mufti.af.org.sa/>).

correlati a situazioni moderne o contemporanee – ad esempio le infrazioni stradali – che non trovano alcun riscontro nei canoni tradizionali.

L'altro maggiore strumento autoritativo è rappresentato dal sistema giudiziario saudita, e dalla concorrenza che la *sharī'ah* pone all'apparato normativo secolare. Di questo parleremo a breve, prima diamo un quadro generale dei rapporti fra *'ulamā'* e governo.

Nell'evoluzione istituzionale dell'Arabia Saudita, la decade che va dalla metà degli anni 50' a quelli del 60' rappresenta una linea di demarcazione fra un'era a carattere prevalentemente premoderno e una che ne ha visto la ridefinizione in senso moderno; prima del 1960 le istituzioni saudite facevano ancora riferimento al lignaggio familiare e alle consuetudini tribali, e in quest'ordine "tradizionale" gli *'ulamā'* wahhabiti costituivano un corpo indipendente dallo Stato (D.Commins, op.cit.108). Fra gli anni 50' e gli anni 60' emerge una redistribuzione delle sfere di influenza e la creazione di istituti amministrativi e giudiziari moderni: vengono creati ministeri, fra cui quello per l'educazione e la finanza, conseguentemente alla formazione, nel 1953, del primo governo saudita (A.Bligh, op.cit.43). Nel 1960 vi è l'unificazione del sistema giudiziario sotto l'autorità della massima carica religiosa del Paese, il Gran Muftī, carica che in quegli anni è ricoperta da Muḥammad ibn 'Ibrāhīm ibn 'Abd al-Laṭīf, autorevole esponente della famiglia al-Shaykh. Tuttavia, morto al-Laṭīf nel 1969, nel 1970 le mansioni giudiziarie e amministrative del Gran Muftī sono trasferite a un nuovo ministero, il Ministero della Giustizia (F.E.Vogel, 2000: 91-92), mentre nel 1971 gli *'ulamā'* vengono irregimentati nelle fila statali con la creazione di un corpo ufficiale (A.Bligh, op.cit.38).

L'1 marzo del 1992 re Fahd ibn 'Abd al 'Azīz (m.2005) promulga per decreto reale la carta della *Legge Fondamentale di Governo*<sup>263</sup>, un documento equiparabile in senso largo a una costituzione, dove vengono fissati i consolidati principi della società e dello Stato saudita. In tal senso, la *Legge* è equiparabile a una ratifica dello *status quo* piuttosto che a un progetto costituzionale vero e proprio.

La *Legge* è composta di nove capitoli: *Principi generali – Legge di governo – I valori della società saudita – Principi economici – Diritti e doveri – Le autorità dello Stato – Finanza – Istituti di vigilanza – Principi generali.*

---

<sup>263</sup>Testo reperibile in traduzione sul sito governativo dell'Assemblea Consultiva saudita, al quale facciamo riferimento:

<https://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/ShuraEn/internet/Laws+and+Regulations/The+Basic+Law+Of+Government>.

Si legge fra i *principi generali* che la costituzione dell'Arabia Saudita risiede nel *Libro di Dio Onnipotente, il Santo Corano e la Sunnah del Profeta* (Art.1); nel capitolo secondo ciò è meglio esplicitato:

- Articolo 5: La Monarchia è il sistema di governo dell'Arabia Saudita. [...]
- Articolo 6: A sostegno del Libro di Dio e della *Sunnah* del Suo Messaggero (PSSL<sup>264</sup>), i cittadini devono dare il patto di alleanza (*bay'ah*) al Re, professandogli fedeltà nei tempi difficili e in quelli facili.
- Articolo 7: Il Governo del Regno dell'Arabia Saudita deriva dal Libro di Dio e dalla *Sunnah* del Profeta (PSSL), le quali sono le fonti definitive di questa Legge e delle altre leggi dello Stato.
- Articolo 8: Il Governo del Regno dell'Arabia Saudita è basato sulla giustizia, sulla consultazione (*shūrā*) e l'eguaglianza in accordo alla *sharī'ah*.

È stato osservato, a proposito della costituzione religiosa dell'Arabia Saudita, che essa in teoria lascia dei ristretti margini operativi per il re e per gli organi legislativi, poiché l'attività legislativa è un sovrapporsi alla legge rivelata, per cui la preminenza assoluta dovrebbe spettare agli interpreti della *sharī'ah*, rispetto ai quali il re avrebbe una funzione principalmente garantista (A.Layish, 1987: 279-280); tuttavia, i wahhabiti non sembrano negare che al re spetti il diritto di legiferare per colmare le lacune giuridiche (D.Commins, op.cit.117) come previsto dalla teoria legale classica, che riconosce a chi governa la prerogativa di legiferare *entro i margini garantiti dalla sharī'ah* (M.Q.Zaman, 2002: 152).

Frank Vogel ha interamente dedicato il suo lavoro *Islamic Law and Legal System* (2000) a indagare le complesse dinamiche del processo legislativo e giudiziario dell'Arabia Saudita<sup>265</sup>, le quali sono lo specchio d'elezione per cogliere la concorrenza fra l'autorità della casa regnante e quella degli '*ulamā*': secondo Vogel, l'identificazione della *sharī'ah* con l'interpretazione e l'applicazione che ne fanno gli '*ulamā*' è l'avamposto ideologico per screditare l'attività legislativa del governo (F.E.Vogel, op.cit.172). In questa contrapposizione fra politica e legge religiosa, legge alla quale è garantita una sostanziale inviolabilità, Vogel

---

<sup>264</sup> "*Pace sia sopra di lui*" è la traduzione della formula che normalmente segue il nome del Profeta nei testi islamici: '*alayhi al-salām*'. Finora abbiamo ommesso la formula anche dove era riportata, ma trattandosi stavolta di un documento ufficiale riteniamo opportuno riportarlo senza omissioni di sorta.

<sup>265</sup> Per la realizzazione dell'opera Frank Vogel ha condotto un lungo periodo di soggiorno in Arabia Saudita, durante il quale ha potuto eccezionalmente osservare alcuni casi di prassi giudiziaria, intervistare funzionari pubblici, giudizi, studiosi ecc., e analizzare la rara documentazione che si riesce a ricavare dalle corti saudite, altrimenti chiuse e restie alla pubblicazione degli atti. Quello di Vogel rappresenta, a oggi, il lavoro più dettagliato e meglio documentato sul sistema legale saudita, e costituirà la fonte principale per il resto del paragrafo.

identifica una continuità – unica nel sunnismo – fra il sistema politico-religioso del tardo medioevo e i giorni nostri (Ivi, 220); in altre parole, l'assetto istituzionale dell'Arabia Saudita riproduce quello di un *mulk* sunnita tardomedievale nel quale 'ulamā' e governanti partecipano entrambi all'ordine sociopolitico che deriva dalla conformità alla *sharī'ah*.

Come già accennato, questa cooperazione della classe religiosa era stata promossa da ibn Taymiyyah fra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV, e faceva parte di una dottrina più ampia che definiva i rapporti fra governo e 'ulamā'. Analizzando la *Legge Fondamentale di Governo* in rapporto alle pratiche ufficiali ed ufficiose vigenti fra re e 'ulamā', possiamo rivenire – almeno in linea di massima – l'assetto teorizzato da ibn Taymiyyah, il quale prevede, come dispositivo di raccordo fra classe religiosa e governante, l'assemblea consultiva sancita dal succitato articolo 8<sup>266</sup>.

La partecipazione attiva degli 'ulamā' era stata poi ripresa esplicitamente dai successori di al-Wahhāb (Ivi, 208) e declinata, sempre in accordo con ibn Taymiyyah (A.Black, op.cit.161-162), nella prerogativa di dispensare consigli e ammonimenti al re<sup>267</sup>; prassi che tutt'oggi occupa un livello ufficiale, con incontri a cadenza settimanale e appelli formali che gli 'ulamā' rivolgono occasionalmente al re, e uno ufficioso, fatto di incontri presumibilmente orientati dalle consuetudini antiche<sup>268</sup>.

Come nota Vogel, ribadendo l'analisi di Henri Laoust<sup>269</sup>, il particolare assetto hanbalita riprodotto dall'alleanza saudita-wahhabita ha conferito agli 'ulamā' *poteri straordinari* se comparati con quelli di cui godevano nei governi islamici antichi (F.E.Vogel, op.cit.210),

---

<sup>266</sup> «One of the main reforms proposed by Ibn Taymiyya was that the 'ulama abandon their isolation from politics. Such obligatory consultation came as close as anything in Muslim political thought to a constitutional check upon those in authority.» (A.Black, op.cit.161)

<sup>267</sup> Tale dottrina fu riprodotta in un trattato che gli 'ulamā' wahhabiti scrissero al tempo di 'Abd al-'Azīz: «Per tutte quegli errori e quelle deviazioni di chi governa che non comportano miscredenza e abbandono dell'Islam, è obbligatorio fornire consiglio ai governanti nel modo prescritto dalla *sharī'ah*, con cortesia e seguendo l'esempio dei *pīi antenati*, ed evitando di esporli pubblicamente.» (Testo in F.E.Vogel, op.cit.209)

<sup>268</sup> «The unofficial channel, which is rarely discussed in the literature because of lack of material, is the daily encounters of a declining number of religious leaders with their relatives within the royal family. It may be hard to prove, but tribal manner of personal politics and family decisions may well suggest that this is the real level of political cooperation between the princes and the ulama. However, little is known about the weekly meetings with the King, either. It seems as though they are formal sessions which are used to discuss the commonly known and agreed upon aspects of problems which arise in the kingdom.» (A.Bligh, op.cit.42)

<sup>269</sup> «Comme ibn Taimīya, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb estime, en effect, que la pérennité de l'Islām repose sur une collaboration loyale des 'ulamā' et des émirs. La mise en application des emblèmes fondamentaux de l'Islām reste le premier devoir du prince, celui qui institue canoniquement, après le pacte d'obédience, le pouvoir de fait. L'imām veille, à ce titre, à la parfaite observation des prières canoniques, ainsi qu'à celle du jeûne. [...] L'imām enfin a pour fonction de veiller à l'application des sanctions légales. Les peines laissées à son appréciation discrétionnaire ne comportant aucune limitation canonique et ne sont subordonnées qu'à la considération de l'utilité. Du néo-hanbalisme d'ibn Taimīya, le Wahhābisme semble avoir toujours retenu les principes les plus favorables au pouvoir de l'imām.» (H.Laoust, 1939 : 527 : 528) Si noterà che i presupposti per l'attività della *polizia religiosa* saudita sono ancorati nella teoria classica dell'hanbalismo.

portandoli ad assumere un *ruolo costituzionale vitale in un sistema altrimenti caratterizzato da un potente e legittimo governante* (Ibidem).

Come sappiamo, infatti, l'orientamento hanbalita fu, sin dai tempi di ibn Ḥanbal, votato al rispetto dell'autorità politica e al quietismo, orientamento che si trova spesso esemplarizzato in un *ḥadīth* molto caro alla scuola hanbalita che ammonisce di «ascoltare e obbedire quand'anche a governare fosse uno schiavo abissino<sup>270</sup>», obbedienza dovuta fintanto che i governanti non contraddicono la *sharī'ah*.

La dottrina dell'obbedienza trova esposizione compiuta già nel X secolo con l'hanbalita ibn Battā (m.997):

Bisogna astenersi dall'intervenire in ogni lotta civile, anzi tenersene da parte. Non ci si deve ribellare contro il capo dello stato, anche se è ingiusto. 'Umar ha detto: «Se sei oppresso, rassegnati; se ti si priva di un diritto, rassegnati». Il Profeta ha detto ad Abū Dharr: «Rassegnati, dovessi obbedienza a uno schiavo abissino». [...]

Bisogna obbedire agli agenti che costoro nominano, fossero pure schiavi abissini, salvo nel caso di una disobbedienza a Dio. Poiché non si deve obbedienza a un uomo che disobbedisce a Dio<sup>271</sup>.

Ibn Taymiyyah in questo segue strettamente la tradizione hanbalita, ma legando l'obbedienza alla sua dimensione propriamente sociopolitica che si manifesta con il patto della *bay'ah*, formalmente non diverso da qualsiasi altro contratto (H.Laoust, op.cit.287).

Rispetto alla formulazione di ibn Battā, in ibn Taymiyyah il patto di alleanza ha quindi uno sfondo civile, poiché trattandosi di un contratto, esso obbliga al mutuo beneficio le parti contraenti (Ivi, 288). Il patto di *bay'ah* ha quindi la conseguenza di *assicurare a tutti il successo che conferisce infallibilmente l'obbedienza a Dio: a chi governa, l'autorità effettiva e la continuità felice di un potere che non si fonderà indefinitamente sulla forza; a chi lo accetta, la pace sociale e le garanzie costituzionali della Legge religiosa* (Ibidem).

L'articolo 6 della *Legge Fondamentale di Governo* riproduce essenzialmente la concezione hanbalita della *bay'ah*, assicurando all'autorità politica un'obbedienza indiscussa fintanto che essa non contravviene all'obbedienza primaria, quella che si deve a Dio secondo quanto trasmesso dal Corano e dalla *sunnah*.

---

<sup>270</sup> L'ḥadīth è riportato nella raccolta di al-Nawawī (18: 16 – 157): <https://sunnah.com/riyadussalihin:157>.

<sup>271</sup> Testo in M.Campanini, op.cit.128-129.

Interrogato riguardo la possibilità di ribellarsi al potere costituito seguendo un'interpretazione personale, poiché sulla questione i *pīi antenati* non sarebbero stati concordi, Ṣālīḥ al-Fawzān – il più anziano 'alīm saudita - ha fornito la seguente risposta:

Questa è una bugia è una calunnia contro il Messaggero, non c'è posto per l'*ijtihād* su questo tema. [...] Non è permessibile opporsi e ribellarsi contro chi governa gli affari dei musulmani, è un'obbligazione obbedirgli e proibire di opporsi ad egli in ragione di ciò che comporta il versare sangue, la disunione e la rovina di una nazione. Siete tutti testimoni di quel che è accaduto in quei Paesi dove il popolo si è rivoltato contro chi i governanti. Vedete i risultati di questo combattere e uccidere, versare sangue, e la perdita di salvezza e sicurezza quando qualcuno di questi governanti non sono musulmani. Ma quando il popolo si ribella contro i suoi governanti, quello che è accaduto in Somalia, Afghanistan, Iraq, le stesse cose accadono in ogni posto.

