

MARGINALIA ALLA STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE



Vengono raccolti, discussi e ampliati sotto questo titolo, alcuni argomenti presenti nel testo, significativi per concluderlo con uno sguardo sul mondo contemporaneo e tuttavia trattati a suo tempo in modo succinto al fine di evitare appesantimenti e dispersione dell'esposizione.

## 1 - IL CORANO E LE ORIGINI DELL'ISLAM

### *L'argomento*

Nel corso della narrazione offerta nella *Storia di un altro occidente* (d'ora in poi citata come *Storia, etc.*) il tema del Corano è stato sempre trattato con parsimonia, perché il carattere specialistico dell'argomento avrebbe comportato un appesantimento dell'esposizione. Qui mi propongo di colmare in parte la lacuna con l'analisi e il commento di alcuni testi recenti. La scelta di questi testi nella sterminata letteratura sull'argomento è stata guidata da due criteri: in primo luogo la data recenziere e l'autorevolezza, scarsa essendo ormai la credibilità non soltanto degli studi che si appiattivano sulla tradizione interpretativa islamica, ma anche di quelli che la negavano totalmente per sostituirla con improbabili storie alternative. Il secondo criterio usato è stato di dedicare la riflessione soltanto a quegli studi che hanno avuto come finalità una lettura del Sacro Testo orientata a gettar luce sulle origini dell'Islam: di questo infatti ci siamo occupati più volte.

### *Premessa*

Certamente la Vulgata è tarda e inattendibile. Due sono gli elementi ideologici riconducibili all'età 'abbàsida nella quale essa venne compilata: il sottofondo di un Hijâz idolatrico al momento della predicazione del Profeta e il mito dei quattro Califfi "*râshidûn*", cioè "ben guidati", che è poi il mito di un'età dell'oro dell'Islam. Il primo di essi è un falso chiaramente smentito non soltanto dagli studi, ma dalla stessa logica, essendo difficilmente comprensibile il nascere e l'affermarsi dal nulla di una predicazione fondata sul messaggio testamentario; su di esso si fonda però la pretesa "eccezionalità" dell'Islam. Quanto al secondo, la realtà di quell'età dell'oro è costituita da un trentennio di feroci lotte nate da divergenze sulla legittima fonte religiosa del potere; e da due scissioni, la khâridjita e la shî'ita. Il panorama sintetico che se ne può trarre è quello di un'ondata *rivoluzionaria* che deve affrontare un lungo periodo di assestamento prima di trovare i fondamenti di una *nuova legittimità*. Perciò, la comprensione della natura del messaggio profetico trasmesso da Maometto al proprio uditorio mi è sembrata la chiave per la comprensione del processo formativo ed *evolutivo* dell'Islam, due momenti che a mio avviso non possono esser disgiunti: non per nulla ho parlato a suo tempo di importanza delle *origini* nel determinare gli *sviluppi* dell'Islam. Nonostante la zona grigia che avvolge i primi eventi chiusi ormai, non diversamente dalle altre due religioni testamentarie, in un bozzolo mitico, l'Islam nasce nella storia e dalla storia. Una religione non è un'opinione privata o un'ipotesi metafisica: *è la creazione di una società della quale costituisce il mito di fondazione.*

### *L'esame dei testi*

Il primo testo che mi accingo ad esaminare, è costituito da una raccolta di contributi di vari studiosi, *Le Coran. Nouvelles approches*, Dir. M. Aziz avec la coll. de S. Mervin, Paris, CNRS Éd., 2013. Esaminerò gli articoli singolarmente nel loro contenuto; non tutti però, soltanto quelli il cui oggetto afferisce all'argomento in esame. C'è infatti una sezione del testo, la seconda, intitolata "Il contesto di emersione", che appare la più significativa al riguardo; lo è anche la terza, intitolata "L'analisi letteraria".

La seconda sezione si apre con l'articolo di A. Neuwirth (studiosa della quale ci occuperemo molto in seguito) intitolato *Le Coran, texte de l'Antiquité tardive*. Vi sono espone in sintesi le argomentazioni che la Neuwirth ha ampiamente sviluppato altrove e ampiamente suffragato nella propria ricerca. Secondo l'Autrice, il Corano costituì per oltre vent'anni il risultato di una comunicazione orale indirizzata ad una comunità ancora in via di formazione (dunque non ancora "musulmana"). Un pubblico "colto", cioè a conoscenza della tradizione testamentaria, partecipe della Tarda Antichità (p. 127).

Perciò il Corano emerge da un processo di interazioni che non è essenzialmente diverso da quello all'opera nella costruzione dei testi che fondano il Giudaismo e il Cristianesimo (p. 128). Discuteremo altrove di

questa impostazione che è il risultato di molte analisi di vari ricercatori, alcune delle quali già citate nel corso della *Rassegna bibliografica ragionata* (d'ora in poi: *Rassegna, etc.*); un'impostazione ben documentata e sostenibile, e, per quanto mi riguarda, tra quelle che ritengo più interessanti. Segnalo soltanto, al riguardo, l'importanza dell'analisi letteraria, in particolare della retorica (semitica) presente nel Corano, che fa comprendere l'indirizzo e il significato della polemica presente nel testo.

Dunque il Corano non va letto "attraverso il prisma dei testi islamici posteriori" (ivi) perché esso costituisce in gran parte "un'interpretazione e una riformulazione di tradizioni bibliche e post-bibliche ben conosciute" (p. 130). Di questo ho già accennato nella *Rassegna, etc.* e non vi torno sopra, se non per segnalare l'analisi, presente nell'articolo, della *sûra* 112, meccana di quattro versetti, che mostra un preciso parallelismo con analoghe affermazioni del Deuteronomio e del Simbolo di Nicea (tabella a p. 139).

L'uso della retorica, nota ancora la Neuwirth, implica l'oralità originaria del testo; intendere il Corano sotto forma di testo scritto porta ad ignorare la sua caratteristica di presenza appassionata in un dibattito del proprio tempo; un testo che, oltretutto, per l'orientalistica è rimasto *senza rapporto con l'identità europea* (p. 131). Debbo notare che questa tesi richiama quella del legame tra la nascita dell'Islam e la fondazione delle due "ortodossie", la cristiana e la giudaica, che è tesi fondativa della *Storia, etc.* e che ne esce quindi rafforzata.

Avviandosi a conclusione, la Neuwirth formula poi alcune considerazioni che vanno sottolineate e che riguardano l'atteggiamento verso il Corano non soltanto dei commentatori islamici, ma anche della nostra orientalistica. Viene chiamata in causa "l'autoesclusione della cultura pre-islamica.....nella percezione contemporanea della storia del vicino oriente" (p. 141). Si tratta, in altre parole, dell'invenzione della fantomatica *jâhiliyya*, argomento che è stato già trattato in *Storia, etc.* in vari passi. Ne consegue che "l'autoesclusione vicino-orientale dalla storia europea va di pari passo con l'esclusione occidentale del Corano" (p. 141). Lo sguardo occidentale sul Corano, dice ancora a p. 142, si riassume "nella nozione eminentemente *politica* (corsivo mio) che il Corano sia un testo fondamentalmente estraneo alla cultura europea, mentre altri scritti *della medesima area geografica* (altro corsivo mio) -in particolare le letterature biblica e post-biblica- sono ammessi come documenti fondatori dell'identità europea". Secondo la Neuwirth, le due culture, quella europea e quella del vicino oriente, sono "*storicamente inseparabili*" (ivi, terzo corsivo mio).

Qui si chiude l'articolo e si apre una mia rapida chiosa. Nella *Storia, etc.*, esattamente questo si afferma. Quanto al fondamento ideologico-politico dell'artificiosa divaricazione, ciò che deve essere chiamato in causa, per quanto riguarda l'Occidente, è la natura della Ragione occidentale che è ideologia del dominio messa in atto come riduzione della "Storia" alla propria particolare storia *ideologicamente pensata*.

All'articolo della Neuwirth può essere confrontato quello di M. Cuypers, *Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique*, uno studioso che avevo già citato a proposito della sua lettura della *sûra* 5, *al-Mâ'ida* che, come la *sûra* 2, è medinese (cfr. *Storia, etc.*, p. 1042, dove si riporta anche la relativa analisi della Comerro).

Nel suo articolo si parte dalla contestazione del concetto di *nâsikh wa mansûkh* (cfr. *Storia, etc.* p. 865) cioè della dottrina del *naskh* (abrogazione) così importante per la giurisprudenza islamica. L'esistenza di una simile dottrina nel versetto *Cor.*, 2,106 è contestata, come nota Cuypers a p. 308, anche da autori islamici, che hanno avuto comunque numerose dispute su quanti e quali debbano ritenersi i versetti abrogati. È da notare (Cuypers, p. 307) che le "abrogazioni" riguardano i versetti che esprimono tolleranza religiosa, abrogati da quelli che incitano all'intolleranza.

Il punto di partenza per una critica è la traduzione del termine arabo *âya*, correntemente interpretato come "versetto" (o anche "segno") che dovrebbe essere viceversa tradotto come "messaggio" (p. 308); ipotesi fondata in considerazione dell'area semantica della parola, che fa riferimento generico a messaggio, segno, simbolo anche miracoloso, indicazione, evidenza (cfr. Lane, vol. I, p. 135). Ora, la *sûra* 2 (medinese) fa parte della grande requisitoria contro gli Israeliti (p. 309) precisamente contro i Giudei di Medina. La vicenda, che viene ripresa da Cuypers, l'ho ricordata in *Storia, etc.*, p. 1069: i Giudei di Medina deridono Maometto che pretende ritenersi Profeta non essendo Giudeo; e di parlare di Abramo, che era Giudeo. La risposta si trova in *Cor.*, 3,67 (la medinese *sûra* di *Imrân*): Abramo non era né Giudeo né Cristiano.

Ora, l'analisi della retorica semitica da parte di Cuypers, rinvia all'articolo di G. Gobillot, che esamineremo in successione, e stabilisce un punto fondamentale: "il Corano non abroga le Scritture anteriori ma le conferma" (p. 311); argomento che riporta alla memoria quanto già segnalato in *Storia, etc.*, p. 814 circa il doppio significato di *Khâtam*, sigillo e suggello. Ciò che il Corano viene a confutare sono le falsificazioni del messaggio testamentario (si veda Gobillot, *infra*) come dimostra chiaramente Cuypers esaminando la *sûra* 2 nel suo complesso (pp. 311-317 e 320-326)

Il Corano viene dunque a *ristabilire il Messaggio originario*, come esso stesso ribadisce più volte, contro le due fondamentali falsificazioni: quella giudaica che fa dei Giudei il popolo eletto (e qui c'è l'eco della cattiva accoglienza ricevuta a Medina sulla base dell'appartenenza etnica) e quella cristiana che ha fatto di Gesù il Figlio di Dio, uomo e Dio al tempo stesso. La logica della confutazione vi è ben fondata; ma ciò che a me preme segnalare è che siamo in presenza di una confutazione del fondamento delle due "ortodossie", a quel tempo ormai stabilite escludendo da sé tutto il Giudeocristianesimo, sia quello dei Giudei che quello dei Gentili.

Esaminato nel suo contesto, *Cor.*, 2,106 indica perciò chiaramente qual è l'oggetto dell'abrogazione: non altri versetti coranici, ma le "falsificazioni" portate all'originale religiosità di Abramo, né Ebreo né

Cristiano. Le *suwar* (altro plurale di *sûra*) 3 e 5 sono coerenti nell'impostazione teologica, che è poi quella sempre avanzata nella critica islamica al Giudaismo e al Cristianesimo, in nome dell'universalità della presenza divina (p. 327) e dell'unicità di Dio. Cuypers conclude osservando che siamo in presenza "di uno dei numerosi casi nei quali il contesto letterario dei versetti coranici contraddice il contesto pseudo storico delle 'circostanze della Rivelazione'" (p. 328).

A questo punto diviene significativo esaminare l'articolo di G. Gobillot, *L'abrogation selon le Coran à la lumière des homélies pseudo-clémentines. Le Omelie* (e le *Recognitiones*) ps.Clementine, costituiscono un testo giudaizzante molto antico (cfr. *Storia, etc.*, p. 456 in n. 197) che è stato citato nel testo nel corso dei capitoli dedicati allo Gnosticismo.

Nel prendere in esame il problema dell'abrogazione, la Gobillot esordisce affermando che il solo luogo coranico ove se ne dia "una vera definizione" (p. 209) è il già citato *Cor.*, 2,106. Ella traduce poi il problematico "âya" con "segno" inteso nel senso di "significante"; quest'ultimo lemma può a sua volta essere inteso come "un passaggio più o meno lungo, una frase, un'espressione, una parola, una lettera, un fonema, un'accentazione, o, ancora, semplicemente un senso, a seconda dei casi" (p. 210). Dunque *âya* non significa necessariamente un "versetto", come nella traduzione abituale e nella dottrina del *naskh*. Dottrina confutata peraltro già da un mu'tazilite del III sec. H., che interpretava l'abrogazione come riferita ai testi giudei e cristiani (pp. 210-211).

Venendo all'oggetto, la Gobillot inizia dunque citando altri versetti (*Cor.*, 16,101 e 22,52) nei quali compare il tema dell'abrogazione, notando come essi vadano contestualizzati nella polemica tra il Profeta e i suoi oppositori (p. 212) da identificarsi con "Gente del Libro" che criticano la sostituzione, da parte del Profeta, di un "segno" (*scil.*: contenuto nel *loro* Libro) con un altro (ivi). Per costoro, il Corano era pura affabulazione, quindi non avrebbe avuto, per loro, alcun senso disapprovare eventuali cambiamenti all'interno di esso (p. 213). Al riguardo la Gobillot ritiene di dover sottolineare una risposta del Profeta (*Cor.*, 16,103) che fornisce una possibile chiave di lettura: chi critica, pensa a testi scritti in lingua straniera, mentre questa (*scil.*: la lingua del Corano) è una chiara lingua araba (ivi). La funzione che il Corano si autoattribuisce è dunque quella di "giusto commentario, correzione e rettifica dei testi (*scil.*: profetici) che lo hanno preceduto" (p. 214).

Questa operazione comporta -vedremo poi perché- un uso chiaro, non equivoco, della lingua araba. L'analisi della Gobillot prosegue infatti con l'esame di *Cor.*, 2,104 -l'antecedente discorsivo di *Cor.*, 2,106- in parallelo con *Cor.* 4, 45-46. Siamo nell'ambito di una polemica anti-giudaica rivolta contro i Giudei di Medina (anche la *sûra* 4 è medinese) e il Profeta accusa i Giudei di trasporre il dettato del *Deuteronomio* in arabo giocando su assonanze delle due lingue semitiche e su artifici di pronuncia che stravolgono, in arabo, il senso del dettato, del quale egli rivendica l'obbligo di una corretta traduzione. Il problema non riguarda soltanto l'obbligo di ascoltare e mettere in atto il dettato divino, che con tali artifici viene disatteso, riguarda anche -e soprattutto, ritengo di aggiungere con riferimento al cuore della polemica teologica- la pretesa dei Giudei al ruolo di popolo eletto, coerentemente con il fondamento etnico della loro "ortodossia".

L'analisi è sviluppata a p. 217 a partire dalla traduzione dell'invocazione ebraica verso Dio ("proteggici", *râ'inâ*) con l'arabo *râ'inâ*, che può significare "favorisci noi". Nella polemica sulla pronuncia della parola, fatta introducendo lo  $\xi$  ("torcendo" la lingua, come è necessario per la pronuncia) si inserisce perciò indebitamente il concetto di "elezione" del popolo ebraico. Perciò dice il Profeta (*Cor.*, 4,46) che non dovrebbero dire *râ'inâ*, ma *unẓurnâ*, essendo il verbo arabo *nazara* l'equivalente di *râ'â*, esprimente una richiesta di protezione (cfr. la traduzione di Abû Sahlieh, cit. in *Bibl. di Storia, etc.* a p. 1351, del versetto 4,46 a p. 456 e del versetto 2,104 a p. 386). Queste deformazioni sono suggerite dal demonio; non è il messaggio biblico che va respinto, ché, anzi, esso va ristabilito nella sua verità; è la sua deformazione che deve essere emendata.

Come si vede, il concetto di abrogazione appare qui in una diversa luce, ma, soprattutto, la predicazione del Profeta appare come il ristabilimento di un'antica verità rivelata, non come una sua negazione.

Lo stesso tema della deformazione della Rivelazione ispirata dal demonio si trova in *Cor.*, 2,93 e 4,46 dove l'obbedienza al dettato della Torah diviene una disobbedienza per quei Giudei che giocano sull'assonanza della parola ebraica *'assinu* con quella araba di significato opposto (*'aşaynâ*). L'esistenza di un inganno diabolico è affermata anche in *Cor.* 2,102, che parla della condotta di Salomone. Qui la Gobillot opera una lunga analisi alla luce della *sûra* 38 e dei testi ebraici, non soltanto *IRe* ma anche il Talmud (cfr. pp. 219-225) che narrano e commentano la vicenda di Salomone. Secondo il Corano, Salomone si pentì di aver infranto la Legge, né avrebbe potuto essere diversamente, perché egli era, per il Corano, un profeta: sarebbe stato assurdo perciò pensarlo come trasgressore impenitente. In questo, Ebrei e Cristiani sono ancora una volta in errore.

Che cosa se ne deduce per quanto riguarda il testo coranico? Secondo la Gobillot il Corano rettifica o sostituisce alcuni passaggi del testo biblico che mettono in cattiva luce i profeti delle Scritture: i passaggi che li criticano sono il frutto di una frode diabolica (p. 235). Un'altra cosa però emerge chiara: il contraddittorio presente nel testo è rivolto alla Gente del Libro: Giudei e Cristiani, forse Giudeocristiani; e il Profeta vi si afferma come restauratore della Verità Rivelata.

Nota infine la Gobillot che esiste un altro testo della Tarda Antichità che avanza le medesime idee e pretese: si tratta delle *Omelie ps.Clementine*, testo *giudeocristiano* (corsivo mio) del II-III secolo, citato a proposito dello Gnosticismo in *Storia, etc.*, pp. 56 e 59, nel testo e nelle note. Questo accostamento, che non

implica necessariamente una parentela tra i testi “permette di farsi un’idea assai precisa del contesto dottrinale nel quale conviene collocare l’abrogazione coranica” (p. 237). Infatti anche nelle *ps.Clementine* i passaggi imbarazzanti della Bibbia, che l’ortodossia risolve con l’allegoria per preservare l’integrità della Scrittura, sono interpretati come nel Corano, cioè come irruzione di falsa profezia. È noto che gli Gnostici non accettavano le Scritture nella loro integrità -caso estremo, Marcione; non così le *Omèlie* e ancor più sfumato il Corano che ritiene di poter ristabilire un testo “originario”, *dimenticato* per irruzione diabolica, nell’autenticità del dettato divino.

In conclusione, anche nel saggio della Gobillot ciò che appare sullo sfondo è una predicazione e una disputa in un ambiente genericamente giudeocristiano (nelle sue varie sfumature, comprendenti sia le ortodossie che le eterodossie giudeocristiane) a conoscenza delle Scritture.

Idee in parte diverse sulla religiosità della penisola araba -diverse essenzialmente per quel che riguarda la Mecca e quindi l’orientamento iniziale del Profeta- sono quelle di J. Chabbi, *La possibilité du Coran comme document anthropologique*. Premetto sin d’ora che sulle sue convinzioni, qui esposte sinteticamente nei limiti di un breve articolo, mi tratterò più in dettaglio in seguito, commentando un suo testo monografico.

Partendo dalla constatazione che l’Islam a noi noto è il risultato di una costruzione che occupa il tempo degli Omeyyadi e degli ‘Abbâsidi (p. 189) la Chabbi tenta di far luce sullo “statuto dell’ante-Islam in rapporto all’Islam” (p. 194). Il periodo coperto da questa evoluzione che la Chabbi considera di circa un secolo e mezzo (p. 192) è il tempo nel quale un nucleo di Arabi invasori retti da consuetudini tribali deve assimilare -in quello che sarà l’Islam senza aggettivi- popoli conquistati estranei a quella cultura (pp. 191-193). Ciò significa, secondo l’Autrice, abbandonare una religiosità *etnica* (p. 194, corsivo mio) e ci deve porre la domanda: “a partire da quando l’Islam è divenuto religiosamente musulmano?” (ivi).

Come si noterà, il problema che si pongono molti ricercatori (il passaggio dalla religiosità iniziale all’Islam storicamente noto) viene qui riformulato nel contesto di una particolare prospettiva, il passaggio da una religiosità *araba* (definita “alleanza etnica con una divinità” che prolunga la precedente relazione tra umano e divino delle società tribali arabe, p. 194) a una religione universale. Ciò la porta a riconsiderare la *jâhiliyya* non tanto come “ignoranza” ma più che altro come “assenza di riferimento come in un deserto ove ci si perde se non si conoscono le piste” (ivi) e l’Islam originario “meno radicalmente diverso di quanto si creda dal vissuto collettivo della sua società d’origine” (ivi).

Dunque il Corano esprime una religiosità araba (“la natura araba del Corano per noi non è in dubbio”, p. 197) e ciò appare evidente dal ruolo minaccioso che vi hanno il sole, il calore e la sete (si pensi alla rappresentazione opposta del Paradiso) come si potevano percepire nell’arida regione della Mecca (pp. 195-197). Su questo è certa: “l’indigenismo caratteristico del Corano” (p. 197) non poteva provenire che da lì e “la parte direttamente tribale del Corano è troppo importante per poter essere passata sotto silenzio” (ivi).

La Chabbi ritiene però di poter registrare una netta evoluzione del testo allorché il Profeta si trasferì dalla Mecca a Medina, oasi *cosmopolita*: sottolinea questa definizione perché è questo il punto nel quale la vecchia Yathrib si distingue dalla Mecca, che lei considera, come la Crone (*Meccan Trade*), oasi periferica, isolata, senza contatti con le vie di commercio, con una scarsa presenza di *stranieri*; anche questo termine da lei usato (*a jâm*) va sottolineato, perché esclude la possibilità di una cultura testamentaria nell’Hijâz o quantomeno alla Mecca, se non come allotria. Gli “stranieri”, presenti viceversa a Medina, sarebbero “Gente del Libro” (anche “Cristiani”) che potrebbero aver influenzato il Profeta (*Cor.*, 16,103) essenzialmente a Medina, dove si sarebbe duramente confrontato con i Giudei locali. A questo punto infatti (p. 201) compaiono nel Corano i termini *injîl*, *yahûd* e *naşârâ*, nonché la formula “*ahl al-kitâb*, Gente del Libro (ivi). Le conoscenze bibliche, che nel periodo meccano erano assai vaghe (vi si parla genericamente di un *banû isrâ’il*) come un “sentito dire”, divengono precise, si da rendere possibile adattarvi la polemica coranica (ivi).

A Medina il Profeta passa di scoperta in scoperta (ivi) ed emerge il ruolo centrale di Abramo: soltanto a Medina l’Islam diviene abramitico per sempre (p. 202); un abramismo tuttavia “degiudaizzato” a seguito della polemica locale con i Giudei. Al contrario, nel periodo meccano i Giudei erano stati portati ad esempio (ivi, con riferimento a *Cor.* 10,94 e 44,32); ed è a Medina che la Ka’ba viene dichiarata la prima dimora di Abramo (p. 203 con riferimento a *Cor.*, 2,127; 3,96 e 22,26). La Chabbi ricava da queste considerazioni anche un’altra conclusione: il *masjid* (luogo di prosternazione dalla radice *s-ğ-d*, non ancora “moschea”) *al-aqşâ* non alluderebbe al Tempio di Gerusalemme, ma al rovetto ardente del Monte Sinai. Sia come sia, la comprensione dell’origine del Corano da lei offerta ha comunque un indubbio significato: nel Corano non esiste una precisa visione di fatti storici, ancor meno vi si possono scorgere riferimenti a Gerusalemme (p. 203). Quest’ultima ipotesi viene sostenuta anche sul fondamento del testo, che non collega il Giudaismo ad alcun sito *urbano* (ivi).

La visione del passato testimoniata nel Corano non può essere valutata alla luce delle *nostre* conoscenze storiche (p. 204) né può essere rappresentata dalle interpretazioni che ne furono date dalla società che seguì, che vide il testo in una luce ormai lontana dalle sue origini (pp. 204-205). Sulle tesi della Chabbi però, come detto, torneremo, anche per pensarle sulla scorta di ulteriori considerazioni di altri autori.

Un interesse non minore riveste l’articolo di C. Gilliot, *Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale*. Gilliot è un autore che abbiamo incontrato più volte in *Storia*, *etc.*, in particolare con riferimento ai cosiddetti “suggeritori” del Profeta. Anche lui considera il Corano una produzione letteraria della Tarda Antichità (p. 145) maturata in una penisola araba che non era estranea alla

*koiné* religiosa e culturale del mondo mediorientale (ivi); un mondo che conosceva bene il Cristianesimo non soltanto attraverso gli Apocrifi, ma anche tramite il *Diatessaron* e la *Peshitta* (p. 146; sul *Diatessaron* di Taziano cfr. *Storia, etc.*, pp. 51-53 nel testo e in n. 165; p. 100 nel testo e in n. 20: siamo in presenza di una cristologia adozionista arcaica e giudaizzante, dalla quale discende il Cristianesimo siriano). Monofisiti erano presenti a Najrân, e lo erano sia i Ghassânidi che i Lakhmîdi di Hîra: di ciò abbiamo parlato anche nel primo capitolo della *Rassegna, etc.*

Tutto ciò ha un riflesso ben preciso nella cristologia del Corano, e al riguardo Gilliot cita l'opinione di Van Reeth che riferisce la religiosità coranica a una "comunità settaria" vicina al "Monofisitismo radicale e al Manicheismo" e in attesa di un'imminente parusia (p. 147). Qui viene quindi immediata la precisazione di Gilliot su un tema che abbiamo insistentemente sottolineato nella *Rassegna, etc.*: quando, nel Corano, si parla di "Cristiani" e di "Cristianesimo" non si deve pensare a Cristiani e Cristianesimo "con gli occhi di un Cristiano moderno o contemporaneo" (p. 148). Il Cristianesimo conosciuto dagli Arabi e praticato da alcuni di loro era di tipo siriano, cioè *giacobita o nestoriano* (p. 149).

Gilliot considera inoltre "seria e plausibile" (p. 150) l'ipotesi di Gil, che l'Islam iniziale fosse quello degli *Hunafâ'*, cioè un Manicheismo "non-conformista", con riferimento all'articolo di *Abû 'Amr* (cit. in *Storia, etc.*, p. 1075). Il tema del "sigillo" dei Profeti con il suo significato ambivalente (cfr. *Storia, etc.*, p. 814 e i relativi articoli di Colpe e Stroumsa citt. In Bibl. alle pp. 817 e 818) è inoltre presente anche nel Manicheismo (p. 151) e il termine arabo *khâtam* (cfr. *Storia, etc.*, p. 855) deriva dall'aramaico *hâtâmâ* (Gilliot, p. 151 in n. 30).

Egli insiste poi a lungo nell'esaminare i passaggi coranici che mostrano rapporti con l'eterodossia cristiana (cita anche i rapporti con l'apocrifo *Protovangelo di Giacomo*, per i quali si veda anche *Storia, etc.*, p. 1061). Conclude quindi (p. 177) che molti passaggi del Corano possono essere "interpretazioni ("traduzioni" o adattamenti e commentari) di scritture o di *tradizioni orali* anteriori". Il corsivo è mio perché la presenza di tradizioni orali -quali che esse fossero, certamente eterodosse- è un elemento importante, da non dimenticare. Per essere al corrente di quella cultura religiosa non era necessario che gli Arabi abbandonassero la penisola, per acquisirla *poi* nel corso delle conquiste.

Per quanto riguarda quindi la religiosità della penisola araba, è rilevante contestualizzare qui di seguito il contributo di F. Imbert, *Le Coran des pierres: statistiques épigraphiques et premières analyses*: Imbert esamina i graffiti rinvenuti nelle varie località e attestanti una fede "coranica" databile anteriormente al 750; li pone quindi a confronto con le varie cronologie ipotizzate circa l'ordine temporale delle *suwar* (argomento che tratteremo in seguito) e con il loro testo canonico. Ne emergono conclusioni che lasciano riflettere.

Ad esempio, è "sorprendente" notare l'assenza di citazioni riconducibili alle prime rivelazioni meccane (p. 106) e una concentrazione delle citazioni verso le *suwar* del periodo tardo-meccano e medinese (p. 104). Ancor più interessante è però constatare che coloro che incidevano il proprio attestato di fede sulla roccia, dovevano verosimilmente riferirsi ad un "Corano" ancora allo stato plastico. Nei versetti manca sovente l'inizio o la fine, i sintagmi vi sono grammaticalmente ricontestualizzati, appaiono delle chiusure di versetto diverse: c'è di che interrogarsi sulla stabilità del testo prima del califfato 'abbâside (p. 114): "la sua elasticità è flagrante" (ivi), "soltanto il 36% dei testi ricalca esattamente la versione vulgata" (p. 115).

Quanto ai teonimi presenti nelle iscrizioni, Imbert introduce l'ipotesi che Allâh e al-Rahmân siano due nomi della medesima divinità, invocata già prima dell'Islam, e la *basmala* una formula assai antica che li accomuna nell'attributo *al-rahîm*, misericordioso (p. 119): ciò sarebbe attestato dall'uso dei teonimi stessi nelle incisioni provenienti dalle diverse regioni della penisola.)

Il Corano inteso come volume di testo (*mushaf*) e la sua storicizzazione come Rivelazione fatta al Profeta (con la più tarda "invenzione" [p. 119] della sua inimitabilità [*i ġâz*]) potrebbero essere stati il frutto (il condizionale è d'obbligo, siamo nella pura ipotesi) di una risposta a Giudei e Cristiani che potevano vantare proprie Scritture (ivi). Al suo confronto, ciò che Imbert definisce "il Corano delle pietre" (p. 121) può essere considerato come "il Corano dei cuori" (ivi): espressione di una fede diffusa e riflesso di un testo coranico in divenire. Ciò tuttavia, precisa Imbert, a mio avviso giustamente, non deve essere occasione per riaprire antiche polemiche dottrinali, ma per riscoprire il Corano nella sua storicità e arricchirlo del suo fondamento in una fede diffusa e condivisa (pp. 121-122).

Tornando al Corano come testo scritto, dopo aver ricordato con P. Larcher, *Le Coran: l'écrit, le lu, le récit*, che esso conserva tracce di una oralità originaria, faccio ora riferimento ai due contributi di F. Déroche e A. Moezzi. Il primo, dal titolo *Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade*, esaminando le copie più antiche sopravvissute, conferma il ruolo fondamentale del periodo omeyyade -con 'Abd al-Malik e i due governatori dell'Iraq, 'Ubayd Allâh b. Ziyâd e al-Ĥaġġâġ, (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1098-1099)- per la fissazione del testo e la sua diffusione. Unita alla contemporanea edificazione del Duomo della Roccia, questa operazione viene vista da Déroche come il risultato della scelta di fissare una volta per tutte i cardini dell'Islam, sia verso la comunità musulmana reduce da decenni di lotte per il potere, ideologicamente sorrette dal dissenso religioso e concluse con la morte di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, sia verso le diversità giudaica e cristiana, nei confronti delle quali stabilire l'identità della fede islamica.

Quanto a Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens*, il suo articolo riprende il contenuto di altre sue precedenti ricerche, e afferma che il corpus degli *ahâdîth* si costituì come tentativo di giustificare la propria causa da parte delle varie fazioni

“teologico-politiche” dei primi secoli dell’Islam (p. 81). Le lotte di potere iniziarono subito dopo la morte del Profeta e portarono all’affermazione violenta degli Omeyyadi -tradizionali nemici del Profeta- con la conseguente distruzione dei pretendenti ‘alīdi (p. 84). Perciò l’Islam maggioritario (dal quale derivò quello sunnita) fu elaborato dai nemici di Maometto e della sua famiglia (ivi). La versione del Corano che fu stabilita da ‘Abd al-Malik (cosiddetta di ‘Uthmān) grazie a ‘Ubaydallāh b. Ziyād e al-Ḥaǧǧāǧ fu perciò ritenuta dagli Shī‘iti un falso, sin dal suo costituirsi.

Essa fu tuttavia imposta anche agli Shī‘iti come “Corano statale” sin dall’epoca ‘abbāsīde, soprattutto a seguito del consolidarsi di una “ortodossia” sunnita e del dogma del “Corano increato” (p. 85). Queste vicende le abbiamo percorse in *Storia, etc.*, perciò ritengo inutile tornarvi sopra. Tornando viceversa all’articolo di Moezzi, questi ricorda come col tempo, non potendosi più parlare di una “falsificazione” del Corano, la contestazione shī‘ita fu concentrata su una supposta soppressione di un supposto commentario di ‘Alī, ciò che rese poco comprensibile un testo (il Corano) che necessitava di un commento esoterico. Come e perché un originario partito *politico* abbia intrapreso un cammino lungo i sentieri dell’esoterismo, abbiamo tentato di comprenderlo nella *Storia, etc.* Anche in questo caso possiamo constatare, come nelle eterodossie cristiane, l’usuale conflitto tra lettera e spirito (p. 86).

Moezzi ricorda poi il processo di assimilazione, in una storia sunnita, di un ‘Alī “santificato” e assunto nell’Olimpo dei mitici *rāshidūn* (p. 89); processo di storicizzazione ideologizzata del quale s’è parlato, con riferimento alla “rivoluzione” ‘abbāsīde, alle pp. 1313-1322 *passim*, di *Storia, etc.* Quanto al “discorso shī‘ita” (p. 89) esso si distinse elevando la legittimità di ‘Alī su un fondamento metafisico: fenomeno che abbiamo ampiamente esaminato sin dal capitolo *Ordine celeste e disordini terreni* e poi ancora più volte successivamente, sul quale non sembra quindi necessario tornare; come anche non sembra necessario insistere, dopo tutto quello che è stato esposto, sulla coloritura “gnostica e neoplatonica” (p. 92) di questa metafisica.

Una prospettiva interessante è offerta dal contributo di M. Azaiez, *Le “contre-discours” coranique*, nel quale il “contro-discorso” è costituito dalle obiezioni degli oppositori che, nel testo coranico, respingono le parole del Profeta. Azaiez fonda le proprie osservazioni a partire da autori citati anche nella *Rassegna, etc.*, in particolare su de Prémare e Hawting; e sulle analisi della Chabbi relative al linguaggio del testo. Da de Prémare, Azaiez riprende il concetto che il testo a noi noto sia il risultato “di un processo di redazione segnato dai conflitti ideologici, teologici e politici di un Islam nascente” che deve affermare la propria identità nei confronti di Giudaismo e Cristianesimo; per conseguenza esso contiene anche *dibattiti posteriori alla Rivelazione*.

Ora, sottolineato il carattere anonimo degli oppositori (p. 272) Azaiez, nel chiedersi sulla scorta della Chabbi (ma anche della Boisliveau [*infra*] sull’autoreferenzialità del Corano) come mai sia rimasta l’eco delle loro obiezioni in un discorso che risulterà vittorioso, ritiene che ciò possa essere il risultato di una strategia nella quale il contro-discorso è esso stesso la legittimazione della verità del Profeta. Esso viene infatti usato al fine specifico di essere respinto (p. 276).

Tuttavia l’ipotesi più interessante di Azaiez, che ci ricollega ad articoli già esaminati, emerge a proposito di alcune *suwar* meccane, precedenti dunque l’esperienza di Medina. Qui entra in scena l’albero *zaqqūm*, situato nell’Inferno, del quale i dannati sono costretti a nutrirsi, con propria tortura (*Cor.*, 37,62; 44,43; 56,52; l’albero è citato anche in *Cor.*, 17,60 non con il proprio nome, ma come “l’albero maledetto” [*aš-šaǧarat ‘l-mal‘uwana*]). Qui infatti il linguaggio profetico è estraneo a un possibile contesto biblico, se si eccettua la citazione del “giorno del Giudizio”.

Secondo Azaiez (p. 285) è possibile dunque che il contesto biblico sia emerso in un secondo momento come argomentazione contro gli oppositori; soprattutto però, il dialogo mette in scena un confronto che dice qualcosa sul “mondo” nel quale avviene, perché esso delinea la figura degli oppositori nello specchio di uno scetticismo sull’Aldilà, sulla punizione e sul premio post-mortem quale metro al quale commisurare il proprio comportamento.

Nel complesso si può dunque ritenere che emerga il quadro di un testo in divenire che accompagna le successive tappe di formazione di una fede in un ambiente almeno in parte scettico, attraverso successive messe a punto del messaggio profetico.

Giungo infine al contributo di A. Boisliveau, *Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises*, le cui ricerche esporrò più in dettaglio in seguito. Qui ne accenno in modo succinto perché esse si collocano su un diverso e più specifico piano che non è quello qui privilegiato, cioè le origini dell’Islam; e tuttavia sono interessanti perché anch’esse mostrano l’esistenza di una evoluzione interna al testo. Dall’esame della lingua delle *suwar* meccane più antiche (secondo i due ordini cronologici stabiliti da al-Azhar e da Nöldeke) l’Autrice ritiene di poter stabilire che in un primo momento si è in presenza di un “personaggio” (il Profeta o *chiunque esso sia*) che richiama gli uomini a far attenzione all’onnipotenza divina, e che recita una preghiera rituale. In seguito, e molto rapidamente, il linguaggio del testo, con non poca ambiguità, è strutturato in modo da suggerire l’idea che tanto il richiamo quanto la preghiera siano dettate direttamente da Dio nella forma in cui appaiono nel testo.

Per il lettore e per l’ascoltatore emerge così l’impressione finale, fortemente suggerita dal testo, di trovarsi in presenza di un Libro celeste (*kitāb*) autorevole quindi di per sé, portatore di una verità autoreferenziale. Vedremo in seguito come questa autoreferenzialità che colloca il Corano sul piano dei Testi Sacri come la Bibbia e il Vangelo, getti anch’essa una sua luce sui temi che abbiamo già visto.

Ora esamino piuttosto un'altra opera collettanea, il testo curato da A. Neuwirth, N. Sinai e M. Marx, *The Qu'rân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011. Si tratta di un testo ponderoso con un ampio spettro di contributi rilevanti che dovremo tuttavia trattare in modo, sì, esauriente, ma anche più corsivo, perché i riferimenti al tema che stiamo esaminando, pur numerosi, sono diluiti in un contesto troppo più ampio rispetto ai modesti propositi di queste note. Colgo perciò in esso soltanto ciò che mi sembra utile e necessario al riguardo.

Il contributo generale che emerge dagli articoli del testo è riassunto ad apertura nella Introduzione di A. Neuwirth: il Corano non può essere separato dalla storia religiosa della penisola araba, come fanno i Musulmani con il mito della *jâhiliyya* (sulla cui origine ideologica cfr. *Storia, etc.*, p. 1313 sgg.) e l'orientalistica occidentale, che vi ha visto deformazioni e fraintendimenti di testi giudaici e cristiani. *Esso è infatti il prodotto di una terra ed è un'originale sintesi della religiosità tardo-antica* (pp. 4-13). Ciò detto, entriamo in dettaglio.

Gli articoli di Nebes, *The Martyrs of Najrân and the End of Himyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century* (pp. 27-59) sullo Yemen, e della Finster, *Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad* (pp. 61-114) sull'Arabia, danno il quadro complessivo della religiosità della penisola araba alla vigilia dell'Islam, attestandovi la diffusione del Giudaismo e del Cristianesimo (monofisita e nestoriano, cfr. p. 70) e di un generale monoteismo (culto di *Rahmânân*). Come noto, il Cristianesimo era connesso, nello Yemen, alla presenza etiopica, il Giudaismo era sostenuto dai rivali Sassanidi. Vi sono iscrizioni di Abraha che invocano l'aiuto "di *Rahmânân* e del suo Cristo" e anche dello Spirito Santo (p. 37). La Finster, che fa riferimento anche ad Autori già citati in *Storia, etc.* (Trimingham, Shahîd, Fahad e Brown, il quale connette l'Islam agli sviluppi della religiosità testamentaria del Tardo Antico, cfr. p. 62) localizza le aree della penisola a presenza giudaica o cristiana, segnalando, tra l'altro, la presenza di monaci a Medina. Per quanto riguarda la presenza di culti idolatrici, trovo interessante che a p. 72 ella avanzi la medesima osservazione fatta in *Storia, etc.*, nell'ultimo capoverso di p. 1065.

Infine merita di essere ricordato quanto ella afferma a p. 75: Cristianesimo e Giudaismo si imposero sulla civiltà araba producendo una cultura che copriva tutte le aree della vita artistica e letteraria (stiamo ovviamente parlando del periodo pre-islamico).

Ciò detto, il successivo articolo di M.D. Bukharin, *Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity* (pp. 115-134) che contesta le tesi espresse dalla Crone in *Meccan Trade* (cfr. *Storia, etc.*, pp. 859-860) può esser visto come un contributo a riportare lo Hijâz al centro della genesi dell'Islam. Si ricorderà infatti che l'obbiettivo della Crone era quello sviluppato in *Hagarism* con una serie di ipotesi sulla cui consistenza era lecito qualche dubbio, cioè mostrare che l'Islam era nato altrove. Analogo tentativo è stato poi perseguito da Shoemaker (cfr. *Storia, etc.*, p. 1322 sgg.) anche in questo caso su basi fragilissime. L'inattendibilità delle fonti islamiche sull'argomento non giustifica infatti ricostruzioni alternative tanto ipotetiche da apparire fantasiose.

Bukharin torna perciò ad affermare l'importanza del ruolo della Mecca nel commercio di prodotti pregiati, e lo fa con argomentazioni opposte a quelle della Crone, ma, mi sia concesso, non per questo meno ipotetiche; forse non è questo il nodo principale della discussione, anche se costituisce un appoggio ad altri argomenti, quelli che si sforzano di accertare se lo Hijâz, e quindi la Mecca, potesse o non potesse essere connesso alla generale cultura religiosa mediorientale della Tarda Antichità. Sia detto per inciso, la cultura religiosa della Mecca e dello Hijâz pre-islamici ha però anche altre vie per essere indagata; per farne il luogo d'origine dell'Islam può esser utile, ma non sembra necessario, affermare o smentire, *con fragili ipotesi*, il suo ruolo più o meno importante nei commerci.

Sul periodo formativo cruciale dell'Islam, che va dalla morte del Profeta al tempo di 'Abd al-Malik, vertono i due successivi contributi di H. Suermann, *Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources*, (pp. 135-148); e S. Heidemann, *The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery* (pp. 149-195). Il primo vuol mettere in luce la comprensione della nuova religione da parte dei popoli invasi, di religione giudaica o cristiana; il secondo l'autocomprensione del proprio ruolo da parte dei vincitori, documentata attraverso l'ideologia veicolata nella monetazione.

È interessante notare che la brusca irruzione fosse vista dai Giudei come un preannuncio del Messia, dai Cristiani, dell'Anticristo; e che queste visioni trovassero fondamento *nel crollo del sistema sociale preesistente* (p. 136). Per il resto, si può dire che la natura specifica della nuova religione non fosse particolarmente recepita, non sollevasse cioè grande interesse; probabilmente, nota Heidemann a p. 153, perché essa apparve qualcosa di rozzo se paragonata alle religioni preesistenti, Giudaismo, Cristianesimo e Zoroastrismo. Così, la monetazione ai tempi di Mu'âwiyya portava ancora i vecchi simboli, e la presa di coscienza islamica del proprio ruolo colonizzatore prese corpo lentamente e progressivamente nel periodo che va dalla sfida di 'Abdallâh ibn al-Zubayr alla finale affermazione di 'Abd al-Malik e al consolidamento di un Islam imperiale.

