

INDICE E SOMMARIO

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

Prologo, per riprendere un discorso p. 3

Il Razionalismo ha costituito la logica della cultura egemone in occidente, l'ideologia stessa di "Occidente". Lo Storicismo è stata la sua ultima espressione, il Dio biblico sembra incompatibile con esso. Esiste una diversa tradizione di pensiero, un "altro occidente", che fu rinvigorita dal messaggio testamentario. La sua storia va indagata, perché giunge sino ai nostri giorni.

PARTE PRIMA - IL TEMPO DELLE ERESIE DUALISTE

SEZIONE PRIMA - LO GNOSTICISMO NELLA SOCIETÀ ELLENISTICO-ROMANA

Capitolo primo - L'oggetto e le ragioni p. 12

Il punto di partenza è costituito dallo Gnosticismo; le ragioni del riaccendersi dell'interesse al riguardo. Le dottrine gnostiche sul Male nel mondo non sono folli come vorrebbero gli eresiologi, che sembrano incapaci di capirne le ragioni. I miti gnostici non vanno "razionalizzati". Diversità e affinità delle dottrine in un secolo di lotte. Necessità di andare oltre i malintesi, perché gli Gnostici colgono aspetti del messaggio testamentario tenuti a margine dalla costituenda ortodossia, quelli libertari.

Capitolo secondo - Le dottrine degli Gnostici p. 27

Esame delle dottrine gnostiche sulla base dei testi sopravvissuti e delle testimonianze coeve. Loro caratteristica generale: la storia in terra come riflesso di un dramma in cielo. Schemi teo/cosmo/antropogonici presenti nei vari testi noti. La polemica degli Gnostici contro l'erigenda ortodossia. L'uomo, creatura divina, merita ben altro che questo mondo malvagio, dove la Legge e il potere sono l'espressione del Male. La figura del Cristo gnostico. Obbiettivi dello Gnostico sulla terra; come salvarsi. Lo Gnostico è straniero a questo mondo. La prima critica alla letteralità dei testi. Singolarità dei Carpocraziani; l'impegno sociale non mancò tra gli Gnostici. Loro "antinomismo". Normatività razionalista dell'ortodossia. La lunga vicenda del Marcionismo. Il profetismo montanista. Artificiosità della costruzione di Ireneo. Cultura ellenistica e giudeo-ellenistica nelle varie sette. Il Cristianesimo orientale: Taziano e il ridimensionamento della cultura greca classica. Possibili rapporti del giudeo-ellenismo con la nascita dell'Islam. Gli Gnostici appaiono alla storia quando già sono perdenti.

Capitolo terzo - Gnosticismo e ortodossia nel contesto dei primi tre secoli p. 61

La formazione dell'ortodossia e la nascita dell'Istituzione come operazione politica nel contesto storico-sociale dei primi secoli. Gli inizi e gli sviluppi del Cristianesimo a Roma; situazioni storiche, sociali, economiche. Il Razionalismo e l'ideologia apollinea di Augusto. I mutamenti tra il I e il II secolo; l'Impero ellenizzante del II secolo. La nascita dell'ortodossia in rapporto agli eventi storici che interessano la società romana. L'istituzionalizzazione come esigenza di sopravvivenza e di affermazione; l'espulsione come "Gnostici" delle frange "pericolose": l'eresia gnostica si rivela tale come conseguenza della formazione dell'ortodossia, è una sua "creazione". Gli Gnostici come corpo estraneo al potere politico romano. Ideologicità della critica di Plotino. L'incupirsi dei tempi allarga la frattura. Declino dello Gnosticismo in occidente dopo la fine del II secolo; nel III secolo gli Gnostici sono già oggetto di sola derisione.

Capitolo quarto - L'occidente esce di scena p. 86

La crisi economico-sociale del IV-V secolo toglie supporto socio-culturale al dissenso. Digressione sul Manicheismo nelle provincie orientali: suoi rapporti sincretisti con lo Zoroastrismo. La cristianizzazione dell'Impero. Ultime manifestazioni in Africa, in Gallia e in Spagna. Lo scisma Donatista e i Circumcellioni. Il Priscillianismo in Spagna e Aquitania; suoi possibili rapporti col fenomeno dei *Bacaudæ*. Sua ipotetica origine orientale. Sue dottrine. Priscilliano, giustiziato da Magno Massimo, primo martire dell'eresia. Sopravvivenza del Priscillianismo sino al VI secolo. Il Cristianesimo contadino nella Gallia e i "santi" dei *Bacaudæ*. Il

Pelagianesimo, dottrina opposta allo Gnosticismo, subisce la stessa condanna. Reciproca conversione: dell'Impero al Cristianesimo e del Cristianesimo all'Impero

SEZIONE SECONDA - BUSCAR EL PONIENTE POR EL LEVANTE

Capitolo primo - Il Cristianesimo d'oriente p. 99

L'eterodossia nel mondo siriano-mesopotamico. Le varie sette, le dottrine, i testi. Le testimonianze degli eresiologi e quelle degli storici arabi. Il ruolo fondamentale della Siria. Le sue eresie; le caratteristiche del Cristianesimo siriano. Tendenza generale all'enkratismo. La sopravvivenza delle sette gnostiche nella parte orientale dell'Impero sino al VI secolo. Manifestazioni eretiche a Costantinopoli sotto il regno di Giustiniano. Rapporti con l'Iran Sassanide.

Capitolo secondo - Percorsi iranici: il Mazdakismo p. 110

Il movimento Mazdakista in Iran nel V secolo: suoi rapporti con lo Gnosticismo e la religione zoroastriana. Suoi rapporti col mondo bizantino e arabo, suoi echi nei secoli successivi. Suo radicamento sociale e sue connessioni con la crisi politico-militare. Rapporti dottrinali con Gnosticismo e Manicheismo. Le teorie sociali furono mutuare dal mondo greco? Struttura neoplatonica della dottrina. Zurvanismo e Mazdakismo, le due eresie zoroastriane Il tema è sempre quello di metter fine a un mondo malvagio. Le sopravvivenze del Mazdakismo dopo la sconfitta. Piccoli nuclei ancora segnalati.

Capitolo terzo - I Pauliciani p. 119

Difficoltà di comprendere l'origine della setta; fonti armene e fonti greche; sicura esistenza dal VII secolo; possibile esistenza già nel VI. Rapporti tra Cristianesimo armeno e siriano; sopravvivenza di sette antiche, in particolare del Marcionismo; suoi possibili rapporti con questa setta, la prima del Medioevo, caratterizzata da aspetti localistici. Esame delle fonti bizantine e di quelle armene; possibili sviluppi del VI secolo. Ipotetici rapporti col Mazdakismo. I Pauliciani, dai quali originano le grandi dottrine del dissenso medievale, sono la prima setta bellicosa. Loro presenza nelle lotte iconoclaste; loro massacro e successiva lotta di sopravvivenza in Armenia. Stanziamenti nel territorio bizantino e loro presenza in Italia, dove giungono con gli eserciti bizantini. Sopravvivenze sporadiche sino al XIX secolo.

Capitolo quarto - I Bogomili p. 131

Il Bogomilismo, eresia popolare, contadina, bulgara del X secolo, veicola il dissenso verso la classe dirigente bizantina. Sua dipendenza dalla predicazione pauliciana alla fine del IX secolo. Sue dottrine e suoi miti nelle prime testimonianze. Situazione socio-politica di Bisanzio nel X-XI secolo. Diffusione del Bogomilismo nel mondo bizantino. Bulgari e Armeni fanno fronte comune contro Bisanzio. Nuova e più sicura documentazione sulle dottrine, che a Costantinopoli si trasformano e si arricchiscono, tramite la penetrazione in ambienti del basso clero, sino al XIII secolo. Complessa presenza di Apocrifi gnostici e di miti slavi; il mito fondamentale della *Interrogatio Iohannis*. Espansione del Bogomilismo e fondazione di Chiese regionali

Capitolo quinto - Il sonno e il risveglio dell'occidente p. 147

Cultura popolare e sua repressione ad opera della cultura "alta". Moti popolari e dissenso clericale in Francia e Spagna tra il VI e il X secolo, tutti senza esito in una società dicotomica. Il risveglio attorno al Mille: monaci basiliani, intellettuali al margine e contadini autodidatti. Vicende sociali e improvvisa emersione del dissenso in Francia, poi in Italia e in Germania: l'incubo del neo-Manicheismo; i fenomeni non costituiscono eresie "spontanee" o "popolari"; origine non chiara delle dottrine, che comunque rivelano una elaborazione "dotta". In realtà la migliorata situazione economica consente una rinnovata elaborazione ideologica del dissenso. Sua diffusione nel basso clero. Primi moti violenti in Europa nel XII secolo con il coinvolgimento dei ceti popolari. Presenza dell'aristocrazia minuta. Conclusione di questa fase alla metà del XII secolo.

Capitolo sesto - L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo p. 165

Nascita del Catarismo alla metà del XII secolo: le dottrine delle precedenti eresie vengono raccolte e unificate nello schema dottrinale Pauliciano-Bogomilo, conosciuto a Bisanzio dai Crociati. Nel 1167 primo Concilio, sotto

la supervisione di un inviato dell'Europa orientale; delimitazione delle Chiese territoriali e autonomie dottrinali/amministrative. Il Catarismo, fenomeno diffuso ovunque. Esame delle dottrine e delle pratiche attraverso i testi rimasti e i documenti dell'Inquisizione. Una Cristologia complessa e variegata. Lo sdoppiamento dello Spirito Santo. Il mondo creazione di Satana, tanto nella dottrina come nei miti. I miti e gli apocrifi rinviano al Bogomilismo. Organizzazione interna della Chiesa Catara, suoi Sacramenti. Fortune e sfortune del Catarismo sino alla sua fine in Occitania nel XIV secolo; sua base sociale, sue dimensioni. Rapporti col mondo musulmano ed ebraico. Sua diffusione in Dalmazia e in Bosnia. Catarismo e Islam in Bosnia; il Catarismo diffusissimo ancora nel XVII secolo; molte le conversioni all'Islam; fenomeni di sincretismo. Ebrei, Musulmani e Catari in Linguadoca. Rapporti dei fenomeni ereticali con le autonomie locali. Fine delle antiche eresie dualiste e chiusura di un'epoca in occidente con il XIII secolo.

PARTE SECONDA - LE SUGGERZIONI DELLO SPIRITO

SEZIONE PRIMA - PERCORSI D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

Capitolo primo - Una mappa per orientarsi p. 191

Il dissenso del XIII-XVII secolo ha radici neoplatoniche, è mistico, panteista, spiritualista, magico-ermetico, alchemico, teosofico; ma è anche millenarista, con esiti sanguinosi. Per capirne i fondamenti culturali è indispensabile prenderne in esame le radici orientali ed islamiche.

Capitolo secondo - Ordine celeste e disordini terreni p. 194

Vicende religiose dell'Islam nell'Iran e in Mesopotamia dopo la conquista. Rapporti con le sette preesistenti (Manicheismo, Mazdakismo, Gnosticismo in generale, Zurvanismo). L'inizio e l'evoluzione della Shî'a. Il ruolo del Neoplatonismo. Non estraneità dello stesso mondo arabo pre-islamico a questo pensiero non-conformista. Le sette shî'ite in rapporto a problemi politici e sociali. Utopismo egualitarista e teocrazia; il Millenarismo. Le grandi rivolte iraniche; aspetti sincretisti del dissenso religioso nell'Islam in rapporto alle antiche sette. Shî'a duodecimana e settimiana: la genesi dell'Ismailismo. Strutture neoplatoniche delle dottrine non-conformiste. Le dottrine ismailite. L'utopia della fine dei tempi. I Fratelli della Purezza. La nascita dell'alchimia spirituale nell'ambito della Shî'a. L'Ismailismo di Alamût: dottrina e vicende. La "Grande Resurrezione". La mistica dei Sûfi. La teosofia. Propaggini nel XIX secolo: il Bâbismo. Ricapitolazione: comuni fondamenti culturali del non-conformismo orientale e di quello occidentale; influenza dell'evoluzione del primo sugli sviluppi del secondo dopo il XII secolo.

Capitolo terzo - "sulle nuvole del cielo uno simile a un figliol d'uomo" (Dan. 7, 13) p. 247

Breve esame del Millenarismo, dal mondo iranico e bizantino all'occidente. Il Millenarismo è una peculiare concezione religiosa della storia. Sua origine zoroastriana, le religioni del Libro lo ereditano. Le vicende degli *Oracoli Sibillini*. Il millenarismo cristiano, avversato dall'ortodossia dopo i primi due secoli. Le tecniche e le fonti dei calcoli millenaristi. Sincretismi con le leggende di Alessandro e con quelle di Gog e Magog. Le "Dieci Tribù". Le Apocalissi bizantine e il loro arrivo in occidente. La leggenda del Prete Gianni. Generale continuità tra antichità e Medioevo.