E se chi governa è musulmano? Non è concesso opporsi ad egli in ragione di quanto accadrebbe con il versare sangue, la perdita di sicurezza, e la possibilità per un non-musulmano di guadagnare il controllo sui musulmani, il dissenso e le divisioni fra i musulmani<sup>272</sup>.

A riguardo Layish osserva che, di fatto, nonostante la centralità della *sharī'ah*, «can be no doubt that the sovereignty vests the king, who relies on the support of the chiefs of the major tribes and other agencies, and that reference to the *fuqahā'* is designed to legitimize the regime in the eyes of its subjects.» (A.Layish, op.cit.280)

Il quietismo hanbalita sarebbe, in tal senso, solo un dispositivo al contempo cognitivo – poiché inerisce la struttura di pensiero dei sauditi – e ideologico, che garantisce il perpetuarsi della struttura saudita-wahhabita.

L'analisi di Vogel, tuttavia, ci restituisce uno scenario decisamente più complesso e tortuoso, nel quale sono osservabili due livelli: uno di cooperazione e mutuo supporto fra casa regnante e classe religiosa, uno di concorrenza, in cui le due parti tentano vicendevolmente di erodere l'autorità dell'altro rafforzando la propria.

Questa dialettica, secondo Vogel, è naturalmente insita nel paradigma statale di cui ibn Taymiyyah fu il maggior interprete, e che consente a chi detiene il potere di legiferare e agire per colmare le lacune giuridiche lasciate dalla *sharī'ah*, ma al tempo stesso, sebbene ciò dovrebbe condurre idealmente all'integrazione di *siyāsah* – la politica e la legislazione temporale, o più tecnicamente, l'apparato normativo *positivo* – e *sharī'ah*, la *siyāsah al-*

---

<sup>272</sup> Fonte: <http://www.sahab.net/forums/showthread.php?p=649713>.

*shar'iyah* è venuta a rappresentare un polo opposto al *fiqh* in cui il prevalere dell'uno sull'altro stabilisce i rapporti di autorità legale fra re e 'ulamā' (F.E.Vogel, op.cit.220-221).

La strategia degli 'ulamā' per mantenere la propria autorità è stata quindi quella di propugnare l'idea di una *siyāsah* divisa dalla *sharī'ah*. Scrive Vogel: «In actual Islamic legal systems of recent centuries at least, the contrast between 'ulamā' and ruler perspectives has not been rendered as between *fiqh* and *siyāsa*, but rather as between *sharī'a* and *siyāsa*. This is true even in modern Saudi Arabia.» (Ivi, 172)

Per comprendere al meglio questo passaggio dobbiamo fare riferimento alla distinzione proposta da Vogel fra *macrocosmo* e *microcosmo* legale.

Un sistema legale *macroscopico* è caratterizzato da una codificazione obiettiva e formalizzata, pubblicamente riconosciuta, alla quale il potere giudiziario è tenuto ad attingere (Ivi, 22). Ciò che caratterizza il sistema macroscopico è soprattutto l'uniformità e la completezza delle leggi, le quali forniscono indicazioni generali e norme particolari per casi unici. Nello schema di Vogel, ciò determina che le attività dei giudici siano *eterodirette* dal sistema di riferimento, lasciando difatti alle corti margini interpretativi e personali ridotti al minimo (Ivi, 26).

La concezione occidentale, osserva Vogel, è tipicamente *macroscopica*; al suo opposto, la concezione islamica è caratterizzata dallo sforzo individuale del giudice o del giurista di interpretare la *sharī'ah*, generando una costellazione di interpretazioni singolari che corrispondono ad atti di coscienza individuali modellati di caso in caso (Ivi, 23). La *sharī'ah* consiste quindi in materiale indeterminato che necessita, salvo quei casi dove il Corano e la *sunnah* diano indicazioni *certe*, di un primo livello interpretativo da parte del *faqīh*, e di un secondo livello, più particolareggiato, da parte del *qāḍī* – nome tradizionale dei giudici islamici correntemente utilizzato in Arabia Saudita -.

Sebbene oggi prevalga l'idea di una *sharī'ah* macroscopica, intesa come un sistema generale e obiettivo di regole obbligatorie (Ivi, 23), uniforme per tutti i musulmani – sicché ciò che distinguerebbe un “radicale” da un moderato sarebbe l'adesione integrale alla *sharī'ah* -, essa è *qualitativamente atomica* e si concretizza nella nozione e nell'applicazione dell'*ijtihād* (Ivi, 24).

In Arabia Saudita la legge religiosa copre la maggioranza dei settori legali, e poiché non vi è un sistema unificato né una codificazione uniforme della *sharī'ah*<sup>273</sup>, la discrezionalità

---

<sup>273</sup> Nel 1974, successivamente alla creazione di un Ministero della Giustizia, in Arabia Saudita si tentò di convertire il sistema giudiziario in una forma moderna e occidentale, stabilendo come canone di riferimento una raccolta in sei libri di materiali hanbalita (A.Layish, op.cit.280); il tentativo si è tuttavia dimostrato in parte fallimentare, poiché come documentato da Vogel nell'ottavo capitolo del suo studio, dotti e giudici sauditi si

interpretativa e la *quasi assoluta autonomia* di cui dispongono i giudici dei tribunali religiosi fa sì che gli *‘ulamā* possano mantenere un certo controllo sull’attività giudiziaria del Paese.

La concezione microscopica della legge, e la piena libertà di cui devono godere i suoi interpreti, viene poi sostenuta dalla dottrina hanbalita-wahhabita: come precedentemente accennato, ibn Ḥanbal e al-Wahhāb condividevano l’avversione per il *fiqh* e per le codificazioni attraverso cui i giuristi separavano norma e testo sacro.

Questa situazione, che almeno superficialmente si presenta caotica, mentre a un livello più profondo risulta molto frastagliata e arduamente articolabile in un tutto dotato di procedimenti e riferimenti esatti e condivisi, portò Max Weber a una visione pregiudizievole della legge islamica, nella quale l’attività del *qāḍī* diviene emblema di una giustizia fondata sulle valutazioni personali del giudice per caso singolo, potenzialmente arbitrarie e sommarie. Il giudice islamico, infatti, secondo Weber incarna ciò che egli chiama “giustizia sostanziale” e “ragione sostanziale”, la quale diverge dalla “giustizia formale” e dalla “ragione formale”; quest’ultima è caratterizzata da un’astrazione dei fatti legali in un sistema compiuto e dotato di senso univoco (I.P.Sahni, 2009: 211) mentre la giustizia sostanziale si basa su fattori extra-legali, che sfuggono a un sistema uniforme, come i valori di riferimento del giudice, la sua etica, la religione, le circostanze sociali ecc. Weber fa procedere la razionalizzazione della legge con l’evoluzione istituzionale e amministrativa delle società umane, quindi con l’emergere di quello che egli chiama un *sistema logico e formale* come superamento dell’antica prassi giudiziaria, basata questa sull’autorità di gruppi ristretti e legata a fattori spesso personalistici, mutevoli e irrazionali (M.Weber, 1954: 224-225).

Sul piano istituzionale, il dato rilevante è che, seguendo Weber, la giustizia formale coincide con forme statali territorialmente estese e altamente organizzate – da cui la necessità di un sistema univoco e oggettivo -, mentre la giustizia sostanziale mantiene una parcellizzazione che sfugge all’univocità dei sistemi moderni, e se da una parte ciò comporta il rischio di elementi arbitrari e irrazionali, dall’altra, nella giustizia sostanziale è conservata la libertà del

---

sono sempre opposti all’imposizione di una codificazione uniforme, vedendo in essa una lesione dell’autonomia del giudice ridotto a “macchina”. Sulla questione, Vogel riporta la risposta scritta datagli da Shaykh al-Laḥaydan – al tempo presidente del Supremo Concilio Giudiziario saudita – di cui riportiamo a nostra volta uno stralcio: «Nessuno, in Arabia Saudita, costringe il *qāḍī* a giudicare in accordo con una norma che egli non giudica corretta. Ci sono questioni che sono generali o specifiche. a seconda del luogo o dal tipo di caso, che il *qāḍī* non può violare. Così come per quel tipo di disposizioni fornite dal *qāḍī*, esse si basano sul suo intendimento della *sharī‘ah*, sulle norme che da essa hanno ricavato gli *‘ulamā*’ e dalle loro deduzioni. Nessuno ha il potere di dire al *qāḍī* “giudica secondo questa o quest’altra regola” oppure “il *qāḍī* deve applicare questo o quest’altro”.» (F.E.Vogel, op.cit.337) Sempre come riporta Vogel, un altro eminente membro del corpo giudiziario, nonché ministro deputato per la Giustizia, Shaykh Abū Zayd, ha scritto un libro contro la codificazione legale, sostenendo con l’autorità di ibn Taymiyya la libertà assoluta all’interpretazione (Ibidem).

giudice rispetto un sistema che tende a inglobare ogni elemento della società in atti amministrativi e procedure meccanizzate. Difatti, la giustizia formale non ha interesse a preservare tutto quell'apparato che deriva dall'etica, dal religioso, da valori etnico-culturali e così via, che caratterizza la sostanzialità legale, ma ricerca un'essenzialità funzionale alla trasformazione *strumentale* del sistema giudiziario (I.P.Sahni, op.cit.211-212); in questo, oggi, vi si rinviene ciò che Weber non poteva ancora osservare, ossia la deformazione del concetto di ragione. Se in Weber la razionalità formale significa lo sforzo dell'essere umano di riconoscere principi e metodi di per sé validi, lo stesso sociologo ammette che *il formalismo giuridico permette il sistema legale di operare come una macchina tecnica e razionale* (M.Weber, op.cit.226), da cui deriva *l'antipatia* che esso nutre per le antiche forme di autorità politica, specie quella teocratica, poiché essa conserva concetti – come quello di *grazia* – inaccettabili in un sistema ordinato, compiuto e prevedibile (Ivi, 228). Il dato mancante in Weber – in ragione del periodo storico in cui egli visse – è appunto il rischio che il sistema formale si trasformi in sistema inerziale, e che la forma, nel momento in cui è compiuta e serve al mantenimento dello *stato delle cose*, prenda il sopravvento sulla razionalità e la trasformi in un qualcosa di meramente *strumentale*. A ben vedere, Weber ammette che la giustizia formale trovi dei sostenitori in quelle forze politiche ed economiche che hanno interesse a mantenere un sistema stabile e prevedibile (Ivi, 229), ma poi afferma che i poteri autoritari prediligono la *kadijustiz*, poiché essa, nella lettura di Weber, sottrae libertà alla società e favorisce ristretti gruppi di potere (Ibidem). Weber non nega che la giustizia del *qāḍī* sia razionale, ma insiste sul carattere spiccatamente etico e politico della giustizia sostanziale, eticità predominante nelle teocrazie, le quali, secondo Weber, sono del tutto avverse al formalismo, a eccezione delle norme enunciate dai testi sacri (Ivi, 229-230).

A nostro avviso, sono attualmente tre i punti critici dell'analisi di Weber: la sommarietà con cui è tratta la *kadijustiz*, ignorando che il giudice islamico è il risultato di un processo millenario di raffinamento della tradizione legale; l'impossibilità di prevedere la trasformazione della ragione formale in ragione strumentale; il non valutare l'autonomia dei giudici come deterrente dell'autorità politica e non solamente come sua alleata. In un contesto altamente formalizzato e meccanizzato, infatti, un potere autoritativo può trarre maggiori vantaggi da un sistema fissato e disumanizzato, da una serie non questionabile di regole e procedure, piuttosto che dall'imprevedibilità e dalla singolarità della natura umana. Weber rilevava nei moderni sistemi legali una commistione fra forma e sostanza, ma questa commistione, nel momento in cui richiede la convivenza di principi antitetici – la

standardizzazione di processi e valori tipica della globalizzazione contro la singolarità della persona umana e delle prassi locali -, richiede che uno dei due poli prevalga sull'altro. La posta in gioco non riguarda semplicemente i principi della legge, bensì i principi delle civiltà. Le tesi di Weber avvalorano in parte ciò Vogel ha rilevato nella sua analisi delle tensioni interne alla società e alle istituzioni saudite, ed è evidente l'influenza di Weber sulla distinzione di Vogel fra legge macroscopica e microscopica, alla quale potremmo sovrapporre i concetti di legge formale e sostanziale; inoltre, per quanto pregiudizievoli e datate, le analisi di Weber risultano particolarmente adatte a guidare un'analisi sociologica del sistema giudiziario saudita, proprio perché si osserva un graduale avanzare di ragioni formal-instrumentali sul retaggio sostanziale hanbalita-wahhabita. Ma vi è un punto che mina l'assunto weberiano della *kadijustiz* arbitraria e svincolata da principi formali e alla mercé dell'autorità politica: nella concezione hanbalita-wahhabita, il primato assoluto spetta al Corano e alla Sunna, rispetto ai quali il musulmano deve godere di un rapporto diretto. Come spiegato dall'*'alīm* Bakr Abu Zayd (m.2008), fra i più autorevoli hanbaliti delle ultime generazioni: «Sulle questioni che ineriscono la comunità dei credenti, nulla ha valore di legge al di fuori del Libro e della *sunnah*. Nessuno ha il diritto di legare una persona all'opinione di qualsivoglia dotto o governatore o shaykh o re.» (Ivi, 335)

Ciò significa che il *qāḍī* è libero di esercitare il suo giudizio in una condizione di assoluta autonomia, anche rispetto le tradizioni e le scuole legali, ma questa autonomia è compresa entro l'inviolabile perimetro dei testi sacri.