Questi approdi della ricerca hanno, a mio avviso, un ulteriore interesse: confermano quanto avevamo già visto esaminando uno specifico studio di Borrut (cfr. *Storia, etc.*, p. 1313 sgg.): la natura ideologica, di epoca 'abbâside, del mito dei quattro Califfi "ben guidati". Dalla morte del Profeta ad 'Abd al-Malik, la storia dell'Islam appare piuttosto quella della lotta tra una nuova visione religiosa, socialmente rivoluzionaria, e i vecchi rapporti di potere, destinata a proseguire sotto altre forme al tempo degli Omeyyadi e degli 'Abbâsidi. Nei

sei decenni tra la morte del Profeta e la definitiva affermazione di ‘Abd al-Malik si assiste alla creazione di una nuova società, quella dell’Islam a noi storicamente noto.

Al riguardo mi sia concesso ricordare l’articolo di T. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, in *The Qur’ân as Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996, che a p. 67, nel commentare il periodo che va dall’assassinio di ‘Uthmân alla scissione dei Khâridjiti, lo interpreta come manifestazione di una lotta tra gli originari fedeli di una religione (fede: *îmân*) rivoluzionaria, e la sopravveniente restaurazione delle vecchie gerarchie di potere tribale, bersaglio di quella rivoluzione, che trasformarono la fede in una pratica legalistica (*islâm*).

Ai temi trattati nei precedenti articoli si ricollegano, pur partendo da altre prospettive, quelli di T. Seidensticker, *Sources for the History of Pre-Islamic Religion* (pp. 293-321); e di A. Imhof, *The Qur’an and the Prophet’s Poet: Two Poems by Ka’b b. Mâlik*, (pp. 389-403). Seidensticker affronta il problema della cosiddetta *talbiya*, parola etimologicamente controversa con la quale si designano quelle invocazioni religiose attestanti un generico monoteismo pre-islamico (p. 306) oggetto dell’articolo di Kister (*Labbayka allâhumma labbayka*, cfr. *Storia, etc.*, p. 1036). Secondo Seidensticker, che nelle Conclusioni alla pp. 315-318 ritiene le tradizioni sull’argomento in *gran parte post-islamiche*, non è facile definire questo presunto generico monoteismo pre-islamico e il suo eventuale pantheon (p. 309), per il quale si può trovare un riferimento soltanto nel *Rahmânân yemenita*. Tuttavia egli ritiene che si possa ipotizzare una continuità tra quelle correnti monoteiste e la nascita dell’Islam (pp. 301-302).

Per quanto riguarda la presunta idolatria pre-islamica, egli trova comunque significativo riportare l’osservazione di Hawting sulla polemica anti-cattolica dei Protestanti (citata all’ultimo capoverso di p. 1063 in *Storia, etc.*); contrariamente a Nevo-Koren ritiene però che lo Allâh “*rabb Mûsâ wa-’isâ*” (cfr. *Storia, etc.*, p. 872) non sia espressione di un generico monoteismo giudeocristiano, ma un formulario islamico (p. 317). Con ciò egli intende schierarsi contro le storie alternative che vogliono porre la nascita dell’Islam fuori della penisola araba.

Quanto alla Imhof, la sua è un’analisi di grande interesse sul fondamento *sociale* della predicazione del Profeta, e sulle inimicizie che ciò gli procurò alla Mecca. Ella parla infatti (p. 390) di un vero e proprio “social change” che non nacque dalla contestazione della normativa tradizionale, ma del suo fondamento. La normativa sociale cessava di trovare la propria legittimazione nella tradizione, essa veniva ora legittimata sul fondamento di una religione comunicata da Dio per il tramite di una Rivelazione. Quanto ciò sia veicolo di una concezione egualitarista, s’è già detto, né manca mai di ricordarlo l’Islam; qui mi limito a notare che la nuova legittimità ha anche un significato *razionale*, checché ne pensi il Razionalismo volgare del post-Illuminismo. Infatti una normativa sociale può avere soltanto un fondamento *metafisico* in cielo: tant’è che il Razionalismo occidentale approda soltanto al Relativismo, come abbiamo notato più volte, abbiamo discusso con Leo Strauss, e tutti dovrebbero intuire dal tempo degli Scettici.

Quanto alle ragioni della nascita e dell’affermazione della predicazione del Profeta, l’interesse al mutamento sociale mostrato dalla Imhof (p. 390) può far pensare che la società meccana fosse giunta sull’orlo di una crisi della quale sarebbe interessante conoscere un giorno le cause; crisi che potrebbe trovare lo specchio nella marginalità sociale del Profeta alla Mecca (si veda l’articolo di N. Sinai, pp. 407-439, a p. 415 nel testo e in nota; e si ricordi l’episodio con lo zio Hamza a Medina, riportato in *Storia, etc.* a p. 1088) la cui predicazione si rivolge quindi ai marginali.

Gli articoli di E.A. Knauf, *Arabo-Aramaic and ‘Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic*, (pp. 197-254) P. Stein (pp. 255-280) e J. Retsö, *Arabs and Arabic in the Age of the Prophet*, (pp. 281-292) fanno il punto sull’esistenza di una lingua e di una scrittura “araba” nell’Arabia pre-islamica. Knauf fa riferimento a una lingua che egli definisce “arabo standard iniziale” lingua del cetto mercantile in uso presso i Ghassânidi, derivata dall’Arabo antico; accanto ad essa esisteva anche un “arabo classico iniziale”, quello della poesia. L’ortografia del Corano pone il Testo Sacro nell’ambito del primo, perché il Profeta fece ricorso all’unica forma di arabo *scritto* esistente a quel tempo; ma poiché si trattava di un testo religioso, fu necessario *recitarlo* nel modo più vicino possibile all’arabo poetico (p. 247).

L’arabo standard in seguito si impose grazie alla sua adozione nell’amministrazione omeyyade (p. 248); quanto al cosiddetto “arabo classico”, esso fu poi un’invenzione dei filologi a far tempo dall’ottavo secolo, a partire dalla lingua elaborata dal Profeta nel tentativo di creare un nuovo linguaggio religioso che prendesse il posto dell’aramaico, la lingua religiosa dei Cristiani (p. 245).

Anche P. Stein, *Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence* (pp. 255-280), osserva che la decisione di fare del Corano un testo scritto avvenne per l’influenza della tradizione scritturale cristiana -soprattutto siriana- e giudaica, tanto più che Cristiani e Giudei erano ben presenti nei centri urbani della penisola. L’uso della scrittura era diffuso, del resto, anche fuori dell’ambiente religioso, come mostrano le numerose iscrizioni graffite (p. 269) e ben diffusa era la letteratura (p. 272). Tutto questo valeva anche per lo Hijâz, ed è plausibile ciò che attesta la tradizione islamica, cioè che alla Mecca e a Medina esistessero, al tempo del Profeta, numerose persone in grado di leggere e scrivere (p. 273).

Retsö affronta a sua volta il problema della lingua araba al tempo del Profeta: prima del VI secolo non sembra esservi stato un “arabo” come lingua unificata; a ciò provvede nel VI secolo la poesia, che mostra convergere verso una lingua altamente unificata (p. 282). Le osservazioni più interessanti riguardano però la

lingua del Corano (pp. 282-285). Afferma Retsö che vi è una notevole discrepanza tra l'ortografia originale e il modo nel quale il testo veniva letto e citato, perché si trattava di riprodurre "la fonologia e la morfologia dell'arabo coranico" *pur essendo stato scritto, il testo originario, in una variante della scrittura aramaica*. A tal fine servì l'introduzione dei segni diacritici, anche perché in aramaico non v'erano le corrispondenti di alcune consonanti arabe. Al riguardo, Retsö prende posizione contro le tesi di Luxenberg (esposte in *Storia, etc.* alle pp. 870-871) osservando che *ciò non significa che il testo originale fosse in aramaico e che il senso originario fosse stato distorto dalla pronuncia araba*: al contrario, la scrittura usata fu verosimilmente introdotta per codificare una sua lettura araba originaria.

Retsö si pone poi il problema di chiarire il senso dei ripetuti richiami del testo a un "qur'ân 'arabî" o a un "lisân 'arabî" e si chiede se, con il termine "arabî" debba intendersi l'aggettivo "arabo" (arabic). La parola è certamente un aggettivo derivante dal sostantivo "arab", sostantivo che ricorre nel Tardo Antico ed è pre-islamico. Ora, ci sono molte ragioni (p. 286) per ritenere che esso non riferisca ai Beduini o ai popoli pastori nomadi del deserto, e Retsö suggerisce che esso stia ad indicare non un gruppo etnico, ma un'istituzione religioso-culturale: ipotesi che egli avanza anche appoggiandosi a una citazione dal *Panarion* di Epifanio (le feste culturali del Negev erano celebrate in "arabo"). Retsö avanza poi anche altre ipotesi (pp. 288-291) sulle quali sorvolo perché non centrali per il tema che stiamo esaminando: quel che mi sembra interessante è viceversa riflettere sul contributo che viene dai tre articoli di Knauf, Stein e Retsö, anche in rapporto agli altri già esaminati e ai due che seguiranno.

Essi infatti ricollocano il testo coranico all'interno di una sua origine nella penisola araba; epperò quest'ultima deve essere ora compresa non più come un luogo deculturato, estraneo al dibattito religioso mediorientale del Tardo Antico, bensì *come uno dei luoghi di quella cultura e di quel dibattito*. Quanto al testo di Luxenberg, che sollevò autorevoli consensi e altrettanto autorevoli stroncature, avremo modo di tornarvi *infra* nella negativa considerazione di altri Autori; tuttavia esso va comunque ritenuto un contributo alle riflessioni della moderna critica sulle origini dell'Islam, perché comunque fornisce tracce di un legame di questa origine con la religiosità tardo-antica del Medio Oriente. Se mai, una più generale critica può riguardare alcuni presupposti che ne sono a monte, cioè *la prospettiva con la quale si guarda all'Islam senza comprenderne l'originalità*: di questo, però, ci occuperemo *infra*.

Ora proseguiamo con gli articoli di I. Toral-Niehoff, *The 'Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq* (pp. 323-347); e di K. Dimitriev, *An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World* (pp. 349-387) che ci portano nuovamente al centro della questione: i rapporti della penisola araba con la cultura della regione circostante.

La Toral-Niehoff ribadisce temi già messi in evidenza in *Storia, etc.*: l'ideologit  della vulgata 'abbâside (*Storia, etc.*, pp. 1313 sgg.) e il ruolo di Ḥīra nei suoi stretti legami con l'Ḥij z (ivi, *passim* alle pp. 1050-1063). Ḥīra era la sede dei Lakhmidi, in buona parte Cristiani, cos  come avamposto cristiano era anche, a Sud, Najrân (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1060-1061); a Ḥīra nacque inoltre l'arabo scritto (p. 342; cfr. *Storia, etc.*, p. 1097) che sembra fosse stato introdotto alla Mecca da un Cristiano (Toral-Niehoff, loc. cit.).

L'articolo   dedicato per l'appunto a delineare le vicende di questo Cristianesimo (Nestoriano: i Lakhmidi erano legati alla Persia) e quelle della scrittura, per concludere (p. 344) che da Ḥīra dovettero provenire le nozioni testamentarie note al milieu nel quale si origin  l'Islam. Sul tema torna, a p. 349 trattando del mito creazionista islamico, l'articolo di Dimitriev, il quale sottolinea un punto richiamato pi  volte in *Storia, etc.*: l'originalit  dell'Islam. Partendo da un'elaborazione pre-islamica del mito creazionista da parte di un poeta di Ḥīra, probabilmente nestoriano, egli fa notare che il modello islamico non rappresenta una corruzione o un fraintendimento di quello giudaico e cristiano, ma nasce, *come quello*, da una comune eredit  del Tardo Antico: il Corano non disse nulla di nuovo al suo pubblico, quel che fece fu di ricavare una morale da qualcosa di ben noto (p. 377). Anche Dimitriev, tra l'altro, nel corso del proprio articolo torna sull'origine in al-Ḥīra della scrittura araba.

N. Sinai, *The Qur'an as Process* (pp. 407-439) nota un'evoluzione tra le *suwar* meccane e quelle medinesi: nelle seconde i riferimenti biblici sono ben maggiori, e tale circostanza, a suo avviso, dovrebbe indurre a prestare maggiore attenzione al racconto della *S ra* (pp. 414-416, nel testo e nelle note). Questa espone infatti le vicende del Profeta come quelle di un predicatore escatologico, carismatico ma senza autorit , che divenne poi a Medina un potente leader tribale (p. 415).

Le vicende di Medina sono state brevemente riassunte alle pp. 1066-1075 di *Storia, etc.* (dove non mancano i riferimenti indiretti alla *S ra*) e non c'  dubbio che esse costituiscano il perno attorno al quale avviene la svolta, non soltanto politica ed esistenziale, ma anche religiosa, del Profeta. Abbiamo visto infatti in pi  di una circostanza come la precisazione della posizione teologica islamica nei confronti di Giudaismo e Cristianesimo avvenga nelle *suwar* medinesi; fu verosimilmente in quelle che emerse il ruolo dell'Islam come erede di un monoteismo che era andato falsificandosi nelle letture del Giudaismo e del Cristianesimo. Si veda, al riguardo, quanto riportato *supra* nell'esposizione di *Le Coran. Nouvelles approches*, e si veda anche, in *Storia, etc.*, la *Rassegna, etc.*

Una critica -non la sola- agli approcci dell'orientalistica, emerge dall'articolo di I. Dayeh, *Al-Haw m m: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs* (pp. 461-498) dedicato alle *suwar* meccane. Dayeh sottolinea che il Corano fu il primo testo scritto arabo, ci  che segna un importante punto di svolta nella storia

della lingua e della letteratura araba (p. 469). Questa sua natura è frequentemente enfatizzata con l'espressione *qur'ân 'arabiyyan* (p. 473) che definisce non la lingua nella quale è composto il testo -un fatto autoevidente- ma il fatto che la lingua usata è una lingua comprensibile (*mubîn*) all'uditorio (p. 479) e ciò affinché gli Arabi potessero avere una Rivelazione comprensibile nella loro propria lingua (p. 480).

Questa Rivelazione stabilisce perciò una divisione nell'uditorio, visibile nei passaggi escatologici del testo: nel momento in cui essa discende si stabilisce una divisione tra credenti e non credenti, che si concretizza nel premio e nel castigo *post-mortem*. Da ciò si può dedurre, secondo la non infondata conclusione di Dayeh (p. 493) che le *suwar* ci offrono un riflesso dell'ambiente meccano e delle vicissitudini della comunità. A sostegno di ciò viene riportata (p. 469) l'opinione della Neuwirth, negativa circa l'ipotizzato possibile rimaneggiamento di quelle *suwar*, che costituirebbero, al contrario, una valida testimonianza storica.

L'ultimo capoverso dell'articolo trae quindi da quanto sopra un'ulteriore conclusione, sulla quale è interessante soffermarsi per meglio comprendere gli eventi: è forse meglio operare una rilettura critica della tradizione esegetica islamica, che vede nel testo una continuità interiormente strutturata, invece di scorgervi, come molti accademici di oggi "a patchwork of miscellaneous texts" (p. 494).

La Neuwirth interviene nella raccolta con due articoli, dei quali mi sembra importante citare il primo, *The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism* (pp. 499-531) dedicato alle figure coraniche di Abramo e Amrâm, soprattutto per alcune considerazioni generali che aprono il testo. Infatti, poiché l'argomento investe la mariologia e la cristologia del Corano, appare necessario tentar di collocare correttamente l'ambiente del dibattito.

Precisa la Neuwirth a p. 505 -l'argomento interessa direttamente queste note, essendo stato più volte sottolineato nella *Rassegna, etc.*- : "I testi meccani non riflettono un'interazione tra la comunità coranica e i 'Cristiani ufficiali' di qualunque denominazione; essi suggeriscono piuttosto che la comunità nascente condivideva i temi della disputa con i *circoli sincretisti, forse legati a Giudeocristiani*" (corsivi miei). A Medina poi, i testi precedenti furono rimodellati per le esigenze "polemico-apologetiche" della comunità (ivi).

Così accadde alla *sûra* di Maryam, che fu soggetta a revisione per motivi tanto religiosi che politici: affrontare le brucianti controversie cristologiche (si tenga presente che la cristologia è il luogo dirimente tra la "ortodossia" cristiana e le infinite sette gnostiche e giudeocristiane; e che il Corano si mostra in rapporto con gli Apocrifi). La Neuwirth esamina la rielaborazione di *Cor.*,19 (meccana) in *Cor.*,3 (medinese) per dedurne l'originalità della rilettura cristologica coranica e soffermarsi poi su *Cor.*, 3,7 (il dibattito versetto sull'ambiguità di alcuni aspetti della Rivelazione, ai quali il fedele *crede* senza problemi, comprendendone l'origine *divina*).

Qui, facendo leva sul precedente *Cor.*, 3,6 e sui "segni decisivi" (*âyât muhakkâmât*) che costituiscono la "Madre del Libro" (*umm al-kitâb*) contrapposti a quelli ambigui, la Neuwirth afferma una sottile esegesi: i passi ambigui che soltanto Dio comprende (*wa mâ ya 'lamu tâwîlatu illâ llâhu*) sono paragonati all'ambiguità del sesso del feto sinché si trova nell'utero materno: sino a quel momento soltanto Dio lo conosce. In tal modo la Neuwirth crea un parallelo tra la discesa del Libro e il parto di Maria: il testo coranico, in analogia con un testo del Cristianesimo orientale, pone l'attenzione sulla funzione ermeneutica della Vergine Maria come comunicatrice della Parola divina (p. 521): "Esattamente come la coranica *umm al-kitâb* sfida i tentativi di interpretazione da parte degli interpreti professionali, Maria ammutolisce i praticanti della comunicazione umana, i retori" (ivi).

Un parallelo viene così stabilito tra la "madre del Libro" e la madre del "Verbo incarnato" (p. 522): in entrambi i casi superando i limiti del discorso razionale: "La cristologia viene adeguata alla visione coranica della Scrittura" (titolo del paragrafo di pp. 518-520). Per quanto concerne queste note, l'articolo della Neuwirth è importante in ciò che esso mostra ancora una volta, la definizione dell'Islam come terza e originale elaborazione del comune lascito testamentario.

Sulla rilettura di *Cor.*,19 in *Cor.*,3, si sofferma anche M. Marx, *Glimpses of a Mariology in the Qur'an: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate* (pp. 533-563) notando che quella rilettura costituì una presa di posizione a favore dei Cristiani e contro i Giudei (p. 535). Ora, se si ricorda il poco che si è detto circa gli eventi di Medina, si ricorderà che gli *Ansâr* erano verosimilmente collocati tra gli Aws e i Kazrâj, legati ai Ghassânidi (Monofisiti in buona parte, cioè Cristiani); laddove fu sempre precisamente a Medina che ebbe inizio l'inimicizia del Profeta verso i Giudei. Di qui l'affermazione di Marx (ivi) che quella rilettura ebbe (anche) una valenza *politica* (cfr. *Storia, etc.*, p. 1050; 1054; 1069; 1072; 1075).

Marx nota inoltre, sulla scorta della Neuwirth, che la figura di Maria viene posta dal Profeta come punto d'inizio del Cristianesimo (p. 536) e al tempo stesso usata per fornire una nuova lettura del processo della Rivelazione (p. 550) attraverso l'appropriazione operata nel testo coranico (p. 559). Quanto alla vicinanza di quest'ultimo con il *Protovangelo di Giacomo*, ricordata da Marx a p. 542, si ricorderà che tale vicinanza era già stata sottolineata in *Storia, etc.*, pp. 1061-1062, sulla scorta della ricerca della Horn.

È da segnalare infine quanto Marx riporta a p. 546 da un articolo di Khalil Samir, *The Theological Christian Influence on the Qur'ân*, contenuto nel testo curato da Reynolds, *The Qur'ân in its Historical Context* (a proposito della individuazione coranica della famiglia di Gesù come "al-'Imrân"): questa espressione "può venire soltanto da un milieu giudeocristiano, cioè da Cristiani che avevano conservato le tradizioni ebraiche" (p. 145 del testo citato, corsivo mio). A questo proposito ricordo che nello stesso testo (*The Qur'ân in its Historical Context*) c'è un articolo di G. Böwering, *Recent Research on the Construction of the Qur'ân* che, oltre a

ricordare tutti gli autori, a partire da Harnack, che hanno formulato l'ipotesi di un ambiente giudeocristiano (sino ad Azzi, cit. in *Storia, etc.* a p. 1060) conclude, a p. 83, parlando di "tradizione orale (lore) di una varietà di comunità religiose radicate nelle ampiamente disperse *tradizioni non normative giudee e cristiane*" (corsivo mio).

Al Giudeocristianesimo riconduce anche l'articolo di H. Bobzin, *The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood* (pp. 565-583) nel suo esame del concetto di "sigillo" della profezia (del quale s'è già fatto cenno in *Storia, etc.* a p. 814, sulla scorta delle analisi di Colpe e di G. Stroumsa). Bobzin nota (p. 566) che la profetologia coranica ricalca quella di Aphraat, che considera Mosè e Gesù due grandi profeti. Ricordo al riguardo che il Cristianesimo persiano, Nestoriano, orbita nell'ambito delle concezioni adozioniste derivanti dall'opera di Taziano (cfr. *Storia, etc.*, p. 100 in n. 20; p. 122 in n. 21 e p. 124 in n. 47) tant'è che le sue dottrine erano considerate giudaizzanti. Ora, *questa tradizionale posizione del Giudeocristianesimo è ripresa dal Corano per quanto riguarda Maometto* (Bobzin, p. 566, corsivo mio) e al Corano intende rivolgersi Bobzin, che giustamente diffida della concezione del profetismo veicolata dalla *Sira*, come anche dei raffronti con i precedenti biblici (pp. 567-568).

Ora, il Corano intende precisare che Maometto non è un poeta, né un veggente, né un *majnûn* (letteralmente: un posseduto dai *jinn*, usualmente reso con "folle"). Il Corano usa i termini *nabî* e *rasûl*, ma questi termini dominano nelle *suwar* medinesi e non hanno un ruolo significativo nelle prime *suwar* meccane, nelle quali Maometto è definito con termini il cui significato prevalente è quello di "ammonitore". In effetti egli annuncia premi e castighi ed esorta al pentimento (p. 570) sicché, sulla base delle *suwar* meccane egli si configura come un "ascetico predicatore di penitenza" con antecedenti e paralleli nel monachesimo cristiano siriano (ivi).

A questo punto Bobzin introduce l'analisi degli attributi con i quali il Corano definisce le figure bibliche, da Adamo sino a Gesù e Maria e nota che i termini che fanno di alcune di esse un "prescelto" (*mustafâ*) di Dio sono anche quelli che ne fanno un *nabî* (profeta; pp. 571-573). Bobzin ne deduce che "La nozione coranica di profezia è strettamente legata al 'popolo eletto' da Dio e al concetto di patto" (p. 574).

Ricordando gli eventi intercorsi tra Maometto e i Giudei a Medina, egli nota quindi (p. 575) che sin da *Cor.*, 7,157 (meccana) Maometto è definito *ar-rasûl an-nabî al-ummî*, cioè "il Profeta dei Gentili" (come traduce il discusso termine anche Abu Sahlieh [cit. in *Bibl. in Storia, etc.*, p. 1351]) annunciato nella Torah e nel Vangelo (cfr. Abu Sahlieh per i possibili riferimenti scritturali). Segue l'analisi dei termini della disputa con i Giudei, centrata prevalentemente sul potere temporale di Maometto che non ne farebbe un profeta, e sulla soluzione assertiva islamica fondata sul confronto con Mosè, che fu profeta e anche capo di un popolo, da lui guidato nell'Esodo così come Maometto guidò i suoi fedeli nell'Egira (p. 579).

Perciò, conclude a p. 581, "Esattamente come la Cristianità giudaica considerava Gesù un profeta che confermò e completò la profezia di Mosè, il Corano vede Maometto aver completato il lavoro di Mosè". In questo senso deve essere essenzialmente compresa la nozione "sigillo dei profeti".

A questa conclusione, per quanto lungamente esposto *passim* in *Storia, etc.*, in particolare alle pp. 1057-1063 e 1076-1083, mi permetto di aggiungere una postilla: in luogo di "Cristianità giudaica", espressione che richiama una precisa appartenenza etnica, userei il più generico termine "Giudeocristianesimo" che include anche i Gentili che intesero il Cristianesimo nell'ambito della Legge ebraica e la seguivano, eventualmente frequentando la Sinagoga, quando accettati.

Su questo argomento vorrei citare l'articolo di F. De Blois, *Islam in its Arabian Context* (pp. 615-624) che ripete le proprie tesi, già citate in *Storia, etc.*, alle pp. 1328-1329. De Blois ricorda che le dottrine attribuite ai *nasâra* non sono quelle delle comunità cristiane della Siria, *ma quelle dei Giudeocristiani*, e sottolinea le *differenze* che intercorrono tra l'Islam da un lato, il Cristianesimo e il Giudaismo dall'altro: laddove v'è piuttosto *convergenza* tra Islam e Giudeocristianesimo, in particolare con le dottrine che gli eresiologi attribuivano ai Nazorei (sulla natura dei quali cfr. le opinioni di Cirillo e Dorra-Haddad alle pp. 57-58 di *Storia, etc.*).

Secondo De Blois i Nazorei dovevano essere presenti alla Mecca; usavano l'arabo nel culto, praticavano la circoncisione, rispettavano i divieti alimentari, non sembra riconoscessero altri profeti all'infuori di Mosè e Gesù e ammettevano uno "Spirito Santo" femminile (tratto comune con lo Gnosticismo e con altre eterodosie) ritenuto/a "Madre di Gesù". La critica di Maometto a questo "triteismo" ricalcherebbe, secondo De Blois, le posizioni dei Melkiti presenti alla Mecca (p. 622).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Le opinioni di De Blois sono decisamente contraddette nell'articolo di S. Griffith, *Al-Nasârâ in the Qur'ân*, in *New Perspectives on the Qur'ân, The Qur'ân in its Historical Context 2*, Ed. by G.S. Reynolds, London, Routledge, 2011, sulla base dei seguenti argomenti: non v'è prova della presenza di Giudeocristiani in Arabia ai tempi del Profeta; i gruppi cristiani presenti, dai quali Maometto trasse le proprie conoscenze sul Cristianesimo e la cristologia erano i Melkiti, i Giacobiti (Monofisiti) e i Nestoriani, i Nasârâ non erano certamente i Nazorei -dei quali non è traccia- ma i Cristiani stessi, così frequentemente definiti. Perciò Griffith conclude alle pp. 321-322 negando qualsiasi rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam. Senza nulla voler togliere alle osservazioni di Griffith (che peraltro sembrano muoversi nella logica della "catena" dottrinaria da me criticata a proposito dei legami tra lo Gnosticismo e le eresie medievali, bizantine e occidentali) mi permetto di rinviare alle osservazioni sul Giudeocristianesimo presenti *passim* nei capitoli di *Storia, etc.* che vanno da *Le dottrine degli Gnostici a I Pauliciani* (pp. 27-130) per ricordare alcuni punti che non possono essere sottovalutati. Un Cristianesimo *giudaizzante* è esistito sin dagli inizi (o forse fu quello degli inizi) e lunga fu la lotta della costituenda Chiesa romana, nucleo originario del futuro Cristianesimo *occidentalmente inteso*, per relegarlo nel territorio *off limits* delle "eresie". Esso tuttavia rimase ben presente nel Cristianesimo orientale, cioè

Anche G.S. Reynolds, *Reading the Qur'an as Homily: The Case of Sarah's Laughter* (pp. 585-592), che vede nel Corano non una ripetizione delle storie bibliche, ma un loro commento (p. 585) d'onde il suo carattere omiletico preannunciato già nel titolo dell'articolo, ritiene per conseguenza che l'uditorio del Profeta fosse costituito da persone ben a conoscenza del messaggio testamentario (p. 586). In particolare egli fa riferimento alle tradizioni del Cristianesimo siriano (p. 590) per quanto riguarda il carattere paradigmatico del riso di Sarah all'annuncio della maternità, come analogo dell'Annunciazione di Maria: la storia narrata nel Corano ha un antecedente in Ephrem. Dunque, il Corano va compreso in connessione con la Bibbia (p. 591).

Mi sembra importante ora concludere con i due articoli di S. Wild, *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*; e W.A. Saleh, *The Etymological Fallacy and the Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity*: non tanto perché in essi viene ripresa in esame (negativamente) la ricerca di Luxenberg (sul cui interesse per la nostra indagine mi sono già espresso) quanto perché, nell'articolo di Saleh, a prescindere da ciò che possa esservi di condivisibile o di non condivisibile, si esprime un'importante critica all'approccio occidentale all'Islam. Quanto alle tesi di Luxenberg in sé, esiste al riguardo un ampio dibattito che vede detrattori ma anche sostenitori, con argomentazioni che esulano dal pochissimo che si è esposto sinora, limitatamente ai nostri circoscritti interessi.

S. Wild, come anticipato, è critico nei confronti di Luxenberg. La sua premessa è: c'è il Paradiso terrestre perduto, e poi c'è quello post-mortem, che riguarda i Cristiani e i Musulmani, non i Giudei (p. 625). A me sembra che le cose siano meno semplici, tant'è che nel corso della trattazione Wild deve richiamare più volte lo Zoroastrismo. Ora, a prescindere dai richiami ai rapporti con l'iniziale escatologia/assiologia zoroastriana, penetrata con difficoltà e limitazioni nel Giudaismo "ortodosso" ma tanto viva da riemergere *molto simile* nel Cristianesimo -argomento delineato in *Storia, etc.* alle pp. 819 sgg.- c'è altro da dire. Rinvio perciò ai miei "Appunti per una storia dell'Aldilà" contenuti nelle *Lezioni* tenute alla scuola Bernheim nel 2006 (p. 30 sgg.)

---

nel mondo bizantino, nelle Chiesa siriana e in quelle da lei influenzate, grazie alla grande autorità di Taziano, al cui *Diatessaron* hanno pensato alcuni per comprendere lo "Inġil" del Corano (un singolare al posto della pluralità dei Vangeli). All'influenza di questo Cristianesimo giudaizzante viene ricondotto anche il Manicheismo, presente in Arabia agli albori dell'Islam. Inoltre, se la dottrina di Taziano che influenza il Cristianesimo di Siria, di Persia (Aphraat) e di Armenia (e qui sembra avere qualcosa a che vedere con gli antefatti del Paulicianesimo *docetista e adozionista*) è di fatto adozionista (tema del Battesimo sul Giordano); non lo è di meno quella di Nestorio, per la quale è stato invocato il precedente di Paolo di Samosata. Quanto a Taziano, gli aspetti giudaizzanti hanno fatto invocare anche quell'araba Fenice che è il *Vangelo degli Ebrei*. Il Cristianesimo siriano fu poi un coagulo per i sentimenti anti-bizantini, che si pensa non siano stati estranei al subitaneo crollo dei possedimenti bizantini di Siria all'immediato contatto con la prima ondata islamica. L'antigrecismo culturale, a partire dalla *Oratio ad Graecos*, cioè il rifiuto del pensiero classico (che struttura viceversa il Cristianesimo occidentale) è il tratto fondamentale di tutto il Cristianesimo giudaizzante, e abbiamo visto, nel percorso di *Storia, etc.*, come esso sia una sorta di filo rosso per tutta l'eterodossia d'occidente, sino al Romanticismo: segno di una difficoltà a pensare il messaggio testamentario, e la cultura che esso sottintende, entro le strutture della Ragione classica. Nel Medio Oriente quel Messaggio costituì viceversa l'elemento ideologico eversivo nei confronti della logica imperiale; eversività che trova espressione nel tema della ripetitività del fenomeno profetico, ripetitività che esprime non soltanto tendenze millenariste e apocalitticiste contro questo mondo. La ripetitività della profezia rende infatti la profezia stessa un fenomeno umano, che contraddice l'ipotesi di un Cristo Figlio di Dio (e perciò Dio anch'Egli) cioè un'ipotesi che preclude ulteriori attese e depotenzia quindi, sul piano ideologico, eventuali ulteriori subbugli contro l'ordine. Questa sembra essere, e non si vede quale altra, la cultura entro la quale poté germogliare una terza lettura del Messaggio, verosimilmente rivoluzionaria nelle origini ma destinata a ricomporsi poi in un nuovo ordine, l'Islam degli Omeyyadi già potenti nemici (*et pour cause!*) del Profeta. Si potrà certamente obiettare a questa ricostruzione, ma non mi sembra che il problema del rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam possa risolversi con dispute filologiche sui Našârâ: il problema che si pone è altro, è di natura storica, si tratta di capire in quale cultura possa essere stato pensato, ed avere attecchito, l'Islam delle origini. Ad ogni buon conto, nella stessa raccolta sopra citata (*New Perspectives, etc.*, cit., ed. by G.S. Reynolds) l'articolo di G. Hawting, "Has God sent a Mortal as a Messenger?" (*Q.*, 17,95). *Messengers and Angels in the Qur'an*, sostiene la presenza del Giudeocristianesimo alle origini dell'Islam su fondamenta meno impalpabili delle dispute etimologiche. A proposito dei rapporti tra l'origine dell'Islam e le sette, egli afferma infatti (p. 373) "l'evidenza che conduce in direzione di gruppi Giudeo-Cristiani influenzati dallo Gnosticismo". Dopo avere elencato (pp. 373-374) i vari autori che sostengono questa ipotesi (quelli già qui citati, più Tor Andreae) egli concentra la propria esposizione sul tema annunciato nel titolo, la disputa sulle caratteristiche di un "vero" profeta, uomo ispirato o Angelo inviato da Dio, presente nel Corano: ma anche negli Apocrifi Giudeocristiani. Maometto - che si dichiarava semplice uomo- definisce *mushrikân*, associazionisti, quegli oppositori che ritenevano la profezia opera di Angeli inviati da Dio; i quali, a loro volta, erano pensati come "figlie" di Dio (p. 378). Qui siamo in presenza di un dibattito che percorre il mondo giudaico e cristiano nel tempo che va dal periodo intertestamentario al primo Cristianesimo (p. 379); gli Angeli erano intesi come entità puramente spirituali che operavano per conto di Dio. Nella gnosi giudaica e cristiana (lo abbiamo visto, esaminandone i miti, in *Storia, etc.*) un Angelo ribelle è il creatore di questo mondo. Come ricorda Hawting (p. 380) gli oppositori fanno notare a Maometto che egli è soltanto un uomo, e di non avere presso di sé un Angelo, con ciò riferendosi alla figura del Profeta/Angelo che è tema di molta letteratura gnostica giudeocristiana, dall'*Ascensione di Isaia* al *Pastore di Hermas*, alle *ps.Clementine*. Viene ricordato inoltre il tema (gnostico) del Cristo/Angelo (si ricordi, ad esempio, la figura dell'Angelo "Amen", di cui in *Storia, etc.*, a p. 130, nel testo e in n. 109) e quello del Cristo/Adamo; nonché l'opinione gnostica che "Cristo" sia disceso in Gesù (pp. 381-383). Nel *Vangelo degli Ebioniti*, citato da Epifanio, lo Spirito Santo discende in Gesù all'atto del Battesimo nel Giordano, e una voce lo proclama in quel momento "Figlio di Dio". Dopo questa disamina delle congruenze del dibattito giudaico-cristiano sulla natura del "vero" profeta, con i temi coranici; Hawting affronta infine il problema centrale, la presenza di Giudeocristiani al tempo del Profeta. Griffith la nega, ma Hawting giunge a conclusioni opposte ricollegandosi (pp. 387, sgg.) alle ricerche di S. Pines (citate in *Storia, etc.* alle pp. 1058-1059). Come si ricorderà, secondo Pines l'esame dell'opera di 'Abd al-Jabbâr induce a ritenere verosimile la presenza di Giudeocristiani al tempo del Profeta (per altre interessanti conclusioni sulla lotta condotta contro di loro da Giudei e Cristiani, che mirarono ad emarginarli, si veda *Storia, etc.*, loc. cit.). Hawting conclude (pp. 388-389) sottolineando che la discussione sul tema giudeocristiano del profeta/Angelo doveva essere ancora viva nella comunità giudaica nel X secolo, e, con essa, idee "gnostiche" in particolari gruppi giudaici e islamici. Per quanto riguarda questi ultimi, l'osservazione mi sembra cadere nell'ovvio: di che cos'altro abbiamo parlato trattando del *ghuluww* e di tutte le eterodosse islamiche? Ma per quanto riguarda la circolazione di queste idee nel *milieu* che diede origine all'Islam le conclusioni che se ne possono trarre sono significative: le idee "gnostiche" sono per definizione estranee ad ogni ortodossia, e sono il fondamento delle letture eterodosse. La loro presenza così rilevante fa dunque ritenere fondata l'ipotesi della presenza di un *milieu* eterodosso tra gli uditori del Profeta. Eterodosso: cioè giudeocristiano.

consultabili su [www.giancarlobenelli.com](http://www.giancarlobenelli.com); e alle aperture su specifici argomenti che occupano un discreto spazio nel mio *Il mito e l'uomo*.

L'argomento dell'Aldilà è infatti immenso, si può seguire quantomeno dalla Mesopotamia al XVIII secolo e oltre, e Wild non dà alcun riferimento che ne consenta un approccio meno limitativo e, francamente, sbrigativo del suo: se dico ciò è perché tale disinvolta sommarietà inficia gli sviluppi stessi del ragionamento, formulato in un'ottica troppo angusta allorché esuli dallo specifico argomento delle Hūrî che sostanzia la sua critica a Luxenberg, e voglia inquadrare l'argomento del Paradiso in generale.

In particolare, per quanto riguarda l'affermazione che Luxenberg sia mosso alla ricerca di alternative alle Hūrî, trasformate in grappoli d'uva (cfr. *Storia, etc.*, pp. 870-871) da un moralismo sessuofobico cristiano (per la precisione Wild dice: "vittoriano", cfr. p. 639) ci sarebbe piuttosto da ripercorrere più che altro la storia dello "Occidente" ideologico. A prescindere quindi dalla *boutade* alquanto maligna, Wild dimentica comunque di raccontare *come e perché* il Paradiso cristiano divenne un luogo di puri spiriti, tant'è che i Cristiani delle origini, e poi quelli dalle opinioni divergenti (forse per motivi sociali) ebbero idee un po' più goderecce, senza neppure dimenticare il sesso (su questo si veda A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, che esaminerò *infra*, alle pp. 220-221).

Dal Dilmun dei Sumeri ai Paradisi delle Fate medievali (dove il sesso era ben ammiccato); dal Paese di Cuccagna, e dai suoi antecedenti greci (si veda *Deipnosofisti*); dal mondo rovesciato degli Egizi al Carnevale; dai temi del corpo giovane e bello dei risorti zoroastriani a quelli dell'Apocatastasi che vanno dalla Patristica a Scoto Eriugena: la "corporeità" del Paradiso è tema ben più complicato, variegato e diffuso di quanto semplicisticamente lo pone Wild nel suo "contrasto" Cristianesimo/Islam. Tant'è che sulla natura del Paradiso esistono soltanto opinioni -né potrebbe essere altrimenti, trattandosi di luogo non esplorabile, quantomeno con biglietto di ritorno- e non *dottrine autoritative*, salvo quelle inverificabili dei viaggiatori estatici à la *Swedenborg*. Questo vale anche per l'Islam, nonostante le certezze del Profeta, tant'è che alcune sette shî'ite opinarono persino che Paradiso e Inferno fossero *in* questo mondo, anzi, più precisamente, *questo* mondo.

Ciò premesso, si deve concordare circa la critica di metodo sull'approccio al Corano che Wild rivolge a Luxenberg (p. 632): la pretesa di frammentare il Testo Sacro in una moltitudine di fonti "pagane, giudee, zoroastriane, cristiane, mandee, manichee" per sottolineare poi eventuali "omissioni e malintesi"; un approccio atomistico che isola versi e parole per analizzarli separatamente. Per Luxenberg "tutto avviene nell'ambito dell'ortografia e della lettura" (p. 635). Senza contare che sua (di Luxenberg) è l'opinione che alcuni passaggi siano "oscuri" e che se ne debba dare una versione "più logica" (ivi).

Se queste obiezioni sono indubbiamente di peso (ma affronteremo più estesamente l'argomento nel successivo articolo di Saleh) appare comunque nuovamente disarmante -perché non si pone il problema dell'istituzionalizzazione del Cristianesimo occidentale nelle strutture del pensiero classico, e la conseguente marginalizzazione degli aspetti rivoluzionari del messaggio testamentario- la domanda: come si spiega l'assenza del sesso nel Paradiso cristiano? (p. 643). Né si pone il problema gnostico (e non soltanto gnostico) del Male e dei suoi legami con la natura di *questo* mondo tenuto in vita dalla sua *riproduzione*, cioè dal  *Sesso*: in un mondo ideale, archetipico (tale è *ogni* Paradiso) il sesso e la riproduzione non hanno perciò alcuna ragion d'essere, il "corpo di resurrezione" è archetipico -cioè ideale, *menôg-* sin dallo Zoroastrismo, anche se le forme sono splendidamente quindicenni o quarantenni. La fine del corpo terreno è troppo evidente per pensare che torni così com'era, questo appare chiaro a tutti, Cristiani e Musulmani: quanto all'Aldilà, quindi anche alle Hūrî, *Allâhu a'lam*, Allâh ne sa di più.

Per quanto concerne la critica a Luxenberg in una prospettiva che può interessarci, veniamo ora all'articolo di Saleh, con il quale chiudo questa rassegna di *The Qur'an in Context*. La critica di Saleh è comunque importante per le sue premesse generali, dalle quali si sviluppa; per il resto continuo a pensare che la ricerca di Luxenberg, che ha i suoi sostenitori, rappresenti comunque un contributo valido a mostrare che *il Corano non nasce dal nulla*, ma da un sostrato testamentario ben radicato in una penisola araba non disconnessa dal quadro di riferimento culturale del Medio Oriente.

Il primo punto della critica di Saleh riguarda il pregiudizio filologico sul cui fondamento è giudicato il vocabolario coranico (p. 649): quando una parola del vocabolario coranico è stata giudicata di origine non araba, si è presunto che il suo significato dovesse essere quello originario, e non quello che essa ha assunto nel Corano. La conseguenza (p. 654 in n. 12) fu trasformare il Profeta.....in un cattivo filologo!

Questa critica è lungamente e correttamente argomentata, e quel che vorrei sottolineare al riguardo, è il pregiudizio *occidentale* che si cela sotto certi approcci. Molta ricerca si è infatti rivolta all'Islam pensandolo *aprioristicamente* non come una religione alla pari delle altre, ma come un *fraintendimento* del Giudaismo e/o del Cristianesimo, oserei dire con una logica non lontana da quella degli eresiologi, che vedono nelle proprie ortodossie ciò che era *ab initio*, non una scelta storica e *ideologica* maturata nel tempo con esclusione di altri possibili volti del Messaggio originario. Una logica, dunque, *razionalista*: ma tant'è, lo "Occidente" è questo.

Questo pregiudizio ne nasconde dunque a sua volta un altro ben più profondo e difficile a sradicare: pensare il "Giudaismo" e il "Cristianesimo" *sub specie* delle loro "ortodossie", ignorando che essi furono e sono tardi punti di approdo di scelte e conflitti dottrinari maturati a partire da un magma testamentario che ha il proprio *haut lieu* nel periodo intertestamentario e nei primi due secoli dell'Era Volgare. Il "conflitto delle

interpretazioni” non venne mai meno, dallo Gnosticismo e dal Giudeocristianesimo sino a tutte le eterodosie medievali -e non soltanto- delle quali narra la *Storia di un altro occidente*.