Capitolo quarto - L'esilio e il ritorno p. 258

Due fondamenti della dissidenza medievale: Millenarismo e Neoplatonismo. Canali di trasmissione del Neoplatonismo in Occidente: Macrobio, Boezio e la tradizione latina; Scoto Eriugena e la Patristica greca. Lo schema cosmogonico/escatologico del *De divisione naturæ*. Rinnovato interesse per Scoto nel XII secolo. La cultura neoplatonica del XII secolo: sistemi elaborati nell'Islam, loro influenza nella cultura ebraica, loro trasmissione all'occidente. Fondamentale ruolo di Avicbron. La scuola di Chartres. Riscoperta di Aristotele e lotte dottrinali al passaggio tra XII e XIII secolo. Eckhart e la mistica: suoi accenti paradossali non lontani da quelli dei Sûfi. La grande crisi sociale del XIV secolo e la caccia alle streghe. Wyclif e il rifiuto dell'autorità. Radici del cosiddetto "panteismo popolare" che costituisce il non-conformismo del XIII-XVI secolo.

Capitolo quinto - Libertinaggi spirituali p. 276

Il fenomeno del Libero Spirito e le sue varie sette: Amalriciani, Begardi, Beghine. Sua diffusione e persecuzione. Carattere sfuggente dell'eresia; autopunizioni e libertinaggio. Delle dottrine si sa poco. Forte presenza femminile: la singolare setta dei Guglielmiti. Carattere minaccioso dei Begardi. Le Beghine e la situazione

femminile. La setta degli Amalriciani, spedita al rogo, e i suoi legami col Neoplatonismo del XII secolo. Il fenomeno interessa persone di cultura, anche se molti movimenti sono costituiti da fanatici. Il concetto fondamentale: si può divenire simili a Dio, ed essere al di sopra delle norme. I movimenti della Provenza e gli Spirituali Francescani. I fatti dell'Inquisizione. Preoccupazione sociale nel XIV-XV secolo. Evoluzione del movimento verso il Libertinismo del XVI secolo. Persecuzione dei Libertini anche ad opera dei Protestanti; l'odio di Calvino che ripete le accuse di Tertulliano agli Gnostici. Complessità del fenomeno libertino.

Capitolo sesto - Da Gioacchino al Gioachimismo p. 290

Dottrina di Gioacchino da Fiore: sua natura spirituale e sua trasformazione in agitazione sociale. Gioacchino rinnova lo schema dell'Apocalittica. Sua esperienza del Cristianesimo come evento storico che indirizza la storia; incompatibilità con l'aristotelismo. Il Vangelo trasformato in Legge è giudaizzazione del Cristianesimo. Lo Spirito non può fissarsi nella lettera, è sempre in movimento. Il Gioachimismo è una svolta verso la modernità; uscito dai conventi si fa rivoluzionario. Pietro Olivi, Giovanni Rupescissa, Arnaldo da Villanova. I Francescani. Gerardo da Borgo San Donnino e il Vangelo Eterno. La condanna del Gioachimismo ad Anagni. Segarelli e gli Apostolici. L'epopea di Dolcino, primo rivoluzionario. Diffusione sotterranea del Gioachimismo in Europa dopo la strage dei Dolciniani.

Capitolo settimo - Lo Spirito Santo va alla guerra p. 303

Il periodo rivoluzionario del XV-XVI secolo chiude il Medioevo. Da Wyclif e dal Gioachimismo il movimento Hussita. Sue vicende: Taboriti e Adamiti. Loro sconfitta; sopravvivenza dei Fratelli Moravi. L'agitazione di Nicklashausen forse connessa con l'egualitarismo boemo. Sua repressione. Il *Bauernkrieg*: dottrine, protagonisti, episodi. Thomas Müntzer: l'evoluzione della sua dottrina, lo scontro con Lutero e la radicalizzazione della sua posizione rivoluzionaria sino a Frankenhausen. Suoi rapporti con la nascita dell'Anabattismo. Vicende dell'Anabattismo sino a Münster: protagonisti e dottrine. La tragica fine e gli ultimi episodi in Olanda.

SEZIONE SECONDA - L'ALTO, IL BASSO, IL PROFONDO

Capitolo primo - La svolta p. 341

Dopo le crisi del *Bauernkrieg* e di Münster, altre sono le forme nelle quali si manifesta la cultura non-conformista: alchimia, Qabalah, magia, Spiritualismo riformato e teosofia.

Capitolo secondo - Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi p. 344

Storia della Qabalah ebraica. Le origini, il nuovo corso nella Provenza del XII secolo, le strutture neoplatoniche. I principali cabbalisti di Narbona e Gerona, e le strutture dei principali sistemi: il *Sepher Yetzirah*, il *Bahir* e lo *Zohar*. Il grande dibattito sul problema del Male: l'evoluzione "gnostica" della dottrina. Peggioramento delle condizioni della Diaspora e Qabalah di Safed. Suoi esiti millenaristi: la grande eresia sabbatiana del XVII secolo e il suo antinomismo. Entusiasmo, crisi, e sopravvivenza occulta nell'Islam e nei Balcani sino all'inizio del XX secolo. Dal Sabbataismo il movimento Frankista nell'Impero asburgico nel XVIII secolo. Suo occultamento nel Cristianesimo sino a tempi recenti. L'antinomismo e l'ascesa sociale nelle Logge. L'avventura del Frankista Dobruschka-von Schönfeld-Frey, da Vienna alla ghigliottina nel corso della Rivoluzione Francese.

Capitolo terzo - Il calderone magico e il pot-pourri degli opposti p. 377

Dietro il cosiddetto "ermetismo" rinascimentale c'è una vicenda che inizia con le traduzioni dall'arabo nel XII secolo. Dottrine magico-astrologiche nell'Islam; loro recezione in occidente; loro evoluzione nel Rinascimento. Il sostrato magico popolare del mondo arabo, simile a quello occidentale. Importanza dell'astrologia indiana e iranica nello sviluppo di quella araba; formazione di una magia "dotta" che è teurgia. Testi arabi in occidente: il *Picatrix* e il suo fondamento neoplatonico; il *De radiis* e il suo meccanicismo; il *De secretis naturæ*. Ficino, la traduzione di Sinesio, e la genesi della magia "dotta" rinascimentale. La pretesa di una magia "naturale" che non è eresia. Ambiguità del suo fondamento. Pico della Mirandola, Reuchlin, e la Cabbala cristiana: suo carattere teurgico. Agrippa. Importanza dell'ebraico: la cultura anticlassicista. L'uomo onnipotente. Lullo e la logica universale. Il mago Guillaume Postel; suoi viaggi e sua dottrina; il mito etrusco di Annio da Viterbo dà origine al suo mito celtico, in entrambi i casi come priorità della cultura orientale su quella greca. Sua attenzione alle eresie del mondo orientale; sua attenzione al Nuovo Mondo. La dottrina della Restituzione. Bruno: suoi rapporti con Avicenna e David di Dinant; l'intelligenza della materia; sguardo retrospettivo sulla dottrina del *Fons Vitæ* di

Avicbron. Modernità di Bruno; il primato dell'individuo contro la normativa e l'estetica anticlassicista. Campanella ultimo mago.

Capitolo quarto - L'alto e il basso

p. 418

Alto e basso si equivalgono nell'alchimia, e così spirito e materia. L'alchimia dall'antichità al mondo arabo; suoi diversi aspetti. Il crogiolo irano-mesopotamico. Il cosmo alchemico è neoplatonico. L'impulso islamico, l'arrivo in occidente, e la sua recezione nel XII-XIII secolo. Ambiguità dei suoi fondamenti. I primi alchimisti. Intesa dapprima come "scienza" si trasforma poi in disciplina spirituale nel XIV-XV secolo sotto l'impulso gioachimita. Villanova, Rupescissa, il *Libro della Santa Trinità*. La dottrina alchemica nel momento del suo pieno sviluppo. Tensione utopica, rapporti con il Millenarismo e con lo Spiritualismo riformato. I testi, le variazioni dottrinali, il simbolismo. Paracelso, il più grande degli alchimisti. Sua vita ribelle; il suo sistema gnostico-alchemico. Suo volontarismo e sua vicinanza ai sistemi neoplatonici islamici e ad Avicbron. Sua sistematizzazione del folklore medievale. La teologia e l'antropologia di Paracelso. Maria è l'Eva celeste emanata da Dio. Rapporti con le dottrine di Müntzer e dello Spiritualismo riformato: "cristificazione" dell'uomo. I paracelsisti del XVII secolo; i Rosacroce e la Guerra dei Trent'anni. Testi rosicruciani. Il declino nel XVIII secolo.

Capitolo quinto - Il rifugio dello Spirito

p. 474

Lo Spiritualismo, rifugio dopo il fallimento rivoluzionario. Episodi italiani. Lo Spiritualismo riformato in Germania: Schwenckfeld, Franck e Weigel contro l'appiattirsi della Riforma in una nuova ortodossia. Loro connessione con Paracelso. Loro vite e dottrine. Interesse per le antiche eresie, rifiuto della letteralità. Il Cristianesimo tende a semplificarsi in religione universale dell'amore. Weigel per primo inizia la trasformazione della tradizione mistica in teosofia. Esame della sua dottrina, che anticipa quella di Böhme. Sociologia dei suoi fedeli. Primato del volontarismo testamentario sul razionalismo greco. Lo spazio come luogo della volontà. Il mito della caduta di Lucifero e di Adamo, e la formazione del mondo sensibile. Il processo emanativo. Le acque superiori, sede di Eva celeste: echi della dottrina paracelsiana. La salvezza come "cristificazione" interiore, nascita interiore del nuovo Adamo. Il peccato come rifiuto di aderire alla volontà di autotrasformazione divina, come sguardo a ritroso. Il Male insito nel divino, come parte della totalità originaria che Dio rifiuta nel Suo divenire. In Weigel, "l'alto" si rifugia nel "profondo".

Capitolo sesto - L'alto e il profondo

p. 502

Böhme e il dislocamento dell'utopia: soltanto un uomo interiormente rinnovato può costruire una nuova società. L'alchimia di Paracelso si trasforma in teosofia. La linea di sviluppo Paracelso→Weigel→Böhme è una realtà. Böhme è un teosofo, non un filosofo. Sua improvvisa illuminazione. La dottrina iniziale di *Aurora*. Nel processo teogonico appare ipostatizzato il processo di formazione dell'Io. Dio può esser pensato soltanto dal Suo manifestarsi nell'Universo; rinasce in ogni momento. Il Male viene da Lui, che però non lo vuole. Analogia tra il Dio di Böhme e quello della Qabbalah ebraica. I miti delle cadute di Lucifero e di Adamo. Incompatibilità del Dio böhmiano in divenire, con il pensiero razionalista. Stato corrotto del Creato, nel quale Dio è tuttavia presente. Evoluzione della dottrina di Böhme. Il mito di Sophia. Affermarsi in Böhme di un disprezzo della materia intesa come testimonianza sensibile della disarmonia. Il *Mysterium Magnum* mutuato da Paracelso, analogo alla *materia prima* di Avicbron, primo elemento della Creazione. La materia armonica è il mondo quintessenziale. Neoplatonismo di Böhme: l'Uno nel molteplice e la *signatura rerum*. La teogonia, lotta di Dio con Se stesso. Il mondo storico è più ricco di quello progettuale. Il linguaggio adamico. Utopismo di Böhme. Il suo pensiero segna una svolta epocale.

PARTE TERZA - IL CALEIDOSCOPIO GIRA

Capitolo primo - Il diverso e l'eguale

p. 539

Il XVIII secolo non è soltanto il "Secolo dei Lumi". Teosofia e "Filosofia della natura". Il caso di Newton. La "Teologia dell'elettricità". Oetinger continuatore di Böhme. Meccanicismo della sua lettura di Böhme. Suo millenarismo: fine del potere, eguaglianza, benessere magico per l'uomo rigenerato. Suo interesse per il visionario Swedenborg. Nel XVIII secolo la teosofia mostra la propria subordinazione al Razionalismo; nel secolo della scienza, essa diviene perciò irrazionalismo: le visioni di Swedenborg e la polemica di Kant. Sua motivazione nella nuova concezione kantiana della metafisica. Il Pietismo, dal XVII secolo sino a tutto il XVIII, traghetta il pensiero böhmiano verso il Romanticismo; suoi protagonisti e dottrine. Le radici del Romanticismo: le fonti mistiche secondo Benz; quelle occulte secondo Viatte. La crisi alla vigilia della Rivoluzione Francese:

rivoluzionari e teosofi. Paracelsisti e böhmisti come ponte tra il neoplatonismo rinascimentale e il Romanticismo, secondo Faivre. Oetinger ultimo tramite. Romanticismo tedesco e Rivoluzione Francese: la presenza di Burke. Origini del Romanticismo tedesco secondo Ayrault: la crisi generale che lo precede. I Romantici non assumono il Neoplatonismo dalla riscoperta di Plotino, ma lo ereditano dal non-conformismo religioso. Nel Romanticismo, l'arte prende il posto della religione come luogo di lotta ideologica.