Stando così le cose, come si spiega che quello hanbalita è considerato *madhhab* ufficiale dell'Arabia Saudita? Nel 1927, Abd al-'Azīz al-Sa'ūd fece la seguente dichiarazione: «Quale scuola di legge dobbiamo seguire? Non vi è restrizione a un particolare *madhhab*; piuttosto, si deciderà in accordo con ciò che sembra opportuno da uno dei *madhāhib*, poiché non vi è differenza fra di essi.» (M.Al-Atawnhe, 2011: 339-340)

Nel 1934, il re lo ribadì nel corso di un discorso pubblico: «Noi non obbediamo né a ibn 'Abd al-Wahhāb né a nessun altro, a meno che ciò che dicono non è chiaramente approvato dal Libro di Dio e dalla *Sunnah* del Profeta. [...] Ovunque noi rinveniamo prove evidenti in ognuno dei quattro *madhāhib*, noi vi facciamo riferimento e lo manteniamo. Altrimenti, quando vi è carenza di prove evidenti, noi adottiamo l'opinione dell'imam Aḥmad (ibn Ḥanbal).» (Ibidem)

Le idee espresse al tempo da Abd al-'Azīz non vanno lette come un tentativo di dirigere i dotti e i giudici; esse sono infatti radicate nel modo di pensare degli *'ulamā* sauditi, i quali si

ritengono liberi di attingere al *madhhab* più appropriato al caso, e custodiscono gelosamente questa libertà dall'imposizione di una scuola obbligatoria (F.E.Vogel, op.cit.126).

Rimane l'evidenza che l'Arabia Saudita è un paese a vocazione fortemente tradizionalista e che gli *'ulamā* hanno a più riprese tentato di fermare le innovazioni del governo basandosi su un'interpretazione unilaterale e cristallizzata della *sharī'ah*<sup>274</sup>. Per risolvere – l'ennesima – contraddizione, apparente o reale che sia, dobbiamo dividere l'hanbalismo come attitudine, disposizione mentale e spirituale, dall'hanbalismo come scuola vincolante a un corpo dottrinario. Sappiamo infatti che ibn Ḥanbal rifiutò di mettere per iscritto i suoi insegnamenti e che esso non venne ritenuto né giurista né teologo, piuttosto un tradizionalista, qualcosa di concettualmente contrario tanto a un giurista che a un teologo. La scuola di ibn Ḥanbal fu quindi quella che, più di tutte, non creò un modello uniforme di idee e dottrine, piuttosto essa tramandò primariamente i principi tradizionali della religione e della legge in opposizione agli emergenti paradigmi razionalisti e semi-razionalisti. Uno dei figli di al-Wahhāb, 'Abd Allāh, lo spiegò affermando che i wahhabiti sono hanbaliti in quanto seguono i *pilastri del diritto* così come ordinati dalla tradizione hanbalita (Ivi, 73). Questi pilastri - *uṣūl al-fiqh* – sono:

- 1- Il Corano e la *Sunnah*, da seguire indiscutibilmente quando essi sono evidenti
- 2- Le opinioni dei *Ṣaḥāba* del Profeta
- 3- In caso di discordia dei *Ṣaḥāba* su una questione, si seguirà l'opinione più vicina ai testi sacri
- 4- Quegli *aḥādīth* che per la loro incertezza non sono inclusi nella prima fonte della *Sunnah*
- 5- Se strettamente necessario, e tutto le altre fonti non forniscono alcuna indicazione si potrà ricorrere al *qiyās*

Il ricorso in ultima istanza all'analogia giuridica, il *qiyās*, è comunque contestualizzato nella gerarchia tradizionalista, poiché contrariamente al *ra'y* o *all'ijtihād*, il procedimento analogico si conduce su un materiale già dato, per cui il *qiyās* dovrà stabilire degli analogati dalla tradizione<sup>275</sup>. Come osserva al-Atawneh (op.cit.329), seppur i wahhabiti siano

---

<sup>274</sup> Per un'esauriente panoramica sui momenti di crisi, alcuni drammatici, fra governo e *'ulamā*, che hanno interessato la storia saudita si veda il già citato studio di Alexander Bligh.

<sup>275</sup> Ibn Taimiyyah descrive il *qiyās* nei suoi originari termini geometrici: «Linguisticamente, *qiyās* significa il misurare una cosa in confronto a un'altra. Ciò significa misurare una particolare cosa a un'altra particolare e consimile, così come misurare un particolare a un universale sotto il quale esso è sussunto insieme ad altri

occasionalmente andati oltre il *madhhab* hanbalita, essi restano hanbaliti nei principi. Il principio cardine identificato da al-Atawneh è identico al principio che separava la *ahl al-ra'y* dall'*ahl al-ḥadīth* e successivamente il *madhhab* hanbalita dal *kalām*: il predominio della tradizione trasmessa – *naql* - sulla ragione – *'aql* -.

La priorità assoluta della tradizione fa sì che i wahhabiti adottino generalmente una metodologia hanbalita, il che significa cercare riscontri testuali nelle quattro fonti della legge e nelle opinioni dei *madhāhib* sunniti (Ivi, 342). L'enfasi sulla possibilità di attingere a un *madhhab* differente da quello hanbalita non fa che rinforzare il procedimento testuale, evitando l'adozione del ragionamento indipendente. Potenzialmente, infatti, l'*ijtihād* garantirebbe agli *'ulamā'* un'interpretazione rinnovabile e indipendente, ma come emerge dalla metodologia adottata dal *Concilio Permanente per la Ricerca Scientifica e Legale* – letteralmente per le *iftā'*, la produzione di *fatwā* –, massima autorità saudita per la *sharī'ah*, il *Concilio* predilige il ricorso alla tradizione testuale, attingendo alle opinioni degli altri *madhāhib* ove quello hanbalita si mostri inadeguato o carente (Ibidem).

Il paradigma tradizionalista si rivela anche nel *tafsīr*, l'esegesi coranica, nella quale il *Concilio* segue il *tafsīr bi al-āthār* (Ivi, 344): il *tafsīr bi al-āthār* è, letteralmente, l'interpretazione basata sulla tradizione – *āthār* – opposta al *tafsīr bi al-ra'y*, l'interpretazione personale<sup>276</sup>.

I principi tradizionalisti inglobano quindi la produzione di *fatwā*, il *tafsīr* ma anche l'*ijtihād*: come riportato da Vogel dall'osservazione diretta della prassi giudiziaria saudita e dalla documentazione scritta, il continuo appellarsi all'*ijtihād* non corrisponde a un suo utilizzo programmatico e articolato, piuttosto, l'*ijtihād* appare un dispositivo ideologico dietro il quale vi è una prassi sostanzialmente tradizionalista, con rare deviazioni dalle opinioni del *madhhab* hanbalita e una generale tendenza al *taqlīd* (F.E.Vogel, op.cit.76). Questa tendenza, meglio definibile una disposizione di fondo, era già stata riportata da Henri Laoust, il quale notava che l'esegesi wahhabita si riduceva di fatto alla riproduzione delle opinioni di alcuni commentari tradizionali (H.Laoust, op.cit.523), e mentre il *taqlīd* viene teoricamente vietato, la prassi imitativa si è attestata sull'*ijtihād*: «Mais, en la considérant comme licite en cas de nécessité,

---

particolari consimili. Poiché, nella mente, l'universale è un analogato del suo particolare, ed in ragione di ciò esso si applica ad esso e gli corrisponde.» (Testo in W.B.Hallaq, op.cit. 48)

<sup>276</sup> Più specificamente, il *tafsīr bi al-āthār* si riferisce all'interpretazione coranica attraverso le fonti della tradizione trasmesse a partire dal Profeta e dalla prima generazione di musulmani (A.Kulinich, 2022: 476-478); in questo caso non si tratta di una semplice predilezione per l'uno o per l'altro *tafsīr*, poiché è consolidata l'idea, fra coloro che seguono la tradizione, che il Profeta ha espressamente vietato il ricordo al *ra'y* per spiegare il Corano (Ibidem), e tale è la posizione del *Concilio*, che rifiuta ogni ermeneutica critica del testo sacro (M.Al-Atawneh, op.cit.344).

les Wahhābites en arrivent à soutenir, contrairement à l'esprit de la doctrine d'ibn Taimiya, que non seulement le commun, mais même les *fuqahā'* peuvent suivre l'un des auteurs tardifs du rite. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne préconise jamais la réouverture de l'*iğtihād*; il n'a rien — pas plus que ses successeurs — d'un méthodologiste du droit, et ne semble pas soupçonner l'intérêt du raisonnement analogique ou d'une considération étendue de l'utilité.» (Ivi, 524).

In sintesi, il dato osservabile ci riporta a un quadro categoriale uniforme per quanto riguarda i principi di fondo, che restano quelli wahhabiti-hanbaliti; in ambito giuridico, viceversa, si osserva una discrasia interna fra contenuto ideologico e prassi reali, alla quale deve aggiungersi un terzo elemento, ossia la prassi legislativa secolare.

La concezione della legge tradizionale, parcellizzata e cristallizzata, si mostrò sin da subito inadeguata a sostenere l'apparato normativo di uno Stato moderno; come previsto dalla tradizione hanbalita, re 'Abd al-'Azīz iniziò già nel 1925 a valersi del diritto di emanare decreti — il *nizām* — che integrassero la *sharī'ah* e coprissero quegli ambiti su cui essa non si pronunciava, in particolare nella risoluzione di tutti quei problemi che sorgevano dal confronto con la modernità<sup>277</sup>.

In via teorica, ma anche pratica, la *siyāsah* si estendeva autonomamente — senza riferimento al *fiqh* — a tutto ciò che non contraddiceva i principi della *sharī'ah* (Ivi, 174), ma nei fatti, la *siyāsah al-sharī'iyah* venne a trovarsi in aperta concorrenza con l'inflessibilità degli '*ulamā'*', poiché si dovette ricorrere ai decreti per rimediare a condizioni e casi che non trovavano risoluzione nella *sharī'ah*<sup>278</sup>. Fu il caso, ad esempio, di due pratiche approvate dall'interpretazione tradizionalista della *sharī'ah*, la schiavitù e il concubinato, aboliti entrambi in Arabia Saudita nel 1962 (A.Layish, op.cit.283), o ancora alla creazione di espedienti legali per aggirare divieti come quello di usura, che per estensione comprende il tasso di interesse delle banche (Ivi, 281). Un dato fondamentale che possiamo osservare,

---

<sup>277</sup> L'esercizio del potere amministrativo e legislativo delle autorità temporali è sancito e regolato dalla *Legge Fondamentale di Governo*: - Articolo 44: Le Autorità Statali consistono in: Autorità Giudiziaria, Esecutiva, Legislativa (*al-tanzīmiyyah*, cioè l'autorità di promulgare *nizām*). Queste Autorità sono tenute a cooperare nello svolgimento delle proprie funzioni, in accordo con questa Legge e con le altre leggi. Il Re è l'arbitro supremo di queste Autorità. - Articolo 55: Il Re deve presiedere al governo (*siyāsah*) della nazione in accordo con la *sharī'ah*. Egli inoltre è tenuto a controllare l'implementazione della *sharī'ah*, la politica generale dello Stato, la difesa e la protezione del Paese. - Articolo 67: L'Autorità Legislativa avrà giurisdizione nella produzione di leggi (*nizām*) e statuti in modo da promuovere gli interessi collettivi ed evitare il male negli affari dello Stato, in accordo con la *sharī'ah*. I suoi poteri dovranno esercitarsi in accordo con le disposizioni di questa Legge e la *Legge del Concilio dei Ministri* e la *Legge della Shūrā*.

<sup>278</sup> Il dispositivo di elezione per giustificare le riforme rimane la *maṣlahah*, il principio di *pubblico interesse* riproposto in epoca moderna dal movimento riformista di 'Abduh, ma come nota Layish (op.cit.285), esso è divenuto poco più di un paravento formale per giustificare la legislazione utilitaristica dei governi.

infatti, riguarda l'asimmetria delle riforme e delle integrazioni sciaraitiche rispetto i campi di applicazione: sul versante commerciale e tecnologico – oggi giorno sembra un fatto scontato osservare un sovrasviluppo di mezzi tecnologici nei Paesi della Penisola araba, ma questo sovrasviluppo dovette seguire un *iter* graduale, come accadde per l'introduzione della televisione, generalmente malvisto o apertamente osteggiato dalla classe religiosa – si è provveduto a compensare le lacunosità giuridiche della *sharī'ah* e a formare un corpo di leggi secolari che consentissero all'Arabia Saudita di incorporare i dispositivi finanziari e commerciali di cui essa aveva bisogno per incanalare le enormi risorse derivate dal petrolio; sul fronte sociale e personale<sup>279</sup>, nonché nel campo penale, le competenze della *sharī'ah* sono rimaste sostanzialmente immutate, inclusa l'applicazione di severe pene capitali esplicate talvolta in esecuzioni di massa<sup>280</sup>.

Ci sembra quindi che l'indagine di Vogel vada contestualizzata rispetto i campi di applicazione della *siyāsah al-shar'īyah*. Spieghiamo meglio: Vogel fa presente che la *siyāsah al-shar'īyah*, basandosi sulla *maṣlahah*, si concentra sulle necessità della società contemporanea, proponendosi come un sistema macroscopico inverso all'atomismo del *fiqh* (F.E.Vogel, op.cit.174). Nella lettura di Vogel, tutto dipende dalla capacità di una delle due parti di prevalere nell'equilibrio polare fra *siyāsah* e *sharī'ah*:

From the classical fiqh perspective, the crucial issue of codification is the degree to which a ruler may dictate terms of decision to the qādīs whom he has appointed.