Ne emersero infinite sette che, *in quanto tali*, tali rimasero: ma dal complicato milieu giudeocristiano emerse anche *una nuova e originale religione*, che tale si configurò nel dovuto lasso di tempo, con le sue proprie “ortodosie”: anch’esse frutti tardivi di altri conflitti, come ho tentato di narrare. Saleh (p. 653 sgg.) parla infatti di “originalità del profeta arabo”. In tutto ciò si nasconde tuttavia anche la distorsione ottica della prospettiva accademica: la sorte toccata al Profeta “cattivo filologo” richiama quella degli eresiologi che sembrano non conoscere il proprio mestiere perché sfuggono loro i dotti “distinguo” dell’Accademia: come se un contrasto religioso fosse determinato dalle beghe teologiche nelle quali *appare*, e non *da scelte sociali e politiche*, motivazioni che trovano appoggio nell’esegesi, ma nascono altrove. Per dirla con un esempio: Ireneo aveva sacrosante ragioni *politiche* per mettere insieme ciò che agli Accademici è sembrato inassimilabile. La *serietà* di ogni scelta religiosa ha un humus la cui individuazione non può essere alla mercè di dispute filologiche; Saleh è sferzante al riguardo, quando parla della *pretesa di comprendere il Corano meglio di quanto il Corano comprendesse se stesso* (p. 656).

Alle pp. 658-664, Saleh parla quindi di falsi ragionamenti etimologici (“Ethymological Fallacy”) presenti negli studi coranici, e insiste sul fatto che il significato di una parola è dato dal suo uso corrente: un richiamo ad intendere correttamente la variabilità dei concetti veicolati da una medesima parola, nel tempo e nei luoghi, che possono non avere più alcun rapporto con l’etimo originario. Saleh offre al riguardo alcuni esempi, e a me sembra che valga la pena di richiamare alla memoria anche la *Begriffgeschichte* di Koselleck, un Autore che ho già avuto occasione di citare. Perciò la “Ethymological Fallacy” consiste in questo: pretendere che “conoscere l’etimo di una parola possa aiutare a comprendere il suo uso corrente” (p. 660).

Si giunge così alla p. 662, dove Saleh pone l’affermazione fondamentale: “Così ogni discrepanza tra la teologia del Corano e quella del Giudaismo e della Cristianità fu vista come una mera deformazione di ciò che si immaginò come un prestito fallito *e non una nuova soluzione di un vecchio problema*” (corsivo mio). Simili affermazioni vanno ben oltre la critica a Luxenberg presente nell’articolo; Saleh si pronuncia infatti in modo più generale contro la cultura che sottostà a questo genere di approccio a un testo religioso, una cultura che è *la cultura del Razionalismo borghese occidentale del XIX secolo*, come è detto apertamente a p. 670: “Sembra che abbiamo appena lasciato il XIX secolo. Che gli studi etimologici siano essenzialmente uno strumento *ideologico* negli studi coranici, *come lo furono negli studi biblici* è una realtà che deve essere stabilita, e stabilita chiaramente” (corsivi miei).

A mio avviso, questa presa di posizione di Saleh deve essere pienamente sottoscritta, perché è in gioco il modo di intendere, meglio, di *fraintendere* la realtà di ogni religione: non soltanto dell’Islam.

Saleh inizia poi una lunga critica, non più di principio, ma di merito, al testo di Luxenberg, critica fondata sulla storia del testo coranico che però, per quanto riguarda l’apposizione dei segni diacritici, non può che partire dal Duomo della Rocca e dai primi testi noti. Premesso che egli parte dichiaratamente da un punto di vista islamico (“we have a distinct polemical attitude towards Christianity”, p. 681) trovo comunque troppo recisa la sua opinione circa una diversità originaria e specifica (anche senza Hûrî) del Paradiso islamico rispetto a quello cristiano *iniziale*.

Certe cose vanno viste alla luce di quella complicata vicenda storica e ideologica che è *l’imâgerie* sull’Aldilà. Pur nelle sue variegate rappresentazioni, il Paradiso, come luogo di delizie promesse o ritrovate (Hûrî a parte, e questo è di certo un punto dirimente) è nelle fantasie di tutti i tempi e di tutti i popoli, fuorché nell’Occidente platonico che guarda con disprezzo la materia e crede nell’immutabile eternità dello “Spirito”, lasciando all’anima la scelta di campo.

Certo, le Hûrî appartengono a un singolare immaginario, tutto islamico; e non è strano che qualcuno si sforzi di darne una spiegazione ragionata indipendentemente dalla validità o meno del tentativo di Luxenberg, checché ne pensi Saleh e indipendentemente dai sospetti di Wild in materia di sessuofobia. Sotto questo profilo, i “grappoli d’uva” rientrerebbero in un quadro parimenti fantastico ma di più generale diffusione; anche perché resta comunque oscura la possibilità di eventuali svaghi paradisiaci per le mogli terrene dei fedeli, delle quali non si parla se non per assicurarle che seguiranno i mariti in Paradiso: a far cosa, non è detto. Il Paradiso islamico non sarà sessuofobico, ma certamente ha qualche problema con il genere: anche qui però c’è dietro una storia, una cultura, una società, più che non una teologia più o meno *cool*.

Non si risolve però questa faccenda affermando, come fa Saleh nelle pagine successive, che gli ambigui giovinetti, coppieri nel Paradiso islamico -altro punto controverso da Luxenberg- possono costituire una discendenza del mito greco di Ganimede, essendo gli Arabi non “unhellenized” (p. 693); e aggiungendo, a mo’ di ipotesi, che anche Hera aveva, come le Hûrî, grandi occhi! (p. 690).

Nel colorato mondo degli Aldilà, il Paradiso islamico resta indubbiamente un Paradiso particolare, come vuol mettere in luce Saleh; ma poiché l’originalità più vistosa è quella delle Hûrî non ci si può meravigliare se qualcuno tenta di reinterpretare la vicenda, sia pure in modo discutibile, per capirne l’origine. Comunque, al momento opportuno e a puro scopo d’informazione, farò qualche altro breve cenno a Luxenberg.

Proseguiamo però, dopo la digressione, con il nostro argomento: che cosa ci dice il Corano circa le origini dell’Islam. La ricerca di A.S. Boisliveau, *Le Coran par lui même*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014, offre un percorso originale e interessante, ancorché indiretto, per arricchire la nostra riflessione. “Indiretto” perché

l'obiettivo specifico della ricerca è altro, riguarda l'analisi del linguaggio e delle argomentazioni del Corano, sia logiche che retoriche, intesa come via alla comprensione del modo di autorappresentarsi del testo e degli scopi che esso intende raggiungere, in rapporto ai quali è stato strutturato.

Debbo premettere che non seguirò in dettaglio la minuziosa analisi testuale della Boisliveau, alla quale rinvio chiunque voglia verificare la solidità delle sue affermazioni e delle sue conclusioni, a mio avviso assai ben motivate. Non lo farò perché ciò costringerebbe a ricalcare pedissequamente le quattrocento pagine del testo; dunque mi soffermerò soltanto sulle affermazioni e sulle conclusioni.

Il punto di partenza è l'analisi del vocabolario coranico, quello con il quale il testo definisce se stesso, che è indispensabile per ogni ulteriore deduzione, perciò è fondamentale iniziare con il termine "*kitâb*", attributo del Corano stesso. La traduzione corrente del termine è "libro", ma non è questo il significato con il quale esso è inteso nel Corano, nel quale sta a significare "Sacra Scrittura".

Ciò è rilevante, perché pone il Corano in analogia con la Torah e il Vangelo ("*inğil*": come noto il Profeta fa riferimento ai Vangeli come fossero un testo unico, ciò che ha fatto ipotizzare un suo rapporto con il Cristianesimo tramite il *Diatessaron*). L'analogia non è casuale, ma voluta; e tuttavia non deve essere intesa troppo superficialmente, perché il Corano ha una sua propria originalità, e non può essere compreso prendendo a pietra di paragone la Bibbia (Boisliveau, pp. 37-39). Questo ci rinvia alla critica di quell'orientalistica che ha voluto vedere nel Corano un semplice fraintendimento delle Scritture giudaiche e cristiane.

Altro termine autodefinitorio è certamente "*qur'ân*", dal quale il nostro "Corano": un termine che sembra non essere esistito prima del suo utilizzo nel Testo Sacro (p. 41) e la cui etimologia è controversa (ivi): "raccolta" ovvero "recitazione". L'analisi della Boisliveau conclude che il suo uso nel Testo Sacro sta a designare il Corano come recitazione "trasmessa da Dio a Maometto e da questi a un uditorio generalmente ostile" (p. 58); ma anche, più raramente, "recitazioni liturgiche effettuate da Maometto e dal suo gruppo, con rapporto alle recitazioni liturgiche effettuate da Giudei, Cristiani e *Giudeocristiani*" (corsivo mio). Infine "recitazione al modo giudeo o cristiano" (ivi). Il possibile fondamento unico delle tre accezioni potrà essere esplorato, dice l'Autrice, soltanto attraverso lo studio della cronologia del testo: argomento assai scivoloso, la cronologia, che, come vedremo, ci darà molto di che discutere in seguito.

Al riguardo si deve comunque sottolineare fin d'ora quanto afferma a p. 39 la Boisliveau: la sua analisi ha come oggetto il testo nella sua datità di fatto compiuto (un po' il punto di vista del fedele che lo riceve *interamente* come "Rivelazione"); altro è analizzarlo nella temporalità del suo formarsi, cosa che l'Autrice si ripropone in altra circostanza. L'analisi *diacronica* dovrà quindi completare quella in oggetto, *sincronica*. Su questo punto dovremo però tener conto della critica di Reynolds, alla quale accenneremo *infra*.

Il Corano si autodefinisce poi come "*dhikr*", rammemorazione o memento, cioè come memento in sé o come strumento di rammemorazione. Il *dhikr* era anche una pratica di recitazione in uso nelle comunità giudee (pp. 67-68). Nota la Boisliveau, che su questo punto il Corano enfatizza il dovere di ricordare, senza tuttavia precisare che cosa: un "vuoto paradossale" (p. 67) che lascia pensare alla presenza di un sottinteso noto all'uditore e relativo ad un comportamento morale. Quanto al dubbio se il *dhikr* si riferisca al dovere di ricordare o al Corano, inteso in sé come memento, l'Autrice rinvia anche qui all'esigenza di uno studio diacronico.

Il Corano si autodefinisce anche come contenente "*âyât*" termine del quale abbiamo già segnalato il significato dubbio a proposito dell'analisi condotta da Cuypers sul problema dell'abrogazione in *Cor.*, 2,106. Infatti, come nota la Boisliveau (p. 68; p. 76) il significato di "versetto" attribuito alla parola *âya* (sul quale si fonda la teoria dell'abrogazione) è post-coranico; lo stesso dicasi di "*sûra*" come "capitolo" del Corano (p. 69).

Nel Corano, nota la Boisliveau (pp. 71-72), vi sono due modi di definire le *âyât*: le *âyât* sono di origine divina, il loro scopo non è chiaro e tuttavia sono respinte dalla gente che le ritiene menzogne. Oppure le *âyât* sono destinate da Dio a qualcuno, sono Suoi messaggi; Dio le fa "discendere" come mostra la loro associazione, nel testo, con le forme verbali della radice *n-z-l* la quale, come sappiamo, ha a che vedere con l'atto del discendere.

Le *âyât* sono dunque "messaggi" o "segni" di Dio, e possono essere di vario tipo: fenomeni naturali (il sole, etc.); prodigi che accompagnano l'azione dei Suoi inviati; castighi divini (p. 74). Questi segni possono tuttavia mostrarsi, nota la Boisliveau (ivi) come parole pronunciate direttamente da Dio o dai Suoi profeti, quindi possono anche presentarsi come elementi costitutivi del *qur'ân* e del *kitâb* (ivi).

In conclusione, il significato (coranico) di *âya* è quello di "segno" e "meraviglia, prodigio, miracolo, cosa strana, prova" (p. 77). Nel Corano il significato di *âya* è dunque quello di segno meraviglioso, attestazione della presenza di Dio o di Rivelazione profetica, ciò che ne estende il significato a parti del testo stesso (p. 79). La novità del significato è nel senso "tecnico", religioso, della parola, derivato dalle comunità giudaiche e cristiane (p. 80). Quando il Corano definisce "segni" sue proprie parti, siamo dunque in presenza di un suo "metatesto autoreferenziale" (ivi).

Nel Corano c'è però uno slittamento semantico importante che la Boisliveau mette in evidenza, e che ha un ruolo chiave nell'autoreferenzialità del testo: mentre per i profeti che precedono Maometto le *âyât* sono prodigi che ne attestano l'azione profetica, nel Corano la *âya* è la recitazione stessa, trasmessa da Dio a Maometto e da lui pronunciata; il prodigio divino è dunque il discorso di Maometto (p. 81). Il prodigio divino è il testo coranico, come affermato dal testo stesso; dunque il testo di Maometto attesta che Maometto è profeta inviato da Dio. Il Corano si autodefinisce prodigioso e accompagnante un profeta (p. 82).

Siamo dunque in presenza di una tautologia che la Boisliveau metterà in evidenza varie volte nelle sue diverse articolazioni, in specie nelle conclusioni finali, ma ciò non deve far sorridere pensando a un uditorio ingenuo. Di fatto, come aveva già notato de Prémare (cfr. *Storia, etc.*, p. 1103) la struttura discorsiva del Corano è sovente equivoca, talché non si comprende se e quando la voce recitante è quella del Profeta, e quando quella di Dio in persona. Per conseguenza, gli attestati che il Profeta attribuisce alle proprie parole nel Corano, possono essere intesi come attestati che Dio conferisce al Profeta per fare del discorso di lui null'altro che l'eco fedele di un discorso di Dio al Profeta, e perciò del Corano un Libro di Dio.

L'Autrice esamina poi il significato di altri termini "tecnici" del Corano (*sûra, mathânî, furqân*) nel contesto del loro utilizzo.

Ad esempio, *sûra*, che assumerà poi il significato di "capitolo" del Corano, e che per i lessicografi significava, in antico, "costruzione, grado, rango, onore" (p. 86) diviene, nel Corano, un termine creato *ad hoc* (ivi) per designare "qualcosa che Dio ha fatto discendere su Maometto" (ivi). Meno chiaro (la Boisliveau espone ipotesi diverse) il significato di *mathânî* e *furqân*. Ancor meno chiaro, ma non si poteva pretendere di più, il significato delle lettere isolate che appaiono all'inizio di alcune *suwar*.

Qui si chiude l'analisi del dizionario coranico, che sarà importante per condurre il secondo capitolo del testo, nel quale si esamina il Corano non più come testo, ma come fenomeno. Prima però la Boisliveau trae alcune conclusioni circa ciò che il Corano mostra di voler essere.

Il vocabolario usato mostra che il Corano vuol definirsi "come una Sacra Scrittura nella linea delle Sacre Scritture giudaiche e cristiane" (p. 101, *corsivo suo*). I termini usati per definire il Corano come testo hanno rapporto con le parole usate per definire una Scrittura Sacra (ivi) o sviluppi, ovvero pratiche, comunque legati a una Scrittura Sacra delle comunità giudaiche e cristiane (p. 102). Tuttavia questo vocabolario non è del tutto chiaro e ciò conferisce al testo coranico, con l'oscurità e il mistero, una sorta di legame con il divino (ivi): parlare del divino richiede di esprimersi in modo misterioso (ivi). A questo scopo sono importanti i riferimenti al Giudaismo e al Cristianesimo, quindi alla religione, alla liturgia e al passato, che conferiscono solennità e mistero.

L'analisi dei termini usati nel testo, consente quindi di giungere a una prima conclusione: il Corano conferisce a se stesso un'autorità religiosa del tipo dei testi *giudaici e cristiani*, e si conferisce anche una funzione nei confronti di chi lo ode o lo legge (p. 103). A questo primo capitolo dello studio, dedicato a ciò che il Corano dice di sé come testo, segue, come anticipato, il secondo, dedicato a ciò che il Corano dice di sé come fenomeno.

Il Corano si autodefinisce *kitâb Allâh*, ciò che sembra indicare più che altro la *provenienza* divina, tant'è che esso è anche una *âyat Allâh*, è un *dhikr* ed è *haqq*, una parola che sta a definire non tanto il "vero" quanto piuttosto ciò che è "reale" (cfr. *Storia, etc.*, p. 899, a proposito di *haqqât*; abbiamo visto in più occasioni che il pensiero islamico è rivolto al *reale*, diverso dal nostro "vero" o "verità"; una concreta *esistenza*, non una conclusione della ragione umana).

Inoltre il Corano è "disceso", come mostra l'impiego di termini derivati dalla radice *n-z-l* (p. 107; cfr. anche *Storia, etc.*, p. 1046 e p. 1048) e questa discesa "consente al Corano di definirsi come proveniente da Dio" (p. 113) sottolineando "la situazione elevata" di Dio rispetto agli uomini (ivi)

Quanto ai modi di questa discesa, la Boisliveau esamina il senso della parola, presente nel Corano, "*wahy*", che può intendersi come "Rivelazione" ma anche "ispirazione" o "comunicazione" (p. 113). Essa designa il processo di trasmissione di qualcosa (p. 117). La tradizione coranica ha inteso ciò come trasmissione orale, ma l'Autrice pensa che l'ispirazione abbia riguardato piuttosto un Testo Sacro, una Scrittura come quella dei Giudei o dei Cristiani, qualcosa quindi di "scritto" o "prescritto" da "recitare" (p. 118). Il Corano viene ispirato verbalmente al Profeta, anche se certi passaggi sembrano parlare di una "visione" (p. 121).

In conclusione, saremmo in presenza di "un'azione sovrana" (*scil.*: di Dio) che genera un testo rivestito perciò della Sua (*scil.*: di Dio) autorità (p. 129). Di fatto il testo insiste sulla propria origine divina, che gli conferisce uno statuto d'autorità (ivi). Il Corano è parola (*kalima*) di Dio, e *kalima* ha un significato che la pone vicino ad *amr* (decisione) e *qadar* (decreto) (p. 131): siamo quindi nell'ambito di una "Parola" che è imperio, che si pone come ineludibile. La Parola di Dio è stata ricevuta anche da Mosè, e i Giudei l'hanno intesa e svisata (p. 132): questo tema l'abbiamo trattato più volte, in particolare con Gobillot, *supra*; vi torneremo tra breve.

La parola (*qawl*) del Profeta è dunque verità/*haqq* (*Cor.*, 6,73, la sua parola è *haqq*) cioè, per quanto abbiamo visto circa il significato del termine, è la manifestazione di una *realtà*, perché Maometto non fa che recitare a voce alta quanto egli ha ricevuto (p. 138) da Dio. Per inciso, ciò riconduce a quanto di ambiguo vi è nel testo allorché le esortazioni: "di'!", "recita!", lasciano in dubbio circa colui che le pronuncia e chi le riceve: è Dio che esorta Maometto o Maometto che esorta gli ascoltatori? In effetti potrebbe trattarsi di entrambe le cose contemporaneamente.

Questa "parola", come mostrano i termini connessi con la radice *b-y-n* (*mubîn, bayân, etc.*, p. 141) è una parola che "chiarisce", è una "prova decisiva" (*burhân*, p. 143). Secondo la Boisliveau (p. 149) l'espressione *kitâb mubîn* sta dunque ad indicare che il Corano "è facilmente da identificabile come una Scrittura" (si ricordi il significato di *kitâb*). Questa autorevolezza gli viene anche dall'essere formulato in '*arabî* che, come abbiamo già

visto nell'articolo di Retsö, è un termine verosimilmente connotante un linguaggio religioso, di "origine soprannaturale", come dice la Boisliveau a p. 148, citando per l'appunto le tesi di Retsö.

L'Autrice ritiene tuttavia di dover soprassedere su questa ipotesi, preferendo la consueta traduzione "chiara" (o chiara) "lingua araba" ciò che sottolineerebbe una "volontà pedagogica di Dio di farSi comprendere" (p. 148) confortata dalla considerazione che il Corano viene fatto discendere "poco a poco, nel corso dei giorni" suddiviso in varie parti (pp. 144, sgg.).

Altro termine significativo con il quale il Corano definisce se stesso è "*bushrâ*", "buona novella" (p. 156) comunicata da Dio agli uomini affinché la intendano (p. 157), il Profeta è *bashîr*, apportatore della buona novella (ivi). Perciò il Profeta, che è un *rasûl*, un inviato, è più chiaramente definito anche *nabî*, profeta, e la Boisliveau, ritenendo la parola derivata dall'ebraico *nâvî* (non dalla radice *n-b-*, annunciare, che produrrebbe il sostantivo *nabî*, con la *hamza* finale) ritiene vi sia in essa un riferimento intenzionale a un "vero profeta di tipo giudaico" (p. 161).

Le conclusioni dell'Autrice (p. 163) sono dunque le seguenti: il Corano è disceso poco a poco perché Dio voleva renderlo accessibile agli uomini, ed è una buona novella il cui nunzio, Maometto, è un vero profeta, cui è conferito un ruolo analogo a quello dei profeti del passato, Giudei e Cristiani.

Il Corano descrive dunque se stesso in modo altamente positivo (pp. 164, sgg.); nel suo vocabolario sono infatti presenti termini come "retta via", "guarigione, luce, chiarezza, veracità". L'universo che vi è descritto è binario (p. 164) e contrappone gli uomini nelle due categorie dei "ben guidati" e degli "sviati", di coloro, cioè, che dubitano. Ripetendo la tesi di Morghen citata in *Storia, etc.*, p. 158 a proposito del Cristianesimo, dobbiamo però dire di essere in presenza di un dualismo "antropologico ed etico"; non già, come giustamente precisa l'Autrice, di una religione dualista.

Il Corano è una guida (*hudâ*) verso la retta via (*tarîq mustaqîm*) è una guida morale per le coscienze (pp. 168-169), è una luce (*nûr*) non soltanto perché è "chiaro", ma anche perché *rende* chiaro, chiarifica (pp. 172-176). Esso è dunque "verità" nel senso della parola *haqq*, della quale s'è detto; la Boisliveau (p. 177) ne sottolinea il significato come "veracità" cioè "parola conforme a un atto" (ivi, in n. 147).

In *Storia, etc.*, p. 1248, c'è un ottimo esempio del significato che può avere la parola *haqîqat*, che si connette, come già detto, con ciò che è *reale*; questo ci consente di comprendere un aspetto fondamentale del Corano, così come esso si autodefinisce. Il Corano è *haqq* perché è *veramente disceso da Dio*, è un *fatto* ed è una *âya*, *âyat Allâh*; per conseguenza esso contiene anche *hikma*, saggezza, e *ilm*, "scienza" in senso religioso.

A questo punto siamo giunti a conclusione della prima parte della ricerca, quella relativa al vocabolario del Corano. Esso presenta varie caratteristiche (pp. 180-181): l'apparizione del Corano vi è descritta come "discesa", su un "messaggero", di un testo proveniente da Dio, comunicato agli uomini sotto forma di Parola che "rende chiaro" mostrando la "retta via".

La scelta di questo vocabolario presenta, a sua volta, tre caratteristiche. La prima è costituita dal suo evidente far riferimento al Giudaismo e al Cristianesimo: il discorso autoreferenziale fa della Rivelazione coranica un fenomeno analogo alle rivelazioni profetiche del Giudaismo e del Cristianesimo.

In secondo luogo, i termini usati per designare il Corano sottolineano la sua funzione di Messaggio inviato da Dio agli uomini tramite l'intermediario di un profeta. Infine, esso è descritto come un evento molto positivo. La Boisliveau aggiunge un'osservazione relativa alla comprensione, da parte dei lessicografi, delle parole usate: essi inclinano a un'assimilazione tra la recitazione del Profeta e l'azione di Dio (p. 181).

Gli stessi concetti sono sostanzialmente ripetuti dall'Autrice alle pp. 183-184 come punto fermo, risultato acquisito circa il vocabolario del testo; ciò costituisce la necessaria premessa per fondare la seconda parte della ricerca, relativa al *modo* in cui sono usati i termini esaminati nell'ambito delle *argomentazioni* coraniche. Si tratta infatti di capire *che cosa*, colui che parla, intende trasmettere a coloro che lo ascoltano.

La strategia argomentativa viene esaminata sotto tre diverse angolazioni: le azioni di Dio nel mondo; il rapporto del Corano con le precedenti Sacre Scritture; il ruolo di Maometto e delle sue polemiche. Una quarta sezione riguarda le tecniche retoriche che sostengono le argomentazioni.

Per quanto concerne il primo punto, il Corano sottolinea l'onnipotenza di Dio, manifesta nei Suoi *segni* (*âyât*) che sono, ad esempio, i fenomeni naturali e la Creazione: di questi segni fa parte anche il Corano, disceso da Dio. Questo parallelismo è enfatizzato nel discorso coranico autoreferenziale; ed è ben visibile nel testo l'intreccio tra questa affermazione, il discorso escatologico, e la missione profetica di Maometto (p. 198). Quest'ultimo intreccio spinge l'uditore o il lettore a situare il discorso coranico entro un orizzonte escatologico (p. 200). Il messaggio trasmesso è perciò di estrema importanza.

Anticipo qui una delle tante concatenazioni logiche implicite suggerite dal testo all'uditore (l'Autrice ne produrrà un paio nelle Conclusioni, ma se ne possono sviluppare tante, e tutte col medesimo esito, perché il Corano è un monolite, un'immensa tautologia che riconduce sempre al medesimo obiettivo). Da quel che abbiamo visto sinora si può dunque dedurre che: il Corano è la Parola di Dio, *perciò* è autoritativo; *per lo stesso motivo* rientra tra i fenomeni naturali; *come tale* è una realtà (*haqîqat*); *dunque* quel che promette e minaccia si avvererà; *per conseguenza* è bene sottomettersi al suo dettato; *il suo dettato* è quello annunciato da Maometto; *ergo* è bene sottomettersi a ciò che dice Maometto, in quanto voce parlante di Dio.

Tutto bene e tutto chiaro, se non fosse per l'impertinente osservazione di Hobbes, opportunamente riformulabile.

Al medesimo risultato giunge l'uditore seguendo l'esposizione degli eventi profetici del passato, così come appaiono nel Corano (pp. 205, sgg.) Anche nel passato Dio produsse i Suoi segni tramite altri profeti; anche allora pochi crederono, i più respinsero la profezia, e Dio li punì. Il segno "Corano" viene -discendendo secondo un identico schema: questo è il senso dei riferimenti al passato. Dunque, Maometto, come i profeti del passato, recita ciò che Dio gli detta; Maometto dice che questo Dio, in quanto onnipotente, premia e castiga; Maometto afferma che nel passato, coloro che non crederono furono puniti da Dio; *dunque* per salvarsi occorre sottomettersi al volere di Dio; il volere di Dio è annunciato nel Corano; il Corano è enunciato da Maometto; *dunque* per salvarsi occorre sottomettersi a ciò che dice Maometto, in quanto voce parlante di Dio.

Come nota la Boisliveau (p. 229) l'incastro tra i discorsi sulla natura, l'escatologia e gli eventi del passato "è effettivamente diretto verso un discorso autoreferenziale". Lo studio condotto, prosegue (ivi) la Boisliveau "mostra chiaramente che i rapporti stabiliti tra i diversi elementi non sono il frutto del caso" ma di una volontà che li ha combinati attraverso molteplici legami formali con uno scopo preciso. "Un arabofono che ascolta questo testo è colpito dalla forza retorica che se ne sprigiona" (ivi).

L'Autrice afferma poi (p. 230) che il testo presenta ambiguità atte a far sì che chi ascolta non faccia differenza tra ciò di cui parla il testo e il testo che ne parla, ambiguità sostenute anche, a mio avviso, da quanto vedemmo sulla scorta di de Prémare: il contesto rende difficile stabilire quale sia la voce recitante che detta il testo stesso, se quella di Maometto o quella di Dio in persona.

L'altro punto ricordato, il rapporto del Corano con le Sacre Scritture che lo precedono, è molto significativo della strategia retorica del testo. Le Sacre Scritture in oggetto sono la Torah e "il Vangelo" citato al singolare, ciò che fa sospettare alla Boisliveau (p. 237) quanto abbiamo già sottolineato *supra*, un rapporto col *Diatessaron*.

Il Corano cita anche lo *zâbur*, da identificarsi con i *Salmi* di David. La scelta di citare Torah e Vangelo (rari sono gli accenni ad altre culture e religioni, inclusi Manichei e Zoroastriani) conduce l'Autrice a questa riflessione (p. 246): "nell'ambiente storico nel quale ha visto la luce il Corano si trovavano non soltanto comunità giudaiche e cristiane, ma anche delle sette *giudeocristiane* (corsivo mio) manichee, sabeo, gnostiche, come anche adepti di altre correnti, in particolare il Neoplatonismo". Cita subito dopo a conferma l'analoga opinione di Pregill e l'opinione della Gobillot, che poggia su quella di de Prémare e su quella di Gil (cit. in *Storia, etc.* a p. 1075) concernente, quest'ultima, il Manicheismo.

Ora, come mi permetto di commentare, a me sembra che il problema più interessante, nell'ottica di *Storia, etc.*, sia non tanto accertare la natura indubbiamente variegata dell'uditorio, quanto quella di coloro sui quali il Corano *poteva far presa*, e perciò, verosimilmente, *fece presa*: perché non si può pensare l'affermazione di una religione universale, per giunta capace di un'espansione quale fu quella dell'Islam, senza una precisa situazione culturale e sociale nella quale potesse trovare adesione e dalla quale trarre forza.

Dice comunque la Boisliveau (p. 246): è chiaro che per l'autore del Corano le Sacre Scritture della quali mette conto parlare sono quelle giudaiche e cristiane. Ora, come abbiamo ricordato, le Scritture sono, per il Corano, il risultato di uno schema profetico che è quello stesso con il quale si presenta il Corano, con tre idee-faro (p. 247): rifiuto dell'idolatria, esistenza di una vita ultraterrena, veridicità del messaggio apportato, una Sacra Scrittura fatta discendere da Dio (p. 248) che il Profeta recita. Va da sé che le cose non stanno così per Giudei e per Cristiani, ma tant'è: questo afferma l'autore del Corano. Inoltre per Giudei e Cristiani (l'Autrice usa una dicitura equivoca, scrive "ambienti *giudeo-cristiani*" ma non di "*Giudeocristiani*" parla, bensì di *Giudei e Cristiani*) la recitazione discende da un lezionario ricevuto nella sua interezza ("disceso" non si sa come secondo il Corano, mentre il Corano se ne distingue "discendendo" poco alla volta).

Quel che però interessa è che Torah e Vangelo, come termini che nel Corano designano cose diverse da quel che rappresentano per Giudei e Cristiani, fanno parte di un discorso coranico autoreferenziale (p. 250); un discorso nel quale il Corano tende ad assimilarsi loro (p. 251). Ne nasce l'idea di una possibile fonte comune di tutte le Scritture (p. 254): l'esegesi coranica ha concepito l'idea di una Scrittura celeste inaccessibile, fonte delle diverse Scritture Sacre "discese" in terra, una *umm al-kitâb* che è la fonte del Corano (p. 258) il quale succede al "Vangelo" il quale succede alla Torah (p. 264).

Tutte queste Sacre Scritture sono dichiarate "veridiche" in quanto tali; e così, gli "inviati" che le hanno proclamate, sono veramente degli "inviati" (p. 265). Nel dichiarare ciò, il Corano dichiara quindi "veridico" anche se stesso, e "vero inviato" il proprio autore. Vorrei notare un aspetto di quanto esposto sinora, a partire dall'interesse esclusivo che il Profeta rivolge a Giudaismo e Cristianesimo, come *modelli* per la propria religione in divenire che però li supera: davanti a un uditorio formato verosimilmente da un ambiente di variegata cultura testamentaria, prevalentemente non "ortodossa", sembra trattarsi di un'azione mirata a superare il dissenso delle *sette* con una nuova *religione universale*, con una vera *alternativa*.

Il Corano pensa dunque se stesso come conferma delle Scritture anteriori, ma non soltanto: il Corano è una "spiegazione dettagliata dell'Universo" (p. 268). *Assimilandosi alle precedenti Scritture, il Corano ne assume il medesimo statuto: e tuttavia le rimpiazza* (pp. 275-276). La Boisliveau si sofferma a lungo su questo punto fondamentale, esaminandolo sotto vari risvolti; a p. 282 nota nuovamente che l'autodefinizione del Corano come Sacra Scrittura avviene tramite il parallelismo con le Scritture precedenti, intese però non come le intendevano i loro fedeli, ma come le intende il Corano, cioè come fenomeni analoghi al Corano stesso. Come si vede, l'autoreferenzialità è il frutto di un ragionamento circolare.

Tutto ciò costituisce la premessa di uno “scivolamento di senso”: se il contenuto delle Scritture non è confermato dal Corano, quel contenuto non è Sacra Scrittura; il Corano è ormai il criterio di ciò che deve contenere una Sacra Scrittura (p. 284). Infatti: “se il discorso coranico è inteso come dichiarante identità di contenuto e i contenuti non sono identici, allora le Scritture dei Cristiani e dei Giudei sono squalificate *de facto*” (ivi).

L’Autrice dedica anche tutta la seguente p. 285 ad esaminare questo *haut lieu* del ragionamento (tautologico) coranico, esplorandone le conseguenze: se il Corano dà il criterio di che cosa debba essere una Sacra Scrittura, una Scrittura che si discosti da quel criterio non è una Sacra Scrittura; ma poiché i testi di quelle Scritture non vengono citati, cioè il Corano non esamina i luoghi che giustificano tale squalifica, vale a dire in che cosa i testi giudei e cristiani non meritino di essere Sacre Scritture, il suo testo sfugge al problema da lui stesso posto. La conseguenza che se ne trae è, a mio avviso e nella prospettiva della *Storia, etc., il luogo più importante di questo tratto di analisi*. Dice la Boisliveau (pp. 285-286): “sì, le Scritture precedenti sono delle Scritture, e non (*scil*: non lo sono) le Scritture presenti nelle mani dei Giudei e dei Cristiani; (*scil*: queste) sono squalificate e non ce se ne può servire come Scritture”. È noto, e ne abbiamo parlato altrove, che l’accusa dei Musulmani a Giudei e Cristiani è infatti quella di aver *falsificato* le proprie Scritture; le falsificano *volontariamente*, aggiunge la Boisliveau a p. 288.

A chi poteva suonare convincente questo discorso? A mio avviso, alle orecchie dei Giudeocristiani. Non ai Giudei, non ai Cristiani, a meno di casi individuali; e non poteva interessare granché gli Zoroastriani o i “Neoplatonici”, forse neppure i Manichei, seguaci di un sincretismo zoroastriano-gnostico-buddhista. E gli Gnostici professavano un dualismo ontologico che, lo abbiamo visto, non coincide col dualismo “antropologico ed etico” dell’Islam: siamo su piani *ontologicamente* incompatibili, e ciò vale anche per i Manichei.

Il Corano deve dichiaratamente il proprio statuto alle Scritture anteriori, che ne hanno uno da gran tempo; ma il Corano diviene il criterio per stabilire se un testo abbia statuto di Sacra Scrittura (p. 296). Affermare lo statuto delle Scritture anteriori associandolo alla loro squalifica è un grande paradosso (p. 297): “Questo paradosso è, sino ai nostri giorni, uno dei paradossi della fede musulmana” (ivi).

Nella mia prospettiva, confesso che questo paralogismo che germina sulla tautologia coranica, mi interessa poco *in quanto tale*: mi interessa soltanto notare per l’ennesima volta che esso poteva trovare udienza in chi, volendo mostrarsi fedele alla tradizione giudaica ma anche seguace del Messia e del suo messaggio di immediata speranza di salvezza, era rimasto estraneo alle due “ortodossie” e leggeva la “Storia” Sacra sui propri testi, Apocrifi e Pseudepigrifi. Nei Giudeocristiani, insomma. Oppure in coloro che “Cristiani” lo erano in quanto Monofisiti o Nestoriani, cioè dubbiosi sulla possibilità di un uomo/Dio, bersaglio principale della polemica coranica. Quanto ai Giudei, abbiamo visto che cosa pensassero -quelli “veri”, *eticamente* tali- a Medina, circa l’ipotesi di un “profeta” arabo.

La Boisliveau fa un’altra osservazione alla p. 298, l’asserzione che il Corano ristabilisce il “vero” senso delle Scritture alterate coincide con quella, parimenti espressa dal testo, che esso sia scritto in “lingua chiara”. Il Corano, afferma, “dà a se stesso il monopolio dello statuto d’autorità della Sacre Scritture, che ha preso da quelle, squalificandole” (p. 298). Esso è la sola Sacra Scrittura valida (ivi).

Nelle Conclusioni (pp. 299-300) l’affermazione è ricapitolata in breve, ma l’Autrice aggiunge anche altro: ricorda che la comprensione della genesi della strategia argomentativa coranica deve essere rinviata a uno studio diacronico della formazione del testo. Come noto infatti, il Corano è frutto di una lunga e complessa gestazione passata attraverso varie vicissitudini, l’esilio in Medina in particolare.

Altro punto riguarda infine il ruolo di Maometto e delle sue polemiche. Si sottolinea subito il fatto che, nel testo, il Profeta viene designato sovente in seconda persona da una voce narrante, che diviene perciò quella stessa di Dio: “Noi ti abbiamo ispirato, etc.” (p. 301); mentre il ruolo profetico di Maometto è associato a quello di Noè (ivi). L’associazione con Noè l’abbiamo già notata, e al riguardo l’Autrice afferma: “Noi ci troviamo chiaramente in un quadro giudeo-cristiano” (p. 301); qui però, come ho notato altra volta, il quadro deve intendersi come giudeo e cristiano: la Boisliveau non sembra abbracciare tesi che riconducano *apertamente* al Giudeocristianesimo.

Nello schema profetico del testo, ad ogni popolo è associato un profeta; poiché però i profeti ebrei citati nel Corano sono tanti, appare evidente la funzionalità di questo schema: ci deve essere, *e c’è*, anche un profeta arabo (p. 303) che è, come vien detto a p. 304 in n. 20 sulla scorta della Gobillot, il “sigillo” dei profeti: con tutti gli equivoci che porta con sé il termine “sigillo” (*khâtam*: cfr. anche *Storia, etc.*, p. 814 e p. 855).

In questo schema profetico, lo abbiamo già notato, è incluso un rapporto tra i profeti e il loro uditorio che vede anche la contestazione di quelli da parte di elementi di questo. Un simile schema coinvolge anche Maometto, contestato in molteplici scene del Corano. “Messe in scena” vengono infatti definite dalla Boisliveau le contese tra il Profeta e i suoi contestatori presenti nel Corano, contese nelle quali chi risponde è il Profeta, ma anche Dio; più genericamente “il testo” (p. 307).

Le accuse le conosciamo: Maometto è soltanto un poeta, ovvero un posseduto dai *jinn* (*majnûn*), un indovino (*kâhin*); più in generale, un impostore. L’Autrice ritiene che queste accuse siano introdotte nel testo come “strategia” mirata a condurre l’uditore o il lettore in direzione di un particolare contenuto (p. 319) senza però voler negare che possano riferirsi a dibattiti realmente avvenuti (ivi). In effetti, queste accuse hanno un senso soltanto pensando che gli oppositori del Profeta avessero idee chiare su ciò che distingue l’ispirazione

divina da ciò che non lo è (p. 320). Si trattava dunque di verificare se il Corano fosse veramente una Scrittura, oppure no (ivi).

Molto interessante è la logica che presiede alle risposte del Profeta, dalle quali emerge una singolare tautologia (p. 322): “Poiché non sono che un uomo, mentre il messaggio è divino, allora il messaggio non è mio, dunque è divino”. In questo modo, nota la Boisliveau, una tautologia fondamentale che conferisce autorevolezza al Corano è riaffermata in modo ancor più forte “attraverso la schivata del ragionamento degli avversari” (ivi).

Viene riportata anche l'accusa (pp. 323-324) che Maometto avesse dei “suggeritori” stranieri (cioè giudei o cristiani: cfr. *Storia, etc.*, p. 870); ma la risposta del Profeta (“se avessimo fatto una recitazione in lingua straniera avrebbero detto: Ah! Se i segni fossero stati spiegati chiaramente [*Cor.*, 41,44]) sottolinea l'incoerenza della pretesa che, oltretutto, limiterebbe la sacralità ai soli testi giudaici e cristiani, laddove egli porta un messaggio in lingua araba “chiara” (o chiara).

La complessiva strategia argomentativa nel rispondere alle accuse è così riassunta dalla Boisliveau a p. 333: siamo in presenza del “dogma di un profeta ‘passivo’, umano, dunque incapace di produrre una Sacra Scrittura o un segno, in contrasto con un Dio onnipotente che è, Egli solo, la fonte della Sacra Scrittura e dei segni. La conseguenza di questo argomento-guida è la deresponsabilizzazione del Profeta davanti alle esigenze dei suoi contemporanei -e degli ascoltatori/lettori- : egli non deve rispondere a queste accuse e a queste esigenze perché ciò non dipende da lui”

Ora, se mi è lecito riflettere ancora una volta su questa dialettica, destinata a dividere l'uditorio in modo preciso tra chi era disposto a credere e chi no (sono risposte che, evidentemente, sostituiscono la logica con la tautologia, quindi il problema è uno solo: *voler* credere) mi viene da chiedermi: chi poteva trovarsi nella condizione di essere incline a credere? A mio avviso soltanto chi, con una cultura e forse una fede testamentaria, aveva proprie ragioni per non amare le due “ortodossie” *ed era attratto dalla possibilità di trovare una nuova collocazione in una nuova religione testamentaria*. Perché, insisto a dirlo, l'Islam fu una terza e originale lettura del messaggio testamentario.

Sulla composizione dell'uditorio del Profeta mi sembra perciò fondamentale riportare per esteso una considerazione della Boisliveau che appare a p. 334 senza una particolare enfasi, e che tuttavia, nella prospettiva di ciò che ho tentato di mettere in luce in *Storia, etc.*, ritengo un vero e proprio punto fermo. Dice dunque l'Autrice: “Due le ipotesi storiche che ci si offrono, quindi. O l'uditorio possiede le basi di una cultura giudeo-cristiana (*scil.*: giudea e/o cristiana, questo è il significato della locuzione nel contesto) e in questo caso si pone effettivamente il tipo di domande proposte dal testo. Oppure l'uditorio *-e questo è più probabile-* è composto sia da Giudei, sia da Cristiani, sia *da membri di sette discese dal Giudaismo e dal Cristianesimo*, o da persone prive di cultura giudea o cristiana”. I corsivi, ovviamente, sono miei, perché i “membri di sette discese dal Giudaismo e dal Cristianesimo”, *detti altrimenti*, sono *Giudeocristiani di varia estrazione etnica*, Giudei o Gentili, e tutti coloro la cui cristologia e la cui attesa di salvezza *in questo mondo* (ovvero: Millenarismo e Apocalitticismo) coincideva con il senso imminente del messaggio coranico. *Loro*, potevano esserne attratti, e avevano perciò *ragioni* per propendere a credere.

Dopo questo mio inciso, proseguo l'esposizione del testo, che si occupa di analizzare i parallelismi posti da Maometto tra sé e i precedenti profeti, argomento che abbiamo già introdotto sopra; mi limito quindi a segnalare alcune conclusioni. Il parallelismo con profeti autori di miracoli (Mosè e Gesù) è stabilito con l'affermazione che, per quanto concerne Maometto, il miracolo prodotto è semplicemente il Corano stesso (ricordiamo che il testo è considerato un segno *-âya-* disceso sul Profeta). Il parallelismo maggiore è tuttavia stabilito tra Maometto e Noè, che è presentato esattamente come Maometto (quasi un archetipo o una controfigura) cioè come un semplice essere umano che predica il monoteismo ed è contestato -in quanto mero uomo- dall'uditorio (pp. 341-342). Quanto a coloro che contraddicono il Profeta, la loro sorte la conosciamo già: saranno puniti come sempre, perché essi sono sempre i medesimi malvagi, nel passato come nel presente (pp. 344-345).