Capitolo secondo - *Le insidie della bellezza*

p. 575

Il problema del Bello come crisi del Razionalismo. Prime riflessioni di Batteux. Baumgarten fondatore dell'Estetica; suo rapporto con Leibniz, il problema di una conoscenza che va oltre quella della Ragione e che passa attraverso i sensi. Sua dottrina. Burke e il Sublime: anticlassicismo e antirazionalismo. Lo sforzo del pensiero razionalista per risolvere il problema del Bello, e il suo fallimento: la *Critica del Giudizio*. Hamann, punto d'avvio del Romanticismo, affronta il problema dell'arte nell'ambito del pensiero religioso: suo antigrecismo. Herder discepolo di Hamann: concezione vitalista della natura e rifiuto del "già detto" nella "filosofia della nave". Suo sguardo rivolto ad oriente. L'uomo è una creazione del linguaggio. Continuità di storia naturale e dell'uomo. Sua "Filosofia della storia". Critica allo Stato e all'eurocentrismo. Il linguaggio concettuale è "segno", quindi allontana dalla natura. Arte, religione e simbolo, rendono visibile l'invisibile. Anticlassicismo. Mito del linguaggio adamico come poetizzazione del mondo. Senza l'organicismo di Herder non ci sarebbe Romanticismo. Imprevedibilità della storia. "Heidelberg" e "Jena". Il Bello in Schiller. La critica alla Ragione in Fr. Schlegel; l'Allegoria e il *Witz*. L'influenza di Böhme sulla concezione della natura in Fr. Schlegel: ontologia neoplatonica. Rapporto del finito con l'Infinito, della materia con lo Spirito, come ritorno di antichi temi alchemici e böhmiani: l'uomo perfezionatore della Creazione. Con Fr. Schlegel i primi passi verso un pensare diverso. Wackenroder e Tieck: testi e dottrine. L'arte come rapporto diretto con il soprarazionale. Negazione di un loro preteso Nihilismo: il loro pensiero è "religioso", il Nihilismo nasce soltanto dalla pretesa di secolarizzarlo. Il rapporto stretto di Tieck con Böhme. Il paesaggio come luogo di rispecchiamento dell'anima, fondamentale contributo di Tieck alla nascita del sentimento romantico della natura. Analogia tra il sottofondo sociale delle fiabe di Tieck e quello del leggendario medievale: il modello melusiniano. Schleiermacher e la religiosità dell'arte come rapporto con l'Universo. L'utopia della *guldene Zeit* trasferita nel progresso tecnico. Sogno pietista di un'umanità liberata, e "falsa tolleranza": il punto d'arrivo del pianeta in un Cristianesimo razionalizzato. Novalis, il poeta-filosofo. L'arte come culmine soprarazionale del "sapere". Sua concezione alchemica del rapporto spirito/materia. Suo Idealismo. Il Romanticismo ripropone il triangolo alchemico, teosofico e della *Naturphilosophie* (Dio/uomo/natura) che consente la conoscenza del divino ad opera dell'anima, tramite la natura. "Notturmo", "femminile" e "oriente". Mito dell'armonia. Rapporto piccolo-borghese con lo Stato-organismo inteso come *Macranthropos*, copia terrena del modello utopico del cosmo. Hölderlin e il culmine dell'utopismo. L'abolizione dello Stato. La tragedia di Empedocle, specchio della vicenda personale di Hölderlin: l'estremizzazione dell'utopia non consente il dialogo con la datità della storia. Mito dell'Era di Saturno. Il poeta mediatore del divino. Fondazione del mito nella natura; natura, mito e mitologia greca in Hölderlin: gli Dei, forze elementari della natura. Il Romanticismo di "Heidelberg": Görres. Suoi stretti rapporti con Herder. Ruolo del mito: l'oriente a monte della Grecia. Sua ammirazione per Paracelso: vitalismo alchemico del suo cosmo. Origine alchemico-teosofica del suo "neoplatonismo". Unità di poesia e scienza. Il mito come tentativo di risolvere le aporie della Ragione nel pensare l'Assoluto. La teosofia, culmine della scienza; la Fantasia, culmine dell'intelligenza che si fa religione. "Crescita" organica della storia. Ripresa del tema di Herder: le mitologie, chiave di lettura della storia. Creuzer, compagno intellettuale di Görres. Il suo studio della mitologia negli interpreti neoplatonici. Il simbolo all'origine del mito. La storia inizia in oriente; il mito greco come decadimento dal sapere originario, che si conserva nei Misteri. Arte e mito, coesistenza degli opposti e ostensione d'Altro. Bachofen: primogenitura del "sotterraneo" e del "femminile". Rivalutazione del mito nei confronti del simbolo. Bachofen capostipite della ricerca sul mito nel XX secolo. La sua concezione della storia come dialettica di opposti, maschile e femminile, leggibile nei miti. Ambiguità di questa dialettica tra Romanticismo e Idealismo, tra la logica dell'alternanza e quella del superamento. La Roma di Augusto come vittoria del principio maschile, apollineo. Ambiguità romantiche e metafisiche dell'"Occidente". Strumentalizzazione ideologica di Bachofen nel periodo tra le due guerre. Il mito secondo Schelling: sua connessione con la Rivelazione. La Ragione non giunge a Dio, che è pura Volontà. La mitologia non è un ricordo del sapere originario, come in Görres e Creuzer; Schelling "filosofizza" lo schema teogonico di Böhme e ne fa un processo di crescita della coscienza dopo la perdita del "sapere inconscio", prelapsario. Carattere destinale dell'"Occidente" nella *Filosofia della Rivelazione*. Oscillazioni del pensiero di Schelling; i testi "böhmiani" del "periodo intermedio". L'anima e il suo sapere inconscio come la più alta delle facoltà umane. Suo rapporto con arte e poesia. La "Filosofia della natura" come teosofia, cede il posto alla "Filosofia della mitologia" e della Rivelazione. Nell'arte s'incontrano il sapere cosciente e quello inconscio dell'anima. Il divino che è nella natura è percepito dalla Fantasia, e la *Einbildungskraft* costruisce l'immagine, dove esso appare come Bellezza. Dio, artista in quanto Creatore, è anche origine dell'arte. Vertice della speculazione sull'arte nella *Rede* del 1807. L'anima come principio sovrindividuale che si rivela grazie alla natura. Referenti in Hamann. I pittori

romantici: Friedrich. Runge, artista e teorico dell'arte, legato a Tieck e Böhme, esemplifica la concezione schellingiana dell'arte. La sua dottrina del colore come mappa del cosmo. La Bellezza come ricerca dell'ordine divino sotto il disordine della natura. L'arte, seconda Creazione, riporta il mondo alla condizione edenica. Carus e la sistematizzazione del rapporto anima/paesaggio. Il Romanticismo erede del pensiero non-conformista.

Capitolo terzo - "Heri dicebamus"

p. 680

La ricerca è terminata con il Romanticismo; ragioni dell'importanza di esso. Uno schema dubbio: Taubes, 1947. La sua disattenzione al Romanticismo si lega all'eterna tentazione del *télos*. Kierkegaard e la storia come decisione quotidiana dell'individuo. Il suo Esistenzialismo ha punti di contatto con il Romanticismo. Tenersi in contatto con queste forme di pensiero come antidoto alla storia-percorso. "Religiosità" romantica e religione. La storicizzazione del Cristianesimo e la fine dell'Utopia. Difficoltà di leggere l'eredità romantica: Klages. Il ritorno del mito: Otto. La psicologia junghiana e il Romanticismo: sua necessità per fondare la lettura del mito di Kerényi. Nuovi sviluppi della psicologia: Hillman e la liberazione delle capacità creative. La letteratura e la critica al Razionalismo. La diversità femminile mette in dubbio i percorsi della filosofia: Luce Irigaray. La critica alla metafisica dell'Occidente in Lévinas. Pareyson e il problema della libertà: il mito biblico di Böhme, Oetinger e Schelling. Libertà e mito. Una storia che corre dallo Gnosticismo al Romanticismo. Nella società secolarizzata, il mito come libertà dai percorsi fissati istituzionalmente.

Epilogo

p. 702

Un Epilogo non è una Conclusione. Uno sguardo agli inizi del contrasto tra Messaggio e Ragione. "Pericolosità" della religione, innocuità delle opinioni. L'Occidente tende a dimenticare le proprie origini. Sue connessioni con l'Oriente, suo desiderio di reciderle. Cultura e potere. Realtà della "prospettiva". Forza dell'Utopia. Il pensiero è globale. Una cultura è più delle sole espressioni della "Cultura". L'Occidente è aristotelico e cartesiano. Cultura e globalizzazione. L'Utopia non è morta. Arroganza della Storia. Il ruolo dell'arte nell'ideologia del Moderno. Le ideologie non sono finite, altre ne sono in gestazione e ne verranno. L'alterità come fenomeno interno all'Occidente. Razionalismo, Millenarismo, libertà per il futuro. Storia e natura. L'ostinazione nello *happy end* nasconde la realtà del Male. Miti del Moderno. Sospetti sulla Cultura e sul Mercato. Tutto si rovescia nell'opposto. L'arrivo è nella partenza.

AVVERTENZE EDITORIALI

p. 715

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI USATE

p. 716

BIBLIOGRAFIA

p. 721

INDICE ANALITICO

p. 783

APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

p. 811

Il significato delle sette shî'ite - Naturphilosophie - Sette "gnostiche" russe nell'epoca della Rivoluzione

La ricerca ha mostrato che parte del pensiero formatosi nel mondo mediterraneo venne emarginata dalla cultura dell'Occidente e tuttavia vi tornò dall'oriente come radice del dissenso. Ciò fu possibile per le comuni radici originarie e rende interessante un ulteriore sguardo sul fenomeno della Shî'a. Essa ha radici politiche, e soltanto col tempo assunse connotati gnostici per il formarsi di gruppi estremisti attorno al 5° e 6° Imâm. Le vicende iniziali non si conciliano con la più tarda dottrina duodecimana, sono politicamente bellicose ma non riescono nella presa di potere. Esse furono *lato sensu* "razionali"; più tardi, ai tempi dell'occultamento del 12° Imâm si aprirà una nuova divisione attorno alle scelte esoteriche. L'affermazione degli 'Abbâsidi e il quietismo del 5° e 6° Imâm spostano la componente rivoluzionaria in direzione di dottrine "gnostiche". Loro sviluppo. Anche la dottrina duodecimana, che pure si muove nell'ambito di una "ragione politica" ha una componente esoterica foriera di sviluppi autonomi. I diversi percorsi delle due tendenze. La cultura alchemica è legata al variegato fenomeno che può considerarsi connesso ad una riflessione dell'Islam sulle proprie origini. Sfondo sociologico e politico. La tendenza alchemica alla divinizzazione dell'uomo si trasferirà nelle eresie del Medioevo occidentale. In occidente avrà un proprio autonomo percorso culminato con la *Naturphilosophie*. Quest'ultima è un nodo della trasmissione della Teosofia e dell'alchimia spirituale verso il Romanticismo. Carattere rivoluzionario delle sette gnostiche: in Russia è documentabile una continuità tra i Chlisty del XVII secolo e la Rivoluzione. La loro

dottrina si pone in antitesi al binomio Stato/Chiesa. Questa cultura, nonostante le successive persecuzioni, continuò anche sotto il regime comunista, per riemergere al suo dissolversi.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

p. 817

APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

p. 819

L'escatologia zoroastriana nei suoi rapporti con il Giudaismo e il Cristianesimo, seguita da alcune postille