Even this precise question invokes a broad universe of fiqh doctrines. One way to summarize them is to imagine two hierarchies, two dialectics, along each of which the 'ulamā', have long since characteristically exploited ambiguities to construct a nested or telescoping ranked set of doctrines. The first dialectic or hierarchy, which applies only to the activities of the 'ulamā' inter se, is that of ijtihād (microcosmic) versus taqlīd (macrocosmic). The second dialectic or hierarchy, engaging the 'ulamā' on one side and the ruler on the other, is that of fiqh (microcosmic) versus siyāsa (macrocosmic). In Islamic legal history, as we have seen, in the sphere of practice, descent from the microcosmic pole down along each one of these two hierarchies has long since become commonplace, with the result that in everyday applications macrocosmic practices came to dominate. But, we

---

<sup>279</sup> Negli anni recenti ha fatto discutere l'inflessibilità del Gran Muftī, Abdulaziz al-Sheykh, di fronte alla proposta del Ministero della Giustizia di fissare a 15 anni l'età minima per i matrimoni: <https://www.arabianbusiness.com/gcc/no-minimum-age-for-marriage-of-girls-grand-mufti-576044>. Il Ministero, su questo tema, ha ripiegato fissando una serie di parametri da rispettare a tutela della sposa.

<sup>280</sup> <https://www.globalist.it/world/2014/12/24/arabia-saudita-per-l-autorita-religiosa-e-lecito-sposare-le-bambine/>  
<https://www.aljazeera.com/news/2022/3/12/saudi-arabia-executes-81-people-in-a-single-day>

have also seen, at the level of ideology or the ideal, the microcosmic pole remains primary, creating a disparity between ideal and real. (Ivi, 325-326)

Dal quadro che ci viene offerto sembrerebbe essere in atto una lotta per la sostituzione di un modello con l'altro, che equivarrebbe alla definitiva estromissione degli *'ulamā'* dalla sfera giuridico-politica, poi però lo stesso Vogel nota che l'Arabia Saudita non sembra aver bisogno di un sistema macroscopico uniforme, e che gli *'ulamā'* conservano giurisdizione in materia di diritto privato e criminale (Ivi, 3261), mentre sul fronte del diritto commerciale e procedurale essi non possono fare altro che opporsi formalmente alle riforme che il governo continua autonomamente a produrre. Questa produzione utilitarista, tuttavia, non è supportata da una teoria legale che sostituisca quella tradizionale, sicché si è venuta a formare una faglia fra il riformismo e la dottrina hanbalita-wahhabita, in altre parole, non si è verificato un rinnovamento strutturale delle categorie su cui è stata fondata la *mamlakah* saudita. In via teorica, come nota Layish (op.cit.292), la centralità dell'*ijtihād* e l'unità fra governo e classe religiosa, darebbe all'Arabia Saudita, più di qualsiasi altro paese sunnita, la possibilità di un completo rinnovamento della Legge islamica nondimeno nel campo sociale.

Perché, allora, non si è instaurata una dialettica fra *siyāsah* e *fiqh*, fra macrocosmo e microcosmo? Una prima risposta l'ha già data Vogel descrivendo la concorrenza di autorità in campo legale con la divergenza fra l'inflessibilità degli *'ulamā'* e il bisogno strutturale di riforme. Una seconda risposta può provenire dall'utilizzo effettivo che gli *'ulamā'* sauditi fanno dall'*ijtihād*.

Se in Marocco vi è stata una "riapertura" ufficiale del *bāb al-ijtihād*, in Arabia Saudita ciò non è avvenuto, e questo perché nella concezione comune saudita, che a riguardo segue la concezione di ibn Taymiyyah, la "porta" non è mai stata chiusa<sup>281</sup>. Tuttavia, in Marocco l'*ijtihād* ha assunto una centralità riformistica, specie in ambito sociale, non replicata dall'Arabia Saudita, dove l'*ijtihād* è dottrina di Stato sin dall'antico patto fra *al-Wahhāb* e *i Sa'ūd*: perché vi è questa evidente asimmetria?

Gli elementi che concorrono al diverso sviluppo istituzionale di Marocco e Arabia Saudita in relazione all'*ijtihād* sono numerosi ed eterogenei. A livello microscopico, quello dell'applicazione particolare della *sharī'a* nei tribunali: da quanto viene riportato, l'*ijtihād* è più simile a una professione ideologica che non a una prassi consolidata. A un livello macroscopico, quello delle opinioni religiose e giuridiche di pubblico interesse, le *fatwā*, che

---

<sup>281</sup> Questa posizione è condivisa dai più eminenti *'ulamā'* sauditi ed è stata documentata sia da al-Atawneh (op.cit.330-331) sia da Vogel (op.cit.78) in interviste dirette ad alcuni di essi.

è anche il livello entro cui si consuma il dibattito sulle riforme e le innovazioni, il fattore decisivo risiede indubbiamente nel dominante paradigma tradizionalista: in via teorica, gli *'ulamā'* sono liberi di seguire il *madhhab* a loro più congeniale e di applicare l'*ijtihād*, ma i principi di fondo che modellano la loro religiosità e le loro idee restano quelle hanbalite filtrate dalla predicazione wahhabita.

Come abbiamo più volte sottolineato, l'essenza del tradizionalismo non si definisce tanto nell'adesione vincolante alla tradizione trasmessa ma piuttosto in ciò che comporta, ossia il rifiuto delle categorie razionali classiche e dei mezzi tecnici a esse correlate. Questo rifiuto di fondo non si attesta solamente nella dottrina hanbalita classica, non è un'astrazione puramente teorica, di esso si trova riscontro soprattutto nel punto di vista "interno", cioè dei musulmani arabi. Rashīd Riḍā, ne abbiamo accennato, dovette difendersi dalle accuse di supportare il radicalismo wahhabita, ed egli stesso si rese conto che gli *'ulamā'* potevano rappresentare un deterrente per lo sviluppo di uno Stato sunnita moderno.

L'egiziano Hafiz Wahbah<sup>282</sup>, che fu ambasciatore in Arabia Saudita fra il 1930 e il 1956, divenne uno dei consiglieri stranieri del re ma dovette scontrarsi con le resistenze degli *'ulamā'* alle riforme che egli proponeva: divenuto direttore del Ministero dell'Istruzione, Wahbah propose l'introduzione della geografia, del disegno e delle lingue straniere fra le materie di insegnamento. Gli *'ulamā'* obiettarono che il disegno era simile alla pittura, attività tradizionalmente vietata – con talune eccezioni – nell'Islam, mentre le lingue potevano veicolare il diffondersi di idee straniere potenzialmente corruttrici oltre che quello delle scienze moderne, infine, la geografia avrebbe favorito le idee degli antichi filosofi greci. Quest'ultima affermazione non viene meglio chiarita, ma a giudicare dalla risposta di Wahbah – che i bambini avrebbero appreso solo le nozioni geografiche di base – e dal fatto che egli incontrò un *'alīm* convinto che la terra fosse piatta, possiamo ipotizzare che i timori dei dotti sauditi riguardassero la cosmologia e la fisica.

Fra le criticità riscontrate da Wahbah vi fu l'attaccamento acritico degli *'ulamā'* a dottrine che non potevano soddisfare le necessità di uno Stato moderno, anche quando esse non avevano riscontro nella tradizione islamica – come nel caso dell'insegnamento delle lingue straniere -.

Di questa criticità, d'altro canto, sembrano essere coscienti gli stessi sauditi stando a quanto riporta Vogel:

---

<sup>282</sup> Dell'esperienza di Wahbah in Arabia Saudita rimane un particolareggiato resoconto pubblicato nel libro *Arabian Days* (1964), che tuttavia non ci è stato possibile reperire. Ogni riferimento è quindi tratto da quanto riporta Commins (op.cit.96-97).

Dr. Muṭlab al-Nafisa, then president of the Bureau of Experts of the Council of Ministers and a western-trained jurist, explained that old-time Saudi ‘ulamā’, in contrast to their ardor about theology, always took a pragmatic, unphilosophical attitude toward actual legal rules. Their failure to question received Ḥanbalī school rules has this attitude as its cause. For the Wahhābīs, and perhaps for others of their trend, the virtue of the scholar seems to lie less in intellectual or technical attainments or virtuosity than in pious immersion in Qur'an and ḥadīth texts and the knowing and sincere application of these texts in all concrete rulings. (Op.cit.76-77)

Alla luce di quanto abbiamo discusso nei capitoli precedenti ci troviamo di fronte a una materia familiare, poiché questa attitudine aveva contraddistinto la scuola hanbalita sin dalla sua fondazione, e così, conclude Vogel, nella pratica *microscopica* dell’*ijtihād* ciò che prevale è la pia disposizione del giudice rispetto al quale il riferimento immediato è costituito dai testi sacri (Ibidem).

Nel *macroscopico*, dove la contrapposizione fra *sharī‘ah* e *siyāsah* è più evidente e talvolta occupa la scena pubblica, il ricorso all’*ijtihād* per motivi di *pubblico interesse e necessità* ha reso manifesti i limiti del paradigma tradizionalista, ma questi limiti non sono stati occasione per un ripensamento delle categorie di fondo dell’hanbalismo e del wahhabismo: esse sono state aggirate con un ricorso *ad hoc* alle opinioni e alle dottrine delle scuole *semi-razionaliste*. L’utilizzo *ad hoc* delle scuole *semi-razionaliste* non ha quindi generato un paradigma alternativo a quello hanbalita-wahhabita, semmai ha contribuito a rafforzarne la centralità, poiché tutti gli strumenti portati in campo hanno la loro ragion d’essere nel tentativo di temperare la rigidità tradizionalista, non di cambiarla: l’assenza di un pensiero speculativo in ambito religioso, che riabiliti la nozione di *‘aql* e permetta di superare il letteralismo esegetico, in sintesi, l’assenza di un pensiero teologico consistente e logicamente articolato, è qualcosa che permane.

Questa logica è naturalmente funzionale alla riforma di una certa materia – ad esempio il diritto commerciale – a dispetto delle rimostranze della classe religiosa, e dall’altro lato al mantenimento del tradizionalismo su quei soggetti che il governo non ha esplicito e diretto interesse a cambiare.

Discutendo della condizione femminile in Arabia Saudita in un numero del *Middle East Journal* del 1999, Eleanor Abdella Doumato denunciava la marginalizzazione delle donne e la grande disparità fra la condizione femminile e maschile, particolarmente riguardo l’istituto della *wilāyah* – l’obbligo delle donne di riferirsi a un “tutor” maschile, lett.guardiano, obbligo

che è stata oggetto delle riforme marocchine –, da cui derivano una serie di disparità: ad esempio, nel 1999 alle donne saudite non era ancora consentito di guidare. La questione, dal punto di vista degli *‘ulamā’*, non riguardava tanto il “guidare in sé” bensì la possibilità per una donna di allontanarsi da sola (E.D.Doumato, 1999: 578-579). Il Gran Muftī del tempo, ‘Abd al-Aziz ibn Baz (m.1999), scrisse sulla questione che: «Le donne che guidano conducono a molti mali e conseguenze negative. Fra questi mali vi è il mischiarsi con gli uomini senza essere accompagnate dal proprio guardiano.» (Ibidem)

Nel frattempo, dalla pubblicazione di quell’articolo alcune cose sono cambiate: alle donne è ora consentito guidare grazie a un *nizām* del 2017, ma il decreto non è stato supportato dal ripensamento critico della condizione femminile auspicato da Doumato, specificamente con la messa in discussione di quegli *ḥadīth* che favoriscono la disparità fra i sessi.

Il *nizām* del 2017, come ammesso da al-Walīd bin Ṭalāl al-Sa‘ūd, fra i più influenti principi sauditi, viene incontro a “un’urgente domanda sociale conseguente alle circostanze economiche”; al-Walīd riconosce sì che *vi sono atti ingiusti dettati da una società tradizionale, molto più restrittiva di quanto pienamente permesso dai precetti religiosi*<sup>283</sup>, ma poi ammette che il *nizām* pone rimedio alle ingenti risorse sottratte all’economia saudita per consentire alle donne di muoversi utilizzando i taxi.

Il decreto del 2017 non è comunque una “rondine” isolata: il regno saudita sembra aver iniziato un’effettiva mitigazione dei principi wahhabiti in prospettiva di *Vision 2030*, e diversi osservatori internazionali riportano che il principe ereditario al trono, Moḥammad bin Salmān al-Sa‘ūd, intende portare avanti un cambiamento più strutturale di quanto sia stato fatto finora.

In un articolo del 2021 si può leggere:

The Saudi reforms launched by Mohammed bin Salman (often referred to in media as MBS) have been underpinned by a fundamental ideological claim: that Saudi Arabia has turned the page on Wahhabi Islam, which having served as state ideology for a limited period of historical time is now over. The government has sought to disseminate the trope of Saudi Arabia entering a “post-Wahhabi era” in Western media and policy circles, utilizing a large network of public relations firms, Gulf-funded think tanks, and even academics<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> <https://www.aljazeera.com/news/2017/9/27/saudi-arabia-to-allow-women-to-drive>.

<sup>284</sup> <https://themaydan.com/2021/09/reordering-saudi-religion-mbs-is-defanging-wahhabism-not-dethroning-it/>

Nello stesso articolo, poi, si specifica meglio che l'obiettivo di bin Salmān non è di “detronizzare” gli *‘ulamā’* bensì di portarli a un ruolo più marginale e “ritirato”.

In un altro articolo, che riporta un'intervista di bin Salmān all'emittente saudita “*Al-Arabiya*”, emergono alcuni punti di interesse: bin Salmān ribadisce che la Costituzione dell'Arabia Saudita è il Corano, e che ogni decisione e implemento della legge deve essere condotta sulle evidenze testuali che si trovano nel Corano e nella *sunnah*<sup>285</sup>. Nulla di nuovo, ma poi afferma che ciò vale anche per i divieti e le pene, che devono fondarsi sull'evidenza dei testi sacri; questo significa, afferma bin Salmān, implementare la *sharī‘ah* solo per mezzo degli *ḥadīth* che sono certi e trovano chiaro riscontro nel Corano: la stima proposta lascerebbe solo il 10% di tutti gli *ḥadīth*.