Tutti questi passaggi polemici, conclude la Boisliveau (p. 354) rappresentano “una manovra ben orchestrata” che permette all'autore del Corano di polemizzare a proprio piacimento al fine di giungere alla riaffermazione indubitabile dell'origine divina del testo. Le affermazioni non costituiscono un insegnamento morale ma un'argomentazione polemica, e gli eventi “storici” evocati (le “storie” dei precedenti profeti) nei loro parallelismi con il presente cancellano la nozione del tempo: il testo coranico riluce allora di una metastorica eternità, come si addice a un dettato divino (p. 355).

L'ultima parte dello studio è dedicata alle tecniche retoriche messe in atto dall'autore del Corano a sostegno delle proprie strategie argomentative; la prima “tecnica” che viene sottolineata è quella, già notata sopra, di presentare le cose e le persone in una logica binaria: guida/sviamento; ricompensa/castigo; luce/tenebre. Soprattutto importante è la divisione buona fede/negazione e certezza/menzogna (p. 357). Molto vocabolario coranico usa derivati dal verbo *âmana*, credere, come *îmân*, fede, e *mu'mîn*, comunemente tradotto con “credente”, riguardo al quale la Boisliveau non può però far a meno di ricordare (p. 358) il diverso significato originario della parola (cfr., con riferimento alla cosiddetta “Costituzione di Medina”, la traduzione di de Prémare in *Storia, etc.*, p. 1096: “garante”, in alternativa a quella di Serjeant, ivi a p. 1071: “garantito”; ma si veda anche il Lane, vol. 1, p. 103: garante).

Stante il significato alquanto tardo di *mu'min* come “credente”, appare più interessante la notazione relativa ai ricorrenti sostantivi *islâm* e *muslimân*, rispettivamente “sottomissione” e “sottomessi”, dal verbo *aslama*, sottomettersi, anch'esso ripetutamente presente (p. 358). I credenti (o sottomessi) sono coloro che fanno il bene (*ṣālihîn*); gli altri sono iniqui (*zâlimîn*). La fede è una “certezza”, Dio testimonia il ruolo profetico di Maometto, certezza e veridicità sono continuamente evocate dal termine *haqq* (ivi) del quale si è già detto *supra*.

In tutto ciò la binarietà viene espressa tramite la promessa o la minaccia relativa alla vita ultraterrena che, insieme all'unicità di Dio e alla profeticità di Maometto, costituisce i tre pilastri della predicazione coranica (pp. 360-361). L'uditorio si trova dunque obbligato a scegliere (p. 363).

Altro procedimento retorico in uso è quello degli incisi (narrazioni del passato, prescrizioni, commenti) che assumono un significato ambiguo a seguito dell'ambiguità del testo stesso circa la voce recitante, un espediente che abbiamo già notato: voce del Profeta o voce di Dio? Inoltre l'uso dei dimostrativi appare indirizzato non tanto a sottolineare il contenuto del testo, quanto il fatto che il testo è, *in quanto tale*, un “segno” (*âya*) di Dio (p. 367). L'argomentazione relativa al Corano “si mescola e si assimila” a quella dell'azione di Dio verso gli uomini (p. 368).

C'è poi la retorica messa in atto nelle chiusure dei versetti, che esaltano la potenza, l'onniscienza, la clemenza e la saggezza di Dio; se ne riceve un'immagine positiva che tuttora influenza il sentire dei credenti (p. 371). In tal senso esse contribuiscono ad interiorizzare la binarietà del Messaggio, nel quale un narratore onnisciente impartisce degli ordini (pp. 373-374).

Altro artificio retorico è la tautologia; la tecnica usata consiste in questo: “mentre si dà l'impressione di fornire una definizione, nel rinforzare ciò che si definisce” (p. 377). La Boisliveau conclude infine ricapitolando il modo nel quale si articolano le varie strategie argomentative esaminate, fornendo al riguardo due schemi che emergono dal testo coranico e che sembra utile riportare qui di seguito (pp. 379-380).

Il primo schema è così concatenato: il Corano è di origine esclusivamente divina, è Sacra Scrittura al modo di quelle giudee e cristiane; ciò gli conferisce statuto di autorità e fa di Maometto un vero profeta la cui missione è testimoniata, dunque il Messaggio è veridico e ha autorità scritturale. Inoltre il Corano è la sola scrittura vera perché le altre sono implicitamente squalificate (paradosso che abbiamo già esaminato). Il testo coranico ha dunque il monopolio della comunicazione divina.

Il secondo schema è il seguente: noi dobbiamo sottometterci all'autorità del testo, che ha statuto di Scrittura Sacra; non dobbiamo dubitare né opporci, sotto pena di futuri tormenti infernali perché siamo i responsabili del nostro comportamento; nel quadro binario offerto è quindi imperativa la scelta della sottomissione; infatti il discorso coranico è sempre valido, è metastorico, dunque dobbiamo interrogarci sul nostro rapporto con esso e sottometterci, perché il Corano è l'unica Scrittura valida, dunque ci si deve sottomettere ai suoi imperativi.

Come è del tutto evidente la “logica” coranica è tautologica; lo avevamo già notato e lo noteremo ancora. Mi preme piuttosto esaminare ora una breve analisi del “discorso coranico del Corano su se stesso” che l'Autrice apre a p. 380. Esaminando ancora una volta il rapporto del Corano con il Giudaismo e il Cristianesimo, la Boisliveau afferma tra l'altro: “Il testo s'impadronisce del passato e delle concezioni del mondo utilizzate dalle comunità giudaiche, cristiane, o dalle *sette giudeocristiane* (corsivo mio) le adotta in modo parziale pur fingendo di adottarle in modo globale, etc.” Ora, a me questo incipit lascia qualche dubbio, perché sembra echeggiare approcci già criticati (*scil.*: da Saleh, *supra*) cioè gli approcci che vedono nel Corano, se non una contraffazione, quantomeno una strumentalizzazione del messaggio testamentario.

Ciò è certamente concepibile -coscientemente o no- se si parte da premesse “giudaiche” o “cristiane”, cioè -coscientemente o no- *dal presupposto che “in principio era l'ortodossia”*. Se si considera però, come a molti e anche a me sembra più corretto, che *in principio era la molteplicità delle prospettive* (quindi anche di quei racconti che vanno sotto il nome di Storie Sacre) e che *l'ortodossia sia piuttosto l'esito vittorioso di una contesa tra quelle diverse prospettive*; se si parte cioè, in alternativa, *da una logica giudeocristiana*; non sarà il caso di pensare l'Islam come una *terza e originale* lettura del Messaggio?

Insegna nulla il crogiolo intertestamentario? Insegna nulla il pulviscolo delle sette, croccio degli eresiologi e degli Accademici, nel focolare da dove s'irradiò il Messaggio con tutto il suo polimorfismo ermeneutico? L'Islam come terza sua lettura potrebbe pensarsi come *quella che fu capace di coagulare in società tutta la marginalità che, in quanto tale e sinché fu tale aveva saputo partorire soltanto un “sectarian milieu” destinato a dissolversi presto precisamente perché tale*. La domanda posta può sembrare puramente retorica e certamente non è nulla più di un'ipotesi, *ma la potenziale risposta può non essere irrilevante in un secolo di marginalità in aumento e nel quale il confronto non sembra eludibile per l'Occidente*. Come avevo già segnalato nel lontano 13 Novembre 1989 (cfr. *La Gnosi, etc.*) la fine del Marxismo non sarebbe stato un evento così festoso per l'Occidente, perché il coagulo del dissenso avrebbe trovato sponde religiose, come conferma implicitamente quanto afferma O. Roy (*Le Monde*, 25 Novembre 2015): la radicalizzazione dell'Islam non è che l'islamizzazione del radicalismo. Con questa estemporanea perplessità concludo l'esame di una ricerca sul Corano che rinvia comunque, a mio avviso, al fondamento giudeocristiano dell'uditorio che abbracciò le parole del Profeta.

Del resto, anche il testo si è concluso, la sintesi che occupa le pp. 379-382 ripropone in forma sintetica la grande tautologia coranica: “Il Corano viene da Dio perché Maometto è un profeta. Maometto è un profeta

perché il Corano che recita gli è stato dettato da Dio. Dunque il Corano viene da Dio perché il Corano viene da Dio” (p. 383, ripetuto sostanzialmente a p. 386).

Le Conclusioni generali alle pp. 391-399 riepilogano infine gli argomenti esposti; in particolare, alla p. 397 si riepilogano alcune delle infinite possibili varianti del circolo chiuso del ragionamento autoreferenziale coranico, un circolo chiuso che è anche una spirale, come nota la Boisliveau, perché è costruito in modo tale da rafforzarsi ad ogni nuovo passo del testo: esso è stato dunque elaborato avendo come preciso scopo quello di convincere, senza dirlo, a sottomettersi. L’analisi testuale dell’Autrice è dettagliata e convincente, c’è quindi motivo di accettarne le conclusioni “scientifiche”; tuttavia, forse, come mi son permesso di commentare in un paio di occasioni, c’è dell’altro che viene alla luce e che deve far pensare a *chi*, e *perché*, fu pronto a farsi convincere da una tautologia cui si può soltanto *credere*, se ce n’è motivo.

A questo punto giunge però il momento di sottolineare quanto l’Autrice afferma a p. 392, circa la contraddizione tra l’esaltazione delle Scritture giudaiche e cristiane e la contemporanea accusa di falso che le concerne: una contraddizione, ci avverte, che si potrà comprendere soltanto affrontando la diacronia attraverso la quale si costituì il Corano. Qui c’è da fare molta attenzione, perché stiamo entrando in un campo complicato e controverso.

Di questa diacronia, cioè del processo di formazione del testo, s’è occupato più d’uno, e mi propongo di iniziare con la ricerca di J. Chabbi, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*; Paris, Fayard, 2008; tuttavia, prima di prenderne in esame i contenuti, ritengo opportuno affrontare l’articolo di G.S. Reynolds pubblicato su *Arabica*, 58, 2012: *Le problème de la chronologie du Coran*. Si tratta infatti di far emergere un problema generale di metodo prima ancora di affrontare l’argomento, perché Reynolds fa emergere le contraddizioni della nostra orientalistica con obiezioni ben fondate che ci saranno utili per comprendere i limiti intrinseci a una ricerca come quella della Chabbi -e non soltanto; senza peraltro nulla togliere all’interesse dei raggiungimenti.

Nota Reynolds: l’idea di riorganizzare il Corano secondo un possibile ordine cronologico, è un assioma degli studi coranici (p. 477). Il problema non riguarda soltanto gli studiosi occidentali; anche quelli musulmani se lo son posto a fini legali, perché, sulla base della dottrina (mia nota: che abbiamo visto essere dubbiamente fondata) della abrogazione, è importante sapere quale, tra due norme contrastanti, sia stata proclamata dopo, abrogando così l’altra, precedente. Per l’Islam è dunque a modello l’ordine cronologico di Al-Azhar.

Reynolds ricapitola quindi i tentativi occidentali, a partire da quello di Nöldeke e Weil del XIX secolo, sino ai più recenti studi di Blachère, che ha tentato di stabilire l’ordine cronologico della *suwar* analizzandone il contenuto in rapporto alla “carriera” di Maometto. Per far ciò era necessario che ogni *sûra*, salvo eccezioni, fosse stata enunciata per intero in occasione di una precisa circostanza, e che quindi il ritrovamento della possibile cronologia fosse funzione di un nuovo ordine di successione delle *suwar*. Va da sé che questo espediente è comunque necessario per conservare unità ad un testo che, altrimenti, rischierebbe di essere ridotto in frammenti.

Reynolds osserva allora un aspetto significativo che pone in dubbio la possibilità di questi tentativi: riferirsi alla “carriera” di Maometto significa pretendere “scientificità” pur restando del tutto dipendenti dalla tradizione musulmana. La sola vita del Profeta cui possiamo accedere è infatti quella -tarda- della *Sîra* o di altre biografie ancora più tarde, tutte fondate su *ahâdîth* la cui attendibilità è messa in dubbio dalla stessa orientalistica (ne abbiamo parlato diffusamente in *Storia*, etc.). Di quelle “vite” già Lammens sospettò anche che fossero state scritte come tentativo di commentare il Corano. In tal caso, le cronologie del Corano proposte dagli studiosi occidentali, non soltanto sarebbero mal fondate, ma cadrebbero nella tautologia: la *Sîra*, nata come *tafsîr* del Corano diviene il testo in base al quale organizzare il Corano.

Su questo punto debbo tuttavia sottolineare che i pareri non sono affatto concordi. Vi sono infatti Autori che rilevano nella *Sîra* elementi d’informazione indipendenti, e distinguono gli *ahâdîth* che trasmettono notizie storiche da quelli che forniscono interpretazioni d’ordine religioso; la *Sîra* non potrebbe quindi essere considerata un *tafsîr* del Corano (cfr. *Storia*, etc., pp. 1037-1038 e 1052-1053).

Ciò detto, continuo con Reynolds il quale nota *giustamente* che, oltretutto, tanto nel caso di Nöldeke che in quello di Blachère, si fa ricorso alla psicologia, perché si intende stabilire un rapporto tra il contenuto religioso delle *suwar* e lo sviluppo della personalità del Profeta nel corso delle vicissitudini meccane e medinesi (p. 491). Anche il vocabolario usato viene messo in rapporto con la psicologia e le esigenze del momento, fermo restando che i “momenti” non possono essere che quelli desunti dalla *Sîra*. Un esempio classico (al quale non si sottrae, lo anticipo qui, la Chabbi) è quello di ritenere che i Giudei fossero definiti *Banû Isrâ’îl* (popolo d’Israele) nel periodo meccano, e *al-yahûd* (i Giudei) in quello medinese.

Tutto questo, sottolinea Reynolds (p. 492) deriva dal fatto che la *Sîra* racconta che “il Profeta della Mecca pagana è venuto a Yathrib, una città giudea”. E aggiunge: di dove viene “il principio di spiegare una differenza di genere letterario o una differenza di vocabolario con la biografia di un uomo? Non è venuto dalla stessa tradizione che è partita dal Corano per stabilire una ‘vita’ del Profeta?” (ivi). A questo circolo vizioso non sfuggono neppure i tentativi cronologici di studiosi successivi a quelli citati.

Perciò, dopo aver ricordato la dipendenza delle cronologie di Nöldeke e Blachère dalla *Sîra*, Reynolds non manca di muovere appunti analoghi alla Neuwirth e a Sinai per l’impostazione da loro data all’Introduzione

di *The Qur'ân in Context*; tale critica si estende però per conseguenza anche ai loro articoli da me esposti *supra*, nei quali l'analisi sembra dipendere dalla biografia tracciata nella *Sîra*. Infatti, almeno per quanto riguarda l'analisi delle *suwar* 3 e 19 condotta dalla Neuwirth, la critica di Reynolds giunge puntuale a p. 499 e prosegue in n. 81 a p. 500.

La domanda che sorge spontanea è infatti: come si può determinare un ordine cronologico rinnegando gli *ahâdîth* che determinano quell'ordine? La risposta di Reynolds all'interrogativo emergente allorché si tenti una qualunque cronologia è che il Corano non obbliga ad una lettura che distingua periodo meccano e periodo medinese. *Forse gli studiosi potrebbero immaginare anche altre letture.*

A questo punto, prima di procedere, vorrei inserire una breve riflessione. La critica di Reynolds è ben fondata, perché nel tentativo stesso di formulare una cronologia è implicita la contraddizione. Esso rientra nel più generale tentativo, che è poi un problema di metodo sul quale ho sempre espresso i miei dubbi, di estrarre il cosiddetto “nocciolo di verità” da un quadro spazio-temporale ineluttabilmente grigio. A prescindere dalle specifiche osservazioni critiche *ad rem* che farò *nei passaggi opportuni in seguito*, c'è a monte un pregiudizio di ordine generale, il concetto di verità-epistème caro soprattutto al Positivismo, che ignora la verità-testimonianza di ogni Messaggio dal quale si diparte una storia.

Circa la “verità” abbiamo soltanto indizi, se è da accettare l'opinione prevalente che la cosiddetta “Costituzione di Medina” rappresenti un documento, il solo, realmente antico; un documento quindi che può fornire, al di là delle certezze, almeno un'indicazione sul quadro sociale che si presenta agli albori del movimento islamico, al quale abbiamo dovuto riservare perciò una non sbrigativa discussione (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1066-1075). Un barlume quindi che impone una visione *critica* sulla storia islamica, non però una visione *scettica* che conduca a storie alternative destinate a rimanere pura fantasia.

Si è detto da molti, lo vedremo in nuovi modi nel testo della Chabbi, che l'Islam a noi storicamente noto è nato in un mondo diverso da quello nel quale predicò Maometto: *questo mi sembra un'ovvietà*, se soltanto si consideri che una religione è il frutto di una lunga gestazione, di un lungo processo storico nel quale l'incipit, la vita e la predicazione del suo profeta, è *destinato a rivivere avvolto nel bozzolo mitico* che il processo stesso genera a valle per costruire un proprio fondamento. Una religione è *una costruzione sociale maturata nei secoli* che si rifrange nelle molteplici prospettive che precedono il formarsi del canone, e se ne allontanano di nuovo al mutare dei tempi e delle circostanze. *Una religione si adatta a una società, e al tempo stesso, le dà forma.* La riflessione si chiude qui, ma è destinata a riproporsi, con le forme opportune, nei luoghi opportuni.

*Le Coran décrypté* espone il fondamento delle tesi della Chabbi, delle quali avevo anticipato qualcosa e che ora vedremo in dettaglio. Occorre notare subito che, sin dall'Introduzione, compaiono alcune premesse che sorreggono l'intero testo, con riferimento alla Vulgata islamica e, singolarmente in sinergia, alla Crone. L'ambiente di predicazione meccano del Profeta è infatti descritto come pagano, anche perché la Mecca è descritta come tagliata fuori dalle grandi vie commerciali (Crone, *Meccan Trade*) e quindi dai contatti con quella cultura testamentaria del mondo mediorientale, presente invece in altri luoghi della penisola araba.

Si delinea così il quadro di una evoluzione *pragmatica* del pensiero di Maometto nel passaggio del Profeta dalla Mecca a Medina, evoluzione che nasce in funzione dei due diversi quadri di riferimento -oserei dire- *politico*: cioè delle diverse prospettive che si offrono come percorsi che conducano all'affermazione della dottrina.

Il *Preambolo* è già assertivo al riguardo (p. 9): il Profeta, abile politico, dopo l'esperienza di Medina, costruisce un confederazione tribale che include la Mecca; alla sua morte i suoi seguaci s'impadroniscono dell'Arabia centrale e, insieme alle tribù arabe mesopotamiche non ancora convertite, escono “inaspettatamente” dalla penisola e assalgono il Medio Oriente con decenni di razzie. Essi non intendono con ciò convertire il mondo alla propria “religione” (pongo il termine tra le virgolette perché nell'evocare *già* una religione, la Chabbi mi sembra incongruente con quanto afferma subito dopo) ma vogliono soltanto approfittare di vittorie che arrecano bottino, ritenuto frutto del loro “alleato divino”. Questa non è però una “religione” in senso pieno, come apprendiamo subito dopo.

Infatti i “decenni di razzie” estendono “l'Islam delle origini” alle dimensioni di un impero, ciò che conduce a cambiamenti d'ogni genere che ci restano “largamente ignoti”. Da “stretta alleanza etnica” qual'era, l'Islam impiegherà storicamente circa due secoli a trasformarsi in “religione”. Qui “religione” è posta tra le virgolette dalla Chabbi, come a sottolineare che l'Islam delle origini *tale non era*.

Quadro interessante, che si appoggia su due dati acquisiti: l'oscurità delle origini e l'apparire dell'Islam a noi noto soltanto con la seconda metà del VII secolo. A questo quadro manca tuttavia qualcosa per essere coerente; vi tornerò nel corso dell'esposizione che apro ora, soffermandomi però, per ovvi motivi, soltanto sui punti salienti.

Già nell'*Introduzione* la Chabbi conferma: “L'Islam delle origini potrebbe certamente definirsi meglio come un'alleanza con una divinità potente e protettrice” (p. 13; ricordo al riguardo l'ipotesi di Kister, cit. in *Storia, etc.*, p. 1036, di un monoteismo pre-islamico, eventualmente non testamentario, presente alla Mecca) per poi aggiungere cautamente: “Nulla di quanto riguarda questo primo periodo è direttamente verificabile”. Ciò è

noto a tutti, epperò significa dire sin d'ora: io faccio la mia ipotesi. Perché, sia ben chiaro, di mere ipotesi si sta discutendo.

L'ipotesi della Chabbi è questa. Il mondo nel quale predica inizialmente Maometto conosce essenzialmente soltanto il culto pagano delle pietre (betili) abitate da potenze divine; quanto a Maometto, egli non predica una religione universale, si rivolge soltanto ai propri contribuli, abitanti di un mondo "immenso e misterioso" del quale non si curavano Bizantini e Persiani. Niente a che vedere con le regioni più a Nord, ove i due imperi si sfidavano; o più a Sud, con il mondo yemenita e abissino. Un mondo libero da intrusioni esterne, nel quale la Mecca non costituiva un punto d'arrivo o di transito (pp. 16-19).

Il "rumore del mondo" poteva giungere tutt'al più reinterpretato e malinteso ad una società che non sarebbe potuta sopravvivere alle proprie contraddizioni se non si fosse, come accadde, riversata all'esterno (ivi). Soltanto insediandosi nelle terre conquistate agli altri e facendosi acculturare da essi, l'Islam divenne la grande religione universale, imperiale, del Califfato. Esso divenne con ciò, di fatto, "infedele alle proprie origini" (p. 20). Non vi fu, all'inizio, una "guerra santa" ma soltanto "l'energia opportunista di tribù in cerca di proficue razzie" (p. 21). Qui vorrei fermarmi un attimo a riflettere, perché una tale tesi pone delle domande alle quali *si deve* rispondere, se non si vuol cadere nel romanzato.

Questo primo Islam che si riversa all'esterno della penisola sembra una realtà un po' più complessa e composita in tutti i sensi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1054-1056) percorsa da una dialettica sociale espressa in termini religiosi, una dialettica che non sembra estranea alle lotte che vanno dall'uccisione di 'Uthmân, al confronto tra 'Alî e Mu'âwiyya, all'avventura di 'Abdallâh ibn al-Zubayr. Inoltre, le "tribù in cerca di razzia", a soli 15-25 anni dalla morte del Profeta avevano conquistato i possedimenti bizantini (Egitto, Siria e Palestina), il Nord-Africa e tutto l'Impero persiano, nonché distrutto una grande flotta bizantina. Quanto all'Islam imperiale che conosciamo, esso è costituito formalmente entro 50-60 anni dalla morte di Maometto, una "acculturazione" piuttosto rapida, se essa dovette essere acquisita, da parte di non acculturati, dai popoli sottomessi.

Ma soprattutto: è pensabile una tale espansione, un evento che cambia la storia mondiale e che richiede un'ideologia nuova, soltanto a partire da una spinta predatrice? o non si deve invocare, come fa D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1104-1111) L'Apocalitticismo e il Millenarismo costitutivi dell'Islam delle origini? e allora, da dove provengono l'Apocalitticismo e il Millenarismo? sembra difficile pensarli provenienti da "una divinità potente e protettrice"; il pensiero corre necessariamente altrove, perché il Millenarismo nasce soltanto dalla percezione che il mondo *debba e possa essere* altro da quel che è, richiede fondamenti metafisici che fanno facilmente pensare al messaggio testamentario.

Semplici domande aperte che però fanno apparire troppo "semplice" lo schema sinora proposto dalla Chabbi, la cui ricerca ha tuttavia i propri meriti, come vedremo in seguito.

Ancora una piccola nota. Quando la Chabbi dice: "non si può negare che il rumore del mondo si sia infiltrato nel cuore di questa Arabia segreta" (p. 19); infiltrazione avvenuta tuttavia al prezzo di reinterpretazioni e malintesi (vedi sopra); ella fa riferimento ad "appropriazioni" coraniche di elementi (religiosi) acquisiti "per vie sconosciute e tortuose delle quali non si potrà mai risalire il corso" (ivi). Ora, questo significa non soltanto postulare l'ipotesi di un ambiente pagano (*jâhiliyya*) al quale i temi religiosi giudaici e cristiani possono essere giunti soltanto chi sa come (e perché); ma anche postulare che questi appaiono nel Corano come fraintendimenti e acquisizione di elementi all'ottri: una tesi che sembra risentire di vecchi e superati *clichés* dell'orientalistica (si ricordi il contributo di Saleh, *supra*).

Quanto all'ossessione positivista per una verità-epistème, che ho sempre criticato perché da essa consegue la totale incomprendimento della "verità" religiosa come fondamento storico di una società, anche quella, purtroppo, è presente. La prospettiva dalla quale la Chabbi osserva il proprio oggetto si rivela chiara alle pp. 23-24, allorché sentenza: "Lucy e i suoi emuli hanno rimpiazzato Adamo. Ma questo non è affatto il caso -almeno ufficialmente- nelle odierne società musulmane"; per proseguire poi con una ramanzina contro i *revivals* creazionisti negli U.S.A. e invocare la "scienza", cioè, nel suo caso il Darwinismo: vale a dire una dottrina nata nel contesto dell'*ideologia liberista ottocentesca della competizione*. Come dire: *datata*.

Infine, per concludere sulla sua *Introduzione*, si deve notare che, dopo aver esposto i normali dubbi della ricerca sulla reale data di definizione del Corano, e sulla possibilità di interpolazioni di epoca omeyyade, la Chabbi pone in specifica evidenza un dubbio che giova alla sua tesi ancora da dimostrare: forse i passaggi biblici -generalmente apocrifi- del Corano, sono opera di tarda interpolazione (p. 37). Ora, a prescindere che la Boisliveau ne ha mostrato la funzionalità retorica alla polemica del Profeta, c'è da chiedersi perché mai, dovendo interpolare, ci si sia rivolti prevalentemente agli Apocrifi. Lascio la domanda aperta e passo ad esporre alcuni punti salienti della ricerca.

Le tesi dell'Autrice sono già state sommariamente esposte riferendo di un suo articolo *supra*; qui però faccio riferimento ai concetti che presiedono ai raggiungimenti sui quali poggia la sua tesi, a premessa dei quali (pp. 43-51) ella afferma che i primi secoli musulmani hanno visto "la depaganizzazione dell'Islam primitivo" tramite la sua "deterritorializzazione" e l'uso di temi biblici che si riagganciano a quelli già esibiti dal Corano (p. 46). In altre parole: nella Vulgata viene cancellato lo sfondo di un Islam pagano. Al riguardo mi limito a notare che a tal fine vengono chiamati in causa, non le possibili interpolazioni del Corano, ma gli *ahâdîth* e *tafsîr* (pl. di *tafsîr*) il cui "biblismo" diverrebbe evidenza del mascheramento del ben diverso paesaggio meccano; una

“diversità” che *con tale argomentazione* viene data come evidente, mentre, al contrario, attende ancora di essere dimostrata.

Il singolare procedimento messo in atto dalla Chabbi nelle pp. 43-51 può essere così riassunto: per giustificare l’Islam originario (pagano) da lei proposto ella mostra la falsità dell’Islam originario pensato dai Musulmani del IX secolo: ma la nota falsità di questo non implica la verità della sua ipotesi; come spiegherebbe Aristotele, si tratta di un falso sillogismo. In fondo anche la Neuwirth, come vedremo, intende liberare il Corano dalle letture dell’Islam successivo: ma con altri obiettivi e quindi con altri risultati che vedremo poi.

Venendo al concreto delle argomentazioni, il primo punto discusso riguarda la figura di Ismaele, poco importante nel Corano ma fulcro dell’esegesi posteriore, che lo ricollega all’Islam inteso come ritorno alla fede di Abramo. Nota la Chabbi che Maometto, prima di impegnarsi nella narrazione abramica, invitava i meccani al culto del “Signore del luogo”, cioè della Ka’ba, risiedente in un betilo, dio dell’acqua e potenza vitale che consentiva la vita dei meccani nel deserto (p. 60).

In tutto ciò, la cosa più interessante da notare al di là delle interpretazioni operate circa il significato delle parole del Profeta, mi sembra questa: c’è una prima e un dopo nella strategia del Profeta, *in rapporto al crescere del suo orizzonte culturale e al mutare delle strategie*. Il “dopo” è, ovviamente, la Medina giudaica (anche un po’ “cristiana”, forse, aggiungo); il “prima” è una Mecca che, per contrapposizione, sarebbe pagana. Stabilire il prima e il dopo in questi termini significa, lo abbiamo notato con Reynolds, affidarsi alla *Sîra*; valutare con l’orizzonte culturale e con le strategie del Profeta come fondamento, la comprensione di ciò che egli “realmente dice” e di ciò cui egli “realmente mira”, significa fare della psicologia. Una psicologia da far evolvere secondo “l’ordine cronologico” della *suwar* e degli eventi narrati dalla *Sîra*.

Un secondo argomento di discussione proposto riguarda la figura e il ruolo di Gabriele nella trasmissione al Profeta del Testo Sacro; come noto, questo ruolo è centrale nella tradizione islamica. Non così nelle *suwar* meccane, afferma la Chabbi in un lungo capitolo (pp. 67-119). Nulla testimonia che il messaggio ricevuto dal Profeta provenga da Gabriele; al contrario, esaminando gli elementi visionari della predicazione meccana, l’Autrice si appunta su *Cor.*, 81,15-25 per fornire tutt’altra lettura dell’avvertimento che il Profeta intende trasmettere ai contribuli (pp. 74, sgg.).

Qui, secondo lei, “sarebbe molto più pertinente” (p. 77) pensare che il Profeta faccia riferimento ad una “figura tipicamente locale”; comunque “non v’è dubbio che” il suo messaggio poteva essere inteso, da parte di contribuli *presupposti* pagani, soltanto come ispirato dai *jinn*. Ciò rendeva il suo messaggio poco credibile, d’onde le note accuse di essere un poeta, o un indovino, o uno stregone (p. 80). Non per nulla, la *sûra* in oggetto parla di svelamento di ciò che è nascosto (*al-ghayb*) cioè il destino: e nell’Arabia di Maometto si riteneva che i *jinn* conoscessero il destino (p. 79).

È sufficiente questo per delineare un ambiente pagano? I *Cristiani* europei, nel Medioevo e oltre, credevano a gnomi, folletti, elfi, fate, streghe, salamandre e quant’altro. Erano forse meno *cristiani*? Non lo era forse Paracelso, che arrivò persino a sistematizzare l’argomento in chiave ontologica? Il mondo magico degli Arabi, come ho brevemente accennato in *Storia, etc.*, pp. 377-380, offriva un quadro molto simile a quello del mondo magico occidentale, sul quale poté persino esercitare una decisiva influenza (cfr., *ivi*, il capitolo *Il calderone magico*): eppure l’occidente era *cristiano*. A me non sembra che l’argomento della Chabbi sia probante al fine di escludere una cultura testamentaria nell’uditorio meccano del Profeta: la religiosità popolare è molto più sfumata e stratificata dei testi canonici.

Comunque non v’è dubbio che la chiamata in causa di Gabriele sia un’invenzione posteriore. Nella *sûra* non se ne parla. Quanto alla *sûra* 101, che annuncia cataclismi e che si rivolge all’uomo in generale (*al-nâs*) perché mai dovrebbe dipingere, secondo la Chabbi, “la fine imminente della tribù”? (p. 79, corsivo mio).

Quanto all’altra visione del Profeta (*Cor.*, 53,1-18) quella famosa del “loto del confine”, Maometto comunica il proprio messaggio agli uditori definendosi *shahibu-kum*, il vostro compagno: dunque, deduce la Chabbi, parla come “membro della tribù”. Ora, è vero che neppure qui vi sia alcun cenno a Gabriele, introdotto dai commentatori musulmani per identificare l’essere soprannaturale la cui voce giunge al Profeta, ma si può anche essere autorizzati a pensare che l’essere “*shadî al-quwâ*”, “forte nella potenza” (trad. Sahlieh) sia una figura biblica. Certamente infatti i versetti abbondano di riferimenti testamentari (Sahlieh, p. 53) ma perché definire ciò come “interferenza” biblica? (p. 84). L’ipotesi della Chabbi è che siamo in presenza di una tecnica che “si sviluppa poco a poco” (*ivi*) quella cioè di appropriarsi della Bibbia, in un “rapporto di predazione” (*ivi*); un rapporto “a senso unico” (p. 83).

Si noti allora che *Cor.*, 53 è posteriore a *Cor.*, 101 e a *Cor.*, 81 (l’ordine sarebbe 101, 81 e 53 tanto per Nöldeke che per Blachère) e su questo si fonda l’ipotesi di una “tecnica di sviluppo”; ma si ricordi anche quanto già sottolineato da Reynolds, una cronologia non può prescindere dalla *Sîra* (a meno che non si fondi su ipotesi psicologiche, nel qual caso vale quello che vale): un bel rebus per chi vuol negare il *tafsîr* islamico.

Qui, comunque, l’elemento psicologico non manca. Maometto si dichiara “servitore” di colui che lo ispira” (*Cor.*, 53,10: *‘abdi-hi*) che perciò non può essere, dice la Chabbi, un *jinn*. C’è poi il riferimento a Mosè sul Sinai (*Cor.*, 53,36 sgg.) e al premio che venne a lui, dopo che non fu creduto. Un riferimento utilitaristico (p. 83, si veda sopra) che, secondo la Chabbi, dà a Maometto “la forza di continuare a credere” malgrado lo scetticismo della sua tribù. Si tratterebbe di uno strato antico del Corano, perché ci si impadronisce “di un biblismo ancora poco o mal conosciuto” (p. 85) e l’inserito mosaico serve anche “a eludere per la prima volta

l'intermediario del *jinn*" (ivi). Ora, non si può dire che la lettura della Chabbi non abbia una sua coerente logica; soltanto si direbbe che sia la logica a fare la cronologia, che è poi quella dell'orientalistica criticata da Reynolds. Di più: questa "logica" è *psicologica* perché, lo voglia o no l'Autrice, inizia a disegnare una figura del Profeta e dei suoi personali fini terreni, che è tanto *flamboyante* quanto romanzata, e per di più dubbiosamente convincente al vaglio degli eventi storici. Senza contare una vaga rassomiglianza col "Maometto" dell'Occidente medievale.

Infine, un terzo testo visionario è costituito da *Cor.*, 17,1-8, il "viaggio notturno" di Maometto (dal quale anche *Il Libro della Scala*). Di questo però si parlerà poi, perché costituisce un capitolo importante della ricerca. Cronologicamente, per Nöldeke e Blachère, *Cor.*, 17 viene dopo *Cor.*, 53.

La Chabbi trova alcuni evidenti paralleli tra le due *suwar*, tra i quali il "clima" nel quale avviene la Rivelazione, la ripetizione del concetto di "servo" ('*abd*) e il parallelo con Mosè, concepito "così come lo concepisce il Corano" (p. 87) cioè come strumentalizzazione "specialmente nella *sûra* LXXIX (15-17, 20)". La *sûra* 79 viene dopo la 53 per Nöldeke, ma prima per Blachère, così come la pone evidentemente la Chabbi nella logica del discorso.

Subito dopo intervengono alcune pagine di commento che l'Autrice apre con una osservazione già più volte introdotta in queste note: il Profeta introduce un elemento socialmente rivoluzionario perché il tradizionale rapporto padrone/servo vede ora la figura di un Dio unico nella posizione del primo, cosicché *tutta* l'umanità consiste ora di *eguali*. "Il Corano propone dunque surrettiziamente, e forse anche all'inizio, al suo corpo di sostenitori, un altro modello sociale" (p. 88).

Qui la Chabbi apre un inciso singolare. Secondo lei, con queste premesse l'Islam non avrebbe avuto futuro nella sua terra d'origine; ma poiché questo era il modello dei monoteismi presenti nelle terre conquistate, esso ebbe poi il successo che ebbe. Del resto abbiamo visto, e ci viene ripetuto a p. 89, che il biblismo fu introdotto, secondo la Chabbi, come elemento allotrio, e lo fu, ci è stato detto poco sopra, per i personali fini di un profeta perdente che intendeva uscire dall'*impasse*. Mi sia consentito restare perplesso dinnanzi a una storia figlia di una commedia degli equivoci.

Quanto ai Meccani, essi rifiutarono decisamente il nuovo corso che, oltretutto, prospettava assurdità come la resurrezione dei morti (p. 89). Qui mi permetto di chiedermi: *quali* Meccani si opponevano? e, per contro, *chi e perché lo seguiva?* (perché seguaci ne ebbe, anche nella sua terra ostile, e vennero con lui a Medina). A qualcuno già piaceva il messaggio egualitarista? e perché? e questo perché non potrebbe essere l'altra faccia del perché della ripulsa? il "perché no" e il "perché sì" avevano forse un fondamento comune nella situazione sociale? e infine: chi seguiva il Profeta, era in grado di capire il referente biblico? e, se sì, perché? altrimenti come avrebbe potuto seguirlo, su quale fondamento? Semplici domande alle quali non si pretende di rispondere, ma che mostrano i limiti della complessa macchina teatrale messa in scena dalla Chabbi.

La quale torna a fondarsi sulla lettura diacronica per contestare il ruolo che i commentatori musulmani attribuiscono a Gabriele. Ora, a prescindere dalle fantasie della tradizione, non c'è dubbio che Gabriele sia presente col proprio nome in *Cor.*, 2, 97-99. La Chabbi allora, non nascondendo comunque i propri dubbi circa una possibile tarda interpolazione (p. 102) fa ricorso alla cronologia (*Cor.*, 2 è medinese, è la 91<sup>a</sup> *Sûra* per Nöldeke, la 93<sup>a</sup> per Blachère) per ricordare che le meccane *Cor.*, 16,2 e 70,4 -come tali, precedenti *Cor.*, 2- parlano della generica discesa di un generico spirito ispiratore (è presente il singolare *ruh*, spirito, ma anche il plurale *malâ'ika*, messaggeri). Perciò, anche per l'ipotizzata problematicità di un *Cor.*, 2, 97-99 *supposto interpolato*, Gabriele è una figura tarda, e questo confermerebbe che inizialmente lo spirito ispiratore è un *jinn* (pp. 103-105). *Ça va sans dire*: l'ambiente meccano era infatti pagano.

Il "giudaismo" del Maometto tardo-meccano (che, lo abbiamo visto, sarebbe strumentale) porterà poi il Profeta al noto conflitto coi Giudei di Medina (p. 108); ma questa è un'altra storia. Per ora resta stabilito che:

- l'ambiente della Mecca è pagano;
- il Profeta parla inizialmente anch'egli come tale;
- respinto, il Profeta si aggrappa a un giudaismo orecchiato e strumentalizzato, onde perseguire comunque il fine personale di un successo terreno; ma anche per tenersi un po' su, per non abbattersi.

L'annesso delle pp. 107-109 conferma tutto ciò ripercorrendo quanto esposto sinora. Il "Signore" invocato dal Profeta e che lo ispira è inizialmente un *jinn* (p. 110) e "certamente" è il Signore del pozzo che assicura la vita alla Mecca (p. 111) è il "Signore del betilo" (ivi). Il Profeta nutre rancore verso gli Omeyyadi, i potenti della città (p. 112) che avrebbero tratto ricchezze dal traffico carovaniero (ivi: ma alle pp. 18-19 aveva sostenuto la tesi di una Mecca estranea ai traffici e quindi alla frequentazione di stranieri, una Mecca della quale si sapeva ben poco).

L'escatologia e la minaccia di castighi divini riguardano la tribù del Profeta, e nascono dalla posizione sociale marginale di lui, in condizione di orfano e di membro di un clan in declino (p. 112): rancori dunque, e uno sguardo circoscritto al proprio piccolo mondo. L'Inferno coranico non è che il quadro del deserto infocato, scenario del mondo che vedrà dispersi i beni di quei potenti (p. 113). Dinnanzi al proprio fallimento, Maometto si vedrà costretto a rielaborare gli schemi della propria predicazione, con un quadro di riferimento più ampio (p. 117).

Insomma: il Profeta è un marginale rancoroso in cerca di rivalsa, però d'ingegno, e quindi capace di affinare le proprie armi. Io, insisto a chiedermi chi avrebbe dovuto seguirlo e perché. La modestia del suo status

lo avrebbe comunque inseguito anche nei primi tempi di Medina, dove fu costretto a sopportare gravi offese (pp. 117-119). Ciò è noto e ne abbiamo parlato nelle pagine di *Storia, etc.* dedicate alla cosiddetta “Costituzione di Medina”.

Questa trama è ripresa ad apertura della seconda parte del testo, dedicata alle argomentazioni del Profeta, dove poi si afferma (p. 124): “È difficile dire” se a tal fine egli si appoggi a riferimenti culturali interni al proprio ambiente, o esterni, cioè di origine biblica. “*La logica*” (corsivo mio) vorrebbe che i primi precedano i secondi. La “logica” usata è infatti quella che evince la Chabbi dalla sua reinterpretazione psicologizzata degli eventi della *Sîra*, anche se “il problema”, ammette subito dopo, è che non si può proporre una cronologia degli eventi in successione, perché “rispondono a situazioni che non possiamo conoscere nella loro fattualità, e ancor meno nei dettagli” (ivi).

“Un tentativo di risposta locale” fu l’argomentazione relativa agli ‘Ad e ai Thamûd, come l’Autrice ritiene di poter dimostrare (pp. 124-139) con molte ipotesi; quel che sorregge l’excursus è però il suo vero presupposto, il punto di partenza che avrebbe dovuto essere quello di arrivo: “L’Islam di Maometto è totalmente diverso da quel futuro che egli non si aspettava e non poteva immaginare” (p. 135).

Il cambiamento non è tuttavia così radicale e imprevedibile come si potrebbe pensare, perché la tesi che potremmo definire “principale” della Chabbi, quella cioè che conferisce alla ricerca un carattere di originalità, è, come abbiamo già visto, quella di un mutamento di prospettiva in senso biblico nel corso della stessa predicazione del Profeta.

Questa tesi si ripete continuamente, e propone la figura di un Profeta che sussume surrettiziamente elementi biblici per rafforzare la propria capacità di convincimento, ma lo fa mantenendo la propria ottica tribale, anche allorché deve fare necessariamente un discorso universale (pp. 149-150). Con essa si ripete anche la comprensione dell’Islam da parte della Chabbi, comprensione non soltanto “psicologizzata” ma anche, a mio avviso, troppo riduttiva per poter fornire ipotesi circa il fondamento *storico* delle origini della predicazione, cioè della scintilla iniziale che lo innescò, che fornì *le ragioni* per la predicazione del Profeta.

Dice infatti l’Autrice a p. 158: se Maometto fosse stato ben accolto e ascoltato all’inizio, invece di subire un’avversione persistente (nota mia: da parte di chi, lo sappiamo; resta in sospeso il *perché*) “l’Islam non sarebbe certamente esistito”. Come a dire: colpa di chi prese la cosa sul serio, senza di loro il Profeta non sarebbe stato così pertinace e ascoltato. Questa non è soltanto una storia fatta col “se”, è anche una storia *psicologizzata* che non riesce a trovare il fondamento *storico-sociale* che diede inizio al cambiamento. Ad ogni buon conto, siamo comunque dinnanzi a una certezza della Chabbi che contrasta con la cautela necessaria quando si fanno ipotesi; e non è tutto. Più significativo ancora mi sembra completare la precedente osservazione sottolineando che la Chabbi presuppone una *casualità* degli eventi ignorando l’ineludibile domanda sulla scintilla che provocò la deflagrazione: un po’ come attribuire l’origine della prima Guerra mondiale al cambiamento di percorso dell’auto di Francesco Ferdinando.