Origine zoroastriana del Millenarismo e dell'Apocalitticismo presenti nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Le utopie dei popoli nascono nelle religioni e da esse discendono le utopie delle culture secolarizzate. Il mito di un uomo risorto nella perfezione del Modello originario nasce nello Zoroastrismo. Su questo non tutti sono d'accordo anche a causa dell'età tarda di molti testi zoroastriani; nei testi sicuramente antichi il mito non sarebbe chiaramente attestato. I tre momenti che lo fondano, sono: la cosmogonia, il significato della storia e la struttura dell'Aldilà. Origine iranica del mito della retribuzione post-mortem, della fine del mondo e dell'avvento di un nuovo mondo, nel quale il Male (non i malvagi!) sarà annientato in una finale salvezza universale. Questo mito si trova al fondo delle eterodossie giudaiche, cristiane e islamiche. Nel mito zoroastriano la punizione post-mortem appare un'espiazione provvisoria. La vittoria finale del Bene riassume il Dualismo in un Monismo pur nella constatazione della realtà del Male in *questo* mondo, del quale smentisce la creazione ad opera di un Dio buono. Söderblom (1901) già segnalava il retroterra *sociale* di questo mito. Sua esposizione, con esclusione delle sue versioni tarde, di età post-islamica. Differenze col mito gnostico. Sua importanza nel modificare l'antica concezione ebraica dell'Aldilà. Somiglianza dell'Aldilà zoroastriano con quello cristiano. Presenza del mito nella concezione dell'Apocatastasi. La divinità originaria dell'uomo, che è parte del mito, torna nelle eterodossie giudaiche, cristiane e islamiche. Questo mito trasforma la storia in un percorso necessario per giungere alla inevitabile vittoria del Bene sul Male, e vive ancora, in altre forme, all'interno della società secolarizzata. Esso è immanente alla cultura nella quale ha origine l'Islam, anche a prescindere dagli apporti successivi dell'area irano-mesopotamica. L'Apocalitticismo vi è motivo diffuso e ricorrente; l'obiettivo islamico è la costruzione di un mondo "perfetto", sintomo rivelatore della cultura della marginalità che ne fu all'origine. Le istanze sociali che in occidente si sono secolarizzate, vi sono rimaste in forma religiosa. Entrambi gli utopismi sono ostili alla cultura egemone dell'Occidente; sono eredità di una cultura comune e mostrano che le connessioni tra Occidente e Islam non possono essere comprese sulla scorta dell'Orientalistica. L'attualità: il fondamentalismo islamico nell'analisi di vari studiosi. Il ruolo di Ibn Taymiyya e di Ibn 'Abd al-Wahhâb. Il pensiero di Sayyid Qutb e il mito di un "mondo di giustizia". Il jihâd. Il pensiero di 'Alî Sharî'atî. L'analisi di Khosrokhavar della rivoluzione iranica. Il "mondo di giustizia" è un miraggio sempre presente nella cultura della marginalità. Inesistenza dello "scontro di civiltà" e crisi dell'Occidente: possibile impatto della presenza islamica in occidente. Le analisi degli studiosi. Il modello occidentale sembra divenuto estraneo a molti. Leo Strauss: esposizione del suo pensiero. Strauss vorrebbe recuperare il pensiero politico classico, ma il suo limite è nel trascurare la rivoluzione che fu portata dal messaggio neotestamentario nella cultura classica. Secondo Strauss, l'Occidente dubita del proprio progetto e ciò è al tempo stesso causa ed effetto della crisi, che si compendia nella deriva relativista del Liberalismo. Una scienza politica valutativa pone a rischio il proprio stesso fondamento; non si possono trascurare i "valori"; il suo non-dogmatismo è diventato dogmatico. Le convinzioni dei gruppi "autorevoli" determinano il "regime" di una società. "Regime" e intelligenzie: loro estrazione sociale. La presenza dell'Islam pone problemi che l'Occidente non sembra in grado di risolvere. Remy Brague: una legge divina a monte della società non implica necessariamente una normativa, può costituire un modello per la libertà dell'uomo. Porsi il problema del "senso" costringe ad andare oltre la Ragione calcolante. Se le fondamenta dell'Occidente sembrano scricchiolare è forse bene constatarne il carattere mitico, e il mito è ambivalente, mostra nel divenire i suoi opposti volti. Lontana origine religiosa, sia del mito del Progresso, che del mito di un "mondo di giustizia": il primo si è però secolarizzato ed economicizzato in una corsa senza fine che non conduce in alcun luogo. Contraddittorietà dei suoi sogni. L'Islam non è una realtà estranea, coagula le "ragioni" che l'Occidente scartò nel suo costituirsi in ideologia. Il nostro Razionalismo non è razionalmente fondato. Scienza e Scientismo: una cultura ferma ad epigonismo del XVIII secolo, al mito della Ragione, perde di vista la complessità dell'esistenza e conduce alla perdita del "senso". L'Occidente, che pensava se stesso come capolinea della storia, sta forse già passando.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

p. 847

DOPO E A LATO

1 - È azzardato, o comunque troppo originale, affermare che l'Islam, in quanto problema, è un problema che rinvia alla formazione dell'Occidente? p. 853

La Vulgata islamica ha sempre sollevato dubbi, l'Islam non può essere nato fuori della religiosità mediorientale e ciò chiama in causa il Giudeocristianesimo. Becker vi scorgeva il momento unificatore di una religiosità preesistente e ricordava persino l'unificazione ellenistica, ma soprattutto la religiosità aramaica. L'Islam assume il proprio volto attuale dopo il IX secolo. Schoeps sosteneva che il Giudeocristianesimo, espulso dalla Chiesa cristiana, trovò la propria continuità nell'Islam. Un medesimo Messaggio, da un lato si istituzionalizza nel Razionalismo classico, dall'altro sopravvive come attesa millenaristica nella cultura della marginalità. Recente rinascita dell'indagine sulle origini. La ricerca di Sfar. Crone-Hinds e il "Califfo di Dio". Gli 'ulamâ' "inventori" della Sharî'ah. Una storia che doveva terminare con la conquista della Mecca e la Fine dei Tempi, diviene punto di partenza per la storia del mondo. La nascita di una classe sacerdotale e la raccolta degli ahâdith. Tarda età dei testi della Vulgata (VIII-IX sec.). Scetticismo sulle vicende dell'Hijâz: esposizione di 5 testi di P. Crone. Efficacia della sua critica, perplessità sulla sua storia "alternativa" dell'Islam. Importanza del periodo 'abbâsida per l'affermazione degli 'ulamâ'. Von Grunebaum: per l'Islam il compimento della storia si realizza nell'islamicità dello Stato. La costruzione della Sunnah e il tentativo dei primi 'Abbâsidi di restituire il potere religioso ai Califfi. Dubbi sulla natura del commercio dei Qurayshiti. Dubbi sulla data di nascita del Profeta. L'opera di Wansbrough: la Vulgata non è opera storica, ma letteraria. Il Corano raccoglie *logia* del millenarismo delle sette monoteiste mediorientali. Hawting: il racconto sugli eventi dell'Hijâz nacque fuori della penisola araba, la storia narrata non è credibile. Berg: non ci sono testimonianze archeologiche sulla storia dell'Hijâz. Per gli scettici non è possibile ricostruire una autentica storia. Burton: il Corano originario doveva essere diverso da quello canonico. Motzki non è d'accordo con gli scettici, soprattutto per quanto riguarda la tarda età del Corano. Ritiene che gli asânîd siano affidabili, almeno sino ad al-Zuhrî. Le "deviazioni" come la Shî'a, anche quella "estremista", sembrano però dipendere da una religiosità vernacolare delle origini, l'ipotesi della ripetitività della profezia è tema giudeocristiano; ciò giustifica un certo scetticismo verso la Vulgata. Prudenza di Motzki: non possiamo avere certezze, ma l'origine delle tradizioni è comunque antica. Scetticismo di Burton; la Legge si forma progressivamente a partire dal I sec. H. Shâfî'î e la creazione della "Sunnah del Profeta". Ibn Hanbal. Motivi e risultati della loro operazione. Le ricerche di Juynboll e i suoi metodi per valutare l'attendibilità degli ahâdith. Sue conclusioni scettiche. Scetticismo di M. Cook: l'Islam si forma progressivamente lungo un arco di tempo storico, non come racconta la Vulgata. Gilliot sostiene che l'Islam si formò in un ambiente a presenza cristiana, giudaica e manichea. La teoria di Luxenberg circa alcuni passaggi poco chiari del Corano. Le ricerche archeologiche di Nevo e Koren: all'inizio ci fu soltanto un generico monoteismo. La politica anticristiana dell'Islam inizia soltanto con l'VIII secolo; a quel tempo i Cristiani vedevano nell'Islam soltanto un'eresia del Cristianesimo. Conclusioni: l'Islam appare l'erede di forme di cultura che l'Occidente scelse di bandire da sé. Cenni su questo fenomeno. Di qui anche la nostra incapacità di comprendere.

2 - Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio p. 875

La disputa tra al-Ghazâlî e Averroè. La filosofia "aristotelica" sulla quale si disputò è però neoplatonica, perché il compromesso tra il pensiero classico e il Creazionismo si risolse in un emanatismo. Nel Creazionismo la razionalità aristotelica del mondo crea un inestricabile rapporto tra il mondo e Dio, dal quale derivano le eterodossie. Centrale nel dibattito tra al-Ghazâlî e Averroè è la coeternità del mondo con Dio, una questione che sembra fumosa ma non lo è. I problemi aperti con il *De Anima*. La differenza tra il "dio dei filosofi" e il Dio testamentario. Il passaggio dal primo al secondo cambia il rapporto dell'uomo col mondo. Il mondo classico resta un *revenant*. Il pensiero di Aristobulo, il mondo giudaico alessandrino e l'opera di Filone. Il Profetismo stabilisce un rapporto tra Dio e l'uomo. L'equazione aristotelica tra ordine del mondo, Ragione e struttura del discorso, e la divinizzazione dell'uomo "perfetto". Il tentativo di soluzione di Filone, la Profezia come incontro con il *lógos* divino al "tramonto" della Ragione. Il Dio trascendente è anche immanente. La storia come percorso assiologicamente orientato. L'Islam ha dato a ciò una sua risposta in presenza degli stessi strumenti concettuali dell'Occidente, e la diversa lettura del medesimo Messaggio dipende dall'inadeguatezza della Ragione nel pensare la totalità del reale. L'opera di Porfirio, quella di Alessandro di Afrodisia, e il loro ruolo nella trasmissione e trasformazione del pensiero greco. Centralità del problema dell'Intelletto in Aristotele e nascita dell'Intelletto Agente. La Provvidenza scende nel mondo sublunare. Le traduzioni arabe e le nuove interpretazioni. La comprensibilità del mondo e una medesima Ragione in terra e in Cielo. Il problema della Profezia. Il Neoplatonismo islamico. Al-Fârâbî e la sua collocazione religiosa (islamica). La sua Città virtuosa. Il suo schema ontologico arriverà sino al Medioevo occidentale. L'Intelletto Agente e la Profezia. Ibn Bâğğâ (Avenpace). Il concetto di "solitario" e le avanguardie rivoluzionarie messe in moto dall'Intelletto Agente. Ibn

Tufayl e il suo racconto filosofico. Suoi rapporti con al-Fârâbî, Avicenna e al-Ghazâlî. Il percorso razionale alla conoscenza da parte del suo protagonista. La tradizione sûfî verso un percorso panteista. Ibn Tufayl, come i suoi predecessori, resta un Musulmano che medita come giungere alla società perfetta. Tre livelli di “verità” e tre livelli di conoscenza. I suoi tre mediatori: i sensi, la Ragione e l’Intuizione Intellettuale. Il salto ontologico che porta all’unificazione con Dio. Critica implicita al sistema giuridico/religioso dell’Islam. Insufficienza della “filosofia”: come mero pensiero dell’essere (Aristotele) conduce all’Ilozoismo; come tentativo di razionalizzare la Rivelazione conduce al Panteismo. Avicenna vuol presentarsi come un aristotelico, ma è un neoplatonico. Suo determinante ruolo in occidente a partire dalla Scuola di Chartres e dalle sue conseguenze eterodosse. La sua dimensione religiosa è lontana dall’intellettualismo di Ibn Bâğğâ. Non è un mistico, è un filosofo, e tuttavia la strada della conoscenza resta l’immedesimazione con l’Intelletto Agente. La sua ontologia. Il ruolo dell’Anima. Il Male originato dall’indigenza intrinseca alla materia. La Profezia dipende dalla perfezione dell’Intelletto, ma il Profeta parla per metafore. La Profezia investe anche la facoltà intellettuale, non soltanto quella immaginativa, come in al-Fârâbî, ma la sua dottrina è inaccettabile per al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya, perché rischia di fare del Profeta un affabulatore. Altri due punti della sua dottrina sono inaccettabili: l’identificazione della *haecceitas* dell’uomo con la sola Anima, la sola che risorgerà; e l’emanatismo, che rende il mondo coeterno con Dio e la Creazione un atto non libero. Limiti del tentato accordo tra filosofia e Rivelazione. L’opera di al-Ghazâlî restituisce preminenza alla seconda; il suo rifiuto della “filosofia” non è che un tassello della sua opera. Neoplatonismo, esoterismo ed eterodossia: la critica di al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya. Preminenza dell’interesse politico e sociale nella religiosità islamica. La prima preoccupazione di al-Ghazâlî è la Legge e la finalità politica della Rivelazione. L’incontro/scontro tra pensiero greco e cultura islamica: gli ‘Abbâsidi e il mu’tazilismo. La vittoria degli ‘ulamâ’ e del tradizionalismo. Shâfi’î: Dio è inconcepibile, impossibilità di interpretare la Sua Legge; il Corano deve bastare, al massimo si possono operare deduzioni dal testo. Accanto al Corano c’è la Sunnah del Profeta, ciò che egli disse e fece. Fossilizzazione della Sharî‘ah. Per al-Ghazâlî l’assoluta libertà divina è messa in dubbio dal mu’tazilismo. Soltanto il cuore porta alla conoscenza. Nella fondazione di una teologia dogmatica, al Ghazâlî si inserisce nell’opera dei tradizionalisti. Gli ‘ulamâ’ “*maitres à penser* autoproclamati del popolo islamico” secondo Blanquis. In questo contesto pensare al-Ghazâlî, “filosofo” anche lui ma scettico sulla Ragione. Né lui né Averroè si discostano dall’ormai affermata giurisprudenza islamica. Il dogma del Corano increato e la “Sunnah del Profeta” fanno ormai della Sharî‘ah la quintessenza dell’Islam, secondo Lucchetta. Ruolo determinante dei Selgiukidi. Al contrario di Averroè, che era un aristotelico, al-Ghazâlî pensava l’assoluta trascendenza di un Dio rivelato che si pone al di là del principio di non-contraddizione. Ibn Taymiyya: se la Ragione è insufficiente restano soltanto gli indizi, la nostra “verità” ha natura giuridica. Il Dio di al-Ghazâlî è assolutamente libero, l’ordine del mondo è empiricamente constatabile, non logicamente necessario. Suo Occasionalismo. La “filosofia” costringerebbe Dio nei limiti dell’umano. Averroè è aristotelico, ma anche buon Musulmano, e per giunta qâdî: va inteso in questo ambito. Tre modi di giungere alla Verità. Il filosofo non deve comunicare al popolo la propria scienza; la religione viene da lui forzata ad un accordo con la filosofia. La critica di Ibn Taymiyya a questo modo di procedere. Averroè nega la coesistenza degli opposti in Dio, e così riduce Dio all’umano. Al-Ghazâlî, lo Scetticismo e il *Testamento di Ardashîr*. La religione è atto legislativo, sociale e politico. Ibn Taymiyya contro il Neoplatonismo; il suo pensiero e la crisi del mondo islamico. Prima di lui, e dopo al-Ghazâlî, la straordinaria stagione poetico-mistico-neoplatonica del XII secolo Differenza tra al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya. Sua attenzione alla Profezia sul piano giuridico e sua tensione verso una società monolitica. La “Sunnah dei Compagni” e il Salafismo. Intransigenza verso i culti popolari, il Cristianesimo e il Giudaismo. Esasperazione di una visione giuridica immobilizzante. Riflessioni conclusive. Una postilla sulla Shî‘a estremista e sulle sue propaggini successive alla istituzionalizzazione di una “Chiesa” duodecimana sotto i Safavidi.