In un altro passaggio dell'intervista bin Salmān dichiara:

*Se lo shaykh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb fosse con noi oggi e ci trovasse ciecamente rivolti ai suoi testi con le menti chiuse all’interpretazione e alla giurisprudenza mentre lo difendiamo e lo santifichiamo, egli sarebbe il primo a opporsi. Non vi sono scuole fisse di pensiero e nessuna persona infallibile. Dobbiamo impegnarci nella continua interpretazione dei testi coranici e lo stesso per la sunnah del Profeta (PPSL), e tutte le fatāwā devono fondarsi sui tempi, i luoghi e la mentalità a cui sono indirizzate. Per esempio, 100 anni fa, quando uno studioso indirizzava una certa fatwā non sapendo che la Terra fosse rotonda e non conoscendo né i continenti né la tecnologia ecc., la fatwā sarebbe stata basata sulle informazioni disponibili e la loro comprensione del Corano e della Sunnah, ma queste cose cambiano nel tempo e adesso sono differenti.*

Se il testo dell'intervista venisse letto da qualcuno estraneo alla storia e alle dottrine wahhabite potrebbe pensare che bin Salmān sia un riformatore, almeno nelle dichiarazioni, e d'altro canto egli stesso in quell'intervista si paragona a personalità come Mohammed Arkoun. Tuttavia, il ribadire di non essere legati a una specifica scuola e di non seguire pedissequamente alcun imam, al-Wahhāb compreso, è un manifesto storico del wahhabismo e il fatto che bin Salmān espone questo pensiero induce a pensare che nella realtà dei fatti non venga fatto altro che ribadire lo spirito riformista di al-Wahhāb.

La continua e circostanziale interpretazione del Corano e della *sunnah* di cui parla bin Salmān è invece un accenno dottrinario rilevante, ma la generalità dell'intervista non ci consente di approfondirne i presupposti e le basi teologiche: ad esempio, ciò implica il superamento del

---

<sup>285</sup> Fonte: <https://www.asianews.it/news-en/Mohammed-Bin-Salman-attempts-to-reform-Islam-53085.html>.

letteralismo ermeneutico e una maggiore libertà alle capacità ragionate dell'essere umano, oppure le categorie ermeneutiche ed epistemologiche resteranno immutate? E se resteranno immutate, come si può operare un rinnovamento dell'interpretazione coranica? Tutte domande che restano insolte e delle quali non è possibile, allo stato attuale, avere cognizioni che non siano mere opinioni.

In un'altra intervista televisiva del 2022 si può comunque cogliere il tenore tradizionalista del riformismo di bin Salmān, poiché il principe ereditario saudita parlando nell'ottica di *Vision 2030* ha sottolineato nuovamente di voler fare riferimento solo agli *ḥadīth* certi, aggiungendo che ognuno dovrebbe essere libero di praticare l'*ijtihād*<sup>286</sup>.

Basta questo per riproporre il riformismo di 'Abudh e Riḍā, come scritto nell'articolo citato? Come si può parlare di uno Stato post-wahhabita se il post-wahhabismo si presenta con le stesse istanze ideologiche del wahhabismo? Come si può superare il tradizionalismo attraverso i presupposti tradizionalisti, ossia lo studio degli *ḥadīth* e la loro preminenza come fonti della religione e del diritto?

La ricezione di alcuni presupposti del razionalismo occidentale, nonché il tentativo di unificare il sistema giudiziario-legale del Paese sulla scia di uno strutturale bisogno di adeguarsi a logiche amministrative che permettano il pieno sviluppo tecnico-economico dell'Arabia Saudita non è sintomo di evoluzione categoriale: la ragione occidentale, come rilevato da Horkheimer, è divenuta uno strumento che serve i processi di produzione, rispetto ai quali agisce come fattore razionalizzante. Una ragione di questa specie è *a-razionale* e *ripetitiva*, poiché il suo valore è dato dall'uso strumentale che se ne fa, svuotandola del suo potenziale critico e, soprattutto, del retaggio teologico. Dunque, una ragione puramente di calcolo può facilmente rientrare nei canoni di una società tradizionale che intende dotarsi di un apparato amministrativo avanzato; inoltre, come rilevato da Geminello Preterossi (Op.cit.210-211), il mercato globale massimizza il suo potenziale nel controllo della vita – ridotta a capitale umano –, nella coercizione e nell'alienazione di un individuo sempre più insicuro. In breve, l'assenza di democrazia costituisce un terreno particolarmente fertile alle necessità di mercato e tecnica, poiché non si pone il problema di aggirare le impalcature morali delle democrazie.

In un tale contesto, il problema maggiore sorge allorché tecnocrazia e teocrazia comprimono l'una lo spazio dell'altra, quando, cioè, per dirla in termini gramsciani, un egemonico è bloccato dall'altro, ma la lotta per l'egemonia non riguarda la compatibilità fra

---

<sup>286</sup> <https://www.oasiscenter.eu/en/saudi-vision2030-and-mutawatir-hadith-an-unexpected-combination>

*ragione strumentale* e società tradizionali, quanto i rapporti di forza fra il potere e la salvezza. Ciò non significa che la lotta debba consumarsi fra gruppi sociali o persone contrapposte, il potere può essere anche un'entità puramente intellettuale o impersonale: l'*ijtihād* non è lo sforzo umano di disciplinare l'elemento profetico? Ed esiste un potere impersonale superiore a ciò che si ritiene parola increata di Dio? Di certo esiste un nucleo *intangibile* di essa che non può piegarsi alle esigenze del mercato e all'*Esprit du temps*, per il resto, vi sono questioni minori, obsolete – come nel caso della schiavitù – o rivedibili che non intaccano l'essenza del monoteismo; questioni incastrate in una dialettica di forza/compromesso nella quale il progresso cognitivo dell'uomo arabo si riduce a una postilla accessoria al progresso materiale. A onor del vero, alcuni cambiamenti potenzialmente più profondi e lungimiranti sono in atto; fra questi, a nostro avviso, il più rilevante riguarda l'introduzione recente della filosofia nei piani di studio e la possibilità di formarsi un pensiero critico<sup>287</sup>. A leggere le dichiarazioni del Ministro della Cultura, la classe governante saudita sembra aver preso coscienza dell'importanza di un adeguato sviluppo intellettuale e cognitivo al fine di evitare il radicalismo religioso e far fronte al mondo contemporaneo.

L'introduzione della filosofia dovrebbe contribuire a rimodellare le capacità critiche di una parte della società saudita, ma il quadro ideologico e metafisico generale è tutt'altra cosa; in tal senso, lo studio del *kalām*, che diversamente della filosofia introdurrebbe il pensiero critico in materia religiosa e giuridica, almeno ufficialmente è ancora interdetto. Come per le riforme annunciate da bin Salmān, i cambiamenti in atto appaiono ancora indeterminati e in divenire, e le più recenti evoluzioni fra la casa regnante e gli '*ulamā*', che alcuni interpretano come un tentativo di scardinare il potere religioso che essi ancora esercitano, appaiono come il ripetersi ciclico di dinamiche molto antiche.

---

<sup>287</sup> <https://www.thenationalnews.com/gulf-news/saudi-arabia/2021/12/12/saudi-arabia-breaks-taboos-on-critical-thinking-in-first-philosophy-conference/>

## Conclusioni

Nella prima parte della ricerca ci siamo interrogati sulla possibilità di applicare alla storia e alle istituzioni islamiche il concetto di teologia politica attestatosi nel XX secolo con l'opera di Carl Schmitt: nel terzo capitolo abbiamo argomentato che non vi è un concetto univoco di teologia politica e abbiamo richiamato la necessità di superare il paradigma occidentale conducendo la nostra indagine da un punto di vista interno, sviluppato a partire dalle peculiarità e dalle risorse endogene dell'Islam.

Le possibilità che ci si presentavano erano due: adottare il paradigma linguistico e concettuale sviluppato dagli studiosi occidentali sul fenomeno della secolarizzazione e sui contenuti della teologia cristiana, e quindi cercare la quadratura con il mondo islamico, oppure rintracciare un modello islamico autonomo e peculiare. La possibilità da noi scelta è stata una mediazione che considerasse la continuità fra la teologia cristiana orientale e quella islamica, ma più significativamente la continuità fra pensiero greco e pensiero arabo-islamico; abbiamo quindi descritto due distinti paradigmi, uno Orientale, in cui non vi è una separazione essenziale fra teologia e politica, e uno Occidentale, dominato dalla progressiva separazione fra *città degli uomini e città di Dio*, fra *regnum e sacerdotium* e, in ultimo, fra Stato e Chiesa.

Dopo aver argomentato che in Carl Schmitt è contemplata la possibilità di sviluppare modelli teologico-politici indipendenti e peculiari, abbiamo distinto la nozione di *politica* dal concetto di *politico*, e abbiamo quindi delineato due sensi in cui intendere la teologia politica: da una parte l'apporto che la teologia fornisce alla forma e alla sostanza delle istituzioni e dei dispositivi giuridici, dall'altra la teologia come fattore determinante per l'unità politica di una società, in arabo *'asabiyyah*.

Appurato che una teologia politica islamica è resa possibile dalla traduzione delle scienze greche nell'Islam, e dallo sviluppo di un'originale struttura di pensiero nata dall'incontro dell'eredità greca con le risorse interne dei popoli islamici, abbiamo delimitato il nostro campo d'indagine al mondo arabo-sunnita e abbiamo delineato un'ipotesi di lavoro macroscopica: *cosa ha comportato e può comportare, per le strutture politiche, la presenza di un pensiero teologico, e viceversa, cosa comporta la sua assenza?*

Questa ipotesi di lavoro non è verificabile in Occidente a causa dell'uniformità con cui le teologie cristiane si sono diffuse nei tessuti politici, nelle sovrastrutture e nei dispositivi giuridici fondamentali; la nostra ipotesi era infatti diretta dall'osservazione di ciò che la

teologia costituisce per la religione, ossia il momento riflessivo, e quindi dal ruolo disciplinante e razionalizzante che essa ha esercitato sulle istituzioni e il diritto occidentali.

Il nostro punto di vista ha ampliato di molto l'usuale raggio di osservazione degli studi di teologia politica, i quali si focalizzano maggiormente sulla trasposizione delle dottrine teologiche in quelle politiche e giuridiche, oppure, come in Jan Assmann, sull'influenza della politica nella formazione delle dottrine religiose; viceversa, durante la nostra ricerca ci siamo interrogati sul ruolo che la teologia, in quanto prodotto e riproduttrice delle categorie di pensiero greche, ha svolto nel rimodellamento linguistico e concettuale dei musulmani, e quindi nella definizione delle categorie fondamentali dell'Islam in quanto sistema politico-religioso unitario. Altresì, a un secondo livello, quello sociale e ideologico, abbiamo considerato la funzione della teologia nel generare dei modelli di pensiero *collettivi* e se il radicamento di una coscienza teologica collettiva favorisca il mantenimento di un certo sistema politico; viceversa, ci siamo interrogati su cosa comporti, per un certo sistema politico, la mancanza di un pensiero articolato e consistente, ipotizzando che i maggiori effetti dell'assenza teologica si manifestino in un diritto fondamentalmente cristallizzato e chiuso.

Per verificare questa ipotesi avevamo bisogno di due modelli comparabili sussunti sotto la medesima area, quella islamica, e che presentassero l'uno un apparato teologico consistente, l'altro che ne fosse privo: abbiamo così identificato il primo modello nel Regno del Marocco e il suo antagonista nel Regno dell'Arabia Saudita.

Il modello saudita ha superato le nostre aspettative poiché in esso non abbiamo trovato l'assenza di una teologia, bensì un vero e proprio apparato *controteologico*.

L'assunto fondamentale della nostra indagine, che siamo stati in grado di verificare, riguardava la continuità ininterrotta fra le strutture di pensiero classiche, formatesi in epoca abbaside dall'incontro con il pensiero greco, e quelle odierne, e in uno con esse, delle categorie fondamentali dell'Islam sunnita.

Abbiamo quindi ricostruito l'origine delle categorie classiche in epoca abbaside e abbiamo fornito una tesi alternativa che spieghi l'adozione del Corano creato a dottrina ufficiale del califfato: nella nostra interpretazione, il Corano creato rappresentava il punto apicale di un'intera struttura teologico-politica che aveva nei principi mutaziliti e in quelli del primo hanafismo i suoi capisaldi. Abbiamo argomentato che una tale struttura garantiva al potere califfale grande autonomia rispetto alla *sharī'ah* e ai suoi interpreti, gli *'ulamā'*, poiché contestualizzava il testo coranico alle circostanze della Rivelazione e rendeva l'esercizio della *ragione* preminente rispetto la tradizione e i suoi custodi.

Abbiamo così potuto delineare i due grandi paradigmi concorrenti che si formano in epoca abbaside: quello *razionalista*, rappresentato dal primo hanafismo e dai mutaziliti, e quello *tradizionalista*, rappresentato dagli studiosi proto-sunniti di *ḥadīth* e successivamente dagli hanbaliti.

Dal confronto estremo fra questi due paradigmi, segnato da persecuzioni e lotte, abbiamo osservato la formazione di un paradigma intermedio, quello delle scuole *semi-razionaliste*, rappresentate dalla scuola di al-Ash‘arī in teologia e da quelle di Mālik ibn Anas e al-Shāfi‘ī nel diritto.

I paradigmi *semi-razionalisti* temperarono i principi e le dottrine dei razionalisti con quelle dei tradizionalisti, mantenendo gli strumenti della logica in materia religiosa e giuridica ma ancorandoli alle fonti tradizionali. In tal modo poté formarsi una nozione di *ragione islamica ortodossa* che risultò dominante rispetto al tradizionalismo hanbalita, scuola minoritaria fino all’età moderna, quando venne rivitalizzata dal wahhabismo e divenne il riferimento ufficiale del regno saudita.