Prosegue tuttavia la Chabbi a p. 158: “È a partire da uno scacco iniziale che si è sviluppata la parola coranica e che è finito per emergere l’Islam, dapprima semplicemente come una nuova alleanza proposta agli uomini delle tribù d’Arabia, poi, molto più tardi, fuori dal suo quadro iniziale di emersione, come visione del mondo e come religione”. In tal modo ella esplicita la psicologizzazione di un intero processo storico, perché, se è ovvia e fattualmente attendibile una ricostruzione che, da un focolaio arabo, estende successivamente il subbuglio all’intero mondo mediorientale *assumendo progressivamente e col concorso di tutti la propria definitiva conformazione ideologico/religiosa*; non per questo la vicenda può essere ricondotta alla supposta psicologia di un marginale frustrato e rancoroso ridotto con le spalle al muro e costretto a trovare nuovi percorsi.

Su questo apro una seconda riflessione: qui mi sembra che si stia inseguendo la cronaca, non la storia. Ora, è vero che non si può far storia contraddicendo la cronaca, ma la storia resta pur sempre una costruzione ideologica alla cui luce leggere i fatti (che, da soli, sono notoriamente sacchi vuoti), andare *oltre* i fatti conferendo loro un *senso*. Di più. Nella cronaca non sempre chi vince, vince perché “ha ragione”; ma nella storia, chi vince, vince perché ha dalla sua “una ragione” vincente: l’individuazione di *questa* è ciò che consente una comprensione della “storia”. La posizione della Chabbi, valutata criticamente, è perciò deludente: essa rinvia questa comprensione storica alla comprensione dell’evoluzione dell’Islam *nella cultura dei popoli conquistati* (non oggetto della sua ricerca) mentre consegna *le ragioni delle origini* alla biografia psicologizzata del Profeta, e *quelle della sua espansione* a mere scorrerie tribali di razza: senza forse rendersi conto che con ciò essa nega anche la possibilità di capire *perché* i popoli conquistati *accettarono* di buon grado l’Islam e *contribuirono* attivamente al suo sviluppo. *Senza la comprensione storica delle origini non si capisce più nulla*.

Ciò detto, noto che la sovrapposizione della tesi da dimostrare con le ipotesi elevate a fatti e con la psicologizzazione dominante, si legge chiaramente a p. 159: “Le appropriazioni bibliche del Corano vanno in scena assai progressivamente” (tesi). “Lo sgorgare di una parola che si appropria di pietre di Bibbia, elementi strappati all’edificio altrui” (ipotesi elevata a fatto) “per servire la causa coranica” (fatto ovvio) “non fa *certamente* parte di un piano maturamente premeditato” (altra ipotesi elevata a fatto; corsivo mio) perché “È dallo scacco del suo ascolto che nasce la potenza in costante sviluppo del discorso coranico” (psicologismo che eleva al rango di “fatti” le varie *ipotesi* sopra enunciate). Che posso dire? nel buio che avvolge le origini tutte le ipotesi sono possibili e nessuna trova conferma, fuori dalla fede personale del suo autore: di notte “wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind”.

Gli sviluppi interni del Corano in direzione di un maggiore “biblismo” marcano dunque la scansione cronologica delle *suwar* nelle successive fasi della predicazione meccana, secondo la cronologia che fonde *Sîra* e psicologia, e la Chabbi passa ad esaminare in dettaglio tre elementi “biblici” che hanno un ruolo importante nel dettato coranico: le peripezie di “Faraone”, il viaggio notturno al “*masjid al-aqṣâ*” (comunemente inteso come il Tempio di Gerusalemme) e il personaggio di Abramo.

Iniziamo con il primo. Subito ad apertura, a p. 173, la Chabbi sottolinea la natura strumentale, autoreferenziale del richiamo del Profeta a Mosè: è a se stesso che egli pensa quando ne evoca la figura (ivi). Così dice, ivi: “Poiché intendeva da quel momento essere riconosciuto come un autentico profeta nella linea delle figure bibliche che il Corano della Mecca designava come tali, etc.”. Questo lo avevamo già visto con la Boisliveau, e si può considerare un’interpretazione attendibile. La domanda che sorge è però: dunque alla Mecca un tal discorso poteva essere recepito, e da chi, se la Mecca era pagana e fuori dal circuito di coloro che conoscevano le religioni testamentarie? Qui è dunque il punto di partenza ad essere chiamato in causa.

Detto questo, si debbono considerare alcuni aspetti dell’analisi condotta. L’Autrice (che a p. 404 cita il Corano di Blachère) che considera medinese ciò che in base agli studi dell’orientalistica può esser ritenuto tale (per esempio la definizione dei Giudei come *yahûd* e non più come *banû isrâ’îl*) aggiunge qualche ipotesi propria, e ne ricava la tesi che le interessa. Qui l’argomento non è soltanto la strumentalizzazione degli inserti biblici, sulla quale sembra esservi generale consenso; si delinea anche la figura del Profeta come uomo dall’orizzonte tribale (orizzonte politico ma anche culturale; p. 181: “se anche i *jinn* credono in Maometto e Mosè, come potrebbe resistere ancora [*scil.*: nell’incredulità] la tribù?”).

E poi: la presenza del tema della resurrezione dei morti rende la *Sûra* 33 tardo-meccana (lo è per Nöldeke e Blachère) ciò che rinvia alla tesi formulata, di una predicazione iniziale pensata e presentata dal Profeta come ispirata da un *jinn* e rivolta a una tribù pagana. Dice infatti la Chabbi del Profeta (p. 197): “Egli resterà sempre un uomo del suo territorio (*scil.*: del suo mondo tribale) e non il profeta incarnato musulmano che la tradizione posteriore vedrà in lui”.

Mi sia consentito notare che ciò equivale ad affermare che Cristo non era “cristiano”, ipotesi senz’altro sostenibile e plausibile, *ma che non ha senso*, perché significa negare la “verità” di una fede religiosa per il solo fatto che la verità/epistème del suo incipit è avvolta in un bozzolo mitico che la nasconde. Premesso che, comunque, il mito è un discorso *sull’uomo* che mostra la “verità” dell’uomo, la sua esperienza umana (ne ho parlato ne *Il mito e l’uomo*), questo genere di approccio aiuta a non capire nulla delle ragioni (storiche, sociali) che hanno reso *storicamente* “vero” un discorso profetico *intendendolo come lo hanno inteso coloro che lo seguirono*. Perciò, ai fini di comprendere storicamente il *significato* dell’Islam, *che senso ha* “scoprire” (di fatto: *ipotizzare* con un po’ di fantasia) che Maometto non era “musulmano”?

Ci sono poi affermazioni che risentono di un ragionamento circolare, ad esempio che *Cor.*, 7,103-176 sia medinese e non meccana, fondandosi su un sottinteso da dimostrare, che Maometto *divenne* profeta biblico a Medina; per conseguenza, *poiché Cor.*, 7,103-176 è una sequenza “biblica” (peraltro non del tutto “ortodossa”: c’è dietro anche il *Pirqé di Rabbi Eliazer*), *allora* essa è medinese. Sinceramente trovo più interessante (anche se ben noto) quanto afferma a p. 191, dove si prospetta “un’origine assai probabilmente orale dell’informazione coranica sulla Bibbia: racconti aggadici e racconti leggendari cristiani mescolati da trasmissioni multiple, aleatorie; o anche ambienti (*milieux*) di appartenenza dei trasmettitori, o, piuttosto, dei narratori”.

*Sectarian milieu?* Di certo qui si adombra un ambiente testamentario e non precisamente “ortodosso”, l’uno e l’altro attributo avente ciascuno il proprio peso; e un contesto culturale che non poteva essere estraneo a chi ascoltava. Un profeta che parli fuori dell’attualità e del suo *contenzioso*, è difficile immaginarlo, sarebbe, al più, un Accademico.

Comunque, poiché il tema di “Faraone” strumentalmente introdotto come colui che vuol porsi all’altezza di Dio e non ascolta gli avvertimenti (p. 174) comporta come deuteragonista Mosè, nel periodo medinese, caratterizzato dal contatto col mondo giudaico, quest’ultimo sostituisce il primo e ne nasce la citata sequenza di *Cor.*, 7, 103-176. La ragione strumentale resta inalterata, e l’abbiamo già affrontata con la Boisliveau: Maometto è, come Mosè, la voce di Dio perciò chi pensa di poter non ascoltarla, di fatto non ascolta Dio ed è destinato alla disgrazia come il superbo “Faraone”.

Segue l’analisi della *sûra* 17 (pp. 205-255), quella del viaggio notturno, nella quale si perviene a conclusioni comunque significative. Come noto, *Cor.*, 17,1 apre con la citazione di un viaggio notturno del Profeta (ad opera divina) dal *masjid al-harâm* al *masjid al-aqṣâ*, comunemente compreso come viaggio dalla “moschea” (ka’ba) della Mecca alla “moschea” (tempio) di Gerusalemme. “Interpretato” perché, letteralmente, non si parla né dell’una né dell’altra città; soprattutto, come nota l’Autrice (pp. 220, sgg.) non si parla neppure di moschee. Il viaggio è compiuto dal “servitore” (*abd*, *scil.*: di Dio, nel versetto “di Colui [*alladhi*] che deve essere esaltato [*subhân*]”: *subhân alladhi*, sia gloria a Colui, etc.) ed è voluto da Dio. Ma che cosa sta a significare questo viaggio?

La Chabbi imposta una lunga analisi con molti excursus sull’intero testo coranico per imbastire una vicenda che si fonda sulla presunta cronologia del testo, sul presupposto di una Mecca pagana, su un’evoluzione della strategia argomentativa del Profeta e su una distinzione dei singoli versetti, tra meccani e medinesi (“il Corano è -dal punto di vista della lettura storica- un testo terribilmente composto di frammenti” [*cloisonné*] p.

235). Ne emerge la conferma del quadro da lei ipotizzato circa l'evoluzione delle strategie di Maometto, che a Medina vede vanificata la propria speranza di essere riconosciuto come un profeta nella tradizione biblica.

Sono però alcune osservazioni a costituire, a mio avviso, l'aspetto più interessante di questa analisi. *Masjid*, dal verbo *sajada* (prosternarsi) è letteralmente un luogo di "prosternazione" (*sujūd*), non è una "moschea" come diverrà in seguito. Ma questo luogo di prosternazione "il più lontano" (*al-aqsâ*) non può essere Gerusalemme, e il *masjid* non può essere il suo tempio. La Gerusalemme dei tempi del Profeta era una città cristiana nella quale i dominatori bizantini non favorivano di certo il ritorno degli Ebrei, cacciati dopo la rivolta del 130 e la fondazione di Ælia Capitolina (p. 219). Quanto al Tempio, esso era già stato distrutto da Tito. Anche l'uso, in *Cor.*, 17,5 del termine *diyâr* (pl. di *dâr*, che indica però una zona d'insediamento) fa ritenere che il Profeta non avesse in mente una città (p. 222).

Traendo le conclusioni (pp. 252-255) la Chabbi ritiene quindi che egli abbia voluto percorrere "in qualche modo un itinerario mosaico" (p. 253) che non conduce a Gerusalemme, ma al luogo di iniziazione di Mosè (ivi). Con la differenza che sul Sinai (*târ saynâ*) -come si rileverebbe dal confronto con altri passi coranici-, non c'è un rovetto ardente, ma un verdeggianti olivo (pp. 243-252).

Per giungere a questa conclusione, la Chabbi deve dedicare le pp. 237-239 per confutare la lettura di *Cor.*, 17 fatta da Paret, che vede nel *masjid al-aqsâ* il Tempio di Gerusalemme, anch'egli fondandosi sulle concordanze con altre *suwar* (cfr. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Kohlhammer, 8. Aufl. 2012, pp. 295 sgg., in particolare p. 296). Su questo si può dire che l'argomentazione da lei portata alle pp. 238-239 è senz'altro ben centrata ma resta, come sempre in questi casi, un'argomentazione ragionevole e ragionata quanto si vuole, ma nulla più.

Dico questo, perché, nel corso del capitolo, la Chabbi si avvale anche di altre congetture non sempre convincenti: dal tradurre il termine *'alam*, e quindi il cruciale *rabbi al-'alamîna* con "tribù" e "Signore delle tribù" (in contrasto con "Signore dei mondi" o "dell'Universo", come usuale) ciò che è tuttavia funzionale a mantenere il Maometto "meccano" in un orizzonte tribale. Così, anche a p. 215 deve ipotizzare *Cor.*, 17,2-8 come inserto *medinese* al fine di mantenere le proprie ipotesi sugli sviluppi del pensiero del Profeta e chiudere il paragrafo a p. 215 con una loro interpretazione puramente psicologica.

Anche il Salomone del Corano è riportato al mondo pagano, forse come confutazione della concordanza stabilita da Paret tra *Cor.*, 17,1 e *Cor.*, 21,81 (cfr. Paret, p. 296). A questo proposito si può dire anche che le torni utile la sua traduzione di *'alam*, posto che Paret (ivi) fonda la propria lettura di *Cor.*, 17,1 anche sulla concordanza con *Cor.*, 21,71, nel quale Dio ricorda di aver benedetto Israele *fihâ lil-'alamîna* "tra i mondi" o "per il mondo": tra le tribù, per la Chabbi.

C'è tuttavia un punto che rende significativa questa ricerca, come avevo notato sopra esponendo il suo articolo *Le Coran par lui même*: l'esclusione dell'orizzonte "Gerusalemme" dal pensiero del Profeta fulcro di quella controstoria di Shoemaker che ho discusso in *Storia, etc.* alle pp. 1322-1329. Del resto, come avevo ricordato ivi a p. 1037, Gerusalemme viene consacrata a luogo di pellegrinaggio da 'Abd al-Malik ben più tardi, e in conseguenza di una Mecca stabilmente occupata dal rivale 'Abdallâh ibn al-Zubayr.

Mi sembra dunque importante ricondurre la prospettiva araba al centro dell'Islam delle origini (nel Corano non si fa menzione di Gerusalemme); resta da capire, ciò che è arduo in assenza di notizie attendibili, che cosa fosse questo Islam delle origini; perché, di certo, l'Islam che conosciamo nasce sul finire del VII secolo. Secondo la Chabbi fu evento tribale di un mondo pagano, nel quale l'elemento testamentario entrò soltanto in un secondo momento, come allotrio e per ragioni strumentali alla strategia del Profeta. Ciò però non chiarisce come e perché questo elemento poté essere inteso da quell'uditorio, tanto da generare l'onda espansiva e dar vita a una nuova religione vincente che cambiò la geografia del Tardo Antico e la storia del mondo.

Il terzo degli "elementi biblici" affrontati dalla Chabbi concerne il ruolo di Abramo nel contesto del Corano (pp. 257, sgg.). Secondo lei, il ruolo iniziale di Abramo fu modesto (p. 257) ma la sua affermazione avvenne lungo un percorso interno alle strategie di Maometto, il quale "respinto dai suoi" (*scil.*: contribuli, p. 258) e non avendo, in quel tipo di società, alcun termine di riferimento per avocare a sé un'autorità, ebbe necessità di una "garanzia" assunta dall'esterno (ivi). Dice allora al riguardo (ivi): "non sapremo mai ciò che fu l'incontro tra la Rivelazione di Maometto e la Bibbia". Certamente, se vogliamo avere precise notizie biografiche, le cose stanno così: ma mi permetto di notare che l'incontro è tanto più difficile da pensare, anche in ipotesi, quanto più si fa riferimento a un ambiente pagano come uditorio e obbiettivo del Profeta.

Aggiunge poi la Chabbi (ivi) "Evidentemente non si trattò di un incontro con un libro, ma con una nebulosa narrativa (corsivo mio). Essa andava, beninteso, ben al di là dei testi riconosciuti oggi, sia dal punto di vista del Giudaismo che di quello del Cristianesimo". E ancora: "L'incontro ebbe luogo assai presto nel periodo meccano. Dopo alcune allusioni escatologiche senza dubbio assai nuove nel mondo tribale (altro corsivo mio) menzionò un giorno due figure bibliche o della Torah, quelle di Abramo e Mosè".

Ho citato per esteso il passaggio e ho inserito dei corsivi, perché qui ci sono dei punti da chiarire. Che cosa dà alla Chabbi la certezza che alla Mecca non si fosse mai sentito parlare del messaggio testamentario? Nulla, tranne la sua ipotesi iniziale, che però è ciò che dovrebbe dimostrare; come anche la conseguente ipotesi, subordinata alla prima, che perciò Maometto non si presentò come portatore di una Rivelazione. E poi: questo incontro con una "nebulosa narrativa" non è forse il punto centrale per ogni ipotesi? Lo è perché indica un riferimento ai tanti modi non ortodossi nei quali circolava da secoli il messaggio testamentario, per coloro che vi

prestavano orecchio (e magari vi appuntavano delle *attese*) ma *non avevano ragioni* per leggere quel Messaggio in accordo con le “ortodossie” che rinviavano *quelle attese* a tempi e luoghi fuori dell’esperienza. Non dimentichiamo che *l’Islam delle origini fu un movimento apocalittico*, tant’è che l’Apocalitticismo ha sempre serpeggiato, e a volte è esploso, nel corso della sua storia.

Infine: dove avrebbe potuto trovare, il Maometto “tribale” quella nebulosa? Come avrebbe potuto sussumerla nella predicazione se i suoi contribuli non fossero stati in grado di identificarla (ciò che infatti fecero, anche nella critica) e comprenderla? Riportare in Arabia l’inafferrabile Islam delle origini risponde, se non altro, al buon senso: ma a *quale* Arabia? Lo abbiamo già visto: la penisola non era estranea al mondo mediorientale, come sembra ipotizzare la Chabbi, almeno per quanto riguarda una Mecca pensata fuori del mondo.

Il presupposto della sua ricerca, peraltro brillante nella conduzione, è il medesimo cui abbiamo già assistito in varia orientalistica: data un’ipotesi, dimostrare che essa ha una sua sostenibilità adattando il fenomeno all’ipotesi. Resta così sempre aperta qualche domanda che non viene soddisfatta, in questo caso chi e perché, e in base a quale comune fondamento culturale e/o sociale, avrebbe seguito il Profeta. Anche perché gli sviluppi storici mostrano chiaramente che qui non si trattò di seguire un capotribù in razzie locali che non potevano invocare altro fondamento che la razza in sé.

Qui, al di là di qualunque razza, ci fu un fondamento ideologico/religioso; e, al di là di qualunque contributo dei popoli sottomessi negli sviluppi del successivo Islam storico, qui c’era quindi un progetto iniziale: gli Arabi non divennero “musulmani” grazie ai popoli conquistati, quale che fosse il loro Islam delle origini. Qui c’era una visione apocalittica/millennarista di radice testamentaria presente già nella predicazione del Profeta, dai suoi seguaci ben recepita e compresa.

La Chabbi tuttavia considera l’innegabile strumentalità con la quale entrano nel Corano le figure di Abramo e Mosè, nelle quali Maometto identifica se stesso, come mero risultato di problemi psicologici del Profeta (pp. 260-261; p. 261: “gli era assolutamente necessario compensare questa mancanza tragica” dove la condizione dell’infanzia viene proiettata sulla rottura con la tradizione tribale della quale resta “orfano”). Abramo e Mosè diverrebbero quindi la “tribù simbolica” (p. 261) del Profeta. Bene: ma *perché* ciò fu accettato da una “tribù” (in realtà ben più di una) cui Abramo e Mosè avrebbero potuto apparire estranei? Ché, anzi, molti, dopo aver seguito entusiasticamente la prima ondata, ebbero seri ripensamenti quando s’intuì il ritorno a vecchi poteri tribali (la *Ridda*, l’uccisione di ‘Uthmân, il Khâridjismo).

Secondo la Chabbi, l’escatologia propria del messaggio profetico avrebbe costituito “un tipo di argomentazione.....completamente estraneo alla mentalità locale” (p. 263) e di questo v’è testimonianza nel Corano (a meno però, di considerare quei dialoghi con gli oppositori un mero artificio retorico, come propende a pensare la Boisliveau). Se così fosse però, la cosa avrebbe potuto riguardare soltanto alcuni; e poi, quanti scettici vi son sempre stati anche nel mondo già *culturalmente* cristiano? I più, comunque, seguirono il Profeta. *Perché?*

L’argomentazione dell’Autrice prosegue (p. 264) affermando che la concezione di un “giorno del Giudizio” (*yawn ad-dîn*) -attestazione coranica iniziale (*Cor.*, 82 è la 15<sup>a</sup> *sûra*; *Cor.*, 99 la 11<sup>a</sup> per Blachère)- era estranea alla mentalità comune: “non è *manifestamente* (corsivo mio) il caso nell’Arabia interna ai tempi di Maometto” (p. 264). Anche “l’utilizzazione del termine *muslim*” le appare “curiosa per un contesto meccano relativamente antico” (p. 266) nel quale la divinità “era stata *certamente* (altro corsivo mio) venerata inizialmente come il Signore dei pozzi” (p. 269).

Ciò che appare dunque dall’esposizione del nostro testo è che, per l’Autrice, la figura divina nel cui nome predicò il Profeta, è una figura in divenire che soltanto gradualmente assume il proprio volto, quello di Allâh, e ciò a seguito di una strategia tutta interna alla psicologia del Profeta nel suo rapporto con le risposte ricevute a seguito della predicazione. Accettabile o meno che sia questa tesi, che ha una sua logica obbiettiva e che non può essere esclusa a priori, si deve notare che essa resta ancorata allo psicologismo e non fa menzione del *perché*, e in base a *quale cultura*, l’uditorio avrebbe potuto capire, recepire e accettare, una predicazione nella scia testamentaria.

Le domande aperte sono dunque sempre le medesime, perciò tralascio l’analisi delle pp. 283-304 dedicate ai contenuti biblici delle *suwar* meccane; mi limito a segnalare soltanto alcune cose. Alle pp. 285 e 287, a proposito della figura di Salomone, vengono segnalati, come antecedenti dei brani coranici, testi del *Midrash* e Apocrifi cristiani, senza che ciò dia luogo a particolari riflessioni circa l’ambiente nel quale potevano circolare ed esser noti. A p. 301, trattando il tema dei cosiddetti “informati” (cfr. *Storia, etc.*, p. 870) la Chabbi sceglie “l’ipotesi minimale”: alla Mecca doveva pur esserci qualche straniero estraneo alla tribù, schiavi o mercanti, dai quali il Profeta potrebbe aver tratto informazioni sulla Bibbia; ma il vero cambiamento ebbe luogo a Medina, dove il Profeta s’era illuso di trovare ascolto.

Come dire: prima di confrontarsi con la realtà delle fedi testamentarie, Maometto non sapeva quel che diceva (nel senso che parlava di cose che non conosceva, al più orecchiava). La cosa più interessante è però la storia adombrata tra la fine di p. 301 e la p. 302: a seguito della delusione subita, nasce la nuova fede coranica. In altre parole, “l’invenzione dell’Islam” diviene il colpo di genio di un arrivista per uscire da una *impasse*.

A Medina dunque, vi furono novità ma vi fu anche continuità, secondo il titolo del capitolo che va da p. 307 a p. 324. La tesi è che il Profeta non intendeva “promuovere anzitempo un’ideologia musulmana che avrebbe rotto brutalmente con gli usi e i costumi del suo ambiente” (p. 307). Un primo appunto mi sembra questo: il Profeta (e poi l’Islam) non sembrano affatto pretendere cambiamenti di usi e costumi antecedenti: il

cambiamento rivoluzionario è a monte, è nel loro fondamento, che *non è più nella consuetudine tribale, ma nella Legge divina*, luogo metafisico di una Volontà dalla cui prospettiva *tutti gli uomini divengono eguali*.

Che il testo coranico non fosse centrato del tutto sul mito biblico, la Chabbi ritiene poi di dedurlo dalla descrizione del Paradiso, nei cui giardini scorrono “fiumi”, secondo la tradizione usuale del coranico *al-anhâr* (sing.: *nahar*) e, viceversa “canali” (sottinteso: di irrigazione) secondo la traduzione della Chabbi (p. 308) che perciò vede raffigurato il quadro di un’oasi, non del Paradiso biblico. Di per sé, la diversa traduzione ha un suo fondamento: il verbo *nahara* indica un generico scorrere riferito all’acqua, perciò nulla assicura che il Corano parli di “fiumi”. Però, dietro l’ipotesi che si tratti di canali c’è qualcosa che non è dichiarato, perché, se qualcuno partì da un pre-giudizio per scoprire nel Corano i quattro fiumi del Paradiso biblico, certamente la Chabbi parte da un pre-supposto per non scoprirveli; e l’incertezza della traduzione dovuta alla genericità della radice *n-h-r* non avalla né l’una né l’altra tesi, quella biblica e quella tribale.

Più fondate appaiono altre obiezioni che seguono, come, ad esempio, quella di una *qibla* iniziale dei seguaci del Profeta che nulla induce ad identificare con Gerusalemme, e che la Chabbi, in coerenza con la sua interpretazione del “viaggio notturno”, tenderebbe ad identificare ipoteticamente con il Monte Sinai.

Interessante appare anche la sua definizione di *umma*, soprattutto per ciò che ne consegue: si tratterebbe della nuova comunità dei primi seguaci, che rompe i propri legami di fedeltà con la precedente comunità tribale istituendone di nuovi, suoi propri. Ne conseguirebbe che l’obbligo di comandare il bene e proibire il male (*amr bi ’l-ma’ruf wa nahî ’an al-munkar*) ripetutamente espresso nella *sûra* 3 e altrove e così importante per il successivo Islam, assumerebbe altro significato. “*Ma’ruf*” e “*munkar*” starebbero a significare, in accordo con la semantica delle rispettive radici *-r-f* e *n-k-r*, ciò che è conveniente e ciò che è disapprovato all’interno del gruppo stesso (pp. 319-322). Il significato normativo generale dell’ingiunzione diviene così l’interpretazione posteriore universalistica di un comportamento contingente richiesto al gruppo degli esuli.

Anche il concomitante concetto di “migliore *umma*” deve essere compreso in modo diverso. Anche qui, in accordo con la semantica della radice *a-m-m*, “*umma*” deve essere inteso come “buona guida”, “retta via” (p. 322). È dunque il gruppo di fedeli reciprocamente leale a un codice di comportamento che indica la retta via agli altri che non ne sono parte. C’è tuttavia da osservare che questo inizio “partigiano” non contraddice un futuro universalistico della nuova alleanza; se mai, può prefigurarla.

Ora, i componenti di questa *umma*, dice la Chabbi, a p. 335, erano per la più gran parte “uomini di bassa estrazione”. Si tratta di un particolare che andrebbe meglio compreso: forse che, dietro l’adesione al Profeta e il successo che egli ebbe *-frutto evidente che la predicazione incideva in una realtà in atto-* vi era un fondamento *sociale*? La domanda non è formulata nel testo che, di conseguenza, non tenta una risposta; si occupa peraltro di affrontare le radici economiche di una contesa che poteva avere come oggetto l’acquisizione di una parte dei palmeti di Medina, dove c’erano, lo sappiamo, personaggi ben più potenti del Profeta, come ‘Abdallâh ibn Ubayy, leader dei Khazrağ e capo degli “ipocriti” (*munâfiqûn*, coloro che non pagarono la *nafaqah*, la tassa per sostenere una lotta comune: cfr. *Storia, etc.*, p. 1050; p. 1067; p. 1069; p. 1070).

Una lotta comune sul cui bottino avevano diritto anche le famiglie dei poveri, gli orfani, e i presenti per caso (*Cor.*, 59,7). La Chabbi (pp. 335-338) ipotizza che si trattasse di un tentativo dal Profeta di “prendere per il sentimento” quei medinesi sui quali aveva difficoltà ad imporsi: ipotesi che presuppone una psicologia in luogo di una sociologia. Anche una sociologia sarebbe certamente ipotetica, ma forse delineerebbe un panorama più interessante; anche perché il successo di una predicazione è determinato dal dire cose che interessino chi ascolta e può conferire successo: e in *Cor.*, 59,7 (ma non soltanto) la visione sociale è ben presente.

Ma tant’è, la “psicologia” della Chabbi sembra avere un presupposto nella sua ipotesi di partenza: un Profeta che non si discosta, se non per fini strategici, da una logica e da un panorama politico tribale; così a p. 343 ritiene di non poter “prendere sul serio” la tradizione musulmana che valorizza il trattamento severo dei *munâfiqûn*: i soli sterminati furono i Giudei Qurayza, “*certamente*” (corsivo mio) non per la loro appartenenza religiosa, ma “nel quadro delle regole tribali”.

Vorrei notare che questa sminuizione dell’elemento religioso appare *funzionale all’ipotesi di partenza*, cioè che l’Islam nacque dopo la morte del Profeta, come fatto nuovo emerso tra i popoli conquistati: e *questo è ben diverso* dal dire che esso evolvette nel tempo -come tutte le religioni- rispetto ad un momento iniziale obbiettivamente immerso in una zona grigia trapassata nel mito.

Così, anche l’espansione che segue la presa di potere alla Mecca (pp. 355-365) è letta nella medesima prospettiva: il Profeta, che aveva elogiato i Cristiani di Medina in contrapposizione ai Giudei, operazione nella quale non è infondato ravvisare una mossa politica, attacca le oasi cristiane del Nord e impone loro un tributo; ma in ciò non viene ravvisato uno slancio espansivo connesso al Millenarismo islamico, bensì una serie di razzie che riconducono “ai comportamenti tribali ordinari” (p. 362). Il fatto che il Corano avesse denunciato, per i Cristiani come per i Giudei, la falsificazione delle proprie Scritture, serve semplicemente a trasformare la tradizione delle razzie tribali in “predazione legale” (p. 363).

Si propone quindi un’interpretazione maliziosa, ma non certo inverosimile, degli eventi: che tuttavia, al di là di un disincantato realismo, ha comunque il limite di essere formulata *a sostegno di un’ipotesi iniziale tutta da dimostrare*, l’assenza di una “ideologia” (chiamiamola così) *già islamica*, nell’Islam delle origini. Oltretutto si sottovaluta l’importanza dell’elemento ideologico e/o religioso nell’attivazione di comportamenti espansivi che sottendono il momento bellico. Infine si evita di connettere un ignorato fattore

millenarista/apocalitticista con il tipo di cultura che generalmente lo sostiene, la cultura della marginalità. Viene meno, per conseguenza, la ricerca di un possibile legame tra la nascita dell'Islam e un suo fondamento sociale.

La logica (psicologica) della strumentalità della predicazione di Maometto (certamente presente, ma non per questo la sola logica della sua predicazione) conduce poi la Chabbi ad asserire (p. 367): "Quanto all'Islam di per sé, se fosse sopravvissuto *alla propria logica tribale* (corsivo mio) non fosse per la polemica medinese col Giudaismo locale, ben difficilmente si sarebbe potuto classificare come una delle tre religioni dette 'abramiche'. Se il Corano avesse cessato di essere annunciato alla fine del periodo meccano, quando Maometto ancora risiedeva nella sua città d'origine, Abramo sarebbe rimasto a Nord. Non avrebbe messo piede nella penisola arabica, e ancor meno alla Mecca."

Ora, qui il problema non origina dall'evidenza degli aspetti strumentali della figura di Abramo nel Corano, o dalle sue connessioni con la polemica di Medina (Abramo non era né Cristiano né Giudeo, *Cor.*, 3,67): l'evidenza è innegabile. Il punto è un altro, e l'ho sottolineato più volte: anche alla Mecca la predicazione del Profeta sarebbe stato un evento che non poteva essere compreso, né tantomeno avere un seguito, senza un uditorio a conoscenza di tradizioni testamentarie, e ad esse in qualche modo connesso.

Un uditorio né giudaico né cristiano nel senso "ortodosso" della parola, verosimilmente appartenente perciò al variegatissimo e mal definibile panorama del Giudeocristianesimo. D'altronde, come afferma la stessa Chabbi a p. 368, "La cronologia medinese della nascita della rappresentazione neo-abramica del Corano, è incerta"; la Chabbi premette però che l'ideologia abramica "non si lasciava affatto presumere nel periodo precedente" (ivi).

Ora, anche prendendo per valida questa premessa, vorrei sottolineare che un'evoluzione e un approfondimento del rapporto col biblismo è ampiamente comprensibile negli sviluppi di un contrasto ma anche negli sviluppi intrinseci ad un pensiero che pensa (per una volta faccio anch'io un po' di psicologia *à la Chabbi*): come *evoluzione* dunque, non come *cambiamento di obiettivo*, che avrebbe forse disorientato quell'uditorio che poteva seguire il Profeta, e lo seguì.

Fare la critica di tutto il neo-biblismo islamico nato in epoca posteriore, costituitosi in "terra di conversione dell'Islam" (p. 373) in quanto posteriore ed esterno all'Arabia, è certamente opportuno per riportare il fenomeno del "biblismo" alla sue giuste proporzioni coraniche: ma non sposta, a mio avviso, il problema del collegamento dell'Islam delle origini alla tradizione testamentaria, purché questa non sia equivocata con le sue narrazioni "ortodosse".

Poiché però, avendo sottolineato a sufficienza le ipotesi dell'Autrice e le domande che esse lasciano aperte e senza risposta, mi sembra inutile proseguire un percorso d'analisi ripetitivo, vengo alla conclusione in termini assolutamente semplici e concisi.

La ricerca che abbiamo seguito ha senz'altro un merito: toglie dallo sguardo del Profeta l'orizzonte "Gerusalemme", frutto del biblismo introdotto in un secondo tempo dai commentatori musulmani. Di più, ricorda senza giri di parole che Gerusalemme, al tempo del Profeta, era una città cristiana assai poco amichevole verso i Giudei e le testimonianze o i ricordi della loro storia. Così facendo, questa ricerca riconduce la nascita dell'Islam alla penisola araba sostituendo le storie alternative di fantasia anche se, in analogia con quelle, introduce l'ipotesi di un *radicale cambiamento* tra l'Islam che conosciamo, nato con gli Omeyyadi, e l'oscurità delle origini. *Una discontinuità dunque, non un'evoluzione*, come sarebbe lecito attendersi da quel fenomeno storico che è il *processo di formazione* di una religione. In tal modo *la Chabbi lascia inevasse precisamente quelle domande che potrebbero accendere un barlume*, sia pure incerto, nella nebbia delle origini.

Ad esempio: *perché* la predicazione del Profeta fu vincente, *chi fu* a raccoglierla, e *perché? perché* due imperi che per secoli si erano spartiti il Medio Oriente si sciolsero come neve al sole? *perché* milioni di "nemici" abbracciarono l'Islam, un fenomeno che non si spiega con le conversioni forzate e le persecuzioni che, pure, vi furono?

*Un modo di pensare obsoleto che risente della cultura del nostro XIX secolo si attorciglia attorno a "verità" dal cui accertamento sembra dipendere la possibilità di nuove e inaudite "storie" sul Profeta; su agognati "nuclei di verità" e "su ciò che è realmente accaduto": come se il fenomeno cui assistette il mondo non fosse, quello, il "reale" accadimento. Questo è un errato approccio alla "verità", che non è nei "fatti" -che ci sfuggono- ma nelle scelte umane, che furono palesi. Questo modo di pensare obsoleto ha portato a costruire storie alternative altamente ipotetiche, e, nella loro voluta "originalità", alquanto avventate.*

Sono passate così in secondo piano storie altrettanto ipotetiche -il materiale a disposizione è quel che è- ma quantomeno di buon senso sul piano storico-sociologico: doveva esistere un forte malessere, non soltanto materiale, nella marginalità, pronto ad esplodere raccogliendo l'elemento apocalittico/millenarista (e assiologico) presente nel messaggio testamentario e neutralizzato, per quanto possibile, nelle "ortodossie": l'una adattata alla cultura del Razionalismo classico vigente nell'Impero, una cultura comunque consustanziale al concetto stesso di "ortodossia" e di Istituzione; l'altra riservata a compattare un particolare popolo a scanso di "assimilazioni". Per non dire dello Zoroastrismo che, nel mondo iranico, dalla tensione assiologica delle origini che fecondò anche il mondo testamentario, s'era fatto, nonostante Mazdak, ideologia del dominio sassanide. C'era dunque tutto un mondo che attendeva qualcos'altro, e dell'esistenza di questo mondo in attesa si può considerare testimonianza il Giudeocristianesimo, con la sua attesa escatologica. *In tutto questo scenario, la predicazione del Profeta è il dito*

*sul quale si arrovela tanta esegesi accademica trascurando ciò che esso addita, e che potrebbe costituire la chiave per capire il sorgere dell' Islam.*

L'evoluzione storica dell' Islam, quella, sì, accessibile all' analisi, sembra denunciare la radice sociale del fenomeno, se si ammette, come in assenza di controprove sembra accettabile, che gli sviluppi di un fenomeno siano consequenziali con le sue origini. C'era verosimilmente un "mondo" al quale non piaceva il mondo nel quale viveva; e poiché *una religione è un progetto per una società* con la quale è in rapporto biunivoco, una diversa versione della religiosità testamentaria era anche la necessaria ideologia per far sorgere *un'altra* società. Che significa anche: un altro mondo. Poi, si sa, dopo gli scossoni si torna alla "normale" gestione di *questo* mondo, di quel legno irrimediabilmente storto che è l'umanità postlapsaria: evento peraltro incomprensibile per un' antropologia che non contempra questo stato (quella islamica non lo contempla) finendo con l' alimentare quell' eterno subbuglio millenaristico studiato e descritto da D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1104-1111). Delle convulsioni post-rivoluzionarie che preludono alla "normalizzazione" del big-bang nell' Islam "storico", sono comunque testimonianza i lunghi anni che vanno dalla *Ridda* ad 'Abd al-Malik.

Sembra però giunto ora il momento di affrontare la ponderosa ricerca di Angelika Neuwirth, il cui titolo apre scenari di grande interesse: *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin, Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag), 2010.

Di questa ricerca è importante focalizzare le premesse dalle quali origina. Esse infatti si muovono lungo due direzioni non necessariamente connesse da reciproco rinvio: la critica degli approdi di molta recente islamistica (in particolare, dei cosiddetti "scettici") e il ritorno a una tradizione di studi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, che fa capo a Nöldeke e alla sua diacronia del Corano. Qui, a mio avviso, il problema non è tanto nella ricerca diacronica in sé, sempre discutibile alla luce della critica di Reynolds anche se la Neuwirth la conduce con acuto spirito analitico, quanto nella cultura ad essa sottesa, che è quella di un approccio positivista alla comprensione storica di un fenomeno, ampiamente superata.

Veniamo dunque ad esporre l' Introduzione e il Primo Capitolo del testo della Neuwirth, che sin dalla Prefazione afferma l' appartenenza del Corano alla cultura della Tarda Antichità, profondamente segnata dalla riflessione sul messaggio testamentario. Ella considera perciò il Corano "una voce nel concerto delle tradizioni di un'epoca" (p. 15) formativa anche dell' Europa; il Corano è un testo "significativo anche per gli Europei, un testo che collega i Musulmani con gli Europei non Musulmani" (ivi). Mi sia consentito sottolineare quanto significativa sia questa premessa per chi, come chi scrive, ha sostenuto, sia pure per altre vie, un' analoga conclusione, riportata in evidenza già nella quarta di copertina di *Storia, etc.*

Nella Introduzione e nel primo dei suoi tredici capitoli, il testo presenta già in modo chiaro quale sia la posizione dell' Autrice, anche attraverso la critica alle varie ipotesi avanzate, soprattutto in tempi recenti, sulla natura del Corano e quindi sui tempi e sui modi di formazione e gestazione dell' Islam. Il riferimento va alla scuola scettica, ma può andare anche alla ricerca della Chabbi che ho appena riportato, nel senso che nulla, nella ricerca della Neuwirth, conferma il limitato orizzonte da lei proposto per gli inizi. Tutto nasce dal pretendere lo Hijâz estraneo al circuito religioso/culturale del Medio Oriente. In particolare, nessun dato storico può suffragare le ipotesi scettiche circa una "Mecca" situata altrove, di un Corano non scritto in arabo, di un Maometto mai esistito; al contrario, le testimonianze epigrafiche e numismatiche confermano lo scenario trädito (p. 113).

Del Corano, la Neuwirth mette in risalto l' oralità iniziale, implicita nel suo stesso titolo di "recitazione" e frutto di un dibattito tra il Profeta e il suo uditorio, tutto interno alla cultura della Tarda Antichità (pp. 19-20); una "plausibile risposta retorica ai problemi del suo tempo" (p. 20). Dunque il Corano è un testo autentico ed è testimonianza dei problemi di un luogo e di un tempo -cioè di una *società*- anche se, nella sua codificazione come testo scritto (*muṣḥaf*), può certamente aver subito delle sistemazioni formali (p. 29), tuttavia senza alterazione dei contenuti originari. Iscrivendosi nella discussione della Tarda Antichità, esso si iscrive nella tradizione giudaica e cristiana, rispetto alla quale rappresenta una diversa e innovativa soluzione (p. 24): soprattutto -ciò che l' Autrice sottolinea sin dall' inizio- in questo suo ruolo il Corano si connette al lascito che il Tardo Antico consegnò all' Europa (pp. 21-22).

Nata in un ambiente già comunque "monoteista" (cfr. l' articolo di Kister cit. in *Storia, etc.*, p. 1036; l' ipotesi ha largo consenso) la predicazione coranica è comprensibile soltanto se la si pensa avvenuta in un ambiente già a conoscenza del messaggio testamentario. In essa si osserva una riformulazione delle tradizioni bibliche e post-bibliche (p. 27); e la finale formulazione del culto rispecchia le diverse fasi della progressiva formazione della nuova teologia (pp. 27-28).

La Neuwirth quindi, non soltanto è critica verso le ipotesi della scuola scettica, che vorrebbero trasferire il Corano e la formazione dell' Islam fuori dallo Hijâz, ma anche della vulgata islamica, che separa, di fatto, lo Hijâz dal Medio Oriente, immaginandolo immerso nell' ignoranza (*jâhiliyya*) prima dell' apparizione del Profeta (p. 40). Ella critica anche la concezione che vede nel Corano una sorta di "epigonismo" (detto più apertamente: alterazione, incomprensione) della tradizione biblica (p. 42) ciò che non fa comprendere la *novità* del suo messaggio (p. 43).

Certo, questa impostazione è largamente condivisibile allo stato dell' attuale conoscenza e possibilità di comprensione; personalmente però non posso non pormi la domanda: *perché un'altra e diversa lettura* del messaggio testamentario? Il pensiero non può che andare al pulviscolo di coloro che avevano elaborato ipotesi espunte dalle due "ortodossie", e, in successione, al fondamento sociale di questo diverso intendere. I marginali

hanno, in genere, ottimi motivi per dubitare delle ideologie religiose -pagane o testamentarie che siano- poste a strutturare le fondamenta di società delle quali essi non sembrano particolarmente soddisfatti.

Alla Mecca c'era forse un problema sociale? c'era il terreno fertile per un messaggio egualitarista? L'Apocalitticismo, che è nota diffusa nel Corano (e, a dar credito alle diacronie, ne è la nota iniziale) lo lascia quantomeno sospettare.

Come che sia, con questa domanda aperta, andiamo oltre, al punto nel quale la Neuwirth espone le ragioni della propria ricerca. Dopo aver affermato che Maometto si pone dapprima come “ammonitore” (*nadjir*) poi come inviato (*rasûl*) infine come profeta (*nabî*) (p. 45) ella afferma che per comprendere il Corano nella successione dei suoi annunci (prima della redazione del volume) lo strumento indispensabile è costituito dall'individuazione di una cronologia delle *suwar* (p. 48). Essa è importante, perché nella genesi di un Canone è implicito un processo di crescita (p. 56).

Perciò, sostiene ancora a p. 58, soltanto la realizzazione di un intertesto intracoranico sulla base di un'analisi cronologica può consentire la piena comprensione di ogni singola *sûra*; anche perché il costituirsi del testo è contemporaneo al costituirsi della comunità, a partire da un uditorio che, all'inizio, non era ancora islamico (pp. 60-62).