3 - La crisi dell’Occidente: Leo Strauss e la filosofia politica; Voegelin e il XX secolo gnostico; Brague e l’ordine medievale. Con alcune divagazioni apparentemente fuori tema

p. 904

La crisi dell’Occidente è la crisi della sua ideologia razionalista, ciò angoscia i conservatori. Non sembra casuale che analisti della “crisi” come Leo Strauss sognino un ritorno al Razionalismo greco classico. La storia che parte dallo Gnosticismo è la storia di questa cultura egemone vista nell’ottica dell’emarginazione. Tappe nella formazione di una “ideologia del dominio”. La critica di Mc Allister all’opera di Strauss. Il ruolo essenzialmente sociale della religione: Strauss cita Averroè, Voegelin è ossessionato dallo “Gnosticismo”. Nelle sue analisi Strauss ignora il Neoplatonismo e persino il Cristianesimo. Per Mc Allister l’assimilazionismo fu il suo vero problema. Motivi e risultati di una sua prospettiva non corretta. Complessità del Giudaismo intertestamentario. L’anticristianesimo di Strauss fa parte della sua insistenza sulla Legge, una scelta che lo spinge ad analizzare il pensiero politico dell’Islam come ritorno alla Grecia. Strauss non inquadra correttamente neppure Maimonide. Secondo Mc Allister, i suoi veri problemi sono personali, non universali. Strauss trasforma la Torah in Sharî‘ah. Le sue tesi sulla Legge. Errata comprensione di al-Fârâbî. Infondate tesi di P&AW. La sua prospettiva lo porta ad ignorare alcune differenze tra Spinoza e Hobbes. L’ordine sociale deve essere fondato su una Legge che

trascende l'individuo. La razionalizzazione della religione, a partire da Spinoza, sarebbe all'origine della crisi. Fondamento della critica allo Storicismo. Coerenza di Strauss, dalla quale derivano anche le sue sviste: lo sguardo soggettivo di partenza le condiziona. Analisi degli scritti di Strauss. Denuncia del ruolo corrosivo del Liberalismo, a partire da Spinoza e Hobbes. Gli studi su Maimonide. Il problema personale di Strauss potrebbe essere un problema generale dell'Occidente. Prosegue l'analisi dei testi di Strauss. La sua critica a Hobbes mostra la mancanza di fondamento razionale della Modernità. Prosegue la critica all'irrazionalità e ai rischi del pensiero politico di Hobbes. Lo Stato come costruzione artificiale. Tra Platone e Aristotele il contrasto non è filosofico, ma politico. Atene, Gerusalemme. Strauss e Brague. L'epistème e i Sofisti. Ancora su Hobbes. Considerazioni finali. NR&H è una critica alla scienza politica moderna. Mancanza di fondamento del Relativismo, che non può essere pensato coerentemente sino in fondo. Prosegue la critica di Strauss, che investe Weber. In Strauss è fondamentale la posizione platonica sul contrasto tra epistème e dóxa. Sua polemica con i Sofisti, sua avversione per l'Epicureismo. Il diritto naturale. La sua critica mette in luce l'inconsistenza del concetto di religione come "opinione" privata. Anche nel pensiero classico, l'uomo è *per natura* animale sociale. Critica di Strauss a Locke, a Rousseau e a Burke. La filogenesi della modernità, secondo Strauss, avviene lungo due percorsi: (Machiavelli)→Hobbes→Spinoza e Hobbes→Locke→Rousseau→Burke. Di qui si giunge a Hegel e allo Storicismo, oltreché a Nietzsche→Heidegger, con il Relativismo; Storicismo e Relativismo segnano la crisi dell'Occidente. Polemica antiromantica sul tema del linguaggio. Singolari convergenze con Taubes (che peraltro non stimava). Il suo confronto tra Atene e Gerusalemme è artificioso e problematico. La critica della Cassin all'epistème di Platone. Strauss attacca il mito del Progresso. Per Strauss il pensiero politico diviene un'astrazione intellettuale indipendente dalle circostanze nelle quali si genera. Oscilla tra "Atene" e "Gerusalemme" ignorandone quel mix eversivo che fu lo Gnosticismo. Impropria lettura di al-Fârâbî e di Maimonide. Ancora su Atene e Gerusalemme; il fondamento anticristiano delle sue posizioni. La sua corrispondenza con Voegelin. Le ragioni della Chiesa di Roma che si istituzionalizza entro le strutture del Razionalismo classico. Mia critica a Strauss. RCPR sorregge il rapporto posto da Strauss tra Ragione e Rivelazione, filosofia e Profezia. La critica di Tamer sulla capacità di capire da parte di Strauss: attribuisce ad altri pensieri suoi. La sua "Atene" e la sua "Gerusalemme" sono ideologiche, non reali. I percorsi di pensiero che vanno da Alessandria a Baghdad, passando per la Siria: una messa a punto contro le ideologizzazioni di Strauss, con il contributo di molti studiosi. Leaman considera errata l'interpretazione straussiana della filosofia islamica. Di nuovo la critica di Tamer: per Averroè l'autorità del Corano veniva innanzitutto. Strauss non interpreta bene il significato della parola "*nâmûs*" con riferimento a Platone. La dottrina della Profezia di Avicenna è legata al *De Anima*. L'Islam non fu "grecizzato" dai falâsifa, se mai fu islamizzata la "filosofia". Prosegue la critica di Tamer. Perché Strauss si rivolge a Schmitt. I malintesi di Strauss non sono casuali, gli servono per costruire un percorso che risponda al suo problema di partenza. Il pensiero di Strauss culmina in un ossimoro, per questo *deve* fraintendere l'Islam. Altre sue incongruenze. Il suo particolare problema è comprensibile, assai meno la sua pretesa di costruirvi sopra una filosofia politica universalmente valida. Tamer: Strauss accosta Giudaismo e Islam soltanto perché rifiuta una religiosità interiorizzata. Interpretazione straussiana di Maimonide. Quando afferma che il Profeta è il fondatore dello Stato platonico, non registra il cambiamento di prospettiva sul mondo e sul fondamento del "sapere" che intercorre tra un filosofo e un Profeta. Ulteriore analisi delle opere di Strauss. Artificiosità di un percorso costruito per suffragare una tesi. La filosofia greca sopravvisse soltanto nel proprio adattamento alla Rivelazione: Avicenna, Maimonide e Tommaso. Tamer: altri errori di Strauss nella lettura di Avicenna. Impossibilità storica e filosofica di collegare il *nómos* alla Sharî'ah. Fede e opinione. Strauss -ateo-strumentalizza la religione. Il Razionalismo classico è il cerchio di gesso che ipnotizza l'Occidente. Nota Tamer, che per Strauss la religione non è "vera" è *utile*: Strauss convalida la Bibbia e nega Dio. Si torna la suo problema: una lettera a Klein del 1934. Secondo Tamer, per Strauss la Sharî'ah è la facciata essoterica di una verità esoterica accessibile soltanto ai filosofi. Personalmente, vedo nel rifiuto di Strauss ad ancorare il pensiero alle circostanze, il passepartout per creare percorsi di pensiero arbitrari. Tamer nota altri errori significativi nella comprensione di parole e concetti della lingua araba. Insostenibilità di P&AW. Strauss sogna forse una corporazione di filosofi; forse era uno "Gnostico" nel senso che dettero alla parola i Padri della Chiesa. Nonostante i suoi evidenti errori di percorso e il rifiuto di percorsi più reali, la sua critica alla mancanza di fondamento della Modernità è abissale. Per Tamer, il grande merito di Strauss è aver compreso le parentele culturali che esistono tra l'Occidente e l'Islam. Mie considerazioni finali e divagazioni non casuali su Don Chisciotte, il Barocco e la natura dell'Utopia; di qui si passa a Voegelin e alla sua ossessione di vivere in un mondo di "Gnostici". Abnorme dilatazione dell'intuizione di Jonas. Il mio esame si limita a questo dettaglio della sua corposa produzione. Voegelin vede -come Strauss- nel Razionalismo classico, e -a differenza di Strauss- nel Cristianesimo, le grandi vie per la ricerca della "Verità". Suo interesse per lo Gnosticismo; Jonas e Quispel come suoi maestri. Entrambi rimasero assai tiepidi sugli sviluppi che ne ebbe la visione storica di Voegelin, che trasformò un puntuale evento storico in un modello cosmico e metafisico dell'intera storia. Voegelin pensa la concreta realtà del Male e immagina un conflitto perenne, con la conseguenza di inquadrare metafisicamente puntuali fenomeni storici e politici. I percorsi storici da lui delineati si compendiano nella successione Gnosticismo→Gioachimismo→(Illuminismo) Hegel→crisi della Modernità. Altro percorso parallelo è tracciato tra l'Apocalitticismo e l'Illuminismo (passando per Cristianesimo e Rinascimento) per proseguire con Massoneria→Progressismo→Marx-Engels, cioè Comunismo, associato a Nazismo e Fascismo.

Voegelin considera così scontati i suoi percorsi, che non si cura di chiarirli. Intende ristabilire una “Filosofia della Storia”. Anche lui, come Strauss, combatte una battaglia per l’epistème contro la dóxa. Nella corrispondenza con Strauss, critica Weber per avere ignorato il Cristianesimo medievale come luogo dell’ordine umano e sociale. Attacco a Gioacchino da Fiore, la cui ultima conseguenza sarebbe stata...lo Stato Nazista. Il suo metodo: destoricizza un evento storico puntuale estraendone dei “simboli”, che poi ritrova in altri eventi dando luogo a un “collegamento”. Altre sue fantastiche catene di trasmissione. Contraddizioni nella sua lotta ai fantasmi “gnostici” che lo circondano. Scoto Eriugena tra i precedenti di Karl Marx? I Puritani diventano Gnostici. Vero rapporto di Calvino con lo Gnosticismo, stabilito attraverso i suoi testi. “Gnosticismo” diventa in Voegelin parola vuota, oppure *espediente politologico*. “Gnostico” è tutto e il contrario di tutto: lo è la “destra” ma anche la “sinistra”. Altri suoi testi di riferimento in Taubes e N. Cohn. Hegel giocava con le parole. Dal Progressismo alla Psicanalisi al Nazismo, tutto è “gnostico”. Voegelin non documenta le proprie affermazioni, dà per scontato ciò che per lui è ovvio. Analisi delle motivazioni di Voegelin e della reale dimensione dello Gnosticismo. Brague guarda anche al mondo romano e, soprattutto, al Medioevo cristiano. Per lui l’Occidente si identifica con l’Europa, e questa con i confini della latinità: i suoi confini sono infatti marcati dall’Islam e dal mondo ortodosso. A differenza di Strauss, vede “Gerusalemme” in un’ottica ebraico-cristiana. Importanza della cultura romana, capace, contrariamente all’Islam, di far proprio ciò che le è estraneo. Idealizzazione della “Europa”. Forse fu l’opposizione tra Papato e Impero a fare dell’Europa un caso unico. Singolarità del Cristianesimo, che *non* è una religione “del Libro”; la sua Rivelazione non viene da un Libro, ma dall’esempio di una Persona. Nascita dell’Utopia e cambiamento del mondo legati al messaggio neotestamentario. Il mito del Progresso collegato al Marcionismo. Contro il Relativismo culturale. Esposizione di *La loi de Dieu*. Riflessione medievale sul tema della Legge. L’Islam ignora la *Politica* di Aristotele e così Bisanzio. Gelasio invocò la separazione di Stato e Chiesa. Centralità del confronto tra al-Fârâbî, Maimonide e Tommaso. La “verità” di Dio è nella Sua Creazione. I Padri escono dall’orbita del Giudaismo ed entrano in quella della filosofia greca. La Legge è nel cuore dell’uomo. La Legge non è un’esternazione di Dio, è *in* Dio. esposizione della dottrina di Tommaso relativa alla Legge (*Summa Theologiæ*, Quæstiones 90-97). Il “grandioso ordine neoplatonico medievale” preso a modello da Brague. La “legge di natura” cambiò col cambiare del concetto di “natura”. Anche Brague, come Strauss, cerca un “Bene” oggettivo. La teodicea illuminista ha nascosto la realtà del Male, perché non ha capito la contraddittorietà del reale. La Modernità è vecchia. Carattere implicitamente cristiano del giudizio gnostico su *questo* mondo. Secondo Brague, la nostra democrazia non fa riferimento a quella greca, ma è di origine cristiana: non è nel principio maggioritario (l’elezione era un principio aristocratico) ma nella convinzione che nelle coscienze parli la Voce di Dio. Il problema dell’Islam non è la democrazia. In Occidente, la legge oggi è più vicina al concetto islamico di lecito e proibito che non a quello cristiano; per giunta, i regimi sono, più che altro, laocratici. Anche in Iran, la *velâyât-e faqîh* è un momento politico che ha sostituito quello religioso. L’etica fondata sul desiderio mina la società, su questo Strauss e Brague sono d’accordo. L’ordine del comportamento individuale era fondato sul modello dell’ordine cosmico. Vari modelli del mondo. Ritorno all’Epilogo di *Storia di un altro occidentale*. Il Male, problema insondabile per la cultura egemone. Brague propende per la soluzione di Maimonide, ma anche per una visione religiosa del Progresso. L’etica va desunta dal “libro del mondo”. L’approdo moderno come terminale di un percorso iniziato con Socrate e Platone. Strauss, Voegelin e Brague: tre scelte diverse contro la deriva dell’Occidente (ideologico); nessuna riflessione sull’occidente (reale) che è altra cosa. Dittature del XX secolo e neopaganesimo. Non ci si riferisce più a una legge “di natura”. Debolezza culturale dell’Occidente, mancanza di risposta culturale alle istanze dell’Islam. È *razionalmente* evidente che la ragione può risultare vincente soltanto se esiste una razionalità *naturalmente* inscritta nel mondo e nell’uomo; perciò la razionalità non può essere dissociata dalla religiosità.

AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI AL CAP. 1	p. 1011
AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI AL CAP. 2	p. 1012
BIBLIOGRAFIA RIASSUNTIVA PER DOPO E A LATO	p. 1013
INDICE ANALITICO PER LE PP. 811-1012	p. 1019
ADDENDUM	p. 1027

**RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA SULLE ORIGINI DELL'ISLAM E LA LORO
IMPORTANZA NEL DETERMINARNE I SUCCESSIVI SVILUPPI**

1 -Dal problema delle origini alla formazione di una "retta opinione"

p. 1035

Lo scopo di tutta la ricerca fu tracciare una storia di ciò che l'Occidente aveva espulso da sé. È utile inseguire quella storia anche fuori dell'Occidente stesso; la tesi sostenuta sinora è che essa si prosegue nell'Islam. Questa tesi è divenuta centrale, perciò è bene non lasciare dubbi, esaminando a fondo la bibliografia sulle origini dell'Islam, e sulla consequenzialità con esse dei suoi sviluppi. Shoemaker e la sua replica a Görke-Schoeler come pretesto per iniziare. La storia delle origini è immersa in una zona grigia. Il diverso giudizio di Motzki. Suo cattivo sillogismo: la mancata dimostrazione della falsità di una storia non implica, come lui pensa, la sua veridicità. Il mondo preislamico doveva essere sostanzialmente monoteista. Indizi nel Corano. Necessità di formulare ipotesi. Donner si discosta dagli scettici. Noth sottolinea gli stereotipi della Vulgata islamica, e qualche evidente falso. Per Donner è importante la concordanza sui fatti da parte delle diverse "ortodossie" dell'Islam. Kister segnala un episodio della gioventù dal Profeta, che smentirebbe la tradizione di una sua giovanile "purificazione". Divergenze sull'età del Corano. Nel Corano non v'è cenno ai contenuti politici degli ahâdîth. Rigido pietismo della nuova fede. L'aridità è una caratteristica della marginalità, già notata negli Gnostici e nei Catari. Verso la fine del I sec. H., l'Islam si pone il problema della propria identità. Sellheim riconosce nella Sîra la presenza di tre strati: eventi storici, loro trasformazione ad esaltazione del Profeta, giustificazione del ruolo degli 'Abbâsidi. Anche senza aderire alla scuola scettica, la Vulgata non è comunque credibile: è una tarda autorappresentazione. L'Apocalitticismo islamico mette in luce la continuità con la cultura della marginalità; anche il fondamentalismo ha radice nella cultura delle sette. Gli studi di Busse e i rapporti dell'Islam con il Giudaismo, ma anche con il Cristianesimo. Il ruolo di Qumrân e la continuità tra "Giudaismo" e "Cristianesimo" (cfr. p. 907). Analisi della Sûra al-Mâ'ida: polemica del Profeta contro Giudei e Cristiani, l'Islam risale a monte, al Messaggio originario da loro tradito. La punizione dell'adulterio e la polemica anticristiana, l'uomo non può mutare la Legge. Il ruolo di al-Zuhrî come fonte di ahâdîth e della loro scrittura. Gilliot: il Corano frutto progressivo di un lavoro collettivo. Nascita dell'Islam in presenza di una cultura "cristiana". De Prémare nota nel Corano temi e vocabolario dei precedenti monoteismi. Gli Ansâr non erano idolatri. Per Gibb, basta il buonsenso per capire che l'Islam nasce in rapporto ai monoteismi precedenti. La critica di Juynboll alle tradizioni. Juynboll e Gilliot negano l'esistenza iniziale di una "ortodossia" sunnita. Il Sunnismo è tardo. I testi di Rubin tendono a collegare l'Islam delle origini al Giudaismo. Lecker sostenitore della tesi di un ambiente idolatra. Sviluppo delle loro tesi e dubbi su entrambe. Di quale "Giudaismo" e di quale "Cristianesimo" si parla? Lo stesso Rubin accenna agli Pseudepigrافی. Hakim segnala l'autorità di 'Umar come non inferiore a quella del Profeta, che fu consacrata nel tempo. Antiche tradizioni riferiscono di un diverso inizio della Profezia in Maometto. Rubin considera lo Hanifismo "non troppo lontano dalla religione giudaica". Le antiche tradizioni della Mecca. La città di Hîra, i Persiani, i Bizantini, le tribù federate e la riscossione delle tasse a Medina. Bashear separa la politica di conquista araba e la nascita della nuova religione. Le tribù arabe prima dell'Islam. Gli studi di Hinds sul periodo che va dall'uccisione di 'Uthmân alla battaglia di Siffin: si sposta il centro del potere, cambiano i gruppi sociali che ne beneficiano. Rivoluzionari della prima ora e ritorno del vecchio establishment. Per Hoyland, uno Stato esplicitamente islamico nasce soltanto con il 70 H. Inizialmente i Musulmani erano una minoranza, e il loro potere sempre in pericolo. Lo spinoso problema del "Giudeocristianesimo" Le tesi di Wasserstrom che privilegiano l'elemento *etnico* giudaico; loro critica. Più meditate posizioni di S. Pines. Bausani: l'Islam venne a mettere fine a un mondo e a compiere le attese. Naturale adesione all'Islam dei Giudeocristiani. L'attesa millenarista non fu soltanto giudaica, fu anche del primo Cristianesimo, la Chiesa di Roma la mise al bando. Alla radice c'è l'Adozionismo, che fu anche del *Diatessaron* e della Chiesa Siriana, ed è premessa alla ripetitività del fenomeno profetico. Studi sul ruolo del Cristianesimo nella nascita dell'Islam, legami tra il Corano e gli Apocrifi. De Blois: rapporti tra l'Islam e il Manicheismo. De Prémare: apocrifi e Pseudepigrافی, ma anche il Manicheismo, erano presenti nella penisola araba. Hawting: il quadro di un'Arabia politeista prima dell'Islam, è falso. Chi erano i mushrikûn. Chi critica le ipotesi alternative alla Vulgata, di fatto trasforma la zona grigia in una zona buia, perché la Vulgata non è comunque credibile. Soltanto le ipotesi possono dare un senso a ciò che non è chiaro. Le accuse di shirk riguardano anche i Cristiani; confronto col Medioevo occidentale. Le tre divinità femminili e l'immaginario sugli Angeli. Peters: il messaggio del Profeta sarebbe stato incomprensibile per chi non conosceva le religioni testamentarie. Il dibattito sulla "Costituzione di Medina", unico documento unanimemente ritenuto testimonianza storica. Posizioni di Rose e Serjeant, polemiche della Crone. Crone ha ragione quando nota che i problemi debbono essere affrontati coi metodi degli storici, non degli arabisti. Le controvertibili traduzioni di alcuni termini condizionano la comprensione. I Giudei di Yathrib (Medina). Loro rifiuto e derisione del Profeta. Chi sono i contraenti del documento, che è un *Patto*, non una "Costituzione". Ampliamento dell'esame. I mercati e la geografia di Medina. Il significato dei termini controversi. La tesi di Serjeant. Chi sono i mu'minûn, i kâfirûn e i mushrikûn? Un altro termine dal riferimento dubbio, la Ummah. Rubin dà un contributo scegliendo il testo di Abû 'Ubayd, in

luogo di quello, generalmente usato, di Ibn Ishâq. Gli studi di Lecker. Problemi di retorica politica tra gruppi avversi. I munâfiqûn. La “Moschea del dissenso”. Le divisioni locali. Gli studi di Gil. Conclusioni provvisorie: gli Ansâr erano in parte già Musulmani, in parte non Musulmani ma monoteisti. Secondo Saadi, tra i conquistatori arabi del VII secolo vi erano molti “Cristiani” e Giudeocristiani. Nel Corano abbondano le citazioni da Apocrifi e Pseudepigrifi: c’era un mondo religioso variegato estraneo alle “ortodossie” giudaica e cristiana. I Giudei di etnia giudaica rimasero ostili e furono combattuti a Medina. Gli studi sul Giudeocristianesimo: la ricerca di Skarsaune-Hvalvik e quella di Boyarin. Ancora sull’Adozionismo. Varietà delle sette. Genericità ed equivoci sul termine “giudaizzanti”. Le vaghezze degli eresiologi sono più attendibili delle puntualizzazioni degli accademici. Il ruolo dell’Arianesimo. L’antecedente giudeocristiano non legato al Giudaismo etnico. Boyarin: genesi e conseguenze della formazione delle due “ortodossie”, che, alla fine del VI secolo, erano evento consolidato. L’ortodossia rabbinica ha fondamento etnico. Altra cosa gli arabi convertiti al Giudaismo a Medina. Ancora sugli eventi di Medina e sulla nascita dell’Islam, che è tuttavia una nuova e originale sintesi religiosa a partire dalle attese messianiche di una religiosità non “ortodossa”. Come il Cristianesimo delle origini era diverso da quello che divenne, così l’Islam delle origini. La Vulgata non è storia, ma va considerata come mito di fondazione per comprendere l’Islam. Le ricerche dei “neotradizionalisti” in opposizione agli “scettici”. Motzki e i suoi massicci studi. Secondo Motzki, sono attendibili le trasmissioni da ‘Urwa ibn Zubayr ad al-Zuhrî e da ‘Â’isha a ‘Urwa, che Juynboll giudica dei falsi. Solito cattivo sillogismo. Motzki non può comunque risalire oltre il 50 H. come data d’inizio della circolazione dei racconti. Sua convalida delle tradizioni che risalirebbero ad ‘Abdallâh ibn ‘Umar. Tentativo di ricavare un “nucleo di verità” da un materiale agiografico, ma la Vulgata, come mito di fondazione, è autoreferenziale. Non esiste una “eccezionalità” dell’Islam. Mito e storia hanno percorsi diversi, vanno rispettati e capiti, non confusi. Le ricerche di Görke e Schoeler. Trasmissione orale e scritta: l’ipotesi di Schoeler mutuata dagli alessandrini. Il rapporto di al-Zuhrî con la dinastia Omeyyade; interessi politici di questa. Schoeler tenta di delimitare un nucleo di tradizioni attendibili avvalorando l’ipotesi (inattendibile per Noth) di una presunta corrispondenza tra ‘Urwa e ‘Abd al-Malik. Critica pungente di Berg. Autenticità del *Kitâb al-amwâl*. Critica di coloro che accettano come autentiche soltanto le tradizioni che mettono in cattiva luce il Profeta. Noto la verosimiglianza di quelle che mostrano la sua debolezza a Medina. Anche Görke e Schoeler, come Motzki, debbono fermarsi al 50-70 H. Loro studio di 8 tradizioni di cui 3 “autentiche”, e critica di Shoemaker: anche quelle possono derivare dai cantastorie; anche una, sicuramente antica, non per questo è necessariamente “vera”. La revisione di Berg. Nelle tradizioni s’intrecciano processi di formazione sociale e di produzione mitica. Critiche reciproche. La confusione tra storia e letteratura genera la “eccezionalità” dell’Islam. La ricostruzione del primo Islam in Robinson mette in luce gli errori degli orientalisti e le falsità degli islamisti, nonché l’impossibilità di tesi attendibili in mancanza di una archeologia dell’Hijâz. Melkert: le ricerche di Motzki non danno risultati pratici. Osservo che le ricerche dei “neotradizionalisti” mettono però il freno alle storie alternative degli “ultrascettici”; alcuni esempi. Due sintesi di de Prémare sui fondamenti dell’Islam e la formazione del Corano. Le varie versioni, gli anni di ‘Abd al-Malik e i dubbi sui racconti tramandati. Opinioni di de Prémare sui rapporti tra Corano e ahâdîth. Documentazione prodotta. La definitiva canonizzazione del testo avviene nel 936. Documenti sulla sua storia e i suoi protagonisti. I garanti dell’autenticità. Differenze tra le varie “storie” del testo. ‘Abd al-Malik avoca a sé la definizione degli aspetti legali. Ambiguità di alcuni passi, evidenza di rapporti con la religiosità preesistente. Le sue incongruenze sono il risultato delle sue vicende. D. Cook e altri: studi sull’Apocalitticismo alle origini dell’Islam e sulla sua costante presenza nella sua storia. Universale diffusione dell’attesa messianica nel Medio Oriente. L’Islam collettore di queste attese della Tarda Antichità: non capirlo è non capire l’Islam attuale. L’Islam colloca se stesso come evento che pone fine alla Storia. Espressa attesa del “mondo di giustizia” e jihâd. Nelle sue eterodossie c’è l’attesa della “fine della Legge”; in ciò v’è convergenza con le eterodossie giudaiche e cristiane. Per gli apocalitticisti anche l’Islam è un fallimento storico, occorre una nuova “chiamata”. Fondamento sociale dell’apocalittica. Contraddizione intrinseca dell’attesa palingenetica. Conseguenzialità degli sviluppi dell’Islam con le sue origini. Il tempo degli ‘Abbâsidi e la sua centralità per gli sviluppi dell’Islam. La lettura dei secoli VIII-X vista dalla prospettiva della corte. Ġahm b. Safwan. Ibn al-Muqaffa’. Sua collocazione religiosa. Ecumenismo della Baghdad bûyide vista dalla prospettiva della corte. Molto diverso il quadro dell’intolleranza popolare e dei conflitti per le strade. Ancora su Ibn al-Muqaffa’ e sulla lotta di potere tra il Califfo e gli ‘ulamâ’. Importanza del dualismo e dello scetticismo della cultura iranica per il confronto al quale si deve esporre l’Islam. Al-Warrâq e lo scontro con i tradizionalisti. Ibn al-Râwandî. I Selgiukidi e l’impiego dei vittoriosi ‘ulamâ’ per governare le masse nelle madrase. Vicende e dottrine dei Mu’taziliti. Teologia razionale e teologia dogmatica, loro contrasto. L’avanzata del tradizionalismo col supporto popolare. Ibn Hanbal e la disputa sulla creazione del Corano. Progressiva intolleranza. Digressione sul ruolo sociale delle religioni e delle ortodossie. Digressione sugli intrecci tra teologia e giurisprudenza nell’Islam: definizione della “ortodossia”. Tra l’ottavo e il nono secolo cambia la prospettiva sulla Sunnah: con Shâfi’î si identifica con il corpus degli ahâdîth. Teologia razionale e teologia dogmatica. La *Risâla*, suo impatto su Hanafismo e Mâlikismo. Usûl al-fiqh, scienza della Rivelazione e scienza della Ragione: la teologia è dogmatica, ma la giurisprudenza richiede lo sforzo razionale. Il contributo di Shâfi’î è innanzitutto teologico. Le quattro scuole giuridiche sunnite. Usûl al-fiqh come strumento a disposizione del tradizionalismo. Ragioni del fallimento di Ash’arismo e Zâhirismo, sul piano teologico il primo, sul piano giurisprudenziale il secondo. La formazione delle scuole giuridiche sunnite. La