Ciò che ha garantito la verifica dell’ipotesi di partenza è la sopravvivenza dei due paradigmi antagonisti a livello dottrinario e a livello istituzionale nel mondo contemporaneo: in tal senso, il Marocco asharita-malikita e l’Arabia Saudita wahhabita-hanbalita rappresentano due modelli unici, il cui valore è esponenzialmente accresciuto dal fatto che ci troviamo di fronte a due concezioni antagoniste risalenti ai primi secoli dell’Islam.

Sul fronte marocchino abbiamo constatato come il diffondersi dell’asharismo e del malikismo contribuì in modo determinante a definire l’identità sociopolitica e religiosa dei popoli maghrebini, costituendo il sostrato potenziale su cui si è innestato il riformismo odierno.

I mezzi a nostra disposizione non ci hanno permesso di comprendere quanto, e in che grado, la teologia asharita sia radicata nella coscienza collettiva dei maghrebini, ma abbiamo potuto constatare, mediante le numerose dichiarazioni pubbliche delle autorità marocchine, che l’asharismo rappresenta l’avamposto ideologico per la costruzione di un Islam temperato e aperto alle istanze sociali odierne.

Il presupposto del riformismo marocchino appare quindi fondato sulla struttura razionale che l’asharismo ha ereditato dalla teologia mutazilita: centrale, infatti, appare la nozione di *‘aql* e la possibilità di interpretare secondo le strutture argomentative della razionalità classica i testi sacri, possibilità negata dall’hanbalismo. Da ciò che abbiamo potuto osservare, in Marocco occupa grande rilevanza la dimensione epistemologica e metodologica della teologia, intesa come possibilità di sottoporre la tradizione a pensiero critico e rinnovarla attraverso nuove

interpretazioni: questa tendenza è confermata dai recenti movimenti di emancipazione sociale e culturale femminili, che chiedono una revisione equa della tradizione islamica e l'apertura dell'*ijtihād* alle donne.

L'*ijtihād*, l'interpretazione rinnovabile dei testi sacri, ci ha permesso di operare un discrimine decisivo fra il Marocco e l'Arabia Saudita: nel primo caso, l'*ijtihād* ha prodotto delle riforme sostanziali nel diritto islamico ed è stato ufficialmente adottato dal governo, nel secondo caso, l'*ijtihād* appare come un dispositivo ideologico a tutela della parcellizzazione della *shari'ah* nei tribunali religiosi e dell'autonomia degli '*ulamā*' rispetto i tentativi della casa regnante di produrre una codificazione legale uniforme e vincolante. Inoltre, mentre l'asharismo autorizza l'esercizio della ragione fornendola di strumenti logici e argomentativi, l'hanbalismo ha resistito alla logica e al pensiero speculativo, custodendo inflessibilmente l'interpretazione letterale e l'adesione alla *sunnah* come fonte primaria e non mediata dal *fiqh* ed enfatizzando le qualità morali a dispetto delle conoscenze tecniche.

Tutto ciò ci porta a concludere che le capacità formali dell'*ijtihād* si realizzano se supportate da un'adeguata struttura cognitiva ed epistemologica, confermandoci che esso trae la sua efficacia dall'attualizzazione del razionalismo teologico.

Dall'analisi incrociata del riformismo marocchino e saudita, possiamo poi confermare un altro nostro assunto iniziale: che non esiste una priorità, continua e stimabile, fra momento teologico e politico. Soprattutto in Marocco, la teologia è assorbita in un'unità sociopolitica che neutralizza qualsiasi rimarcabile antagonismo fra religione e potere, e deve il suo successo a un deciso piano di governo; altresì, il governo ha attinto alla secolare presenza nel Maghreb dell'asharismo per legittimare le proprie politiche. L'elemento finale di questo processo è rappresentato dal decisionismo del re, senza il quale le potenzialità del sistema asharita-malikita sarebbero rimaste inattuate.

In Arabia Saudita tutte le riforme introdotte sin dalla fondazione del regno sono state altresì sostenute dal decisionismo dei re sauditi, fattore determinante per superare la riottosità della classe religiosa alle innovazioni e alla modernizzazione. D'altro canto, mentre in Marocco vi è un'indiscutibile centralità della teologia in quanto struttura razionalizzante, in Arabia Saudita la centralità è occupata dall'apparato dottrinario: l'eternità del Corano, gli attributi divini, l'assoluta *Signoria* divina sul mondo e il fatalismo, la rigida gerarchia delle fonti del diritto, la *siyāsah al-shar'īyyah*, sono tutti elementi che fondano la legittimità su cui è stato edificato il *mulk* saudita.

La dottrina wahhabita-hanbalita è a doppio filo: l'eternità del Corano, il rigido letteralismo e la preminenza della tradizione sulla ragione vincolano l'essere umano a un corpo testuale che richiede prima di tutto obbedienza, dall'altro lato, il fatalismo rispetto l'assoluta *Signoria divina* giustifica il quietismo e il mantenimento dell'ordine statale fintanto che esso non trasgredisce apertamente la *sharī'ah*, Ma chi può stabilirlo? L'autorità religiosa? La materia è indeterminata, e la storia saudita ci mostra che l'autorità politica, il *mulk*, ha reclamato i suoi spazi e trovato gli espedienti per temperare quei punti della *sharī'ah* inconciliabili con le esigenze contemporanee, e questo a dispetto dell'opposizione degli *'ulamā'*.

A ogni modo, il riformismo saudita non si è tradotto, come in Marocco, in teoria statale – seppur fondata sul pensiero sunnita classico -: i margini angusti del paradigma wahhabita-hanbalita non sono stati messi in discussione, semmai aggirati mediante il ricorso a dispositivi di eccezione come il *pubblico interesse* e la *necessità*.

Le dichiarazioni riformiste di bin Salmān, poi, appaiono solidamente ancorate nel paradigma tradizionalista, così come la strategia che egli ha scelto: escludere tutti gli *ḥadīth* dubbi. Che cosa significa? Che i criteri metodologici ed epistemologici resteranno immutati, solo vi sarà un corpo significativamente ridotto di testi normativi, il che garantirà maggiori margini di azione al potere politico: una volta ridotti i testi di riferimento della *sharī'ah* verranno ridotte le possibilità di contraddirla.

Da questo punto di vista, ciò che prospetta bin Salmān sembra speculare a ciò che tentò il califfo al-Ma'mūn: indebolire il potere “costituzionalista” della *sharī'ah* e conseguentemente divincolarsi dall'autorità degli *'ulamā'*. Ma mentre al-Ma'mūn tentò di imporre un intero sistema che esaltasse il ruolo della ragione sulla tradizione e sulla letteralità del Corano, bin Salmān vorrebbe ridurre l'apparato testuale, non porre in discussione la tradizione in quanto tale.

In chiusura, annotiamo che il fatto stesso di poter fondatamente comparare le politiche di bin Salmān a quelle di al-Ma'mūn dimostra il buon esito del nostro itinerario di ricerca, fra i cui fini vi era quello di dimostrare la continuità di categorie e dinamiche emerse in epoca abbaside sino alla contemporaneità. Attraverso lo studio dei due regni del Marocco e dell'Arabia Saudita ci è stato poi possibile verificare che la presenza della teologia, anche solo come dispositivo ideologico, garantisce un potenziale critico che l'autorità politica può tradurre in rinnovamento istituzionale; viceversa, nel caso osservato, la sua assenza corrisponde a una cristallizzazione al contempo cognitiva e istituzionale.

Ciò non significa che la presenza di una teologia equivalga a un sistema temperato e aperto: la teologia, politicamente tradotta, è innanzi tutto una fonte legittimante del potere. Era così quando Eusebio di Cesarea elogiava l'imperatore Costantino, lo è adesso che gli *'ulamā'* predicano il quietismo verso la dinastia saudita e quando il *Comandante dei Credenti* del Marocco invoca al-Ash'arī. Il punto è un altro, e riguarda le capacità della teologia di ampliare l'orizzonte intellettuale dell'essere umano, cioè di informare il linguaggio di senso e *volumizzare* il reale, di mettere in discussione il dato religioso così come si presenta, forgiare concetti e ridefinire la semantica delle istituzioni – ad esempio, una cosa era il *mulk* dei re tribali pre-islamici, un'altra è il *mulk* definito dall'attività speculativa di ibn Khaldūn o ibn Taymiyyah -, , tutti elementi che l'Occidente ritiene scontati, ma che costituiscono il campo di confronto entro cui, probabilmente, si consumerà il futuro istituzionale dell'Islam sunnita. Aver dato una risposta all'ipotesi iniziale ha permesso non solo di sviluppare una teologia politica islamica, ma anche di ampliare la nozione di teologia politica in generale, proiettandola in un orizzonte *post-moderno* in cui i prodotti del pensiero moderno sono confusi con principi molto antichi e in cui l'assolutismo valoriale occidentale perde la sua egemonia; anche l'idea lineare di storia tipicamente cristiano-occidentale, secolarizzata nella concezione positivista di un progresso continuo e inevitabile, si diluisce nella coscienza islamica che tutto è decretato da Dio e che al culmine delle civiltà può seguire il loro declino. Parimenti, l'Occidente potrebbe presto sperimentare gli effetti a lungo termine dell'annichilimento del pensiero speculativo e della teologia; più in generale, gli effetti dell'ateismo sulle istituzioni e l'universo politico. La riflessione intorno *l'assenza* della teologia potrebbe presentarsi più urgentemente agli occidentali che non all'Islam, dove ancora il quadro metafisico si presenta ricco, radicato, e aperto a evoluzioni future.

## Bibliografia

### Raccolte ed enciclopedie:

Alberigo Giuseppe (cur.), *Decisioni dei Concili Ecumenici*, UTE, Torino, 2013

Amir-Moezzi Mohammad Ali (cur.), *Dizionario del Corano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2007

*Dictionnaire de théologie catholique*, V-1, Libraire Letouzey et Ané, Parigi, 1946

*Historical Dictionary of Morocco* (Seconda Edizione), cur.Thomas K. Park, Aomar Boum, The Scarecrow Press, Oxford, 2005

Lagerlund Henrik (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, 2011

Lane Edward William, *An Arabic-English Lexicon, Libro I/3*, Williams and Norgate, Londra, 1867

McAuliffe Jane Dammen, *Encyclopaedia of the Qu'rān*, Vol.2, Brill, Leida-Boston, 2002)

*The Encyclopaedia of Islam* (II ed.), Vol.VII, MIF – NAZ, Brill, Leida-New York, 1993

Watson Janet C.E., *Lexicon of Arabic Horse Terminology*, Kegan Paul International, 1996

Winter Tim (cur.), *The Cambridge Companion to Classic Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2008

### Bibliografia primaria e secondaria:

A.A.V.V., *Muslima Theology – The Voices of Muslim Women Theologians*, Peter Lang Edition, Francoforte sul Meno, 2013

A.A.V.V., *Pace e Guerra nella Bibbia e nel Corano*, Morcelliana, Brescia, 2002

‘Abduh Muhammad, *Trattato sull’unicità divina*, cur.G.Soravia, Casa editrice il Ponte, Milano, 2012

Abelardo Pietro, *Etica*, Mimesis, 2014

Abitbol Michel, *Histoire du Maroc*, Perrin, Parigi, 2014

Adamson Peter, Pormann Peter E., *The philosophical works of al-Kindī*, Oxford University Press, 2012

Adonis, *La musica della balena azzurra – La cultura araba, l’Islam, l’Occidente*, Guanda, Parma, 2005

Alberigo Giuseppe, *Decisioni dei Concili Ecumenici*, UTET, Novara, 2013

Alessandro di Afrodisia, cur.Fazzo Silvia e Zonta Mauro, *La Provvidenza – Questioni sulla provvidenza*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1999

Agamben Giorgio, *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, 2017

Id., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, 2003

Agostino d'Ipbona, *Polemica con i Donatisti XV/1*, Città Nuova Editrice, 1998, Roma

Id., *La città di Dio* (cur.L.Alici), Bompiani, 2001

Angheliescu Nadia, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Silvio Zamorani editore, Torino, 1993

Aristotele, *Etica Nicomachea*, cur.M.Zanatta, BUR, Milano, 2007

Id., *Fisica*, cur.R.Radice, Bompiani, Milano, 2011

Id., *Metafisica*, cur.M.Zanatta, BUR, Milano, 2009

Id., *Poetica*, cur.G. Paduano, Laterza, Bari, 2006

Id., *Retorica e Politica*, cur.M.Zanatta, UTET, Torino, 2004

Arkoun Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, Parigi, 1984

Id., *Rethinking Islam – Common Questions, Uncommon Answers*, Routledge, New York, 2019

(al)-Ash'arī Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl, *Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, (Ed.H.Ritter), Orient Institut Beirut, Beirut, 2005

Assmann Jan, *La Distinzione Mosaica ovvero il Prezzo del Monoteismo*, cur. A.Vigliano, Adelphi, Milano, 2011

Id., *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002

Id., *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco di Baviera, 2005

Avempace, cur.M.Campanini e A.Illuminati, *Il regime del solitario*, BUR, 2002

Averroé, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, cur.M.Campanini, BUR, Milano, 2008

Id., *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, cur.M.Campanini, UTET, Torino, 2015

Id., *L'Islam e la raison*, cur.M.Geoffroy, Flammarion, Parigi, 2000

Aydin Cemil, *L'idea di mondo musulmano – Una storia intellettuale globale*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2018