Sul processo di formazione del testo la Neuwirth adduce poi, alle pp. 62-63, alcune interessanti considerazioni sulle quali mi sembra utile soffermarsi, per assumerle nella dovuta prospettiva. Dice infatti l'Autrice che il dato di fatto dell'esistenza del libro “Il Corano” (come *muşhaf*, che va sempre distinto dal *qur'ân*) fa cadere nell'oblio il fatto che il libro si forma parallelamente al formarsi della comunità, che in seguito diverrà comunità di culto. La predicazione che documenta il formarsi di una comunità, diviene così testo liturgico (questo sviluppo era stato analiticamente seguito dall'Autrice nel suo articolo *Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon*, in *The Qur'ân as Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996).

Nella comprensione del fenomeno da parte occidentale, si tende viceversa alla lettura sincrona del testo, dimenticando che esso si formò progressivamente nel confronto con le tradizioni pre-islamiche, e, in Medina, con l'integrazione degli antichi culti arabi. Il testo è il documento di una comunità e di una *società* (corsivo mio).

“Con lo stretto rispetto della cronologia e la combinazione di studi storici e letterari, questo testo (*scil.*: la ricerca della Neuwirth) vuol contribuire a mettere in luce il Corano insieme ai testi biblici” (p. 66); “Visto in questa prospettiva, il testo che fonda l'Islam si rivela come un testo tra quelli che fondano la futura Europa, quindi un testo europeo-orientale” (p. 67). Sin qui l'Introduzione, che riassume i temi prefissati alla ricerca.

Il capitolo che la apre vi si connette strettamente, perciò mi è sembrato utile esaminarlo con una certa ampiezza, e in continuità di discorso con l'Introduzione (per il seguito del testo sarò necessariamente più corsivo). Qui, del resto, si pongono alcuni temi generali sui quali è necessario fare il punto.

Il Corano, dice la Neuwirth a p. 71, nella lettura che ne ha dato l'Islam ha perso quella tensione dialettica (*dialektische Spannung*) che gli viene dal suo radicamento nel terreno del dibattito del Tardo Antico. Sciolto da questo dibattito e riportato a monologo di una voce trascendente, viene sottratto alla polifonia del dibattito verbale. Vi è perciò una fondamentale frattura nella percezione del Corano, perché non si può ignorare la dimensione temporale del suo costituirsi. “La sua piena dimensione può essere compresa soltanto con l'analisi diacronica” (ivi).

Come si vede, l'Autrice insiste molto su questo punto; l'intera ragione di gran parte del testo consiste infatti nel presentare uno sviluppo “logico” della dottrina coranica, da un'intuizione iniziale monoteistico-apocalittica allo stabilirsi di una religione e di un culto, passando attraverso il rapporto ombelicale con l'eredità testamentaria e la polemica con le dottrine consolidate, giudaica e cristiana. Per far ciò, la Neuwirth si appoggia essenzialmente alla cronologia di Nöldeke.

Che il Corano abbia avuto un processo di formazione sembra un'ovvietà per una qualsiasi logica storica; per la fede il discorso è certamente diverso, ma questo è meno ovvio di quanto possa sembrare. Qui è intatti in gioco la domanda su *che cosa* è essenziale capire; anche perché ciò che la storia può ricostruire in assenza di documentazione esterna al testo, è soltanto una catena di ipotesi, ingegnose e attendibili quanto si voglia, ma pur sempre ipotesi. E quelle di Nöldeke (e della Neuwirth) lo sono.

Le origini di una religione (questo non vale non soltanto per l'Islam, ma anche per il Cristianesimo e il Giudaismo) sono avvolte in un bozzolo mitico oltre il quale è ben arduo penetrare l'evento *storico*: ma capire il *senso* di quella religione è qualcosa che passa attraverso la ricostruzione di inaccessibili eventi o *attraverso la decifrazione di quel mito*? Ho già espresso più volte il mio dubbio su tentativi (la cui motivazione sembra doversi ascrivere ad una cultura razionalista/positivista, ad una ricerca di verità/epistème) di scovare nei miti un “nocciolo di verità” e “ciò che realmente accadde”: iniziò Evemero. Ho anche scritto un saggio (*Il mito e l'uomo*) per tentar di mostrare la “verità” umana, esistenziale, frutto dell'esperienza umana -e quindi, tutto sommato, *storica*- di quella verità che traspare nei miti e che la parola, quindi il racconto, il *mythos*, costruisce quotidianamente. È perciò con questo dubbio, che coincide con la domanda di Reynolds, se non vi sia cioè altro modo di intendere il Corano, che proseguo l'analisi.

Certamente la predicazione coranica fu una novità rivoluzionaria, come afferma la Neuwirth a p. 74: “La novità rivoluzionaria dell'annuncio coranico si può leggere soltanto nella sinergia tra colui che parla e la sua

comunità, e i rappresentanti delle tradizioni presenti nel suo ambiente”. Certamente. Questo però implica che il dibattito fosse, nella contingenza, comprensibile e vitale: *comprensibile* significa che in quella comunità e in quelle tradizioni doveva essere diffuso il messaggio testamentario, indipendentemente dai modi della sua comprensione; *vitale*, cioè necessario e urgente, significa che il dibattito doveva radicarsi in un fondamento *sociale*. Forse poi quel dibattito doveva essere, a giudicare da come si concluse, il terminale di un dissenso pregresso: la Neuwirth dice infatti a p. 76 che il Corano va inteso sullo sfondo della pluralità culturale del Tardo Antico, e taccia di stereotipo l’immagine di una precedente *jâhiliyya* (p. 77).

Non solo: alle pp. 77-78 ella esclude anche che ci si possa trovare in presenza di un testo epigonale, nato sulla conoscenza erronea o disinformata dei testi sacri precedenti (*scil.*: giudei e cristiani, biblici in generale). Questo è come dire, e la Neuwirth è su questa posizione, che l’Islam rappresentò una terza e originale scelta radicata nel messaggio testamentario, nel filone di una sua comprensione e tradizione -orale e non- che non fu quella che condusse alla “ortodossie” giudea e cristiana. Tutto ciò l’abbiamo già visto e pensato, sulla scorta della letteratura, in *Storia, etc.*

A p. 79, l’Autrice si accinge al compito di suffragare questo ragionevole assunto attraverso la fissazione di una cronologia del Corano, e afferma al riguardo che Theodor Nöldeke ha prodotto, nella sua *Geschichte des Korans* (criticata da Reynolds) una cronologia del Corano sinora insuperata. Abbiamo incontrato di sfuggita l’illustre orientista del XIX secolo a p. 110 di *Storia, etc.*, nel testo e nella relativa nota 10, a proposito del suo articolo sulla *Deutsche Rundschau* e della sua *Geschichte der Perses und Araber*, che introdussero all’attenzione dell’occidente l’argomento del Mazdakismo con la bizzarra *-ma fortemente ideologica-* categoria del “socialismo orientale”. Volgeva al termine l’ottavo decennio del XIX secolo, e un certo spettro si aggirava per l’Europa.

Per quanto riguarda la cronologia delle *suwar*, la Neuwirth ritiene dunque il metodo di Nöldeke, fondato sull’analisi letteraria dei testi, l’unico valido; e ciò per l’ovvia arbitrarietà di altri metodi usati, come l’analisi di una presunta evoluzione psicologica del Profeta (qui è lecito pensare a un riferimento a R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2ème éd., 1977, pp. 254 sgg.). Quanto all’esame non diacronico del testo, esso non consentirebbe di accertare i suoi legami dialettici con i precedenti testi sacri (pp. 84-85). Tuttavia, come nota Reynolds, cit., p. 486, la componente psicologica non sembra assente neppure nei presupposti dell’analisi di Nöldeke.

Per quanto concerne lo scenario della predicazione coranica, vorrei sottolineare ciò che riporta la Neuwirth alle pp. 87-90 esponendo le opinioni di Von Grunebaum, un autore citato a p. 858 di *Storia, etc.* sul tema del Millenarismo e dei suoi rapporti con la marginalità. La citazione riprende un vecchio testo di questo autore, *Studien zur Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich, Artemis, 1969. Per Von Grunebaum l’insegnamento del Profeta rappresentò per gli Arabi un passo verso una maggior maturità religiosa e culturale; offrì loro la possibilità di assumere una propria identità “dal cerchio per noi storicamente non definibile delle diverse udienze costituite nel Tardo Antico”. La Rivelazione coranica toccò pochi punti, tutti di straordinaria importanza per i popoli mediorientali, sia dentro che fuori dalla penisola araba, costruendo una comunità teologicamente distinta dai Giudei e dai Cristiani; elevò gli Arabi “al livello di pensatori religiosi”, dando loro l’autorità dell’appoggio divino.

Il suo fu un annuncio apocalittico fondato sui concetti già da tempo diffusi di “Fine del mondo” e di “Giudizio finale”, e la sua lettura del monoteismo testamentario si costruì su un rifiuto delle complicazioni teologiche del Trinitarismo, attraverso il recupero del Docetismo delle sette cristiane nelle quali aveva avuto la funzione di una certa razionalizzazione della figura di Cristo; ma anche *sulla negazione del peccato originale e della sua eredità*. Ho ritenuto importante mettere in corsivo quest’ultimo punto, come ho sempre fatto parlando dell’Islam, perché su di esso si fonda la pretesa, *diffusa in tutte le marginalità rivoluzionarie*, di poter porre fine a *questo* mondo creando al suo posto un “mondo di giustizia”, ignorando quindi la natura irrimediabilmente postlapsaria dell’uomo, legno storto che rende poco verosimile l’atopia del nuovo mondo sognato nell’ottica apocalittico/millenarista della predicazione.

Ora, sottolinea a sua volta la Neuwirth, il limite dell’impostazione di Von Grunebaum è che essa assume acriticamente quella della *Sîra* che limita il fenomeno all’interno del mondo arabo, escludendo dal confronto quei gruppi sincretisti ed eterodossi che erano presenti nella periferia del Tardo Antico: buona osservazione, perché i temi della predicazione del Profeta non sarebbero pensabili senza una conoscenza, *da parte sua e del suo uditorio*, del messaggio testamentario *in forme essenzialmente non ortodosse*.

Quel che mi lascia perplesso tuttavia, è perché mai questo scenario necessiti di una cronologia coranica per essere avvalorato; e vorrei soltanto ricordare al riguardo il semplice buon senso dello studioso in grado di individuare i tratti macroscopici di un fenomeno al di là delle impossibili penetrazioni di un fenomeno avvolto nel mito: da Harnack (*Storia, etc.*, p. 57 in n. 200) a Schoeps (ivi, p. 854) a Colpe (ivi, p. 187, ma si veda anche Neuwirth a p. 102) a De Blois (ivi, pp. 1328-1329) a Dorra Haddad, Roncaglia e altri (ivi, pp. 57-58) ai quali è sembrato evidente trovare la radice dell’Islam nel Giudeocristianesimo. Una radice che non sembra necessitare di una ipotetica (necessariamente ipotetica, anche se condotta con intelligenza e con vasta erudizione)

cronologia delle *suwar*, per essere confermata.<sup>2</sup> Che il predicatore e l'uditorio siano a conoscenza di tradizioni testamentarie indipendenti da quelle delle due "ortodossie" è un'evidenza del testo (e della sua teologia/cristologia) che si può constatare anche non leggendo il Corano diacronicamente.

Contro questa evidenza è stata certamente avanzata l'ipotesi scettica, cioè che il testo sia stato composto più tardi e fuori dallo Hijâz, ma sappiamo anche che nulla suffraga, anzi, molto contraddice, questa ipotesi avventurosa, anche se i tempi di codifica del *qur'ân* e del *muṣḥaf* sembrano andare oltre la morte del Profeta. Una religione nasce da una predicazione che è pur sempre un fenomeno storico, quindi si conforma necessariamente all'interno di un dibattito e nel tempo.

Insisto perciò a sostenere che ciò che è veramente da capire è il *senso* di una elaborazione religiosa (la predicazione coranica) di per sé accaduta in una zona grigia, e delle sue conseguenze *storiche*, queste, sì, *storicamente* indagabili. Ora, il "senso" è anch'esso, certamente, un'ipotesi, ma, almeno, apre a scenari più facilmente accessibili partendo dalle evidenze dottrinali. Se si considerano congiuntamente emergenze come il Docetismo<sup>3</sup>, la figura di Maometto come sigillo/suggello della profezia, la sua elezione ad annunciatore della Parola divina, il carattere apocalittico/millennarista della sua predicazione, non sembra difficile pensare sia ad una capacità di proselitismo presso portatori o conoscitori di una cultura testamentaria estranea alle due "ortodossie", sia ad un proselitismo che si radica nelle attese della marginalità e che in tanto può aver successo, in quanto esista una situazione potenzialmente rivoluzionaria cui l'annuncio coranico fornì il cemento ideologico.

L'operazione del Profeta a partire da Medina, della quale si constata la presenza nel Corano, fu precisamente l'organizzazione *politica* di una comunità (rivoluzionaria) entro un comandamento *religioso*: una connessione di *religione e società* che normalmente sfugge al *Razionalismo occidentale*, uso ridurre la religione al ruolo salottiero di *personale opinione*. La religione, l'ho già detto, è pericolosa, quantomeno per chi pensa che non se ne debba tener conto in politica: rinvio perciò alla critica di O. Roy al laicismo dello Stato francese, che ho citato alle pp. 836-837 di *Storia, etc.*<sup>4</sup>

Ciò detto torno al testo della Neuwirth e alla parte conclusiva del suo Primo Capitolo nella quale, dopo aver sottolineato a p. 90 che anche per Grunebaum il Corano è un'altra voce che emerge dalla tradizione testamentaria, alle pp. 91-119 si espone l'interpretazione che ne dettero i vari studiosi, tra i quali ricordo Crone, M. Cook, Wansbrough, Luxenberg, Ohleg, Puin (dei quali mi sono parzialmente interessato nel testo di *Storia, etc.*). Altri ancora sono comunque presi in esame, mi limito a qualche accenno cursorio, evitando di esporre di nuovo le tesi di Autori già esposte in *Storia, etc.*

Alle pp. 98-100, una breve discussione riguarda le tesi di Luxenberg (cfr. *Storia, etc.*, p. 871) alle quali la Neuwirth aveva già dedicato un contributo in *Streit um den Koran*, dove peraltro si era limitata a ribadire

<sup>2</sup> Tutti questi studiosi sono ricordati anche dal contributo di R. Nabelek, *Weintrauben statt Jungfrauen in Streit um den Koran. Die Luxenberg Debatte. Standpunkt und Hintergründe*, Hg. von Ch. Burgmer, Berlin, Schiler, 2007. Nabelek cita le varie opinioni sull'origine del Corano che ho citato in *Storia, etc.* (Wansbrough, Crone, etc.) e cita anche l'opinione di J. Burton (cfr. *Storia, etc.*, p. 863) che il Corano fosse una raccolta preesistente a Maometto. In particolare, fa riferimento a Von Harnack, che già a suo tempo sottolineò la vicinanza della teologia coranica allo Gnosticismo delle sette giudeocristiane. Egli sottolinea inoltre (p. 51) che la ricerca di Luxenberg si inserisce in una lunga tradizione di studi che hanno messo in evidenza i legami tra l'Islam e il Cristianesimo eterodosso, una tradizione che risale, come ho più volte ricordato, a Giovanni Damasceno il quale, certamente, qualche opinione di prima mano doveva averla, stante il suo servizio alla corte Omeyyade. In particolare viene ricordata la sua convinzione di un'origine ariano/nestoriana della "eresia" islamica (cfr. *Storia, etc.*, p. 1079, che fa riferimento, per questa ipotesi, al testo Pocock del *De heresibus liber*).

<sup>3</sup> Alle pp. 125-126 di *Storia, etc.*, in particolare nella nota 66, ho sottolineato l'intercambiabilità di Docetismo e Adozionismo, un fenomeno che ha particolare rilievo nei Pauliciani; alla p. 149 ho ricordato, a proposito dell'Adozionismo maturato in Spagna nell'VIII-IX secolo, l'ipotetico contatto con il mondo musulmano. Il rapporto tra "adozione" e profezia, nonché la ripetitività di questa e l'attesa di un suo sigillo/suggello, è un tratto del Giudeocristianesimo. L'Adozionismo è anche implicito nella religiosità siriana a partire da Taziano. L'ultimo profeta inoltre, lo si ricordi a proposito dell'Apocalitticismo, è connesso con l'attesa di un compimento dei Tempi.

<sup>4</sup> A me sembra -ripeto quanto ho già detto sopra- che la principale domanda da porsi circa le origini dell'Islam sia: *chi fu* ad abbracciarlo e *perché*; e perché l'Islam fu *vincente*. E poi, in sequenza: perché due imperi si sciolsero come neve al sole e perché masse di loro ex-sudditi abbracciarono l'Islam, un fenomeno che non si spiega soltanto con le persecuzioni e le conversioni forzate, che, pure vi furono. È eccessivo pensare che vi fosse un forte malessere della marginalità pronto a dar vita a un'ondata millenarista, alla quale doveva soltanto essere fornito un *supporto ideologico/religioso*? A mio avviso, non tentare una risposta a queste domande, non impostare la comprensione del fenomeno sulla risposta, *necessariamente ipotetica*, ad esse, e sforzarsi di fornire altrettanto ipotetiche risposte a domande decisamente più "accademiche" (ciò che non salva l'Accademia dal dover navigare nelle ipotesi) è come accanirsi -l'ho già detto- a parametrare le coordinate di un dito senza curarsi di ciò che esso addita. Ciò non significa sottovalutare l'importanza della ricerca sul Profeta e sull'articolazione del suo messaggio: non si può far storia senza un qualche, sia pur ipotetico, accertamento degli eventi. Fare storia è però accendere una luce, *necessariamente ideologica* in quanto proveniente da una *prospettiva*, che illumini il *senso* di quegli eventi. Vale la pena di ricordare che un'altra predicazione del Tardo Antico, da alcuni anche invocata nei Musulmani "della prim'ora", fu il Manicheismo, che respingeva anch'esso, sia pure in una logica "gnostica" e non "millenarista" la congruità di questo mondo con le attese dell'uomo. Dire che il mondo è intrinsecamente malvagio (Manicheismo) ovvero che è malvagio il mondo così com'è gestito, cambia gli obiettivi della ripulsa, i programmi di vita e sinanche l'ontologia: ma non cambia il sottofondo esperienziale, cioè *sociale*, sul quale possono maturare simili giudizi: *il Tardo Antico fu un periodo di crisi del mondo disegnato nella società classica*. Il suo segno distintivo è il cozzo del messaggio testamentario con la cultura dell'Antichità classica; perciò entrambe le predicazioni (manichea e coranica) non sono pensabili se non nell'ambito della diffusione del Messaggio all'interno di una società messa in discussione, *una società strutturata sulla disuguaglianza*. Come e perché il dissidio fu ricomposto in Occidente con la formazione dell'ideologia occidentale, l'ho già narrato per settecote pagine e l'ho riassunto, con voluto *understatement* alle pp. 702, sgg. di *Storia, etc.*: di certo non si dovrebbe sottovalutare la presenza dell'aristocrazia nella formazione del primo Cristianesimo romano, quindi della Chiesa di Roma, la cui politica, come ho ricordato parlando degli eresiologi, fu mettere al bando le atopie tipiche della marginalità, *non certo assenti nel primo recepimento del Messaggio*, e ritornate poi, come l'ombra di Banquo, nei secoli successivi sotto molteplici forme: *non senza rapporto con l'oriente bizantino e con le dissidenze islamiche*.

la propria posizione,<sup>5</sup> quella cioè che stiamo esaminando. Del resto, anche nel testo che stiamo seguendo, ella evita di commentare un ricerca che ha subito numerosi attacchi accademici, limitandosi a sottolineare che da essa si evince la necessità del contributo di numerose discipline per affrontare il Corano. Segnalo infine che alle pp. 112-113 la Neuwirth si esprime -né poteva essere altrimenti- contro l'ipotesi della Chabbi di un Hijâz estraneo al circuito culturale e religioso del Medio Oriente.

Terminata questa esposizione dei concetti-guida del testo, mi volgo ora ai capitoli nei quali prende corpo la ricerca, aperta con l'affermazione che il Corano non va letto esclusivamente come il documento che dà origine all'Islam, ma soprattutto come espressione di un antico dibattito teologico, implicandovi studiosi del Cristianesimo e del Giudaismo. La Neuwirth cita poi i legami con la Bibbia che caratterizzano le visioni estatiche del Profeta (le più famose quelle di *Cor.*, 17 e *Cor.*, 53); i legami con i Salmi e quelli con gli Pseudepigrافي dell'Antico Testamento; e sottolinea che in nessun luogo coranico si afferma quello che sarà poi il dogma imposto da Ibn Hanbal e dallo Hanbalismo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1124 sgg.) cioè che il testo sia un testo *increato*, corrispondente a quello celeste (*umm al-Kitâb*).

L'Autrice espone poi la propria interpretazione del tema Maria/Madre di Cristo sviluppato in *Cor.*, 3 e *Cor.*, 19, che abbiamo già visto esaminando il suo contributo a *The Qur'ân in Context*. Ella tiene comunque a sottolineare che la Parola di Dio, il *Lógos*, Cristo nel Cristianesimo, non prende corpo, qui, in un Libro (ipotesi che abbiamo visto come *illibrazione* in luogo della *Incarnazione*) ma in un *discorso udibile*, stante l'oralità iniziale del *Qur'ân*. Questo legame della teologia islamica con quella cristiana, nel quale la prima prende posizione nei confronti della seconda, può tuttavia essere sostenuto, afferma alle pp. 167-168, soltanto se il Corano viene letto diacronicamente (un compito che ella si assume seguendo dichiaratamente la cronologia di Nöldeke).

Venendo allora a questo problema centrale, l'Autrice inizia il suo Terzo Capitolo (*Koran und Geschichte*) ricordando che la "coscienza della storicità" (*Bewusstsein der Geschichtlichkeit*, p. 182) è un raggiungimento della cultura occidentale, e ad essa deve essere sottoposto il Corano nonostante il suo proporsi come discorso sovratemporale che spinge molti studiosi all'indifferenza alla storia. Al riguardo viene portata ad esempio la posizione di Donner (si veda *Storia, etc.*, pp. 1037-1039) che in *Narratives of Islamic Origins*, p. 84, afferma che il Corano deve considerarsi "profondamente storico" perché la comunità alla quale fu inviato Maometto non è determinata *storicamente*, ma *moralmente* (corsi suoi).

A me sembra che Donner parli d'altro, perché l'essersi una dottrina formata *storicamente* (siamo nell'ovvio) non esclude che essa consideri se stessa *a-storica* (o sovrastorica) e moralmente fondata ("determined", scrive Donner, "bestimmt" traduce Neuwirth). Il fondamento di una Rivelazione non può che riferirsi a una cosmogonia/cosmologia e antropogonia/antropologia *necessariamente fuori dalla storia* della quale costituiscono il prologo in cielo. L'uomo è dunque, per l'Islam, *naturaliter islamicus*.

Successivamente sempre fondando la propria tesi sulla cronologia di Nöldeke, la Neuwirth ritiene che la predicazione di Maometto non possa considerarsi come inizialmente assimilabile a quella di un veggente che parla ad un'Arabia pagana e tribale (tesi che abbiamo visto seguendo la ricerca della Chabbi e che non è soltanto sua) per poi divenire una predicazione a fondamento testamentario soltanto in Medina. Infatti sin dall'inizio (considerando le prime *suwar* meccane secondo l'ordine di Nöldeke) la predicazione di Maometto appare fondata sulle precedenti tradizioni religiose (insistenza sul Giudizio finale, Apocalitticismo/Millennarismo). Non ultimo fondamento della sua autorità era infatti il suo riferirsi a un dibattito in corso in seno alle grandi religioni tradizionali, rispetto alle quali il Corano non deve tuttavia essere pensato come un "Apocrifo" (pp. 187-188).

Dice infatti la Neuwirth: altra cosa è pensare un testo come il parto di un autore, altra cosa è considerarlo il risultato di un dibattito; esso è infatti il risultato di un consenso che diviene fondamento di una nuova religione; ed è difficile disconoscere che esso si sia presentato inizialmente come espressione puramente orale. La fase della sua scrittura interviene alla morte del Profeta, il *muṣḥaf* può forse risalire al ventennio successivo (codice di 'Uthmân) o, al più, datare al tempo di 'Abd al-Malik, e il suo aspetto uditivo richiede tempo per essere fissato con la determinazione delle vocali lunghe e brevi (p. 191).

---

<sup>5</sup> Più interessante è il contributo di M. Marx, *Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koran Wahrnehmungen*. Partendo dall'iniziale interpretazione di Giovanni Damasceno e dei Cristiani, che l'Islam fosse un'eresia del Cristianesimo, Marx sottolinea vari aspetti interessanti della geografia religiosa mediorientale. Cristiani e Giudei vi convissero a lungo senza che fosse stato fissato un confine preciso tra le due religioni: "Esagerando si può dire che Giudei e Cristiani (ante litteram) usavano la definizione 'Giudei' e 'Cristiani' al fine di tracciare una linea di demarcazione tra di loro" (p. 121). Le due religioni rappresentano l'antecedente dell'Islam, che si inserisce in un dibattito tra i gruppi religiosi esistenti. Al riguardo ricorda (p. 124) le posizioni di Von Harnack, che rinvenne nella teologia islamica l'evidenza della teologia giudeocristiana (cfr. *Storia, etc.*, p. 57 in n. 200). L'Islam, afferma ancora (ivi) non è poi così lontano dalla tradizione giudaico-cristiana dell'Europa; ed è interessante questa sua esplicita constatazione (ivi): l'Occidente ha scoperto l'Islam con la fine della Guerra fredda come mondo religioso "medievale" che rende insicura l'Europa secolarizzata: una constatazione che debbo pienamente sottoscrivere perché tutto il percorso della mia *Storia, etc.* addita precisamente la debolezza *ideologica* del cosiddetto "Occidente". Concludendo infine sulla presenza di influssi linguistici non arabi nel Corano, Marx richiama quindi l'importanza dell'interazione tra Giudei, Cristiani e "forse" *Giudeocristiani* (p. 128). Ho sottolineato "Giudeocristiani" nonostante il "forse" di Marx perché, se la mancanza di precisi confini nel dibattito religioso lascia pensare -e così sembra- che vi furono anche Giudei e Cristiani tra i seguaci "della prim'ora" (vedi anche D. Cook in *Storia, etc.*, p. 1106) Giudaismo e Cristianesimo rimasero vitali, *come tali*, anche nell'Impero islamico: mentre è precisamente il pulviscolo giudeocristiano che si dilegua, verosimilmente riassorbito nella nuova sintesi islamica.

Una volta fissato, il testo assunse un aspetto cerimoniale (p. 192): lo mostra il caso della *sûra* detta “l’aprente” (*sûratu ‘l-fâtiḥa*) perché posta ad apertura del Corano, specie di *Paternoster*, che, secondo la cronologia di Nöldeke è in realtà la 48ª *sûra*, perché la sua formulazione implica una comunità già raccolta attorno ad una liturgia (discussione alle pp. 371, sgg.).

Nel corso di questa disamina la Neuwirth afferma poi (p. 202): “il processo di comunicazione coranico rispecchia le intenzioni teologiche proprie della comunità”; e, ancora, nella successiva p. 203, che le *riformulazioni coraniche del messaggio testamentario rappresentano passaggi della costruzione della comunità*, pietre miliari di un generico sincretismo post-biblico, verso una teologia coranica. Si tratta di un’affermazione sulla quale riflettere: il pensiero corre infatti a quel pulviscolo ondeggiante fuori delle due “ortodossie”, perciò genericamente “giudeocristiano”. Il testo dell’annuncio, il testo che si può dire pre-canonico perché non ancora fissato nel *muṣḥaf*, documenta un dibattito teologico all’interno del gruppo; e anche questo è interessante, perché il “dibattito” si attaglia alla presenza di interpretazioni diverse del Messaggio, convergenti nella ricerca polemica di una via estranea a quella delle “ortodossie”.

Queste affermazioni mi sembrano significative: infatti, se in quella “nuova teologia” si rispecchia un traguardo che compone le diverse istanze presenti tra i seguaci del Profeta, come non pensare che quell’uditorio fosse caratterizzato da una cultura, una visione, *istanze e attese*, essenzialmente giudeocristiane? e come non ricordare che questo aspetto centrale, la teologia (e quindi la cristologia) “rispecchia le intenzioni teologiche della comunità” ripetendo i temi di quella giudeocristiana, come era stato ben notato già da Harnack, da Schoeps, e da tutti gli altri Autori citati nel corso di *Storia, etc.*?

Il fenomeno di questa progressiva costruzione di una comunità con una teologia, prosegue poi l’Autrice, si osserva bene nella successione cronologica delle *suwar* medio- e tardo-meccane, e nelle loro revisioni e completamenti del periodo medinese. Naturalmente, tutto ciò comporta, nelle pagine successive, una critica al concetto di *jâhiliyya*, ma di ciò s’è già detto. Una novità apportata dal Corano in una cultura che si era espressa, tramite la poesia, in una concezione circolare del tempo, racchiuso nel suo ripetersi di *gênesis* e di *phthorâ*, è l’introduzione del tempo lineare, chiuso tra il Tempo della Creazione e l’escatologia. Questo è il tempo che il messaggio testamentario reca ovunque con sé, è il tempo che fu mutuato dallo Zoroastrismo, come abbiamo visto in *Storia, etc.* alle pp. 819 sgg.

È un tempo che deriva da una visione della storia umana come percorso di salvezza che si conclude con un ritorno alla pienezza delle origini (almeno per i Giusti; come ho ricordato, le opinioni sono poi variabili, nello Zoroastrismo e nelle tre religioni testamentarie, circa le vicissitudini post-mortem degli altri). Con l’occasione, la Neuwirth torna sul tema delle *Hûrî* (senza tuttavia soffermarsi sulla polemica attorno a Luxenberg) per ricordare che anche il Paradiso di Ephrem non era scevro da accenti erotici (p. 221).

In queste pagine si inserisce anche una discussione che è necessario sottolineare. Dopo aver ricordato (p. 212) che, secondo la cronologia adottata, il Sinai è evocato nella topografia sacra del Corano, in associazione con l’olivo, sin dall’inizio nella predicazione, la Neuwirth non adotta le ipotesi della Chabbi, ma torna sulla tradizionale interpretazione del *masjid al-aqṣâ* come Tempio di Gerusalemme, che avrebbe inoltre indicato la *qibla* originaria, prima del suo abbandono, in Medina, a favore della Mecca (p. 230).

Che “il luogo di prostrazione più lontano” fosse da identificarsi con il Tempio di Gerusalemme, è posteriore esegesi islamica usualmente accettata anche dagli islamisti occidentali: ma di Gerusalemme non si parla mai nel Corano, e abbiamo perciò seguito la diversa esegesi della Chabbi che, a mio avviso, ha valide ragioni dalla sua. Abbiamo anche visto che il ruolo di Gerusalemme nella geografia sacra dell’Islam è emerso per contingenti ragioni politiche al tempo di ‘Abd al-Malik (cfr. *Storia, etc.*, p. 1037 e p. 1041). Nonostante l’annuncio di Maometto avvenisse, come ricostruisce la Neuwirth (ma non soltanto) nell’ambito di un uditorio a conoscenza del lascito testamentario -ma non certo un uditorio giudaico!- non c’è una ragione *stringente* per ritenere che Gerusalemme fosse nell’orizzonte di riferimento del Profeta. Se mai ciò fosse stato, è da ritenere che l’avrebbe nominata.

Perciò, pur nella sua ipoteticità, in una “storia” fatta di ipotesi mi sembra più ragionevole lasciare Gerusalemme fuori da un discorso *sul Corano in sé* (diversamente se il discorso fosse sull’Islam) anche perché, così facendo, non mi sembra ne risenta l’impostazione della Neuwirth, che ritiene il Corano un testo del Tardo Antico, nato dal dialogo tra un Nunzio e il suo uditorio alla ricerca di una nuova teologia a partire da antichi dissensi.

Venendo ad affrontare i tempi e i modi della redazione del testo/*muṣḥaf*, nonché il problema della sua “autenticità”, la Neuwirth sottolinea la vana speranza degli scettici di rinvenire un’ipotetica copia originale in grado di smentire il testo trådito. Questo non è mai stato smentito dalla tradizione, orale o scritta: queste tradizioni coincidono (pp. 235-236); del resto, i frammenti antichi confermano il testo a noi noto, e tutti i testi non canonici ritrovati mostrano scostamenti irrilevanti dal testo canonico (pp. 252-253).

Si può inoltre ritenere (almeno secondo Schwally che curò nel 1909 la seconda edizione della *Geschichte des Korans*: la prima, di Nöldeke, è del 1860) che parte delle *suwar* furono poste in forma scritta ad opera del Profeta (p. 238), per Burton lo fu la stessa redazione finale del testo (abbiamo visto la sua ipotesi a p. 863 di *Storia, etc.*). Forse, dice la Neuwirth a p. 240, il Profeta curò la redazione scritta di alcune *suwar* difficili a memorizzarsi perché troppo lunghe. In polemica con de Prémare (pp. 250-252) ella afferma inoltre che, anche

ammettendo che l'attuale redazione sia avvenuta soltanto al tempo di 'Abd al-Malik, sessanta anni sono comunque troppo pochi per dar vita a rilevanti modifiche teologiche.

Ora, a me non è chiara la ragione di questa sorta di argomento "di rincalzo". Se i testi "antichi" (la cui antichità è però controversa, cfr. *Storia, etc.*, p. 1038) sono veramente tali, poiché essi concordano con il testo "uthmânico" (o di 'Abd al-Malik o di Haġġāg) non si vede perché corroborare un (possibile) dato di fatto con una mera opinione. D'altronde, se l'Islam è il frutto di un dibattito all'interno di una comunità, dibattito dal quale non si vede perché escludere le due generazioni che vanno dalla morte del Profeta ad 'Abd al-Malik; e se il testo è stato ciò che i fedeli hanno voluto che fosse -ciò che vale anche per il Cristianesimo e il Giudaismo- non c'è motivo per pensare il documento fondativo dell'Islam diversamente dal testo trådito.

Quanto alla struttura e alla cronologia delle *suwar*, oltre a riaffermare l'attualità della cronologia di Nöldeke (p. 281) la Neuwirth sottolinea l'antichità dell'articolazione del Corano; per conseguenza inizia ad analizzare le caratteristiche delle *suwar* (pp. 284, sgg.) seguendo la nota divisione di Nöldeke in primo-meccane, medio-meccane, tardo-meccane e medinesi, della quale avalla i criteri (struttura di versi e frasi, lunghezza dei versi, conoscenze testamentarie che divengono progressivamente più approfondite) criteri che sono da difendere dall'accusa di circolarità, e da rafforzare (pp. 318, sgg.).

Ella può così mettere in risalto gli aspetti apocalittico-escatologici della prima predicazione, e l'apparire in essa di una concezione rettilinea del tempo di origine *testamentaria* (corsivo mio) in opposizione alla concezione ciclica della precedente cultura. Nei confronti di un Dio che non è sottoposto al Destino, ma è assoluta Volontà che punisce e premia in accordo con la propria Legge, gli uomini sono tutti eguali, giudicati per le proprie azioni, e nulla può giovar loro la loro posizione sociale.

Mi si permetta di notare che qui si apre uno squarcio *su situazioni che possono permanere nell'oscurità ma che mostrano comunque chiaramente la propria presenza*: il contrasto sociale, che marca l'origine della nuova fede riflesso in una petizione egualitarista che resterà non soltanto al fondamento delle lotte e delle scissioni successive alla morte del Profeta, ma anche nel continuo risorgente millenarismo e apocalitticismo che agita la storia del mondo islamico.

Proseguendo, l'Autrice sottolinea che l'annuncio del Profeta al suo uditorio mostra che entrambi erano al corrente del messaggio testamentario (p. 319; ciò che le dà occasione, in n. 154, di prendere le distanze da Luxenberg, pur riconoscendogli di aver richiamato l'attenzione sulla presenza cristiana nello Hijâz) anche se (p. 321) si deve notare che inizialmente l'annuncio venne reso assertivo tramite giuramenti, secondo l'uso dei *kuhhân* (pl. di *kâhin*). Soltanto in un secondo momento l'annuncio si fa assertivo tramite l'uso dello "Io" (voce di Dio in persona) o del "Noi" (voce del Profeta che esprime *la volontà di Dio*).

Le *suwar* medio- e tardo-meccane si fondano infatti su un'autorità extratestuale (ricordo anche l'osservazione di Nagel, *Medinensische, etc.*, citato sopra: la presenza divina nell'annuncio si esprime dapprima tramite la radice *w-h-y*, che indica una "ispirazione", poi con la radice *n-z-l*, che indica una "discesa"). Tra le *suwar* medio- e tardo-meccane va collocata la *Fâtîha* (la 1ª *sûra* nel testo 'uthmânico, la 48ª per Nöldeke) che "sembra rispecchiare un culto monoteista" (p. 322). Subito prima, la Neuwirth aveva infatti affermato che il periodo medio-meccano "rispecchia per la prima volta la forma di un culto comune" (ivi).

I testi (recitati) vengono così ad assumere una nuova funzione culturale (p. 323) e del nascente culto comune fa parte la fissazione di una *qibla* verso la quale prosternarsi; questa è identificata con Gerusalemme e ciò segna la convergenza dell'annuncio coranico con i due precedenti monoteismi testamentari, nella forma di una comune "topografia sacra" (p. 324).

La ricostruzione ha una logica stringente: peccato che di Gerusalemme il Corano non parli, se ne parlerà soltanto più tardi, nelle interpretazioni e nelle fiorenti tradizioni che fondano ideologicamente e giuridicamente il neonato Impero islamico. Per dirla con Marx (*Karl*) sembra un tentativo di inventare "l'arte di pescar pesci nell'acqua dove i pesci non ci sono"; acqua, per giunta, fortemente intorbidata da chi venne poi.

Lo storico che pensa di rincorrere "fatti" nel documento, pecca di strabismo: per lo storico il "fatto" è il documento. "Ciò che realmente accadde" è una sorta di inaccessibile noumeno, il fenomeno è la parola dell'autore del documento che ci dice qualcosa sulla sua prospettiva, forse, quindi, sulla sua collocazione, la sua ideologia; di riflesso, sull'ambiente. Non si tratta, perciò, di ricostruire "fatti" (tantomeno ipotizzati) ma di capire documenti: mi sembra questo il senso della domanda di Reynolds sulla comprensione del documento "Corano" senza ricorrere a presunte cronologie (una sorta di *Sîra* occidentale). Dietro il documento (o, se si vuole il "fatto" "Corano", tale lo pensava Arkoun) si deve tentar di decifrare un pensiero e ipotizzarne (se si può e per quello che si può) il fondamento; tanto più che gli stessi suoi riferimenti a "fatti", presenti nelle *suwar* medinesi (le battaglie contro i Qurayshiti, gli eventi interni alle comunità in Medina) sono interpretabili come tali soltanto grazie alla *Sîra*, che, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra.

Eppure la Neuwirth dà un giudizio negativo della *Sîra*: a p. 331 dice infatti che essa, ricorrendo a una massa di tradizioni non coraniche, dà un'immagine metastorica dell'origine dell'Islam: sacrosanto, ma una "*Sîra* occidentale" è forse più attendibile per il fatto di essere occidentale? Il vero problema per una ricostruzione più attendibile è altro: che cosa sappiamo della genesi della predicazione di Maometto? Quale era la situazione del conflitto sociale alla Mecca e nello Hijâz? Quali strutture ideologiche erano in crisi, e perché? Stesse domande per un Medio Oriente bizantino e persiano che si dissolsero così facilmente; ma qui qualche idea l'abbiamo, le abbiamo sfiorate tra Mazdakismo e Paulicianesimo, e molto altro si potrebbe dire. E poi: c'era sovrapposizione

tra marginalità sociale e dissenso religioso? Senza affrontare queste domande, pur con tutti i limiti posti dalla documentazione esistente, le ipotesi sull'origine dell'Islam lasciano il tempo che trovano. Su questa mia riflessione non ritengo necessario tornare oltre.

Tornando viceversa al testo in esame, la Neuwirth sottolinea come le *suwar* medinesi siano caratterizzate da due singolarità che le distinguono: l'uso frequente del termine *kitâb* (il Libro celeste: un fenomeno che tuttavia risale già al periodo medio-meccano, il cosiddetto periodo del *Rahmân*, cfr. p. 343) distinto da *Qur'ân*; e il farsi sinergica la parola del Profeta con quella di Dio (pp. 327-329). Lo spostamento dell'interesse della comunità da quello ampiamente culturale a quello politico (o politico-religioso e d'importanza sociale) che diviene centrale, si rispecchia in nuove formule di autorizzazione (pp. 330-331).

Ora, non c'è dubbio che nella predicazione medinese si rispecchi l'attività legislativa del leader politico-religioso di una comunità in esilio e in lotta; mi sembra però alquanto riduttivo ignorare il fondamento sociale (e perciò necessariamente politico) di una predicazione che esordisce annunciando scenari apocalittici/escatologici con un fondamento assiologico. Come ha rilevato D. Cook (cfr. *Storia, etc.*, p. 1106) l'attesa della Fine dei Tempi è verosimilmente la forza che anima la straordinaria espansione del primo Islam.

Venendo ad esaminare gli aspetti liturgici del Corano e le fasi di sviluppo del nuovo culto, argomento che prelude alla lunga trattazione centrale del testo (due capitoli di complessive 165 pagine) dedicata alle tappe formative della prima comunità, la Neuwirth ricorda ad incipit le poche notizie che abbiamo sull'Arabia pre-islamica e la non credibilità dello stereotipo della *jâhiliyya*; ella propone comunque sull'argomento varie ipotesi di vari autori. Passando poi all'argomento specifico, sottolinea come il periodo medio-meccano, periodo detto "del *Rahmân*" per l'affermarsi di questo attributo come appellativo divino, sia il periodo nel quale inizia a farsi frequente il termine "*kitâb*". Ciò viene da lei interpretato come l'inizio di un nuovo percorso nel quale il culto si affianca alla profezia, sicché il testo coranico diviene risultato di una interazione tra scrittura e culto (pp. 343-346). Già nel periodo medio-meccano si parla infatti di "fedeli", come mostra l'uso del verbo *âmana*, i quali costituiscono una nuova e diversa comunità (p. 351). Nel periodo medio-meccano, le *suwar* presentano inoltre un cambiamento: scompaiono i giuramenti ad apertura, sostituiti da formule autoritative autoreferenziali (p. 361).

Contemporaneamente però (p. 350) la Neuwirth torna sulla tradizionale interpretazione del *masjid al-aqsâ* come Tempio di Gerusalemme, ciò che avrà un peso sulla trattazione che si apre a p. 365, nonostante a p. 353 sia anche sottolineato che i due luoghi della teofania sono, nel Corano, la Mecca e il Monte Sinai. Si ricorderà che anche su questo è costruita l'ipotesi della Chabbi, che identifica nel Monte Sinai il misterioso *masjid al-aqsâ*: anche perché il Corano non nomina mai Gerusalemme. Ora, l'interpretazione che la Neuwirth assume dall'uso corrente, e che ribadisce alle pp. 365 sgg., ha certamente un peso su ciò che ella ipotizza circa l'evoluzione della religiosità coranica, e che la vede tornare sulla *Fâtiḥa* (48<sup>a</sup> di Nöldeke) ribadendone l'età medio-meccana (p. 371).

Il punto che vorrei sottolineare è allora il seguente. La Neuwirth delinea con precisa coerenza logica uno sviluppo cronologico della predicazione, della dottrina e degli eventi interni alla comunità (instaurazione di un culto, etc.) che non è la conseguenza di una documentazione *diretta*, ma espressione di un percorso ritenuto *logicamente necessario* a priori, e *conseguentemente* rintracciato nel Corano, in quanto espressione di un "progresso" -*teleologicamente* disposto- da uno stadio a un altro secondo la prospettiva *occidentale* dello "sviluppo".