digressione serve a far comprendere come gli assestamenti dottrinali riflettano il cambiamento politico e sociale del IX-X secolo. Declino del Califfato, ascesa dei religiosi come garanti dell'unità della Ummah frazionata in una pluralità di Regni. Ruolo dello Hanbalismo nella evoluzione tradizionalista dell'Islam. Suoi aspetti dottrinali. Importanza dei rigurgiti identitari delle masse per la sua affermazione. Matrice hanbalita del Salafismo. Disordini provocati nella Baghdad bûyide. Cambiamenti politici e sociali nell'XI-XIII secolo. Ibn Qudâma. Ibn Taymiyya: sue difficoltà con il potere e all'interno del mondo islamico, sua lotta per l'affermazione dello Hanbalismo. Problemi dell'Islam del suo tempo. Da lui sono discesi il Wahhâbismo e il fondamentalismo attuale. Difficoltà del pensiero a fare i conti con il proprio fondamento. Stretto rapporto tra Hanbalismo e intolleranza religiosa. Pensiero logicamente consequenziale e fraintendimento della ragione. L'analisi del pensiero di Ibn Taymiyya nella ricerca di Laoust. Ruolo politico della Profezia: il Profeta non va venerato, va obbedito. Le colpe dei Giudei e dei Cristiani. Egualitarismo e totalitarismo. Il modello teologico/politico: il Sultano è "l'ombra" di Dio sulla terra, non ne è il Vicario, e neppure il Califfo lo è. Lo Stato di Ibn Taymiyya è una diarchia tra potere politico-militare e 'ulamâ'; questi ultimi, come guide della comunità, sola detentriche del potere, detengono il potere ideologico e possono patteggiare il proprio appoggio al potere politico. Per Ibn Taymiyya la giurisprudenza deve esprimere il proprio giudizio sulle fattispecie a partire dall'identificazione della causa nella normativa sharaitica. La sua "xenofobia confessionale" è motivata dall'ossessione per l'unità della Ummah, il cui retroterra è la tensione millenarista a creare in terra la società perfetta. Misure repressive contro Cristiani. Ostilità verso la formazione di una gerarchia clericale come nella Shî'a e nel Cristianesimo. Primo dovere del Musulmano è il jihâd. Sua lotta contro le interpretazioni razionalizzanti o esoteriche del Corano. Suo Occasionalismo. Virtù dei Compagni. Il processo subito per l'accusa di antropomorfismo. Sua contrarietà agli eccessi nella devozione. Il suo Trattato sulla Hisbah. Suo rifiuto di storicizzare il codice delle punizioni. Ordini e divieti sono l'essenziale della religione e della sua funzione sociale. La politica secondo la Legge divina (*al-Siyâsa al-Shar'iyya*). Rifiuto di una comunità plurale. Il pensiero di Ibn Taymiyya va ricondotto al suo contesto storico, e tuttavia esso mira ad una società-modello, non soggetta al contesto storico. Forte influenza di Ibn Taymiyya sull'Islam contemporaneo. La sua dottrina rispecchia la tensione messianico/apocalittica dell'Islam delle origini. La lotta di Ibn Taymiyya contro lo Stato mongolo, negazione della società da lui pensata. L'accusa contro i Mongoli è di non applicare la Sharî'ah, ma la propria legge, la Yâsâ, e di non discriminare tra le varie religioni dei propri sudditi; gli Îlkhânidi non sono dunque Musulmani, sono apostati. La polemica contro Giudei e Cristiani accusati di aver falsificato i propri testi. La "*Lettera a un Re Crociato*" ripete analoghi argomenti. La "*Fatwâ sui monaci*" e la preoccupazione di evitare ogni confronto per mantenere una Ummah monolitica. La sua confutazione del pensiero greco; ragioni politiche di essa. Circolarità del sillogismo, superiorità della analogia. Carattere empirico della conoscenza umana, inesistenza degli Universali fuori dalla mente dove si formano. Il vero motivo del trattato di Ibn Taymiyya è l'attacco all'ontologia emanatista, madre di tutte le eresie. Inesistenza della "prima materia". Validità della sua critica. La particolarità dell'analogia giuridica (qiyâs) fondata sull'accertamento della causa. La conoscenza fondata sulla Rivelazione è la sola conoscenza certa. La critica ad Averroè e la superiorità dei Compagni. Coerenza di Ibn Taymiyya con il senso del messaggio testamentario. Il Salafismo e il mito di un'età dell'oro, passata e/o futura. Ibn Taymiyya pone il problema del fondamento della Ragione. Inoltrarsi sulla via filosofica, teosofica o esoterica, avrebbe portato alla disintegrazione della società islamica da lui vagheggiata. La sua coerenza con le pulsioni dell'Islam delle origini è certamente ben motivata, ma non è un percorso obbligato; altri sviluppi dell'Islam hanno avuto anch'essi la loro coerenza.

2 - Le "opinioni diverse" e la nascita di un'altra "retta opinione"

p. 1155

Precisazioni iniziali sulle precedenti esposizioni dell'argomento. L'Islam è una religione dalle ortodossie plurime, ve ne sono di sicuro tre: il Sunnismo, la Shî'a duodecimana, la cui storia non è però quella degli eresiologi, e il Khâridjismo. L'Ismailismo non può essere considerato tale, è un superamento dell'Islam ancorché ben radicato nelle sue stesse premesse. Vi sono poi anche varie "sette". Il Khâridjismo è la più antica delle ortodossie, fondata su una rigida fedeltà al dettato coranico, sullo spirito originario dell'Islam e su una teologia razionalista. Sue vicende ed evoluzione nella più moderata versione dell'Ibâdismo, presente oggi nell'Oman, nella pentapoli di Ghardaya, nell'isola di Djerba e a Zanzibar. Il ruolo dell'opposizione al califfato di 'Uthmân. Ribellismo khâridjita e conflitto sociale. Etica delle loro comunità, spiritualismo. La loro scuola giuridica in rapporto con quelle sunnite. Ragioni del loro comportamento a Siffin. La Shî'a duodecimana è frutto di una elaborazione del IX-X secolo, non è la Shî'a originaria. La leggenda di 'Abdallâh Ibn Sabâ'. Gli eresiografi fanno storia di comodo, l'Imâmismo duodecimano non nasce con 'Alî. Gli "estremisti" sono tali perché dichiarati tali nel periodo formativo dell'Imâmismo duodecimano. Il comportamento di Hasan e il quietismo degli Husaynidi.; il dissenso attorno a questo atteggiamento. La storia della Shî'a è una storia di attese deluse e di scelte politiche discordanti. L'Imâmismo inizia a prender forma nella seconda metà dell'VIII secolo; in quei decenni si allarga il distacco teologico/politico tra una linea eversiva e una quietista; tuttavia il rapporto del 5° e 6° Imâm con la "gnosi" estremista, è equivoco. Il taglio dei ponti con l'estremismo è scelta tarda ed è opera di una classe dirigente di notabili. Slittamento del "sapere" degli Imâm verso un sapere etico-teologico-giuridico. Ruolo dei maggiori shî'iti nell'occultamento del XII Imâm e condanna dell'antinomismo mistico di al-Hallâj.