- (al)-Azami Mustafa M., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Suhail Academy, Lahore, 2004
- Baffioni Carmela, *Filosofia e religione in Islam*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997
- Id., *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996
- Id. et al., *L'Islàm e la trasmissione della cultura classica*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1984
- Barbulesco Luc, Cardinal Philippe, *L'Islam en questions*, Bernard Grasset, Parigi, 1986
- Black Antony, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2011
- Barra Giovanni, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel De civitate Dei di Agostino*, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 1969
- Bausani Alessandro (cur.), *Il Corano*, BUR, Milano, 2009
- Id., *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1999
- Belhaj Abdessamad, *Argumentation et Dialectique en Islam – Formes et séquences de la munāẓara*, Presses Universitaires de Louvain, Lovanio, 2010
- Bell Eric T., *I grandi matematici*, BUR, Milano, 2010
- Benveniste Émile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, V.II, Einaudi, Torino, 2001
- Berti Enrico, *Nuovi studi aristotelici, IV/1 – L'influenza di Aristotele – Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia, 2009
- Id., *Sumphilosophein, La vita nell'Accademia di Platone*, Editori Laterza, Bari, 2010
- Besançon Alain, *The forbidden image – An intellectual history of Iconoclasm*, The University of Chicago Press, 2000
- Bobbio Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Editori Laterza, 2011
- Id., *Locke e il Diritto Naturale*, G.Giappichelli Editore, Torino, 1987
- Böckenförde E.W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, (1967), Trad. it. *La Formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di C.Bertani, Morcelliana, Brescia, 2006
- Bronner Eric Stephen, *Critical Theory – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011
- Burckhardt John Lewis, *Notes on the Bedouins and the Wahàbis – Collected during his travels in the East*, Henry Colburn and Richard Bentley, Londra, 1830
- Cacciari Massimo, *Il potere che frena*, Adelphi Edizioni, Milano, 2013

Campanini Massimo, *Ibn Khaldūn e la Muqaddima – Passato e futuro del mondo arabo*, Edizioni La Vela, Lucca, 2019

Id., *La politica nell'Islam – Una interpretazione*, il Mulino, Bologna, 2019

Cardini Maria Timpanaro (cur.), *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano, 2010

Casetta G., *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S.Tommaso*, Edizioni Vallombrosa, Firenze, 1987

Cassarino Mirella, *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Salerno Editrice, Roma, 1998

Celso, *Contro i cristiani*, cur.S.Rizzo, BUR, Milano, 2008

Commins David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B.Taurus & Co Ltd, Londra-New York, 2006

Cook Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 2004

Corbin Henri, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 2007

Cortese Ennio, *La Norma Giuridica*, Vol.I, Giuffrè, 1962

D'Ancona Cristina (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Vol.I, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2005

Damasceno Giovanni, *Esposizione della fede*, (cur.M.Andolfo), ESD, Bologna, 2013

De Cillis Maria, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, Routledge, Londra, 2014

Dionigi Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, (cur.) Enrico Turolla, La Vita Felice, Milano, 2014

Donner Fred M., *Maometto e le origini dell'islam*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2011

El Cheikh Nadia Maria, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard University Press, 2004

Esposito Roberto, *Due, La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, 2014

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, Vol.2, cur.G.Lo Castro, Città Nuova Editrice, Roma, 2005

Fabro Cornelio, *Introduzione all'ateismo moderno*, Edizioni Studium, Roma, 1964.

al-Fārābī, *La città virtuosa*, cur.Massimo Campanini, BUR, Milano, 2008

Filippini-Ronconi Pio, *Regalità iranica e gnosi ismaelita*, Editrice Irradiazioni, Roma, 2014

Filone Alessandrino, cur.C.Kraus Reggiani, *De Opificio Mundi – De Abrahamo – De Josepho*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1979

Id., cur.G.Reale, *La filosofia mosaica*, Rusconi, Milano 1987

Filoramo Giovanni (ed.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, 2005

Frank Richard M., *Early Islamic Theology: the Mu'tazilites and al-Ash'ari - Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, Vo.II, Routledge, New York, 2016

Gabrieli Francesco, *L'Islàm nella storia*, Edizioni Dedalo, Bari, 1966

Galilei Galileo, *Lettere copernicane*, cur.M.Baldini, Armando Editore, 1995

Gilson É., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, (2005), Trad. it. *La metamorfosi della città di Dio*, a cura di M.Borghesi, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010

Gilson Miller Susan, *A History of Modern Morocco*, Cambridge University Press, New York, 2013

Girgenti Giuseppe, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni*, Vita e pensiero, Milano, 1994

Goulet Richard, Rudolph Ulrich, *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57e Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres – Genève, 2011

Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, cur.Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2002

Griffel Frank, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press, 2009

Gutas Dimitri, *Greek Thought, Arabian Culture – The Graeco-Arabian Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th-8th-10th centuries)*, Routledge, Londra, 1998

Haddad Mohammed, *Una riforma religiosa nell'Islam è ancora possibile? 'Abduh un secolo dopo*, Jaca Book, 2011

Halivni, *Restaurare la Rivelazione – La scrittura divina e le risposte della critica biblica*, Giuntina, Firenze, 2000

Hallaq Wael B., *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Clarendon Press, Oxford, 1993

Hegel G.F.W., *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, a cura di G.Marini, Laterza, Bari 2012

Hersche O. Et al., *Attendarsi il peggio realizzare il meglio – Tre conversazioni con Max Horkheimer*, medusa, 2018

Horkheimer Max, *Eclisse della ragione – Critica della ragione strumentale*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2000

Id., *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia, 2019

Hourani Alberto, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1983

Hume David, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896

Ibn al-Muqaffa', *Il Galateo Maggiore*, cur.Patrizia Spallino, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2007

Ibn Khaldūn, cur.F.Rosenthal, *The Muqaddimah*, Routledge, 1978

(Al)-Jabri Mohammed Abed, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Éditions La Découverte, Parigi, 2018

Id., *The Formation of Arab Reason – Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, I.B.Tauris Publishers & The Centre for Arab Unity Studies, Londra, 2011

Jaeger Werner, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1967

Lancioni Giuliano, *Studi sulla storia del pensiero linguistico arabo*, Aracne, Roma, 2012

Laoust Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya: canoniste ḥanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo, 1939

Lawrence I. Conrad (editor), *The Development of Islamic Ritual*, Routledge, New York, 2016

(von) Leibniz Gottfried Wilhelm Freiherr, *Leibnizens Mathematische Schriften*, H.W.Schmidt, 1858

Mālik ibn Anas, *al-Muwatta'*, Arabic-English, cur.A.Abdurrahman Bewley, Diwan Press, 2014

Id., *al-Muwatta' - Manuale di legge islamica*, cur.R.Tottoli, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2011

Matroudi Abdul Hakim, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, Taylor & Francis Ltd, Londra-New York, 2006

Jolivet Jean, *La Teologia degli Arabi*, Jaca Book, Milano, 2001

Jorgensen Larry M., *Leibniz's Naturalized Philosophy of Mind*, Oxford University Press, 2019

Keer Malcolm H., *Islamic Reform – The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, University of California Press, Los Angeles, 1966

Kantorowicz Ernest H., *I due corpi del re*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2012

Keisler Jerome H., *Elementary Calculus – An infinitesimal approach*, 2012

Kuttner Stephan, *Harmony from Dissonance, An interpretation of Medieval Canon Law*, The Archabbey Press, Latrobe, Pennsylvania, 1960

Otto Rudolf, *Il Sacro*, cur.E.Buonaiuti, SE, Milano, 2009

Lauzière Henri, *The Making of Salafism – Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press, New York, 2016

Lewis Bernard, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988

Löwith Karl, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949

Manniche Lise, *The Akhenaten Colossi of Karnak*, The American University in Cairo Press, New York, 2010

Mansur Hammad Ahmad Zaki, *Abū Hāmid al-Ghazālī's Juristic Doctrine in Al-mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Vol.1, The University of Chicago, Chicago, 1987

Margoliouth David Samuel, *Mohammed and the rise of Islam*, G.P.Putnam's Sons, New York 1905

Marsham Andrew, *Rituals of Islamic Monarchy – Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009

Massignon Louis, *Parola data*, Adelphi, Milano, 1995

Meier Christian, *The Greek Discovery of Politics*, Harvard University Press, 1990

Meier Heinrich, *Carl Schmitt e Leo Strauss – Per una critica della Teologia politica*, Cantagalli, Siena, 2011

Melchert Christopher, *Ahmad ibn Hanbal*, Oneworld, Oxford, 2006

Id., *Basra and Kufa as the Earliest Centers of Islamic Legal Controversy*, in *Islamic Cultures, Islamic Contexts, Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, Brill, Leida-Boston, p.174-1942, 2015

Id., *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th -10th Centuries C.E.*, Brill, Leida-Colonia-New York, 1997

Meylan Nicolas, *Mana: A History of a Western Category*, Brill, 2017

Moesch Sophia, *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period -Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*, Routledge, 2020

Munier Charles, *Les Sources Patristiques du Droit de l'Église du VIII<sup>o</sup> au XIII<sup>o</sup> Siècle*, Salvator Mulhouse, Parigi, 1957

Nahouza Namira, *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology - Power and Sunni Islam*, I.B.Tauris, Londra-New York, 2018

Nizām al-Mulk, *L'arte della politica*, cur.M.Pistoso, Luni Editrice, Milano-Trento, 1999

Ostrogorsky Georg, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino, 1993

Paris Timothy J., *Britain, the Hashemites and Arab Rule 1920-195 – The Sherifan Solution*, Frank Cass Publisher, Londra, 2003

Parisoli Luca (cur.), *Il soggetto e la sua identità - Mente e norma, Medioevo e Modernità*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2010

Patton Walter M., *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, a contribution to the biography of the Imâm and to the history of the Moḥammedan inquisition called the Miḥna, 218-234 A.H.*, Brill, Leida, 1897

Peterson Erik, *Il monoteismo come problema politico*, Editrice Queriniana, 1983, Brescia

Platone, *Fedro*, cur.Giovanni Reale, Arnoldo Mondadori Editore, 1998

Id., *Repubblica*, cur.Mario Vegetti, BUR, Milano, 2010

Id., *Timeo*, cur.Giuseppe Lozza, Mondadori, Milano, 2003

Id., *Tutti gli scritti*, cur.Giovanni Radice, Bompiani, Milano 2000

Plotino, *Enneadi*, cur.R.Radice e G.Reale, Mondadori, Milano 2012

Pohlenz Max, *La Stoa – Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1967

Potestà Gian Luca, Vian Giovanni, *Storia del cristianesimo*, il Mulino, 2010

Preterossi Geminello, *Teologia politica e diritto*, Editori Laterza, 2022

(Al)-Rasheed Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014

Rivet Daniel, *Histoire du Maroc de Moulay Idrîs à Mohammed VI*, Fayard, 2012

Rodinson Maxime, *Islam e Capitalismo*, Einaudi, Torino, 1968

Id., *Maometto*, Einaudi, Torino, 1995

Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant – The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leida-Boston, 2007

Id., *The Classical Heritage in Islam*, Routledge, Londra, 1992

Rizzitano Umberto, *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, Flaccovio Editore, Palermo, 1975

Santillana David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Vol.I, Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, 2017

Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1982

Id., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1967

Schmitt Carl, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Trento, 2012

Id., *Ex Captivitate Salus, Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi Edizioni, Milano, 2005

Id., *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi Edizioni, Milano, 2011

Id., *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, 2010.

Id., *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè Editore, Milano, 1992.

Id., *Un giurista davanti a se stesso, Saggi e interviste*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2005

Scovazzi Marco, *Scritti di storia del diritto germanico*, Giuffrè Editore, Milano, 1975

Shayegan Daryush, *Lo sguardo mutilato – Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, Edizioni Ariete, Milano, 2015

Sigieri di Brabante, cur.Vella Andrea, *L'eternità del mondo*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2009

Simonetti Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975

Snell Bruno, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002

Spinoza Baruch, *Etica, Trattato teologico-politico* (cur.G.Gentile, G.Radetti, A.Dini), Bompiani, Milano, 2009

Strauss Leo, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza Editore, Venezia, 1957

al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, cur.W.Montgomery Watt e M.V.McDonald, Vol.VI, State University of New York Press, 1988

Id., Vo.XXXII, 1987

Taubes Jacob, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, (1987), Trad. it. *In divergente accordo, Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E.Stimilli e G.Scotto, Quodlibet, Macerata, 1996.

Id., *La Teologia Politica di San Paolo*, a cura di P.Del Santo, Adelphi Edizioni, Milano, 2008.