Mi ripeto con altre parole per far comprendere ciò che intendo. Nella storia della predicazione e della comunità ricostruita dalla Neuwirth, ciò che viene "prima" o "dopo" è stabilito in base al presupposto che qualcosa *debba* venire prima o dopo, perché così vuole la *nostra* logica. Tutto è perciò molto ragionevole, ma anche molto ipotetico.

In una simile cornice dunque, tutto si connette necessariamente a tutto in una catena peraltro ipotetica, nella quale gli eventi conseguono alle ipotesi; ma se un anello della catena è debole, come lo è almeno quello che riguarda "Gerusalemme", mai nominata dal Profeta, l'intera ricostruzione merita almeno la liceità del dubbio, perché i "fatti" ipotizzati (che tali siano, mi sembra evidente) sono ipotizzati sul fondamento di un'ipotesi complessiva che ha dei punti di fragilità nella sua concatenazione. Per conseguenza l'intera storia, pur affascinante, resta sospesa nel limbo della narrativa: strana sorte, per chi è alla ricerca di "ciò che realmente accadde".

Per inciso e per concludere: in tanto uso della logica *non trovo una spiegazione logica del perché un profeta che pensava a Gerusalemme abbia scelto di non nominare mai questa città*.

Tornando al testo, alle pp. 379 sgg. la Neuwirth descrive così gli sviluppi medinesi del nascente Islam: a Medina si accentua il monoteismo e si afferma il legame della predicazione con il Libro celeste (*umm al-kitâb*) che, alla Mecca, figuravano come realtà distinte, nel senso che la predicazione era una "volgarizzazione" del Libro celeste. La comunità coranica entra così nella Storia Sacra; Maometto, da *rasûl* diventa *nabî*, assume per la prima volta l'appellativo di Muhammad, "il lodato" e viene associato a Dio nella formula "*Allahu wa rasûluhu*" ("Dio e il Suo inviato").

Viene poi menzionata l'esistenza di luoghi di culto (*masâjid*, pl. di *masjid*) e si istituzionalizza il Venerdì come giornata dedicata al culto collettivo. Quanto alle forme culturali introdotte a Medina, esse riflettono, secondo la Neuwirth, un dibattito con le tradizioni giudaiche (p. 386): ad esempio, il digiuno di

Ramadan, tipicamente penitenziale, sarebbe un adattamento dello Yom Kippur, i giorni ebraici della riconciliazione (ivi). Nel complesso delle osservazioni della Neuwirth sembra quindi delinearsi un certo modellamento dell'Islam sul Giudaismo: non per caso ella richiama nella sua discussione la meccana *Cor.*, 112, nella quale è apertamente respinta la teologia cristiana che vede in Cristo il Figlio di Dio.<sup>6</sup>

Il suo riassunto degli eventi alle pp. 387-393 offre inoltre la possibilità di un'ulteriore osservazione. Gli eventi che si sarebbero succeduti nella prospettiva di una cronologia coranica quale quella desunta da Nöldeke, fatta propria dalla Neuwirth, hanno una propria "coerente logica di sviluppo" precisamente perché questa è *a monte* della cronologia prospettata, e lo è perché è il rispecchiamento della logica occidentale del "progresso". Ciò è esplicitamente detto a p. 389: "Riassumiamo ancora una volta l'ipotesi qui introdotta sullo sviluppo del culto e del testo: i riti di preghiera pre-islamici della *ka'ba*.....etc."; e viene delineato uno sviluppo che passa poi per le influenze cristiane e giudaiche, poi (come si vedrà nei capitoli successivi) sempre più giudaiche, per giungere infine, a Medina, alla definizione del culto islamico.

Ora, pur trattandosi di ipotesi (lo conferma l'Autrice) e *senza aprioristicamente negare che ciò possa essere realmente accaduto* (nel campo delle ipotesi tutto -o quasi- è lecito quando è chiaro che si tratta di ipotesi) ciò che voglio dire è che questa non è un'ipotesi maturata a valle di possibili fatti ma presupposta, nell'ambito della logica occidentale, a monte del loro possibile accertamento e poi verificata (cioè *fatta vera*) disponendo le *suwar* a seconda del loro contenuto, in modo tale da accordarle con quella logica, che è *lei* a certificare (cioè a proporre come certo) il tutto.<sup>7</sup>

Lo vedremo ancora, e perciò ho voluto premettere questa osservazione, nei successivi tre capitoli (pp. 394-450) dedicati allo sviluppo della comunità nei tre (presunti) periodi meccani e in quello dell'Egira a Medina.

La Neuwirth affronta il tema dello sviluppo della comunità nel primo periodo meccano, esponendo in chiaro, ad apertura, le premesse metodologiche della propria ricerca. Dice infatti: "Gli approcci a una lettura diacronica del Corano si appoggiano sinora sulla *Sîra*, che offre un ampio panorama sull'annuncio, senza però dedicare molta attenzione alle antiche culture religiose" (p. 394). Un tale fondamento, nota poi, rende tuttavia ipotetiche le conclusioni tratte (della dubbia attendibilità della *Sîra*, costruzione ideologica di età 'abbàsida s'è detto in *Storia*, etc.) sicché l'Autrice ritiene opportuno segnalare (p. 395, in n. 3) che la cronologia di Nöldeke fu fondata su un atteggiamento critico nei confronti della tradizione esegetica islamica. "Tuttavia" aggiunge poi "la verosimiglianza di questa cronologia e delle tesi che ne derivano, viene essenzialmente migliorata se l'analisi delle singole trattazioni (Diskurse) possono mettere in luce (aufzeigen) una chiara successione, e *soprattutto uno sviluppo irreversibile*" (p. 395). Il corsivo è mio, e il suo retroterra è in ciò che ho già espresso nel testo e nella precedente nota 7.

Non vi è alcun dubbio che la ricostruzione emergente dalla ricerca della Neuwirth sia fondata su logica e consequenzialità, né che il suo risultato sia persino seducente nella sua capacità di convincimento: il punto è che esso è conseguenza dell'inserimento di "fatti" in una logica preconstituita, come si fa quando si ordinano le tessere di un *puzzle* per ricostruire un disegno prefigurato: è il disegno a condizionare l'ordine, ed è qui il carattere di brillante esercizio d'ingegno della ricerca in esame.

L'annuncio apocalittico, può dunque affermare la Neuwirth come abbiamo ricordato più volte, appare sin dall'inizio, ed ha aspetti formali che ricordano i Salmi, mentre, per ciò che riguarda l'imminenza del Giudizio finale, in essa risuonano i temi delle prediche dei monaci cristiani (p. 396). Che il Creato sia un "segno" (*âya*) di

<sup>6</sup> Su *Cor.*,112, la sua lettura e la sua (possibile) origine, si veda l'articolo di M. Kropp, *Tripartite, but anti-Trinitarian Formulas in the Qur'anic Corpus, possibly pre-Qur'anic*, in *New Perspectives*, etc., cit. Kropp esordisce analizzando la possibile traduzione di alcuni termini dal significato e dall'origine controversa, presenti in *Cor.*,112, per poi passare all'esame di altre espressioni teologicamente anti-trinitarie presenti nel Corano (*Cor.*, 25,2 e 72,3) e delle varie formule delle *talbiyyât*, per giungere ad ipotizzare la presenza, nel Corano (caso specifico, *Cor.*,112) di formule religiose e frammenti anonimi di comunità religiose pre-islamiche, espressioni confessioni di fede o formule apotropaiche (*Cor.*,113 e 114). Di questi inserti farebbe parte *Cor.*,112 ma anche *Cor.*,1, cioè la *Fâtiha*. La collazione di questo materiale eterogeneo nel corpus coranico avrebbe comportato la loro re-interpretazione entro un'ortografia e una vocalizzazione standardizzata, e, in alcuni casi, modifiche ancora più radicali. Tra le altre affermazioni maggiori dell'analisi di Kropp, segnalo il significato da attribuire al termine *mushrikîn*, che non starebbe a significare "politeisti", ma "associazionisti", con possibile riferimento ai *Cristiani Trinitaristi*: si noti che stiamo parlando di un'Arabia pre-islamica che fa il suo ingresso nel Corano con il suo proprio monoteismo. Correlato a questo articolo può ritenersi il contributo di D.J. Stewart, *The Mysterious Letters and other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, presente nella medesima raccolta. Stewart denuncia la poca attenzione prestata alle tradizioni religiose arabe pre-islamiche presenti nel Corano. Al riguardo segnala i riferimenti ai profeti Hûd, Sâlih e Shu'ayb (reinterpretati in contesto "biblico") il pellegrinaggio alla Mecca e il ruolo della Ka'ba (entrambi pre-islamici) nonché l'uso, nel Corano, della prosa rimata (*sağ'*) caratteristico dei *kuhhân*, i veggenti, con i quali anche il Profeta fu identificato, dai suoi avversari. Stewart non intende con ciò affermare un ambiente idolatra come scenario della predicazione di Maometto: a p. 324 premette infatti che il Giudaismo e il Cristianesimo erano largamente noti nell'Arabia pre-islamica. Ciò che il suo articolo sottolinea è piuttosto una continuità tramite la quale il passato entra nella novità coranica in nuova veste. Così, ad esempio, la formula "*qûl*" (di', recita) che fa delle parole di Maometto l'eco delle parole di Dio, era convenzionale di poeti e veggenti (p. 329); i "bei nomi di Allâh" rappresentano l'unificazione di attributi di antiche divinità, e così l'appellativo *rabb*, Signore, già presente nella definizione delle particolari "competenze" di antiche divinità. Con ciò Stewart intende dunque semplicemente chiarire alcuni aspetti oscuri del Corano, riconducendoli alle origini dalle quali vennero desunti; tra questi, come dal titolo, le lettere che precedono alcune *suwar*. Ciò che cambia è il contesto: ciò che proveniva, per ispirazione, dall'invisibile, diviene ora Rivelazione che ha fondamento in un Libro celeste. Con ciò viene delineato "un particolare stadio dello sviluppo religioso, la transizione dall'oracolo alla profezia" (p. 348).

<sup>7</sup> La logica qui evocata è quella secondo la quale i mutamenti che avvengono nel tempo sono pensati ordinati lungo un percorso che conduce a una meta necessaria, implicita nel percorso stesso (sviluppo verso il compimento); una meta dunque, che esprime il senso del moto, meta intesa come obbiettivo *implicito* nel fenomeno stesso, ne siano coscienti o meno i protagonisti di quel moto. *Questa è la "storia" teologica dello Storicismo hegeliano* che domina il XIX secolo borghese occidentale dilagante sul pianeta.

Dio è un concetto che risuona nei Salmi; ma sono presenti nel Corano, accanto ai temi testamentari, anche tracce di un generico monoteismo antico e dell'antica poesia araba. I giuramenti che aprono le *suwar* ricalcano lo stile dei veggenti, una "strategia retorica locale" che suggerisce la vicinanza della potenza divina e che si confà al contesto pagano della Mecca, al tempo di preghiera mattutino, stabilendo un legame con quei culti (pp. 401-402). "Il Dio venerato alla ka'ba ("il Signore di questa casa") viene fatto tutt'uno con il Dio personale del Nunzio" (p. 406).

Nelle *suwar* primo-meccane, l'Autrice ritiene inoltre di individuare un "testo polifonico nel quale si ode la parola dell'uditorio consenziente, ma anche degli avversari del Nunzio" (p. 414); dopo di ciò torna sul tema della devozione liturgica ispirata ai Salmi per sottolineare che essa era caratteristica della Chiesa siriana. A fronte della successiva e progressiva entrata dell'annuncio coranico nell'orbita del Giudaismo a Medina, vorrei sottolineare che questo primo momento della predicazione, ritenuto nell'orbita del Cristianesimo, sembra configurare una struttura hegeliana della vicenda, una oscillazione tra due poli opposti cui seguirà la sintesi: su questo aspetto dello schema adottato dalla Neuwirth avremo modo di tornare con più precisione e più elementi in seguito.

Quanto alla "Eschatologische Erwartung der Rede" (p. 416) cioè all'attesa escatologica implicita nella predicazione, mi limito a sottolineare un aspetto che andrebbe maggiormente esplicitato (la Neuwirth vi fa cenno sovente, ma non ne trae alcuna deduzione): dobbiamo trovarci con tutta evidenza in presenza di un *conflitto sociale*. Chi se la passa bene infatti, di solito non minaccia sovversioni ultraterrene dello status quo; ed è allora significativo che le *suwar* 105 e 106 (la 9<sup>a</sup> e la 4<sup>a</sup> nella cronologia di Nöldeke) riflettano, secondo la Neuwirth, uno sguardo pessimistico sulla storia (p. 417) che genera *visioni catastrofiche insistenti sul Giudizio*. L'Autrice ritiene però di dover privilegiare essenzialmente l'aspetto "influenza cristiana", segnalando che questo tema è centrale anche per la devozione monastica; aggiunge anche che nel Corano la visione "catastrofica" è tuttavia dipinta lessicalmente, e, innanzitutto, stilisticamente, secondo il modello dei veggenti (pp. 418-419).

Per contro "Nelle descrizioni del Paradiso coranico, si può vedere un radicale capovolgimento della esperienza di smarrimento" (*Verlusterfahrung*, che nasce dalla coscienza della transitorietà dell'uomo a fronte dell'eternità della natura) descritta nella parte iniziale (*nasīb*) della poesia araba (p. 430). "Gnosticamente" si potrebbe dire: dinnanzi alla delusione del mondo, la vera collocazione dell'uomo dev'essere altrove.

L'effetto di questa predicazione, che aveva al centro l'escatologia (ma anche l'assiologia: stranamente questo non viene ricordato, eppure l'assiologia è un punto centrale nel mito del Giudizio) fu di introdurre una nuova concezione del tempo: l'uomo, liberato dalla propria caducità è posto nel percorso di un tempo lineare (p. 431) il tempo del messaggio testamentario.

La Neuwirth chiude infine questa descrizione della prima predicazione meccana analizzando l'interazione della nascente dottrina coranica con la cultura del Tardo Antico (titolo del paragrafo: *Spätantike Hintergründe*) con riferimento alle lettere che appaiono ad apertura di molte *suwar*, soprattutto nel periodo medio- e tardo-meccano. Le lettere come strumento della Creazione, ricorda a p. 448, sono al fondamento del testo cabalistico *Sepher Yetzirah*, del quale avevo ricordato a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 344-348) i legami con la più generale cultura gnostico-neoplatonica nel cui ambito va collocato (Scholem). Infatti, sempre a proposito della mistica giudaica e della teologia cristiana siriana, la Neuwirth sottolinea (p. 449) l'ontologia neoplatonica che stabilisce legami di corrispondenza tra parole, oggetti e concetti.

L'ontologia neoplatonica è uno dei principali argomenti trattati in *Storia, etc.*, a proposito delle eterodossie e delle teosofie delle tre religioni testamentarie e di altro ancora (alchimia, magia) perciò non mi soffermo ulteriormente. Del resto, come ricorda concisamente l'Autrice (pp. 449-450) l'ontologia neoplatonica rappresenta la struttura filosofico-teosofica indispensabile per tentar di colmare l'abisso ontologico che separa Dio dall'uomo e dalla propria stessa Creazione: un argomento che abbiamo seguito sin dentro la Frühromantik. Riferendosi ad Ephrem e alla sua teologia, la Neuwirth afferma infine che essa potrebbe applicarsi alla teologia coranica: osservazione assai pertinente per riflettere sul "Cristianesimo" con il quale poteva essere a contatto il Profeta.

Certamente si può comunque avere qualche perplessità nel pensare un Maometto "neoplatonico", anche perché l'abisso ontologico tra Dio e l'uomo è un fondamento della fede (aggiungo: e un puntello della Legge) islamica, che ha raggiunto lucida consequenzialità in al-Ghazālī; tant'è che saranno viceversa le *eterodossie* e le *teosofie* islamiche a tentar di colmarlo con una speculazione neoplatonica. Tuttavia non è questo che m'interessa sottolineare, quanto piuttosto il fatto che la Neuwirth completa così la prima parte del movimento triadico (hegeliano) che sta costruendo, con un periodo primo-meccano nel quale il nascente (futuro) Islam appare radicato nel Tardo Antico pagano e cristiano, arabo e mediorientale, in un ambiente certamente a conoscenza del messaggio testamentario ma verosimilmente estraneo ad ogni precedente "ortodossia".

Venendo a trattare del periodo medio- e tardo-meccano, la Neuwirth annuncia già all'esordio il delinearsi del secondo momento dello schema triadico hegeliano. Dice infatti a p. 451 che, se le *suwar* primo-meccane fanno dedurre una pratica della preghiera che risente delle usanze pagane e cristiane (riferimenti relativi in n. 1, ivi) nel periodo medio-meccano *si compie un passo* (Schritt) con l'ingresso della comunità nella "successione degli Israeliti" identificata come nuovo "popolo di Dio" nella tradizione mosaica.

Su questo passaggio è opportuno soffermarsi per comprenderne il significato *culturalmente implicito* (quello esplicito è chiaramente leggibile nel testo). L'obbiettivo inizialmente dichiarato di voler comprendere il

Corano nella sua cronologia e *tramite* essa, presuppone che esso possa essere compreso *soltanto come sviluppo*, cioè come *moto progressivo verso un compimento* che è sintesi degli stadi precedenti. Ora, poiché l'Islam è *indubbiamente* una terza risposta al messaggio testamentario, *dopo* quelle giudaica e cristiana, risposta che raccoglie quanto era rimasto non accolto in quelle, questa risposta o sintesi non può che avvenire dopo aver oscillato in vicinanza dei due poli. *Su questa base si può dunque ricostruire la cronologia.*

A prescindere dall'evidente schema hegeliano già notato, che non è di poco conto, perché indica *una comprensione della storia nella cornice di una filosofia della storia*, il sostanziale risultato di questa (come di qualunque altra) cronologia coranica, è che essa nasce *necessariamente* per soddisfare uno schema che le è a monte, qui coincidente con lo schema *teleologico* dello Storicismo, anche nella sua triadicità. Ciò è come dire: io penso che la storia *sia andata* così, perché così *va* la storia, e ora vi dimostro che *è andata* precisamente così. Schema coerente, culturalmente "alto", direi un po' *snob* nel suo essere volutamente *démodé*: la filosofia della storia ha fatto il proprio tempo.

Ora, certamente non è difficile trovare nel Corano abbondanza di materiale biblico -generalmente apocrifo- a fondamento della nuova profezia: è sufficiente quindi collocarlo al posto giusto in uno schema, e lo schema ne esce confermato. L'ordine cronologico delle *suwar* e la successione dei "fatti" si avvalorano reciprocamente in una brillante tautologia: niente di male, considerata la documentazione esistente, essenzialmente la *Sîra*, guardata giustamente con sospetto. Soltanto, occorre ammettere che siamo dinnanzi a una storia tutta ipotetica, *opposta*, ma anche *analoga*, alle storie "alternative", come *Hagarism*. Al riguardo non potrei che ripetere, su un diverso piano, quello che ho già detto a p. 1085 di *Storia, etc.*, circa la *querelle* tra scettici e tradizionalisti e l'esigenza di *comprendere il senso di un mito*, senza pretendere di pescar pesci nelle acque dove i pesci non ci sono.

Torno al testo in esame. In questo avvicinamento al Giudaismo, che comporta l'allontanamento dal Cristianesimo, la Neuwirth inserisce la sua citata analisi di *Cor.*, 19 e *Cor.*, 3 (p. 453); successivamente fa interessanti osservazioni sulla sociologia della comunità che, del resto, avevamo già ritenuto di scorgere nelle connotazioni apocalittiche dell'annuncio profetico. Dice infatti a p. 457 che l'inferiorità sociale della comunità (die unprivilegierte soziale Stellung der Gemeinde) diviene ora segno evidente di un suo privilegio religioso (ihrer religiösen Privilegiertheit) perché la narrativa biblica del Corano opera un autentico capovolgimento dei valori mondani (eine Umkehrung des weltlichen Wertekanons).

Dopo essere tornata sul tema della *Fâtiha* (p. 461) che paragona al *Paternoster* e della quale indica i possibili antecedenti nella dossologia della preghiera diurna greca -*gloria in excelsis* della Messa latina- l'Autrice sottolinea alle pp. 463-464 i frequenti riferimenti delle *suwar* tardo-meccane al *kitâb*, il Libro celeste, affermando che esso rappresenta, forse, un adattamento coranico dei *Giubilei* (p. 464).

Vorrei soffermarmi su questa ipotesi, che mi sembra interessante. Il *Libro dei Giubilei*, apocrifo biblico del II secolo a.C. che conserva eco della rivolta dei Maccabei, offre spunti analogici con la religiosità coranica. Innanzitutto la figura di Dio non è più quella veterotestamentaria dal mutevole comportamento; Egli si è ormai razionalizzato (per intervenuto influsso del Razionalismo classico) nell'icona della Perfezione Assoluta, ciò che comporta necessariamente la Sua immutabilità: e il Dio islamico è tale. Inoltre, nell'Apocrifo, il destino umano di tornare a vivere nella perfezione del Progetto divino non si realizza nell'Aldilà, ma qui, in terra: e anche questo fa parte del millenarismo islamico.

Tutto ciò, lo ripeto, è molto interessante, perché ribadisce l'affinità della nuova, nascente religiosità con quelle eterodosse che avevano raccolto a proprio fondamento gli aspetti rivoluzionari contenuti nel messaggio testamentario. Tornando al testo della Neuwirth, la p. 465 riapre l'argomento più volte esaminato, quello del presunto orientamento della *qibla* in direzione di Gerusalemme. Ora, l'argomento così com'è posto dalla stessa Neuwirth, appare già di per sé alquanto problematico. Dice infatti alle pp. 465-466: "La decisione dell'introduzione di questa prima direzione della preghiera non è citata nel Corano, né è concorde al riguardo la tradizione islamica, tuttavia è generalmente un presupposto della moderna ricerca per il periodo meccano"; richiamandosi subito dopo a *Cor.*, 17,1.

Gli argomenti dei quali si avvale per sostenere questa scelta sono necessariamente molteplici, perché, in assenza di *prove*, si deve invocare il concorso di vari *indizi*, in base al principio che il concorso di indizi possa costituire prova. Il primo punto chiamato in causa è quello dell'inciso "*alladhî bâraknâ hawla hu*" ("del quale benedicemmo i dintorni") che la Chabbi poté interpretare diversamente in modo altrettanto ipotetico (non meno e non più, ipotetico) alle pp. 238 sgg. del suo testo, giungendo alla conclusione che non di Gerusalemme si parlasse, ma del Monte Sinai, luogo della Rivelazione mosaica.

Altro indizio è che i nuovi credenti, legati ora alla tradizione biblica (vedi sopra) abbiano voluto assumere il suo orientamento per la preghiera (p. 468). Si potrebbe ricordare che i Cristiani, anche loro a suo tempo "nuovi credenti" scelsero altro orientamento. La Neuwirth considera tuttavia l'orientamento della *qibla* verso Gerusalemme come un cambiamento rispetto ad un originale orientamento a privilegiare la Mecca. Questa affermazione è giustificata con i passi *Cor.*, 90,1; 95,3; e con *Cor.*, 105 e 106, tutte *suwar* primo-meccane secondo Nöldeke (11<sup>a</sup>, 20<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> rispettivamente, nella sua cronologia). *Cor.*, 90,1 esprime un giuramento, secondo i modi dei veggenti, su "questo luogo"; *Cor.*, 95,3 egualmente ("per questo luogo sicuro"); *Cor.*, 105 parla della famosa spedizione dell'elefante; *Cor.*, 106 del "Signore di questa casa": tutte dichiarazioni che fanno pensare ad una sacralità della Mecca, cioè della Ka'ba (nominata in *Cor.*, 95,3 insieme al Sinai [*Cor.*, 95,2]).

Quanto al “Signore di questa casa”, esso è inizialmente interpretato come un riferimento ad un monoteismo antico che convogliava il culto sulla Ka‘ba, divenuta poi di fondazione abramica con Maometto.

Terzo indizio: Gerusalemme non era sconosciuta a chi ascoltava il Corano (p. 469). La Neuwirth cita al riguardo il mosaico di Mâdabâ del VI secolo, che però raffigura una città *cristiana* con al centro la Chiesa dell’Anastasis: del resto, come notava giustamente la Chabbi, tale era Gerusalemme a quel tempo. L’argomento del *masjid al-aqṣâ* come Tempio di Gerusalemme è infine sviluppato alle pp. 469-471: l’analisi parte da quegli Apocrifi cristiani che parlano del Tempio come di una struttura palaziale, o anche di una sorta di baldacchino coperto nell’ambito del Tempio stesso, così come era stato pensato nelle icone bizantine: insomma, una specie di *mirhâb*.

La sûra 19 parla di Zaccaria che prega nel Tempio/*mirhâb* (*Cor.*, 19,11) e introduce una storia diversa da quella del Vangelo di Luca (*Luca*, 1, 5-25). La tradizione apocriфа cristiana fa crescere Maria nel Tempio sotto la custodia di Zaccaria, una tradizione che *Cor.*, 3 riprende senza le implicazioni cristiane (Maria, cioè la Chiesa, è l’erede del Tempio) come puro elemento narrativo. La storia coranica del Tempio/*mirhâb* contraddice dunque la tradizione cristiana. Però, in *Cor.*,17, 2-7 si parla di *masjid* (*Cor.*, 17,7) per il Tempio, non di *mirhâb*. Si noti che, per la Chabbi (cit., p. 224) in *Cor.*,17, 2-8 quel *masjid* “è un luogo che ha perduto per sempre la propria legittimità” e i relativi versetti sarebbero posteriori a *Cor.*, 17,1: argomento introdotto per negare l’identificazione del *masjid al-aqṣâ* con il Tempio di Gerusalemme.

Per la Neuwirth si solleva viceversa la domanda sulla possibile connessione, nella comunità nascente, tra *mirhâb* e *masjid* (p. 471) e quindi sul fatto che altro non si intendesse se non il Tempio di Gerusalemme come il *masjid al-aqṣâ*, al quale s’inchina il fedele e al quale si volse il Profeta nel viaggio notturno. Molto ingegnoso, forse troppo, tale da lasciare almeno qualche perplessità; si tratta di un percorso argomentativo complesso sul quale mi sembra eccessivo voler costruire una prova, tant’è che nella finale nota 53 la Neuwirth finisce con l’appoggiarsi sulla tradizione della *Sîra*, che sostituisce *masjid al-aqṣâ* con *baytu ‘l-maqḍisi* equivalente all’ebraico *bet ha-miqdash*, usato per definire il Tempio di Gerusalemme, oltretutto la città.

Tornando al tema del processo di sviluppo della comunità, il testo prosegue con l’analisi comparata di *Cor.*, 19 (58 di Nöldeke) *Cor.*, 3 (97 di Nöldeke, medinese) e *Cor.*, 43 (61 di Nöldeke). Poiché *Cor.*, 19 si riflette in *Cor.*, 43, di poco più tarda, la Neuwirth ritiene necessario uno sguardo d’insieme su entrambe che getti luce sul tortuoso (*umwegreich*) processo dell’annuncio coranico (p. 474). Dopo aver ricordato le numerose analogie tra *Cor.*, 19 e *Cor.*, 43, che poggerebbe sulla prima della quale soltanto di poco più tarda, la Neuwirth ne sottolinea le significative differenze (p. 494). *Cor.*, 19 è poco interessata alla natura di Gesù, ed è molto più interessata alla eccezionalità di Maria; soltanto in *Cor.*, 43, Gesù, figlio di Maria, acquisisce un ruolo significativo in termini di politica religiosa, non in termini cristologici, ma nel suo dibattito con i rivali *pagani*. Questo attribuisce un ruolo di politica religiosa anche a *Cor.*,19, 34-40, dove è Cristo stesso a smentire chi lo consideri Figlio di Dio. La nuova posizione richiede però di far attenzione a potenziali conflitti tramite riferimenti alla Storia Sacra, e, all’occorrenza, di prendere posizione chiara con un commentario.

Ciò prende la forma di una pianificazione divina della profezia, tramite il tema della successione profetica (*Cor.*,19, 58 sgg.) un tema che torna a Medina in *Cor.*,3, 33 sgg. dove, tra gli Eletti, rientra anche Cristo tramite la “casa di ‘Imrân”. La Neuwirth conclude così a p. 497: “Il posteriore innalzamento dei Cristiani al rango di Eletti mostra che la *sûra* (*scil.*: *Cor.*, 19) era intesa come storia dell’origine del Cristianesimo; perciò, nella revisione di Medina (*scil.*, *Cor.*, 3) viene adeguato il nuovo autoposizionamento della comunità nei confronti dei Cristiani”. È significativo notare anche la conclusione della Neuwirth sulla *sûra* 19 (pp. 497-498). Qui il versetto *Cor.*, 19,88 (77 per errore nel testo) nel quale si respinge la possibilità che Dio possa avere un figlio (*waladan*) non è interpretato come polemica contro il Cristianesimo. L’espressione usata potrebbe essere ipoteticamente interpretata, secondo lei, come una polemica in generale contro il pantheon pagano di *Cor.*,53, 19-20 (*al-Lât*, *al-‘Uzza* e *Manât*, le tre dee subordinate, delle quali *Cor.*, 19,21 ironizza il sesso).

Si tratta qui di un’ipotesi della quale non si può non notare il carattere funzionale alla tesi assunta (che deve essere dimostrata): emerge uno “sviluppo” nella forma di “progresso” che va dalla polemica antipagana alla definizione dell’Islam, lungo un percorso che piega dapprima in direzione del Cristianesimo, poi del Giudaismo (tesi e antitesi) per poi trovare nell’Islam la sintesi finale: la storia “avanza” verso il proprio *télos*. Il fatto che si tratti di un’ipotesi *possibile*, non impedisce di notare che si tratti anche di un’ipotesi *necessaria* alla dimostrazione della tesi.

La Neuwirth conclude infine la propria indagine sul periodo medio- e tardo-meccano affrontando l’uso delle parabole nell’annuncio profetico. L’uso delle parabole, nota, si sviluppa nel periodo tardo-meccano e caratterizza quello medinese; si tratterebbe di una nuova strategia in rapporto all’avvenuto consolidamento della comunità, e al suo distacco, come nuova società, dagli increduli, dai rappresentanti del vecchio mondo.

La parabola è notoriamente un tratto caratteristico del discorso profetico; non è un’esegesi, ma un privilegio carismatico del Profeta, che ormai si presenta come tale dinnanzi alla conquistata comunità: la parabola è dunque uno strumento retorico. Nota tuttavia la Neuwirth (p. 504) che nonostante la parabola faccia pensare ad un riferimento cristiano, causa la sua frequenza nei Vangeli, le parabole coraniche mostrano più che altro un referente biblico nei Salmi.

La sua analisi si conclude infine con una ulteriore osservazione: “Nel Corano il genere delle parabole, che è scoperto nel periodo medio-meccano e subito programmaticamente introdotto, è usato come argomento di

discorso profetico: Dio stesso conia le parabole. Contemporaneamente, la parabola è anche strumento della convinzione, oggetto della disputa tra credenti e non credenti (p. 509).

Il periodo medinese, dice poi la Neuwirth affrontando il terzo momento dell'indagine, rappresenta, con l'esilio, una svolta: sino a quel momento la comunità era stata l'oggetto perseguitato della storia; da quel momento diviene il soggetto di una nuova storia. La *Sîra* viene invocata a testimonianza della nuova attività politica e bellica della quale si trovano tracce nel Corano (p. 510). Qui mi permetto di far presente la prospettiva inversa: vi sono passi coranici che sono interpretati come riferimento a precisi eventi politici e bellici soltanto perché precisi eventi politici e bellici sono menzionati nella *Sîra*. Infatti, aggiunge subito la Neuwirth, *nel Corano vi sono soltanto allusioni* e la *Sîra* è necessaria per decifrarle.

L'inversione di prospettiva non è irrilevante: mostra l'impossibilità di mantenere assunti metodologici univoci quando si vogliono ricostruire "fatti" dei quali si sa poco o nulla: si ricordi che l'Autrice aveva dichiaratamente ritenuto di procedere, nella sua cronologia, senza tener conto della *Sîra*, ritenuta poco attendibile. Ella aggiunge (p. 511) poi che nel Corano non si parla dell'Egira come di un trionfale evento storico: lo scenario coranico lascia soltanto intravedere il crearsi di una nuova situazione. Le *suwar* assumono una nuova struttura (p. 515) costituiscono un modello particolare adattato al nuovo ruolo politico del Profeta; la predicazione assume non soltanto nuovi orizzonti tematici, ma sottopone occasionalmente antiche affermazioni alla prova della loro adeguatezza discorsiva nel confronto con un nuovo uditorio pluriculturale, formato innanzitutto da Giudei colti (pp. 515-516).

Ciò conduce non soltanto alla scoperta di implicazioni sino allora non problematizzate nelle storie già conosciute, ma anche a una nuova riflessione sulla natura della stessa profezia, sulla sua connessione con le Scritture precedenti e sulla sua valenza ermeneutica; a porsi domande sulla sua chiarezza e sulla sua ambiguità. La profezia raggiunge perciò un nuovo livello di riflessione, e anche la cristologia è condotta a nuovi raggiungimenti (p. 516).

Dal dialogo con le religioni preesistenti nasce dunque il Corano con la sua oralità: la lettura diacronica del Corano viene perciò rivendicata dalla Neuwirth come più soddisfacente rispetto alla sua apparentemente meno ipotetica lettura come "fatto compiuto, monologo, rimeditazione di precedenti scritti perduti o persino come testo post-mohammediano elaborato su testi biblici" (pp. 516-517).

Medina, del resto, mostra un'evoluzione nel noto cambiamento della *qibla*: dopo la santa comunità del *banû Isrâ'îl*, che ora viene visto molto criticamente, la comunità costruisce un proprio passato di Storia Sacra ancorato più localmente (p. 517); cioè: dalla (supposta ma data per certa) *qibla* verso Gerusalemme si passa alla *qibla* rivolta verso la Mecca, che peraltro sembra esser già stata "centrale" in precedenza (si veda sopra). La nuova centralità della Mecca fa parte di una politicizzazione dell'annuncio, in concorrenza con "altre religioni" ("Konkurrenzsituation mit den anderen Religionen", p. 518). In pratica però, la religione "in concorrenza" sembra essere soltanto il Giudaismo; infatti la Neuwirth parla di *Cor.*, 7,142-156 che riprende la medio-meccana *Cor.*, 20 rispolverando la vicenda del vitello d'oro (p. 519) e, ancora, di *Cor.*, 2, dove "molto verosimilmente" (p. 520) sono chiamati in causa gli ascoltatori giudei del momento, cioè i Giudei di Medina.

Perciò, dice ancora a p. 527, i testi medinesi mostrano un nuovo rapporto con le vecchie tradizioni, non più inserite nell'annuncio a fine di esortazione e di ammonimento, ma calate in una nuova dimensione discorsiva. In ciò si rispecchia uno scontro con le posizioni teologiche degli eruditi delle grandi religioni. La Rivelazione coranica, ancora in divenire, si amplia, facendosi polifonica.

Vorrei formulare un'osservazione. La questione così posta restringe la genesi dell'Islam alle conseguenze (alla "sintesi"?) del dibattito del Profeta con i Giudei (e con i Cristiani, ma la Neuwirth si limita ora a nominarli in astratto, mentre aveva fatto esempi concreti per il periodo primo-meccano). In altre parole, è come se il dialogo iniziale tra il Profeta e chi lo ascoltava alla Mecca, fosse testimonianza di un atteggiamento inizialmente neutro (tra i due monoteismi) ma in polemica con una cultura pagana (e tuttavia, noto, questa cultura non doveva essere così "pagana", altrimenti quella polemica non avrebbe trovato ascoltatori, quegli ascoltatori che poi decisero di seguire Maometto a Medina). L'Islam si sarebbe poi progressivamente formato come sintesi finale dell'incontro/scontro con queste due culture, prima sotto l'influenza del Cristianesimo siriano, poi sotto quella del Giudaismo.

A parte il fatto che è sin troppo evidente lo schema triadico che abbiamo avuto motivo di sospettare (tesi-antitesi-sintesi) ciò che appare difficile capire è il *retrotterra* dal quale sarebbe potuta nascere la prima predicazione e il primo ascolto. *Pagano*, certamente no: lo abbiamo visto, si dialogava nell'ambito di una generica cultura testamentaria. E se fosse stato giudeocristiano? un *retrotterra* cioè testamentario ma estraneo alle due "ortodossie", con le quali si polemizzò distinguendosi infine come *terza* religione testamentaria? La Neuwirth non ne parla mai *apertamente*, e ogni possibile spiraglio che, qua e là, potrebbe aprirsi, viene chiuso per amore dello schema tardo-hegeliano.

L'articolazione triadica e il silenzio sulle eterodossie sembrano rinviarsi reciprocamente, creando la storia di uno "sviluppo" tutto razionale (o meglio, *razionalizzato*): ma la storia, che è storia di eventi umani, ben difficilmente lo è, se non nelle "filosofie della storia" che impongono un ordine astratto agli eventi concreti. Non si fa cenno a quell'accidente della storia che è il dissenso, inciampo che rende i percorsi meno agevoli, meno lineari e meno prevedibili. A me sembra che ogni eventuale critica non possa appuntarsi sulla qualità della ricerca e dell'elaborazione, entrambi assai alti e fuori discussione: ma *sullo sguardo "filosofico"* che toglie

sensibilità alla concretezza della storia e alle sue *sconnessioni* frutto dei contrasti; *sulla scelta culturale*, quindi, *tutta "occidentale"* (e un po' ottocentesca) che ha spinto ad affrontare la narrazione nella gabbia di uno schema. Come dire: troppo "bello" per essere "vero", troppo "razionale" per essere "storia".

Tornando al testo dopo questo inciso, debbo notare che gli interrogativi appena sollevati tendono a riproporsi. Alle pp. 532 sgg. la Neuwirth torna infatti ad occuparsi nuovamente di Cor., 3, questa volta in una prospettiva diversa. Ella nota infatti a p. 538 che la soluzione coranica si propone contemporaneamente come chiarimento all'arduo problema della maternità verginale e come elaborazione di un modello cristologico; dunque come contemporanea risposta a due problemi, quello ermeneutico -una maternità non chiara- e quello cristologico, risolvendo quest'ultimo secondo una scelta che prende le distanze dal Cristianesimo. Impostazione ineccepibile, ma che richiama alla mente qualcosa a chi ricorda l'iniziale lotta contro le "eresie".

Non fu intorno all'insolubile ambiguità del problema cristologico e mariologico che nacquero Gnosticismo, Giudeocristianesimo, Arianesimo, Sabellianesimo, e tutte le "eresie" cosiddette monarchiane? Problema mai risolto in modo soddisfacente, tanto che nel Medioevo si parlerà ancora di Passagini "giudaizzanti", di Adozionisti (Elipando e Felice nella Spagna, sotto *ipotizzato* influsso islamico; ma l'Adozionismo era stato pensato ben prima, senza "influssi" e senza ancora l'Islam); di Pauliciani, dal VI secolo sino ai T'ondrakiti del XIX; per non dire dei Catari, tardi ma con precedenti antichi.

Se poi si passa dal problema della nascita a quello della "morte" di Cristo e alla conseguente soluzione docetista, che sembra riflettersi nel Corano, *ci si può chiedere da dove sarebbero venute certe idee, se non dalle eresie cristiane giudaizzanti* che, si ricordi, si confondevano, per gli eresiologi, con quella "gnostiche": *et pour cause?* Si trattava infatti di soluzioni ideologicamente autonome ma di fatto convergenti nell'esigenza di sfuggire al paradosso del Figlio di Dio fatto uomo e "morto" come uomo, salvo tornare in cielo come Dio; paradosso che è dogma per l'ortodossia ma che si presta facilmente ad essere messo in discussione da chi, per motivi non soltanto "filosofici", non si trovasse a proprio agio nella società costituita, quella delle istituzioni (e l'ortodossia cristiana era *Istituzione*).

Il tema di un possibile retroterra dottrinario giudeocristiano si affaccia quindi di nuovo, anche nel mettere in dubbio lo schema triadico, facendo di quelle oscillazioni tra Cristianesimo e Giudaismo pensate dalla Neuwirth, *non uno "sviluppo" storico* lungo un percorso teleologicamente pensato, ma *la conseguenza di un iniziale posizionamento né-né*, che il Profeta modellò in una definitiva formulazione dottrinarie alternativa alle due "ortodossie". Il genio di un Profeta offrì dunque la soluzione vincente ai marginali, la *necessaria ideologia religiosa* a chi, *comunque e dovunque* fosse posizionato nell'ampio panorama esegetico testamentario, non si riconoscesse, per *qualunque motivo*, nelle "ortodossie".

Vorrei aggiungere che questa diversa prospettiva, tra l'altro, non toglie affatto validità a quanto la Neuwirth afferma subito dopo a p. 541, cioè che le scelte individuate maturarono con l'obiettivo di bilanciare il peso della tradizione abramitica con quello di un'altra potente eredità testamentaria, quella cristiana, mostrando i limiti di entrambe.

L'ultimo aspetto dell'esperienza medinese che m'interessa riportare nell'esposizione del testo, riguarda il cambiamento della *qibla* riferito da Cor.,2, 142-143, *che non dice però* quale fosse l'orientamento precedente. La Neuwirth, l'abbiamo visto, non ha dubbi che si trattasse di Gerusalemme, e che la scelta di questa direzione in tempi medio-meccani avesse costituito un significativo cambiamento rispetto all'orientamento naturale e consueto verso Est (p. 544) che era praticato dai Cristiani. Dunque i tre orientamenti (Est -o la Ka'ba-<sup>8</sup> Gerusalemme, la Mecca) come espressione del "momento" pagano/cristiano, giudaico, e islamico, calzano a meraviglia con la tesi, l'antitesi e la sintesi; con i periodi primo-meccano, medio- e tardo-meccano, e medinese. Chi preferisce la ruvida contraddittorietà della storia all'oliato storicismo della "creatura filosofica ministeriale"<sup>9</sup> ha qualche perplessità.

Comunque sia, la Neuwirth intravede una possibile ipotesi per il cambiamento paragonando la Mecca della comunità dell'Egira alla Gerusalemme dei Giudei: il luogo della nostalgia dell'esiliato. Con ciò termina la parte del testo che interessa maggiormente queste note sul Corano e l'origine dell'Islam; ma non termina il testo, che ha ancora quattro capitoli, due dei quali dedicati ai rapporti tra Bibbia e Corano, ai quali è utile dedicare ancora attenzione, perché vi si trovano delle osservazioni sulle quali riflettere.

Alle pp. 561-562 ad esempio, la Neuwirth sottolinea un aspetto che differenzia il Corano dalla Bibbia e dai Vangeli: il Corano non narra la storia di un popolo, cioè il passato; né la vita di un profeta, Cristo; il Corano è il racconto di un profeta che *parla di un futuro escatologico*. Alle pp. 564-565 nota anche che il Corano non dice nulla di nuovo, semplicemente *rielabora in una nuova luce precedenti racconti*.

Ora, del sottofondo sociale dell'attesa escatologica s'è già detto, ed è pleonastico tornarvi sopra; ma quel "non dire nulla di nuovo" salvo *rileggere diversamente* il già-detto da altri, è, a mio avviso, un'altra spia che addita qualcosa sulla comunità dialogante. Un nuovo discorso profetico, questo va elaborando il Corano, è

<sup>8</sup> La Neuwirth aveva sinora parlato di un primo stadio che avrebbe privilegiato la Ka'ba (senza peraltro parlare di "orientamento"), qui parla dell'orientamento verso Est come naturale e consueto; non trovo chiaro se intenda dire che la comunità avesse preso in considerazione una qualche scelta. Ad ogni modo, il primo periodo è segnato, secondo la Neuwirth, come svoltosi in ambiente pagano ma influenzato dal Cristianesimo.