C'è una progressione nel passaggio da un primo, generico Imâmismo, all'Imâmismo duodecimano, termine usato per la prima volta soltanto attorno al 1000. La dottrina duodecimana utilizza temi dottrinali maturati in precedenza nel cosiddetto "estremismo", non per opportunismo, ma perché risultato di un negato percorso comune. Il cambiamento di rotta nel periodo dell'occultamento non fu dettato da divergenze sull'ontologia, ma da ragioni *politiche*. Costruzione agiografica della figura di 'Alî; elaborazione del concetto di Imâmato come pilastro religioso. La "gnosi" è connaturata alla cultura dalla quale nasce l'Islam. L'Islam originario non va confuso con la sua immagine retroproiettata. Osservazioni di G.R. Scarcia sulla "islamicità" della Shî'a, non meno "islamica" del Sunnismo. Artificiosità della distinzione tra "ortodossia" ed eterodossia shî'ite, esse hanno un lungo percorso in comune. Radice sociale delle tendenze rivoluzionarie. L'evoluzione della Shî'a vede all'inizio un movimento politico, poi "gnostico" e rivoluzionario, per giungere infine all'approdo duodecimano. Anche le polemiche sulla "falsificazione" del Corano, assenti all'inizio, scompaiono nuovamente alla fine con l'affermarsi dell'Imâmismo duodecimano in epoca bûyide. La fondamentale differenza tra la Shî'a duodecimana e l'Ismailismo è che per quest'ultimo l'Imâm non è soltanto necessario, è anche necessariamente presente. L'estremismo attraverso tutta la rivoluzione 'abbâside. L'analisi di Moezzi: il corpus duodecimano contiene quasi tutte le dottrine "estremiste". "Scomunica" di Nusayr al-Numayrî, primo esponente del Nusayrismo. Il processo di razionalizzazione della dottrina duodecimana attraverso i suoi teorici sino all'XI secolo. L'occultamento e il rinvio a un tempo imperscrutabile dell'avvento del Mahdî; mantenimento del messianismo consustanziale all'Islam. Le vicende e i protagonisti della razionalizzazione. L'Imâmismo come sistema politico nell'analisi di B. Scarcia Amoretti e di altri studiosi. Una finale analogia con la dottrina politica di Ibn Taymiyya? Antecedenti e formazione del Nusayrismo: i suoi testi. Nusayrismo e Ismailismo germogliano entrambi dalla lunga storia del ghuluww; l'Ismailismo si richiama al 7° Imâm, il Nusayrismo all'11°. Nel Nusayrismo le manifestazioni divine in terra non si susseguono per via genealogica, ma per successione spirituale. Il vero fondatore del Nusayrismo, nel X secolo, è al-Khasibî, che ne strutturò la teologia. La Shî'a duodecimana avvertita come "tradimento"; ancora sullo sfondo sociale della spaccatura. Dottrina Nusayrita, sue analogie con quella Drusa. Il Nusayrismo è islamico. La via della salvezza non è nella pratica della Legge, ma nella conoscenza interiore. Struttura neoplatonica della dottrina nusayrita. Il divino non si "incarna" nell'uomo, vi si manifesta doceticamente. Inesistenza di presunti prestiti cristiani nella dottrina. Ibn Taymiyya aveva buone ragioni per accomunare nella medesima fatwâ' Nusayriti e Ismailiti, le sue idee erano *politicamente* chiare. Gli odierni Nusayriti hanno mutato il nome in 'Alawiti e sono più vicini alla Shî'a "ortodossa". Gli esordi del movimento ismailita: Qarmati e Fâtimidi. Oscurità delle loro origini; loro comparsa improvvisa negli ultimi tre decenni del IX secolo. Rinvio alle loro dottrine, già esposte in precedenza. Anche la presunta scissione delle due branche da un movimento unico, è dubbia. È dubbio che il movimento possa risalire ai tempi della successione al 6° Imâm. Natura sociale della scelta duodecimana e possibile reazione sociale alla base di questi movimenti. La rivolta dei Zanj e la base rurale e beduina delle rivolte qarmate. L'Islam del Profeta ricercava la giustizia in terra. Possibile una discendenza dai Khattâbiti e dai circoli radicali che ruotavano attorno al 6° Imâm. Analogie col Nusayrismo. Le oscure origini della dinastia fâtimide. Tutte le rivolte testimoniano grave disagio sociale e sono rivolte anti-'abbâsidi. La realizzazione di uno "Stato" qarmata nel Bahrain. I successi fâtimidi nel Maghreb e la conquista del Cairo. Fondamento contraddittorio del Califfato fâtimide: un potere quotidiano gestito nell'attesa di una Fine della Legge che sollecita attese chiliastiche. Negazione dei presunti "influssi" gnostici. I sudditi del Califfato sono Sunniti e restano governati dalla Sharî'ah. Il turbolento califfato di al-Hâkim. Suo incomprensibile comportamento. Fu segreto promotore, o complice, dell'estremismo druso che ne faceva una manifestazione di Dio? Sua misteriosa scomparsa. Nascita e dottrina dello scisma druso. La dottrina drusa era forse l'iniziale dottrina segreta dei Fâtimidi, ed è vicina a quella nizârita. Anche per i Drusi non si deve parlare di "incarnazione" ma di manifestazione (docetista) del divino in personaggi della storia. La dottrina mostra un radicamento nella sofferenza sociale. La successione ad al-Hâkim. Nasîr-i Khosrow e la sua dottrina. La sua cosmogonia neoplatonica e i paralleli con quella degli Ikhwân as-Safâ' e degli alchimisti. La dottrina di Nasîroddîn Tûsî. Differenze con la formulazione di Hasan-i Sabbâh. Necessità dell'Imâm nell'Ismailismo e nell'Islam. Lo scisma nizârita. Ultimi anni dei Fâtimidi del Cairo. La Grande Resurrezione rimase un evento sconosciuto sino alla caduta di Alamût. Muhammad II dichiara suo padre Hasan II discendente di Nizâr. Coalescenza di Nizârismo e Sufismo. Shabestarî e il suo cosmo neoplatonico. Lâhijî. Rûmî: il *Mathnawî* e le Poesie mistiche. L'interpretazione di Soroush. L'inquietudine del pensiero e l'autoritarismo delle ortodossie. La mistica di 'Attâr. Cenni sul Sufismo. Mistica, Panteismo, Neoplatonismo e dottrine eversive. L'unicità dell'esistenza. Illusorietà del tempo tripartito. La ricerca di Izutsu. 'Ayn al-Qudât Hamadânî: brevi cenni alla sua dottrina. Natura islamica del Sufismo. La creazione continua. Sufismo e Ismailismo, il Qutb e l'Imâm. Fazlullâh Astarâbâdî e lo Hurûfismo: sfondo sociale e dottrine; confluenza nei Bektâshî. Analisi dello *Jâvdân nâma*: il mondo rivela l'architettura segreta del divino. I nomi sono le cose. Il "libro dei sogni" di Fazlullâh. Divinità dell'uomo. Movimenti rivoluzionari dei Sûfî nel periodo tîmûride e post-tîmûride. Per comprenderli è necessario inquadrarli nelle condizioni socio-economiche della Persia, dall'invasione mongola al periodo tîmûride e post-tîmûride. Condizioni disastrose, in particolare per i ceti umili e rurali. La repubblica dei Sarbedâr. Duodecimani ed "estremisti": le radici sociali delle differenze. Le devastazioni di Tîmûr seguono quelle mongole. Il saccheggio della Persia. La disintegrazione dell'impero di Tîmûr. Diffusione di una Shî'a "popolare" dopo la fine del califfato 'abbâside. Le contese delle tribù turche, raggruppate in Qarâ Quyûnlû e Aq Quyûnlû. Il

Sufismo trascorre dal Sunnismo alla Shî'a: la vicenda dei Kubrâwiyya. La Shî'a "estremista" e la protesta popolare. Mahdismo e giustizia sociale. I Musha'sha'. C'è una logica costante nella Shî'a. La lunga epopea dei Safavidi, dal Sunnismo legalitario iniziale alla Shî'a rivoluzionaria: l'opera di Junayd e Haydar con una digressione sulla rivolta di Bedreddîn; i legami familiari con Uzun Hasan, dal 1467 padrone della Persia. I Qizilbâsh in Anatolia. La lotta dei sultani ottomani contro i Sûfi rivoluzionari, in particolare i Qizilbâsh che costituivano i seguaci di Ismâ'îl. I Safavidi alla conquista della Persia: da Junayd in poi sono figure divine. Ismâ'îl proclama la Shî'a duodecimana religione ufficiale. La religione vernacolare. Digressione sulle sette "eretiche" sopravvissute nell'Islam: alcune ricerche di Irène Mélikoff. Il processo di definizione geografica dei due Stati, Safavide e Ottomano, dopo la battaglia di Châldirân. Stato e Chiesa sotto i Safavidi. Le varie espressioni della Shî'a e il controllo dell'estremismo Qizilbâsh. Principali cariche dello Stato sotto Ismâ'îl I e Tamhâsp I: crescente importanza della burocrazia amministrativa persiana. La cultura religiosa dei notabili e quella degli 'ulamâ'. Freddezza dei dottori shî'iti arabi verso la Shî'a di Persia. L'opera di al-Karakî. Aspetti sociologici delle diverse espressioni religiose. Akhbârîti e Usûlîti. Costruzione della dottrina della vicarianza dell'Imâm. I Safavidi favoriscono l'affermazione della ierocrazia usûlita. Opposizione dei giurisperiti ai teosofi. La dottrina di Mollâ Sadrâ Shîrâzî e i suoi aspetti "ismailiti". Contraddittorietà del cesaropapismo safavide in rapporto ai nuovi assetti. La vittoria del clero sullo Stato sotto i Qâjâr; i due poteri sono tuttavia inestricabilmente legati nella dottrina delle due vicarianze. Cenni su altri eventi del XIX secolo e sugli sbocchi del XX. Il Bâbismo non è un corpo estraneo nelle vicende della Shî'a. L'antecedente shaykhita. Il Mahdî shî'ita è diverso da quello sunnita. Teosofia e Rivoluzione. Crisi della Persia sotto i Qâjâr e parassitismo degli 'ulamâ'. La dottrina shaykhita: lo "shî'ita perfetto" accede con le proprie visioni all'Imâm occultato. Antecedenti nel periodo dell'occultamento minore. L'apparizione del Bâb in un momento di crisi e di diffuso anticlericalismo; adesione di appartenenti alle sette minori della Shî'a. Provenienza sociale del Bâb e suoi atteggiamenti giovanili. Nel 1844 annuncia la sua nuova Rivelazione che si collega al fondamento stesso della Shî'a. La sua Rivelazione supera quella del Corano e poggia sul concetto della ripetitività progressiva delle Rivelazioni divine. Rapporto non chiaro tra il suo mite misticismo e il millenarismo rivoluzionario di gran parte dei seguaci. Loro sociologia. Il ruolo carismatico di Qurratu 'l-'Ayn. Persecuzione dei Bâbisti, loro sollevamenti repressi nel sangue. Esecuzione del Bâb e di Qurratu 'l-'Ayn. Difficoltà di definire "eresia" il Bâbismo: la dottrina khomeynista può più facilmente esser definita tale. Cenni sulle ardite innovazioni di Khomeyni. Nella Shî'a si nasconde sempre la protesta contro l'ingiustizia sociale.

3 - Il volto di 'Alî

p. 1246

La distanza tra Dio e l'uomo, elemento di frattura tra ortodossia islamica e eterodossie shî'ite. La religiosità vernacolare e la normatività ortodossa. La divinizzazione di 'Alî ha una sua ragion d'essere: la riflessione di Strothmann. Radice delle attuali eterodossie nel movimento Qizilbâsh. Shabak, Sarliya e Kâkâ'î. Gli Ahl-i Haqq. Loro rapporti con i Bektâshî. Tracce di rapporto con i Safavidi. La loro eterodossia ha un fondamento islamico. Loro vicinanza agli 'Aleviti, nome moderno degli antichi Qizilbâsh. Il "Banchetto dei Quaranta". La cosmogonia degli Ahl-i Haqq. I cicli della manifestazione divina. Loro credenza nella trasmigrazione delle anime. Tracce di culti solari. La cosmogonia degli Yezîdi è strettamente simile a quella degli Ahl-i Haqq. Chi è Melek Tâ'wus: Satana o il trickster dei miti asiatici del tuffo cosmogonico. L'origine degli Yezîdi è controversa, ma sembra accettabile l'ipotesi di Guidi che la colloca in un antico ghuluww omeyyade che si richiamava a Yazîd b. Mu'âwiyya, poi trasformatosi assumendo antiche tradizioni locali e miti folklorici, per il contatto con il ghuluww shî'ita veicolato dai Sûfi e per apporti ismailiti. I fondatori storici divengono manifestazione del divino tra gli uomini. Satana nel pensiero di al-Hallâj tramandato dai Sûfi. Melek Tâ'wus non è Satana. L'analisi di Stoyanov permette di riconoscere il fondamento islamico delle eterodossie Yezîda e Ahl-i Haqq. I Bektâshî e gli 'Aleviti. Confutazione della presunta origine non islamica di queste eterodossie. Origine dei Bektâshî. Loro altalenante rapporto con gli Ottomani. I quattro livelli della conoscenza. Richiami a motivi alchemici nella dottrina dello insân al-kâmil. La forte presenza di dottrine hurûfite. I sostenitori dell'origine non islamica invocano un sincretismo turcomanno di elementi sciamanici, buddhisti, e del Cristianesimo nestoriano, "verniciati" di religione islamica. Ruolo dei Bektâshî nell'islamizzazione dei Balcani. Esigenza della presenza divina tra gli uomini per realizzare il "mondo di Giustizia", aspirazione che è alle origini dell'Islam e che è mutuata dalla marginalità giudeocristiana. L'assorbimento di antiche tradizioni e di motivi folklorici è presente anche nel Cristianesimo. L'Anatolia, luogo di incontri e mediazioni, ha favorito il sincretismo, così come ha fatto il Sufismo; cosicché l'Islam balcanico non è quello saudita o iraniano, ma le differenze non giustificano la negazione dell'appartenenza all'Islam di queste eterodossie. Cenni e rinvii sulla situazione attuale dei loro rapporti con le ortodossie sunnita e duodecimana.

4 - Il senso di un percorso

p. 1259

L'esperienza di Postel e il senso di questo racconto: legami nascosti tra l'Occidente e l'Islam. Il ruolo sociale delle religioni: i Profeti e il loro messaggio. L'Occidente e la metafisica della storia. Limiti dell'orientalistica.

Necessità di conoscere la genealogia della nostra “Ragione” prima di affrontare le vicende altrui: la Ragione ha una storia, ed è ideologica. L’Islam si innesta in continuità sul fenomeno che portò alla nascita dello “Occidente”. Il Fons Vitæ nella Qabbalah, la Creazione continua nella Teosofia ishraqî e nel Sufismo e un diverso concetto di infinito. Il desiderio mette in moto la storia e la rende un luogo di erramenti. Gli esistenti e l’Essere. Ambivalenza delle eterodossie. Continuità del fenomeno religioso testamentario. Complessità della manifestazione religiosa: il campo semantico di una religione include ortodossia ed eterodossie, corpus dottrinale e accezioni folkloriche. Apocalitticismi in maschera. L’Islam come scelta alternativa nei confronti di un medesimo Messaggio. L’Occidente non è il traguardo del pianeta. Le ortodossie dividono, le eterodossie convergono. Ortodossia e teodicea: il problema del Male per gli Gnostici e per Kant. Bene e Male: la religione come Legge e la legge come convenzione. L’Occidente e la teodicea della storia. L’equivoco sulla “modernità” e l’ideologizzazione della storia. Verità/epistème e verità/testimonianza. “Vero” è soltanto ciò che fa muovere la storia. Le amnesie dell’Occidente. Riflessioni sull’attualità

POSTILLE 2013-2014 p. 1271

Approfondimento e ulteriore discussione dei principali argomenti trattati nel corso del testo, essenzialmente nel corso della *Rassegna bibliografica ragionata*: ma non soltanto: si ricapitola molto brevemente tanto il senso della *Rassegna* quanto quello dell’intera ricerca

NOTA SULLE TRASLITTERAZIONI DALL’ALFABETO ARABO p. 1339

ULTERIORE BIBLIOGRAFIA DISCUSSA O CITATA NEL CORSO DELLA RASSEGNA p. 1341

INDICE ANALITICO PER LE PP. 1035-1337 p. 1355