Terem Etty, *Old Texts, new practices: Islamic reform in modern Morocco*, Stanford University Press, Stanford, 2014

Tramontana Salvatore, *L'isola di Allāh*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2014

Tsitsiridis Stavros, *Platons Menexenos – Einleitung, Text und Kommentar*, B.G. Teubner Stuttgart und Leipzig, 1998

Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 2012

Ullmann Walter, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londra, 1955

Van Ess Josef, *L'alba della teologia musulmana*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2008

Id., *Kleine Schriften by Josef Van Ess*, Brill, Leida-Boston, 2018

Id., *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 2 - A History of Religious Thought in Early Islam*, Brill, Leida-Boston, 2017

- Id., *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Volume 3 - A History of Religious Thought in Early Islam, Brill, Leida-Boston, 2018
- Tozy Mohamed, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Politiques, Parigi, 1999
- Vannini Marco, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, 2015
- Ventura Alberto, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano, 2017
- Ventura Alberto et al., *Vite e detti di Maometto*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2014
- Versteegh C.H.M., *Greek elements in Arabic linguistic thinking*, Brill, Leiden, 1977
- Vian Giovanni Maria (cur.), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana*, G.Giappichelli Editore, 2020
- Vogel Frank E., *Islamic Law and Legal System – Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leida-Boston, 2000
- (al)Wahhāb Muḥammad ibn ‘Abd – *Kitab At-Tauhid*, cur.Abdul Malik Mijahid, Dar-us-Salam Publications, Riyadh, 1996
- Wainscott Ann Marie, *Bureaucratizing Islam – Morocco and the War on Terror*, Cambridge University Press, 2020
- Watt Montgomery William, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1985
- Weber Max, *Law in Economy and Society*, Harvard University Press, 1954
- Id., *Wissenschaft als Beruf*, in *Geistige Arbeit als Beruf: Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Verlag von Duncker & Humblot, 1918
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Giulio Einaudi Editore, 2009
- Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976
- Zaman Qasim Muhammad, *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsīd – The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Brill, Leida-Colonia-New York, 1997
- The Ulama in Contemporary Islam – Custodians of Change*. Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2002
- Zayd Naṣr Ḥāmid Abū, *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006
- Id., *Testo sacro e libertà – Per una lettura critica del Corano*, Marsilio, Venezia, 2012
- Zonta Mauro, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, 2014

Id., Grezzi Pierpaolo (cur.), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2018

### **Articoli e contributi singoli**

Agha Sharifah Nazneen, *The Ethics of Asylum in Early Muslim Society*, in *Refugee Survey Quarterly*, Vol.27, N.2, *Asylum and Islam*, 2008, pp.30-40

Arnaldez Roger, *L'influence des traductions d'Aristote sur l'évolution de la langue arabe*, in *Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé. Actes du congrès. 8-13 septembre 1958*, Société d'éditions Les belles lettres, 1960, pp.102-114

(al)-Atawneh Muhammad, *Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology*, in *Islamic Law and Society*, N.18, 2011, pp.327-355

‘Athamina Khalil, *The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia*, in *Al-Qantara*, vol.19 n.1, p.19-37, 1998

Esquisabel Oscar Miguel, *Leibniz y el concepto de analogía*, in *Revista de Filosofía y Teoría Política* 2008 (39), p.11-29, Universidad Nacional de La Plata

Bihishtī Nargis, *The Similarities and Differences Between Mu‘tazila and Neo-Mu‘tazila Literary Approaches to the Qur‘ān*, in *Journal of Contemporary Islamic Studies*, 3(1), 2021, 85-97

Bligh Alexander, *The Saudi Religious Elite (Ulama) as a Participant in the Political System of the Kingdom*, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol.17, N.1, 1985, pp.37-50

Buskens Léon, *Recent debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an emerging public sphere*, in *Islamic Law and Society*, Vol.10 N.1, 2003, pp.70-131

Doumato Eleanor Abdella, *Women and Work in Saudi Arabia: How Flexible Are Islamic Margins?*, in *Middle East Journal*, Vol.53, N.4, 1999, pp.568-583

Fanani Ahwan, *The Hanbalite Theology: A Critical Study of The Theological Hanbalite Creeds and Polemical Adversaries*, in *Jurnal Afkaruna*, Vol.17, N.1, 2021, 1-27

Fronterotta Francesco, *Analogia in Platone: occorrenze e significati*, in *Archivio di filosofia*, Volume LXXXIV, N.3, p.49-64, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2016

Gabrieli Francesco, *Ibn Khaldūn: Il Vico dell'Islam*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp.122-126

- Gianotti Daniele, *Dio e imperatore – La «teologia politica» in epoca patristica*, in Divus Thomas n.20, 36-50, Bologna, 1998
- Guillaume Alfred, *Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, Together with a Translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari*, in Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 1 (Jan., 1924), pp. 43-63
- Haase Fee-Alexandra, *Rhetoric between praise of the emperor and education. The contributions of Alcuin of York and Rhabanus Maurus for the early history of rhetoric in Europe during the renovation of Charlemagne and the manuscript Alcuinus ad Regem*, in Troianalexandrina, n.5 (2005), p. 99-124
- Haddad Mahmoud, *Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Idea on the Caliphate*, in Journal of the American Oriental Society, Vol.117, N.2, 1997, pp.253-277
- Hakim Ajhar A., *The Forgotten Rational Thinking in the Ḥanbalite Thought With Special Reference to Ibn Taymiyya*, in Journal of Arabic and Islamic Studies, 14, 2014, 137-154
- Hallaq Wael B., *The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory*, in Der Islam - Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Vol. 64 (1987), 42-67
- Id., *Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*, in International Journal of Middle East Studies, n.25, 1993
- Id., *Was the Gate of Ijtihad closed?*, in Journal Middle East Studies, Vol.16, 1984, pp.3-41
- Janssens Jules, *Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'an*, in Journal of Qur'anic Studies, V. 9, N. 2 (2007), pp. 1-21
- Kamali Hashim Mohammed, *Istiḥsān and the Renewal of Islamic Law*, in Islamic Studies Vol. 43, No.4 (2004), pp. 561-581
- Knox Ronald, *Finding the Law – Developments in Canon Law During the Gregorian Reform*, in *Studi Gregoriani IX*, Pontificio Ateneo Salesiano, Roma, 1972, p.419-466
- Kulinich Alena, *“Personal Opinion” in Qur'ānic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsīr bi-l-Ra'y*, in Der Islam, 2022; 99 (2): 476–513
- Ladjal Tarek, *The Development of the Ash'arite Doctrine in North Africa: Building of Theological, Political and Religious Unity*, in Academic Journal of Interdisciplinary Studies, Vol.4 N.3 (2015), MCSER Publishing, 291-299
- Lapidus Ira M., *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, in International Journal of Middle East Studies, Vol. 6, No. 4 (1975), pp. 363-385

- Layish Aharon, *Saudi Arabian Legal Reforms as a Mechanism to Moderate Wahhābī Doctrine*, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol.107, N.2, 1987, pp.279-292
- Loroux Nicole, *Oikeios polemos: La guerra nella famiglia*, in *Studi Storici*, anno 28, N.1 (1987), p. 5-35
- Maddy-Weitzman Bruce, *Women, Islam, and the Moroccan State: The Struggle over the Personal Status Law*, in *Middle East Journal*, Vol.59, N.3, 2005, pp.393-401
- Makdisi George, *Ash 'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I*, in *Studia Islamica*, No. 17 (1962), pp. 37-80
- Maróth Miklós, *The role of qiyās in Arabic grammar*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 48, N. 1/2, 1995, p.101-108
- Massignon Louise, *Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs*, in *Revue des Études Islamiques*, n.8, 1934, p.507-512
- Melchert Christopher, *Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A H 232-295/A D 847-908*, in *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 3 (1996), pp. 316-342
- Id., *The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal*, in *Arabic*, T.44, Fasc.2, 1997, 234-253
- Mir-Hosseini Ziba, *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*, in *Critical Inquiry*, Vol. 32, N. 4, 2006, pp. 629-645
- Mufti Ali, *A Statistical Portrait of the Resistance to Logiv by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-909/1448-1505)*, in *Islamic Law and Society*, N.15, 2008, pp.250-267
- Nallino Carlo Alfonso, *Sull'origine del nome dei mu'taziliti*, in *Rivista degli studi orientali*, Vol. 7, Fasc. 2 (1916), pp. 429-454
- Nawas John A., *A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'muns Introduction of the Miḥna*, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 4 (1994), pp. 615-629
- N'Diaye Marième, *La réforme de la Moudawana : Une révolution ? Lire la norme islamique à l'aune de sa redéfinition par l'État*, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Vol.45 (2), 2016, pp.146-165
- Nevo Joseph, *Religion and National Identity in Saudi Arabia*, in *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 3, 1998, pp. 34-53
- Papadakis Aristeides, *Gennadius II and Mehmet the Conqueror*, in *Byzantion*, Vol. 42, No. 1 (1972), pp. 88-106

Pines Shlomo, *A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim*, in *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), pp.224–240

Id., *Jāhiliyya and ‘Ilm*, in *JSAI* 13, 1990, pp. 175-194

Rddad Sadik, *Moroccan Feminists: Between Activism and Muslima Theology*, in *Culture & Society*, vol.9, n.1, 2018, pp. 11–30

Ronzani Rocco, *La lettera « Famuli uestrae pietatis » di Gelasio di Roma all'imperatore Anastasio I (CPL 1667, Ep. 8)*, in *Augustinianum*, Vol.51 Iss.2, 2011, 501-549

Sahner Christian C., *The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723)*, in *Der Islam* 2017; 94(1): 5–56

Schacht Joseph, *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*, in *Journal of Comparative Legislation and International Law, Third Series*, Vol. 32, No.3/4 (1950), pp. 9-17

Sahni Isher-Paul, *Max Weber's Sociology of Law*, in *Journal of Classical Sociology*, Vol.9 (2), 2009, 209-233

Santillana David, *Il Concetto di Califfato e di Sovranità nel Diritto Musulmano*, in *Oriente Moderno*, Anno 4, Nr.5, 1924, pp.339-350

Sundermeier Theo, *The Meaning of Tribal Religions for the History of Religion*, in *Studies in Interreligious Dialogue*, Vol.5 Iss.2, 1995

Terem ETTY, *Redefining Islamic Tradition: Legal Interpretation as a Medium for Innovation in the Making of Modern Morocco*, in *Islamic Law and Society*, 20-4, 2013, pp.425-475

Troupeau Gérard, *La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe*, in *Arabica*, Vol.28, Iss.2, 1981, p.242-250

Ventura Alberto, *La mistica di Muhammad 'Abduh*, in *Oriente Moderno*, 1980

Watt Montgomery William, *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1/2, (1963), pp. 38-57

Willis John, *Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad*, in *The International History Review*, Routledge, 32:4, 2010, pp.711-732

Yavuz Miyase, *Allah (God), al-Watan (the Nation), al-Malik (the King), and the role of ijtihad in the family law reforms of Morocco*, in *The Journal of the Middle East and Africa*, 7 (2), pp.207-227

Zargar Cameron, *Origins of Wahhabism from Hanbali Fiqh*, in *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 16 (1), 2017, pp.65-114

Zonta Mauro, «Analogy» as a Philosophical Term in the Main Languages of Culture in Medieval Near, Middle, and Far East. A Historical Comparison in *Archivio di filosofia*, Volume LXXXIV, N.3 (2016), p.87-93

## Risorse in rete

*Glossarium Græco-Arabicum*: <https://glossga.bbaw.de/index.html>

Rajaa Naji El Mekkaoui, *The Moudawana (Morocco Family Code): Symbol of reconciliation between sacred religious texts and constraints of our time*, 2011: <https://criticalmuslim.com/upfront/religion/making-reform-real-case-moudawana>

*Discorso di SM il Re in occasione della seduta a Tétouan della Sessione ordinaria del Concilio superiore degli Ulama (27-09-2008)*: <https://habous.gov.ma/fr/discours-royaux/665-27-septembre-2008-discours-de-sm-le-roi-a-l-occasion-de-la-tenue-a-tetouan-de-la-session-ordinaire-du-conseil-superieur-des-oulemas.html>

*Programma d'Istruzione degli Imam nella carta degli Ulama*: <https://habous.gov.ma/fr/mithaq-pacte-des-oul%C3%A9mas/1323-le-programme-de-qualification-des-imams-dans-le-pacte-des-oul%C3%A9ma-mithaq-al-oulamae.html>

*Intervista ad Ahmed Abbadi*: [https://www.libe.ma/Entretien-avec-Ahmed-Abbadi-SG-de-la-Rabita-Mohammadia-des-oulemas\\_a36537.html](https://www.libe.ma/Entretien-avec-Ahmed-Abbadi-SG-de-la-Rabita-Mohammadia-des-oulemas_a36537.html)

*Intervista ad Aicha Haddou*: <https://www.difesapopolo.it/Chiesa-nel-mondo/Incontro-Papa-Francesco-e-Re-Mohamed-VI.-Aicha-Haddou-Centro-di-ricerca-degli-ulema-del-Regno-Un-presagio-di-luce-per-il-mondo>

*Discorso di Ahmed Toufiq, Ministro dell'Habous e degli Affari islamici alla Fondazione Mohammed VI degli Ulama Africani*: <https://www.maroc.ma/fr/actualites/la-fondation-mohammed-vi-des-oulemas-africains-appelee-accompagner-le-champ-religieux-sur>

*Resoconto dell'incontro della Fondazione Mohammed VI per gli Ulama Africani*: <https://www.maroc.ma/fr/actualites/la-fondation-mohammed-vi-des-oulemas-africains-appelee-accompagner-le-champ-religieux-sur>

*Discorso del presidente della Fondazione Mohammed VI per gli Ulama Africani*: <https://www.maroc.ma/fr/activites-royales/sm-le-roi-amir-al-mouminine-preside-rabat-la-deuxieme-causerie-religieuse-du-mois>

Discorso di S.M re Mohammed VI seguente agli attentanti di Casablanca del 16 maggio 2003: <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>

Making Reform Real - Ziauddin Sardar on why uttering "I divorce thee" just won't do: <https://musliminstitute.org/freethinking/culture/making-reform-real-ziauddin-sardar-why-uttering-i-divorce-thee-just-wont-do>

Intervento di Salih al-Fawzan: <https://www.youtube.com/watch?v=brsiix6xSb4>

Collezione Maggiore di al-Tirmidhi: <https://sunnah.com/tirmidhi>

Sunan Abi Dawud: <https://sunnah.com/abudawud>

Portale del Progetto Vision 2030: <https://www.vision2030.gov.sa/v2030/vrps/>

<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-14702705>

<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-52588971>

<https://www.editorialedomani.it/idee/commenti/il-dilemma-morale-dei-mondiali-possiamo-tifare-per-i-cattivi-arabia-saudita-contro-argentina-e2obsce>

<https://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/ShuraEn/internet/Laws+and+Regulations/The+BASIC+Law+Of+Government>

<https://www.aljazeera.com/sports/2023/1/18/saudi-businessman-pays-2-6m-for-ronaldo-messi-match-ticket>

<https://mufti.af.org.sa/>

Riyād al-Ṣaliḥin al-Nawawī: <https://sunnah.com/riyadussalihin>

<http://www.sahab.net/forums/showthread.php?p=649713>

<https://www.aljazeera.com/news/2022/3/12/saudi-arabia-executes-81-people-in-a-single-day>

<https://www.arabianbusiness.com/gcc/no-minimum-age-for-marriage-of-girls-grand-mufti-576044>

<https://www.aljazeera.com/news/2017/9/27/saudi-arabia-to-allow-women-to-drive>

<https://thamaydan.com/2021/09/reordering-saudi-religion-mbs-is-defanging-wahhabism-not-dethroning-it/>

<https://www.asianews.it/news-en/Mohammed-Bin-Salman-attempts-to-reform-Islam-53085.html>