<sup>9</sup> Definizione di Hegel data da Schopenhauer.

una nuova religione; ma la *reinterpretazione* di vecchi discorsi è una prassi che conosciamo bene, è il fondamento dell'atteggiamento *eterodosso*. In questo caso è spontaneo pensare a un ambiente giudeocristiano.

Altre osservazioni interessanti per ciò che andiamo indagando, si trovano alle pp. 597-598, e riguardano la natura della profezia. Sulla scorta di uno studio di N. Frye, la Neuwirth sottolinea che tra i vari personaggi cui dà voce la Bibbia, i profeti hanno un tratto distintivo in ciò, che essi hanno la *profonda percezione* dell'esistenza di una crisi. Proseguendo il proprio discorso, a p. 598 nota poi, nel commentare uno studio di J. Kugel, che in Arabia era rimasta viva la mantica, e che nel VII secolo vi erano ancora "profeti". Mentre in ambiente biblico la profezia sarebbe stata fuori dei tempi, in Arabia essa costituiva un fenomeno contemporaneo alla vita di Maometto: e cita il caso di un noto "profeta" suo avversario, Musaylima.

Anche qui sembra sia lecito ipotizzare una nascita *non casuale* della predicazione coranica. Forse era necessario creare le fondamenta di una nuova società; ci volle del tempo per le resistenze dell'antico ordine, ma il seguito travolgente della vicenda sembra indicare che la necessità era avvertita da molti: i quali, evidentemente, non potevano che essere coloro che in quella società erano al margine, posto che nessuno sega il ramo sul quale è seduto.

Anche a questo riguardo è interessante quanto rileva il successivo capitolo dedicato alle figure bibliche nel Corano, alle pp. 623-628. La Neuwirth nota infatti (p. 623) il ruolo centrale di Noè, che avevamo già visto in *Storia, etc.*, p. 1042, a proposito della *sûra* "al-ma'ida", nell'analisi della Comerro. Noè appare infatti come simbolo del rinnovamento del mondo (fine di un mondo, inizio di un altro) nonché come padre dei popoli *non giudaici*.

Qui vi è un nucleo forte della predicazione coranica: il suo *universalismo* e il suo *apocalitticismo*. Si ricordi (*Storia, etc.*, p. 1070) che l'esclusivismo etnico giudaico sembra essere stato all'origine dello scontro del Profeta con i Giudei di Medina. Del tutto conseguente con quanto sopra è il ruolo che Abramo assume nel Corano: egli non vi figura infatti come capostipite dei Giudei, ma come modello esemplare di devozione (p. 637).

La Neuwirth dedica poi una lunga analisi alla figura di Abramo come fondatore della Ka'ba, per rilevare che non di una "invenzione" si tratti, ma di una libera reinterpretazione di tradizioni rabbiniche e cristiane, relative alla sua costruzione dell'altare sul quale avrebbe dovuto sacrificare il figlio Isacco; il quale Isacco, nelle tradizioni cristiane, viene anch'egli associato alla costruzione, onde prefigurare e simboleggiare il tema del Padre e del Figlio (Cristo) volontaria vittima sacrificale.

Nel complesso anche la Neuwirth, quindi, condivide la predominante presenza di una continuità Abramo→Noè→Maometto nella Storia Sacra dell'Islam (cfr. *Storia, etc.*, p. 1042). Maometto dunque, come Paolo, contraddice la prospettiva ebraica del "popolo eletto": Dio premia coloro che credono, e i "figli di Abramo" sono coloro che hanno creduto. È Abramo, non Mosè o Gesù, ad essere associato a Maometto (pp. 650-652): come ho già avuto occasione di notare, per l'Islam l'uomo è *naturaliter islamicus*. Anche Mosè, del resto, non è mandato a liberare un popolo, ma ad ammonire "Faraone" (p. 634).

Ciò non toglie però che nel Corano vi siano similitudini con la vicenda mosaica (pp. 654-659); la Neuwirth ricorda infatti la visione di *Cor.*, 53, nella quale il ruolo del rovelto ardente è affidato ad un albero imprecisato (il "giuggiolo del limite" di *Cor.*, 53,14); e il fatto che l'Esodo sia il modello dell'Egira, con ciò cogliendo l'opportunità di tornare ancora una volta ad insistere sull'esistenza di una *qibla* rivolta a Gerusalemme (pp. 660-661) salvo ricordare (p. 667) che il "patto" di Mosè è ripensato in senso universalista.

Gli ultimi due capitoli della ricerca riguardano argomenti che, nel contesto di queste note, sono di minore interesse, perché si occupano dei rapporti del Corano con la poesia e con la retorica. Tuttavia mi sembra opportuna qualche sporadica segnalazione su alcuni incisi che appaiono pertinenti, anche in senso lato, a ciò che stiamo trattando.

Un esempio di questo "senso lato" è quanto si dice a p. 672: il legame tra poeti e profeti non è una scoperta per il Romanticismo. Certamente ciò è vero, ma è da notare, *sulla scorta di tutto lo sviluppo di Storia, etc.*, che il Romanticismo fu l'erede di una secolare tradizione eterodossa che aveva a fondamento l'ipotesi di una via d'accesso soprarazionale alla conoscenza (dalla quale la ripetitività della profezia *nell'uomo*) una tradizione *religiosa* antirazionalista che aveva di mira la "ortodossia" non soltanto sul piano religioso, ma anche su quello *politico e culturale*; di qui il carattere di rottura del *profeta* nel "sapere" umano, sociale, ma anche, infine, del *poeta*, a contatto diretto con un "sapere" intuitivo che deborda i limiti della Ragione. Ciò è congruente con quanto la Neuwirth ricorda subito dopo: il Giudaismo rabbinico (la "ortodossia", cioè la visione istituzionale dei "sacerdoti") pose una rigorosa distinzione tra poesia e profezia. La differenza tra un profeta e un sacerdote (o un rabbino) è che *il primo fa irrompere l'inaudito, il secondo è un amministratore del già-detto*: perciò essi sono naturalmente incompatibili, sicché, come notava Weber, nessun profeta uscì mai dal clero. Quanto sopra per notare che la Neuwirth sembra trascurare questo snodo sociale.

Ciò detto, occorre ricordare con lei il rifiuto, proclamato dallo stesso Maometto, di identificarsi con i poeti e i veggenti, con i quali lo identificavano viceversa i Qurayshiti (pp. 681-688). Questo atteggiamento ebbe almeno due motivazioni che val la pena di ricordare. La prima è che l'identificazione operata dai Qurayshiti lo relegava nella categoria dei marginali, facendone un "Aussenseiter" (p. 688). Questo è un punto da non sottovalutare, perché mostra che *appariva chiaro sin dalle origini* (a chi, per appartenenza, ha un occhiuto senso politico del potere) il fondamento del messaggio escatologico: la protesta sociale.

Perciò il Profeta, che prendeva giustamente sul serio la propria missione di instauratore di un nuovo mondo, pur condividendo con i poeti alcuni valori ideali come il disprezzo per le ricchezze, non soltanto intendeva rompere con quel mondo tribale del quale i poeti facevano *comunque* parte; ma non intendeva identificarsi con chi, tutto sommato, produceva soltanto parole (cfr. *Cor.*, 26, 224-226). La poesia, anche per lui, differisce dalla profezia in quanto menzogna (neppure *simile* al vero, come pensava Esiodo); e, se si analizza il pensiero del Profeta nel luogo citato, è menzogna perché non c'è un'aderenza reale, esistenziale, del poeta a ciò che egli enuncia nelle parole. Quello di Maometto voleva essere un annuncio volto a stimolare l'azione: questo sarebbe stato il banco di prova della sua "verità". Questa mi sembra la seconda e forse più importante motivazione.

Se si pensa però l'arte come qualcosa che appartiene al dominio della retorica (senza ricorrere ad Heidegger si può, volendo, risalire alle estetiche del Manierismo e del Barocco) occorre considerare la grande efficacia *retorica* del testo coranico (pp. 723, sgg.) *la cui parola "fa essere"*, nel senso che dava Lacan all'espressione raccogliendo il pensiero dei grandi sofisti (e si ricordino i "concetti predicabili", versione oratoria barocca dell'entimema, un procedimento discorsivo molto vicino alla parabola).

Soffermandosi perciò sul "miracolo retorico del Corano" (p. 723) la Neuwirth parla della sua formazione in un periodo particolarmente sensibile ai raggiungimenti letterari dell'annuncio, quale era la Tarda Antichità. Il Corano si lega alla grande tradizione retorica della poesia araba del VI e VII secolo, e tuttavia la supera per molti aspetti innovativi; ella sostiene inoltre che questi legami con la declamazione mantica spontanea della penisola fanno pensare che là la tradizione biblica fosse presente *non in forma scritta, ma come trasmissione orale: nel Corano si assiste alla nuova formulazione di tradizioni bibliche già note.*

Che cosa può significare tutto ciò? Innanzitutto che le "tradizioni bibliche" avevano scarsa probabilità di essere "ortodosse", le "ortodossie" si fondano sui testi scritti e traggono sostegno dal letteralismo: una "retta opinione" non può formarsi e vivere senza testi di appoggio. Al contrario, l'oralità riguarda la "religiosità vernacolare" (una "religione", nella sua prassi e nel comune sentire, non necessariamente coincide con il canone): ma questo è argomento che fu sfiorato già a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, p. 814).

In secondo luogo: come si potevano definire queste tradizioni non ortodosse, né "giudee" quindi, né "cristiane", nel significato stretto che hanno i due termini? posso suggerire: "giudeocristiane"? Giudaismo e Cristianesimo avevano messo al bando un ampio territorio ermeneutico, aperto ad alternative che attendevano di essere incanalate verso nuove scelte; un'ipotesi che si rivelò vincente fu l'Islam. Ma ciò non deve far dimenticare il legame tra religione e società: il problema non fu "religioso" nei termini riduttivi in cui lo intende l'Occidente odierno, i messaggi profetici venivano a colmare il vuoto ideologico lasciato dalla crisi delle società dal Tardo Antico.

L'analisi finisce qui, ed è tempo perciò di ripensarla in uno sguardo d'insieme. Due sono i punti fondamentali che la Neuwirth intende mettere in luce, e si può dire che vi sia riuscita in modo convincente. Il primo di essi è la oralità del Corano, il secondo il suo radicamento nel dibattito della Tarda Antichità: i due aspetti sono intimamente collegati nel dialogo di un profeta con il proprio uditorio, portatore di una pluralità di tradizioni testamentarie.

L'Autrice, che poté apprezzare questa oralità già per propria esperienza nell'ascolto della recitazione liturgica, ritiene di poter tentare la ricostruzione del suo formarsi nel dialogo/dibattito attraverso la sistemazione del succedersi diacronico delle *suwar*, non le sfugge tuttavia, e lo accenna lei stessa, che questa ricostruzione possa essere soltanto ipotetica; in effetti lo è. Il risultato è eccellente: non si può negare che, seguendo il suo serrato racconto, si dilegui il disorientamento che coglie il neofita nel leggere il Sacro Testo secondo l'ordine canonico "di 'Uthmân", apparentemente un susseguirsi disordinato di affermazioni eterogenee, persino contraddittorie nella ripetizione del medesimo argomento, come tali non comprensibili nel loro accostamento e nel loro testo (non per nulla si pose il problema sharaitico della "abrogazione"). La ricostruzione della Neuwirth appare dunque coerente e convincente nel dipanare il filo di un racconto esteso sull'arco di ventidue anni.

Una domanda tuttavia sorge spontanea: perché mai i fedeli, che degli eventi formativi furono testimoni e ne consegnarono il lascito alla generazione successiva (ipotesi di un testo collazionato da 'Uthmân) o, tutt'al più, alle due successive generazioni (ipotesi di un testo collazionato al tempo di 'Abd al-Malik) ebbero una tale confusione di idee che non si seppe trovare, soltanto una o due generazioni dopo, altro modo di raccogliere la predicazione se non nell'ordine apertamente artificioso col quale ci è stato trasmesso?

Si potrebbe allora pensare che, dinanzi agli eventuali dubbi e contrasti sull'ordine *temporale* reale, quell'ordine artificioso non fosse sembrato *così artificioso* per un annuncio che veniva verosimilmente considerato *coerente e compatto* da chi ne fu partecipe e immediato erede, comunque protagonista di una discussione. Tale è necessariamente la Rivelazione di un *messaggio divino*, il fondamento *di una fede e di una società* che non necessita di un "prima" e di un "dopo" per essere compreso. Anche perché, pur in assenza del Profeta, il colloquio costruttivo e convincente avrebbe potuto ben proseguire all'interno della comunità della generazione successiva, un evento del tutto normale nella nascita di una fede, che non è un fatto puntuale, ma avviene nel tempo.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Il problema se lo pone N. Abu Zayd, *Towards Understanding the Qur'ân Worldview*, in *New Perspectives, etc. cit.*. Ad apertura dell'articolo, a p. 47, egli ipotizza che il disinteresse per la cronologia possa esser stato *voluto*; i Musulmani intesero infatti il Corano nella

Dopo la domanda sorge allora anche un dubbio: non sarà forse che il riaggiustamento logico-cronologico *serva soltanto a comprenderlo in una logica razionalista, la nostra, occidentale*, perdendo così il senso di come fu compreso? Il patente schema storicista sembrerebbe confermarlo, e il dubbio di Reynolds si riaffaccia importuno.

Di più. Se non cerchiamo di comprenderlo come fu compreso rischiamo di eludere l'altra domanda: *perché fu compreso come fu compreso?* Una domanda la cui (ipotetica) risposta aprirebbe forse uno spiraglio ermeneutico sulla *conseguenzialità* di ciò che avvenne dopo, di ciò che è illuminato -quello, sì- da una luce storica. Una società rivoluzionaria -ne sono testimonianza le convulsioni intestine del tempo per nulla irenico dei cosiddetti "ben guidati" e lo strascico ideologico che giunge ad 'Abdallâh ibn al-Zubayr-<sup>11</sup> una società, cioè, che si ritiene portatrice di un nuovo progetto (come lo fu anche il Cristianesimo) è quel che appare alla luce. Un discorso aperto in una lontana oasi irrompe a cambiare la storia; una storia che si era forse impantanata nella crisi del mondo antico, una società alla ricerca di alternative nella crisi del mondo classico: *questo fu la Tarda Antichità*.

Di qui l'aspetto importante della ricerca della Neuwirth, impiantare la nascita dell'Islam nel cuore della Tarda Antichità e dei suoi problemi aperti in tutto il mondo classico.<sup>12</sup> Problemi così radicali che

---

sua dimensione di Messaggio *divino*, ed esporlo in ordine cronologico avrebbe declassato il Sacro Testo a mero documento *storico*. Il saggio, articolato su memorie autobiografiche dell'Autore, fa molte altre osservazioni che esulano dal contesto di queste note, ma si conclude (p. 87) con una constatazione che richiama considerazioni più volte esposte, *passim*, non soltanto in *Storia, etc.*, ma anche, e soprattutto, in altri miei testi come *Il mito e l'uomo* e *Arte. Memoria. Utopia*. Dice infatti Abu Zayd: "le Scritture sopravvivono al proprio contesto storico" precisamente perché non sono chiare e univoche, ma contengono contraddizioni e tensioni (una caratteristica che accomuna il linguaggio della profezia a quello del poeta e alla narrazione mitica). Se il linguaggio del Profeta fosse stato chiaro e razionale "non avrebbe avuto alcun significato al di là del momento storico del suo apparire".

<sup>11</sup> Si ricordi che la seconda parte della *shahâda* (dichiarazione di fede) "*Muhammad rasûl Allâh*", cioè "Maometto è il profeta di Allâh" compare per la prima volta nella monetazione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, a quel che sembra come elemento *ideologico-religioso* di opposizione agli Omeyyadi: cfr. *Storia, etc.*, p. 1332.

<sup>12</sup> Per la conoscenza della crisi del Tardo Antico, sulla quale mi sembra opportuno aprire qui una lunga nota, si può far riferimento ai numerosi lavori di Peter Brown, alcuni dei quali citati nella Bibliografia in *Storia, etc.*, a p. 750. Qui ne segnalo altri, ma, per iniziare, la traduzione italiana di *The Making of Late Antiquity*, già cit. *ivi*. Essa è apparsa nel 2001 per Einaudi con il titolo *Genesi della tarda antichità*, trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia. Dalla sua Introduzione mi sembra opportuno segnalare l'approccio storiografico, che vede nella svolta avvenuta nel III-IV secolo la messa in atto di una grande creatività e intelligenza pratica nella creazione di una *nuova società*. Brown si pone quindi in contraddittorio con le letture storiografiche che videro, nel sorgere di una società post-classica (pp. XVII-XVIII), un fenomeno di decadenza: *il pensiero magico e/o religioso che la caratterizzò aveva un fondamento concreto nell'esperienza dei problemi ed era funzionale al loro superamento*. Vedremo alla fine di questa nota come ciò valga anche per il nascere dell'Islam nel mondo arabo. Come noto, nella vasta opera di Brown centrale è la figura dell'uomo santo come depositario di una nuova autorità sociale, nuovo punto di riferimento, che emerge gradualmente tra la crisi del mondo classico e l'inizio del Medioevo. Ricordo per inciso che in *Storia, etc.*, ho ripetutamente citato la precisa posizione di Fossier, che vede nel Medioevo un'epoca di *grande creatività* protesa alla realizzazione di una nuova società, un'opera interrotta dal ritorno di antichi razionalismi ma che ci ha lasciato un compito ancora aperto; e ho ripetutamente denunciato la natura *apertamente ideologica* dei due concetti di "Medioevo" e "Rinascimento", *nei quali è sottintesa una malaugurata ma temporanea rottura con la società classica e un felice ritorno ad essa*. Riprendendo perciò il nostro discorso, il Tardo Antico è precisamente l'espressione di una crisi, fine di una società che si è fatta estranea all'esperienza dell'uomo e nascita di una nuova società: in ciò si può vedere in atto il ruolo della *religione* come fondazione di una società. Significative sono quindi le pp. 25, sgg. nelle quali (e ancora a p. 53 e alle pp. 79-80) viene trattata la disputa che ebbe luogo nella distinzione *tra religione e magia*, con la svalutazione di quest'ultima in base ad un giudizio di *natura etica e sociale*; non si negava infatti il potere della magia come via d'accesso all'invisibile, ma se ne condannava la *finalità individualista* (si ricordi anche il tema della polemica platonica contro la magia, in *Storia, etc.*, p. 390 in nota 122). Ora, è interessante notare come la ricusazione della magia è argomento polemico nel dialogo/scontro tra Maometto e i suoi oppositori, dietro il quale si nasconde -ma non troppo- la *condivisa* svalutazione della magia come perseguimento di fini personali. Per inciso, si ricorderà che anche l'albero genealogico degli Gnostici creato da Ireneo, nasceva da un "mago", Simone (Simon Mago) del quale non si negava l'operatività, ma si denunciavano i fini truffaldini. Tornando alla crisi del Tardo Antico, sembra dunque evidente che essa riguardi la cultura del pensiero classico, incapace di dar risposta agli interrogativi dell'epoca: nota infatti Brown (ma di questo s'è già trattato in *Storia, etc.* a proposito degli sviluppi del pensiero nel Tardo Antico, dall'epoca ellenistica all'Islam passando per l'Ermetismo, lo Gnosticismo, e tutto il Neoplatonismo nella prospettiva che si diparte da Filone) che il Tardo Antico è caratterizzato da un grande ritorno d'interesse per il pensiero greco *pre-classico*. Al riguardo è significativo che Brown evochi (pp. 42-44), a monte di questa crisi, il fenomeno delle enormi ricchezze e delle disparità sociali avvenuto nel corso del II secolo, *età nella quale la società romana conobbe un irripetibile boom economico* e un concomitante fenomeno sociale, la *concorrenza* nell'arricchimento. Segnalo, per chi ami i problematici confronti tra le epoche, che K. Marx, nel Libro I de *Il Capitale* esprime ripetutamente, *passim*, un giudizio decisamente negativo sulle conseguenze *sociali* della concorrenza; quanto ai *modi* dell'arricchimento nell'Impero, centrati in buona parte sulla violenza della rapina fiscale da parte dei rappresentanti dell'amministrazione, che comportava la miseria delle popolazioni agricole, Brown fa un piccolo esempio nel Primo Capitolo di *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2012. Ora, sulla natura *sociale* delle trasformazioni in corso, appare significativo quanto afferma Brown nelle citate pp. 79-80 di *Genesi, etc.*: la polemica contro la magia non riguardava affatto la sua "irrazionalità" contrapposta a un pensiero "razionale": ciò che era in discussione era la distinzione tra usi "legittimi" e usi "illegittimi" (distinzione che, in quanto *etica*, implica *necessariamente* un giudizio *sociale*) del potere sull'invisibile. Resta dunque il fenomeno *religioso* a caratterizzare la svolta nella grande crisi, e perciò ricordo quanto avevamo visto in *Storia, etc.*: all'alba del III secolo la Chiesa di Roma (quella della quale tratta Brown nelle sue ricerche sul Tardo Antico) è già emersa nella forma della propria istituzionalizzazione, e ha eliminato dall'occidente imperiale non soltanto l'alternativa gnostica, ma le stesse persistenze del Millenarismo iniziale e del *concomitante Profetismo*, contemporaneamente ponendo una barriera contro le alternative "monarchiane" -*de facto*: giudeocristiane- come l'Arianesimo e altri fenomeni minori; ha inoltre preso le distanze dal Giudaismo. Così, sin dall'inizio del III secolo, cade la pluralità delle *possibilità* ermeneutiche, che pur facevano parte del Messaggio iniziale ma che si manifestavano come potenzialmente destabilizzanti dell'ordine. "In questo senso" dice Brown a p. 97 "la Chiesa cristiana poteva emergere come l'inconsapevole levatrice proprio di quei cambiamenti *sociali* (corsivo mio) che avevano indebolito la presa dei suoi rivali". Un'emersione che Brown collega (ivi) alla scelta, iniziata con Giustino, di collocare la nuova fede all'interno di un pensiero "razionale". Il nodo sociale del dibattito interno al Tardo Antico emerge anche da un altro, recente lavoro di P. Brown, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2016. Il filo conduttore è rappresentato dai cambiamenti nella visione cristiana dell'Aldilà *congiuntamente* al

variare del ruolo della ricchezza nella visione della comunità e della dottrina. Nonostante il punto di partenza sia il III secolo (quando l'Istituzione è ormai consolidata) il testo propone interessanti osservazioni su quella che dovette essere la crisi sociale del Tardo Antico nella prospettiva del Cristianesimo delle origini. Esso consente anche un parallelo con l'Islam delle origini in ciò che concerne la visione dell'Aldilà che, a sua volta, è la spia del retroterra sociale. Il suo primo capitolo affronta infatti il tema delle "transazioni commerciali" tramite le quali il cristiano benestante faceva donazioni alla Chiesa a futuro beneficio della propria (o altrui) anima. Dice Brown a p. 31 che un tale mercimonio sarebbe oggi elemento di scandalo, ma ciò dipende dal mutamento progressivo del Cristianesimo in seguito alla penetrazione in esso del pensiero classico. Come mostra l'Autore, il disprezzo per gli aspetti materiali dell'esistenza deriva dal Razionalismo classico, da Socrate in poi; il platonismo è poi richiamato espressamente a p. 45 come responsabile del mutamento della visione cristiana dell'Aldilà. Si trattava di un pensiero che aveva come sottinteso una società fondata sulla disuguaglianza -oserei dire: antropologica- contro la quale si schierava il messaggio testamentario; questo è un punto centrale, perciò ricordo a mo' di esempio quanto segnalavo ne *La Gnosi, etc.* a p. 128 circa la visione "sociale" di Plotino: il popolo deve lavorare per consentire la vita di puro pensiero dei filosofi. Plotino era quel tale che, come ci dice Porfirio, si vergognava di avere un corpo; in compenso aveva un'intimità non trascurabile con la famiglia imperiale. Ora, quanto il messaggio testamentario rappresentasse una ribellione *dei corpi* -non soltanto delle anime- lo si legge nella visione dell'Aldilà e nel ruolo con il quale esso si caratterizza nel *primo* Cristianesimo (che consente -per inciso- anche singolari confronti con l'Islam) nonché nel significato che ebbero inizialmente le donazioni, e nell'evoluzione cui fu sottoposta la visione del percorso post-mortem delle anime. Come sottolinea l'Introduzione al testo citato, la visione dell'Aldilà del cristiano era essenzialmente centrata sull'evento della Resurrezione "della carne" (come si suol dire) parte di una generale apocatástasi, una *metamorfosi radicale dell'Universo in un luogo di vita beata*. Minore interesse rivestiva l'anima individuale del defunto, che si immaginava vivesse "un'esistenza sospesa, transitoria" (pp. 11-12) in un luogo di "refrigerio" che tale era perché affrancato dalle sofferenze che ci riserva l'esistenza. L'ipotesi di un'ascesa immediata in cielo dell'anima disincarnata verrà poi: non soltanto con il Platonismo, ma anche con l'avvento dei ricchi nella comunità, massiccio dopo la conversione di Costantino; quindi con il ritorno alle antiche distinzioni della società classica, che disdegnava gli aspetti materiali e nella quale il privilegio della rapida ascesa era accordato alle anime "eccellenti". Cipriano, un po' *démodé*, aveva scelto viceversa di accordarlo soltanto ai martiri della fede, magari per confortarne la disponibilità al martirio. Alle pp. 37-39, Brown ci dà poi una vivida descrizione di come venisse vissuta (dai vivi) questa "continuità nella differenza" tra il mondo reale e quello, immaginato, del *refrigerium*; una continuità che implicava un colloquio, fondato sulle modeste offerte dei membri delle comunità, tra i morti che necessitavano dei vivi per i meriti che venivano loro da tali offerte; e i vivi, che necessitavano dei morti per le intercessioni e le protezioni che questi operavano a ricompensa. Uno scambio "commerciale" che non destava scandalo: era il frutto *della contiguità dei due mondi in attesa della Resurrezione finale*. Quando Pelagio, ormai agli albori del V secolo, in nome del libero arbitrio di un'umanità non gravata dal peccato originale, affermò la responsabilità *individuale e non riscattabile* della colpa, mettendo in crisi la possibilità di un tale "scambio" tra vivi e morti, si può ben capire che provocasse una reazione di rigetto (cfr. *Il riscatto, etc.*, cit. pp. 76-114); tant'è che finì condannato dal potere imperiale (*Storia, etc.*, p. 94) in quanto socialmente pericoloso. La sua dottrina e i suoi seguaci (dei ceti "alti") erano stati comunque bollati di atteggiamento elitista. Si noterà comunque il carattere tutto "mondano" del desiderio di liberazione da un mondo ostile, che caratterizza le attese ultraterrene del Cristianesimo primitivo; questo perciò richiama alla mente un articolo di A. Rippin, *The Commerce in Eschatology*, in *The Qur'ân as Text*, cit., che, partendo dal largo uso di termini commerciali usati nell'escatologia coranica, giunge ad interessanti considerazioni sull'immagine dell'Aldilà islamico che ne emerge. Come dice a p. 134 nel descrivere questo Aldilà "il simbolismo dell'escatologia è parzialmente derivato dall'immagine dei fondamenti di una società etica e prospera"; sono "le dimensioni sociali dell'esistenza che trascendono il tempo"; "la visione dell'insediamento agricolo perfetto e fiorente si compie nella nuova Creazione alla Fine dei Tempi, sotto il controllo diretto della mano di Dio". È il medesimo luogo di vita beata sognato dai primi Cristiani, in sostituzione di *questo* mondo, segnato, come anche Brown documenta, da una crescente divaricazione e oppressione sociale. Dunque *in entrambi i casi ci si confronta con la crisi di un mondo* divenuto inaccettabile; che poi la storia dell'Aldilà cristiano, con l'invasione operata dalla cultura classica, *naturalmente* adatta alla cultura egemone, abbia seguito il modello *ideologico* platonico delle astratte anime dedite a piaceri meramente contemplativi, è *altra storia*; d'altronde, il *disprezzo del corpo* conforta nel non dar peso alle *disuguaglianze subite dai corpi*. Perciò quando Wild, parlando di Hürri, ironizza sull'Aldilà cristiano, dovrebbe pensare che il vero imputato da chiamare in giudizio è il pensiero classico, platonico, che deformò un messaggio rivoluzionario, nato sulle *ragioni del corpo*, in un altezzoso spiritualismo: essenziale tuttavia per liberare il campo dalle petizioni dei *corpi* sofferenti e desideranti. In altre parole: per togliere urgenza alla discussione sul privilegio. Del resto, come sa bene Brown con le sue grandi indagini su "l'uomo santo", l'astinenza rende autorevoli; rende autorevoli il rifiuto di *questo* mondo ma conferisce anche autorità (e potere) accudire ai bisogni dei poveri *in questo* mondo; ripercorrendo il cammino all'inverso si potrebbe dire che adesso i ricchi *hanno bisogno* dell'esistenza dei poveri, per salvarsi l'anima. L'eremita e il Vescovo sono le nuove figure carismatiche nella cristianizzazione dell'Occidente (deliberatamente con la maiuscola, per quel che sta a significare nel mio testo), in particolare il Vescovo che gestisce, tramite la sua Chiesa, il flusso delle donazioni dai ricchi ai poveri e il suo bilanciamento con il flusso di grazie che unisce il mondo dei morti a quello dei vivi. Non per nulla, il grande cambiamento della società che Brown documenta, è il trasferirsi dell'evergetismo cittadino dalla donazione o dal finanziamento di strutture cittadine, alla donazione o al finanziamento di strutture ecclesiastiche; al tempo stesso le classi di potere tendono con molto più interesse alla carriera ecclesiastica che non a quella imperiale. La crisi ha mutato i riferimenti. Tutto questo, pur nel suo processo di progressiva "normalizzazione" nell'ambito di schemi collaudati (una "normalizzazione" fu anche quella operata presto dai Qurayshiti Omeyyadi) addita lo scenario di fondo: la necessità di creare una *nuova società* dalla quale i poveri non fossero esclusi. I senza-nome e senza-storia, il buco nero del mondo classico, sono ora al centro del dibattito che misura la scala dei valori: soltanto in rapporto a loro la ricchezza ha un senso, assume un valore sociale e stabilisce gerarchie, anche in cielo: mediatrice la Chiesa. L'ingresso dei poveri nella storia è la sconvolgente rivoluzione testamentaria che mette fine all'esausto mondo classico. Questa vicenda è narrata in dettaglio da Brown nei Capp. Terzo e Quarto di *Per la cruna di un ago, etc.*, cit. (pp. 76-127). Nell'evergetismo cittadino, il beneficio era rivolto al cittadino, al *populus*, che non s'identificava col povero: nel "popolo" potevano esservi o non esservi dei poveri, generalmente ve n'erano pochi; la prevalenza dei poveri era infatti costituita da non cittadini, da coloro cioè che non facevano parte del *populus*. Anche le razioni alimentari distribuite gratuitamente erano destinate ai cittadini, non ai poveri. Perciò la carità cristiana rivolta al povero screditava uno status sociale, oltre a pregiudicare equilibri tra gruppi istituzionalizzati; infatti "La divisione fondamentale della società (*scil.*: classica) non era tra ricchi e poveri, ma tra cittadini e non cittadini." (p. 95). Afferma Brown, che la polarizzazione della Chiesa cristiana sulla dicotomia tra ricchi e poveri, enfatizzò la presenza degli estremi a tal punto da rendere difficile seguire le vicende delle classi medie, che pur dovevano costituire il nerbo della società. Il cambiamento tra la società classica e quella cristianizzata fu tuttavia ben più graduale e compromissorio di quanto non voglia far credere la tradizione, problema che Brown affronta sempre nei propri testi, ma che si può seguire in modo agile nelle conferenze riunite in un libriccino, *Il Sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Trad. di M.C. Costamagna, Roma, Donzelli, 1996. In effetti, come egli mostra alla luce degli eventi, la cristianizzazione dell'occidente romano fu anche una *occidentalizzazione del Cristianesimo*, tesi che potrei definire fondamentale in tutta la narrazione di *Storia, etc.* Ci si trovò in presenza di vari aspetti di questo fenomeno, aspetti che vanno dalla sopravvivenza della visione pagana dell'occulto nella religiosità vernacolare (ne ho citato alcuni aspetti di sfuggita, sui quali è superfluo tornare) alla "normalizzazione" della rivoluzione cristiana nella prassi delle nascenti gerarchie ecclesiastiche; l'analisi storica rivela dunque l'ideologicità delle narrazioni che vorrebbero scorgere nella cristianizzazione un percorso teleologicamente ordinato, perché la storia è risultato di eventi ben più complessi e contraddittori di quanto si voglia far credere. Nel processo di reciproco adattamento, le gelide visioni moraliste dovettero cedere alle consuetudini dei comportamenti; i costumi tradizionali si rivelarono uno scoglio inattaccabile; l'esistenza di una cultura "collettiva", condivisa da Cristiani e non Cristiani, appare evidente nel mondo simbolico dell'arte

dell'epoca. Se si pensa alla tolleranza tradizionale romana nei confronti delle realtà locali, con le quali il consenso era negoziato al fine di estorcere tributi (operazione demandata alle locali élites cittadine) si capisce l'ordine romano proiettato nei cieli con il culto dei Santi, equivalenti dei protettori di corte necessari ai potenti locali per ottenere, dalla periferia, il consenso del centro imperiale; o dei potenti locali, ai quali il cittadino chiedeva protezione. Perciò, mentre l'ordine romano imperiale veniva proiettato nell'ordine celeste, le minoranze rigoriste restavano stupite dinanzi alla realtà della "cristianizzazione" realizzata. Il risultato fu che "L'impero romano prima, la Chiesa cristiana poi arrivarono a simboleggiare un orizzonte fisso e rassicurante oltre il quale persone solide e privilegiate.....erano chiaramente non inclini a guardare" (p. 62). Siamo in presenza di quel fenomeno già rilevato dal Libertinismo colto e pre-illuminista del XVI secolo: la Chiesa di Roma fu il tramite per la trasmissione del Razionalismo classico nell'Europa a venire (cfr. *Storia, etc.*, p. 289). Rassicurante: questo soprattutto doveva essere il nuovo corso, e quindi non è strano che i monaci erranti in bande venissero visti nella categoria della violenza e della *asocialità*, e come tali perseguitati dalla legge e messi al bando dall'istituzione, una vicenda che trova riscontro in quanto abbiamo già visto in *Storia, etc.*, nelle vicende romano-orientali dei Messaliani e in quelle sh'ite dei Malâmâtîyya; per non dire dei Priscillianisti o dei Dolciniani. Al riguardo sembra allora interessante pensare la formazione della società islamica e di quella cristiana occidentale, entro le categorie di un processo di "normalizzazione" non dissimile, nel quale antichi costumi penetrano il Messaggio, plasmandolo nella sua realtà quotidiana di sviluppo. Così come la società cristianizzata, in particolare quella cattolica, può rivelarsi "rigoristicamente" deludente alla luce di un sopravvissuto paganesimo che ne permea anche massicciamente la pratica vernacolare: parimenti la fioritura degli *ahâdîth*, chiaramente inattendibili ma non per questo "tardi", e la fissazione della shari'ah su un costume tradizionale religiosamente autentificato con *falsi asânîd*, può essere pensato come un analogo processo storico di sopravvivenza della tradizione sotto la protezione legale del nuovo ordine ideologico. Sotto questo profilo la "sunnizzazione" dell'Islam può anche essere pensata come suo movimento di "arabizzazione". Vengo ora però all'inquadramento della nascita dell'Islam da parte di Brown come fenomeno epigonico del Tardo Antico, già ricordato *supra* in quanto citato dalla Finster (ma si veda anche la citazione da Borrut a p. 1313 di *Storia, etc.*). In un piccolo testo di facile e scorrevole lettura, dedicato al Tardo Antico in generale (*The World of Late Antiquity*, N. York-London, W.W. Norton & Company, 1989, © London, Thames and Hudson, 1971) Peter Brown ha esteso la propria visione del periodo oltre le frontiere testamentarie del mondo cristiano, sino all'Iran e alla penisola araba. In effetti, da questa estensione non si può prescindere se si tiene conto delle strette relazioni tra Romani (poi Bizantini) e Sassanidi, che regolarono per secoli la vita della regione. Relazioni conflittuali ma anche intrecci di popoli e religioni al di là di ogni fluttuante frontiera; e posizionamenti strategici che includevano nel gioco degli equilibri le tribù arabe, argomento già accennato in *Storia, etc.* per il quale non si può che rinviare alle grandi ricerche di Irfan Shahîd (cit. in *Storia, etc.*, nella Bibliografia a p. 1352). Brown affronta dunque il tema a partire dai rapporti tra Bisanzio e l'Iran (Cap. XIII) per passare alla fine del mondo classico (Cap. XIV) e alla nascita dell'Islam (Cap. XV): una successione vista non soltanto come scansione temporale, ma come tappe di un processo. Significativo è il ruolo degli eventi religiosi che accadono nel mondo sassanide, in primo luogo l'importante presenza del Cristianesimo nestoriano e del Manicheismo. Il primo fu, come più volte ricordato, in significativo rapporto con l'Islam (e cristologicamente divergente dal Cristianesimo calcedoniano: i suoi antecedenti sono Taziano e Aphraat). Del secondo abbiamo visto il fondamento sociale, la diffusione areale che attraversa i confini politici e la persecuzione ovunque subita; nonché la sua presenza in Arabia ai tempi del Profeta. Ora, la crisi del mondo sassanide è trattata da Brown a partire dalla rivolta di Mazdak (cfr. *Storia, etc.*, pp. 110-118) e val la pena di ricordare che al tempo del Profeta il Mazdakismo sembra essere stato presente alla Mecca (*Storia, etc.*, p. 118). Un disagio sociale era dunque evidente in Iran già dalla fine del V secolo, e non molto tempo trascorse tra l'annientamento del Mazdakismo in Iran (528 d.C.) e la predicazione del Profeta. La mappa religiosa viene completata da Brown ricordando che il restaurato potere sassanide di Khosroe I si avvaleva di un apparato amministrativo in buona parte di estrazione nestoriana (p. 166) e che, a Ctesifonte, con il "Talmud di Babilonia" ebbe luogo "la cristallizzazione finale del Giudaismo rabbinico" (p. 165) fortemente anticristiano sul piano teologico. Insomma: si chiude il cerchio che relega in terra di nessuno tutta la nebulosa della fede giudeocristiana, di coloro cioè che avevano onorato Gesù come profeta ma non come Figlio di Dio, e facevano della propria attesa *l'attesa di un altro mondo*. Brown non trascura di menzionare, tra i fenomeni del dissenso, quelle turbolenze del Khûzistân (p. 166) che, giunte in Armenia con i transfughi, sembrano aver avuto un ruolo nella nascita del Paulicianesimo (*Storia, etc.*, p. 124). Dunque: crisi sociale ma anche regionale che attraversa le frontiere politiche e religiose; una caratteristica che avevamo notato nelle vicende dei Pauliciani (*Storia, etc.*, pp. 128-130) e in quelle di Bâbak (*Storia, etc.*, pp. 207-209). A quanto sembra, dalle ire di Khosroe I si può inoltre comprendere quanto la ribellione sociale fosse presente nella Persia del VI secolo, indipendentemente dalla fede religiosa (p. 166); anche gli Zoroastriani erano in crisi (la religione era ormai divenuta un mero strumento di regime) mentre lo Shâh promuoveva l'introduzione del pensiero greco (p. 167) dopo la chiusura della Scuola di Atene (*Storia, etc.*, p. 83 in n. 201). È interessante notare, per inciso, una singolare coincidenza: anche il tentativo di riaffermare l'autorità califfale in materia religiosa, operato da al-Ma'mûn -di educazione persiana- (*Storia, etc.*, p. 859 e pp. 890-891) passerà per una "importazione" nell'Islam della filosofia greca. L'impero sassanide era comunque ormai traballante, ma Khosroe II, che doveva il proprio trono all'Imperatore bizantino Maurizio (591 d.C.) decise nel 603 di aprire il grande conflitto invadendo i territori bizantini col pretesto di vendicare il suo protettore, detronizzato da Foca. Khosroe II aveva una moglie cristiana ed era contornato da Cristiani: nestoriani, certo, non melkiti, ma questo aiuta a capire quanto i due Imperi avevano in comune, pur nella contesa per la spartizione del Medio Oriente. Khosroe II conquistò l'Egitto e Gerusalemme, prendendosi le reliquie della Croce che lasciò in custodia ai suoi Cristiani; a Bisanzio salì al trono Heraklio che invertì le sorti invadendo la Persia, e Khosroe II fu ucciso dai suoi: era il 628, e il Profeta era da qualche anno a Medina. La lunga guerra era stata una catastrofe che aveva distrutto la prosperità del Medio Oriente, ma non soltanto: era venuto meno anche il potere centrale. I Lakhmîdi e i Ghassânîdi, che erano stati alleati dei due Imperi, si trovarono esposti al crollo dei secolari equilibri: oltretutto non c'erano più i generosi contributi assicurati loro in passato, perché gli Imperi erano finanziariamente esausti e non potevano finanziare i capi locali. Fu una crisi totale, e questo fa comprendere l'incredibile rapidità della successiva invasione islamica: entro quindici anni dalla morte del Profeta, l'Islam sottomise l'impero sassanide e tutti i territori già bizantini. Su questo scenario di crisi regionale emerse dunque l'Islam, e Brown traccia un breve quadro degli eventi, nel quale mostra l'importanza della situazione mediorientale alla loro vigilia: morto il mondo antico, le popolazioni cittadine erano raggruppate attorno al proprio clero, sola classe dirigente locale sopravvissuta. "La predicazione di Maometto", dice Brown a p. 189, dove il Profeta è ricordato come piccolo mercante con all'attivo un viaggio in Siria (cfr. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 24<sup>a</sup> ristampa, 2011, p. 82) "fu l'ultima e più rapida crisi nella storia religiosa del periodo Tardo Antico". Secondo Brown, la religiosità pensata e imposta da Maometto, non era significativamente diversa da quella dei Cristiani e dei Giudei della Mezzaluna fertile, fondata sull'attesa del Giudizio Finale (p. 191). Si noti qui il ruolo della religiosità eterodossa per quanto concerne l'Islam: nella "ortodossia" cristiana del VII secolo il Giudizio era ormai un orizzonte teologico, non un evento imminente; l'Istituzione costituiva infatti per natura l'opzione opposta rispetto al Millenarismo. Fu un colpo di genio del Profeta, dice ancora Brown, far uso di questa religiosità per riorganizzare la società dello Hijâz, lacerata dai conflitti. Egli intervenne sul malessere di una società emergente il cui tradizionale stile di vita aveva ceduto il passo alle nuove dinastie di mercanti arricchiti, la cui ricchezza aveva modificato lo standard dei comportamenti (ivi). Al riguardo egli sottolinea inoltre quanto abbiamo già più volte notato: l'abisso ontologico col divino aveva l'effetto di livellare gli uomini. Brown prosegue narrando a grandi linee la conquista, ma noi ci fermiamo qui per riflettere sul senso della sua interpretazione. L'informazione che egli fornisce sull'Islam si limita alle grandi linee e, trattandosi di un testo degli anni '70, è anche datata; quel che conta è però l'inquadramento del fenomeno, che nasce da una vastissima conoscenza del Tardo Antico e dalla caratura del grande storico. In un suo testo, più tardo di un decennio (*La società e il sacro nella tarda antichità*, cit. in *Storia, etc.*, nella Bibliografia a p. 750, che è il testo al quale si riferiva, *supra*, la Finster) egli aveva esplicitamente connesso (pp. 99-100) l'origine dell'Islam, al più vasto fenomeno oggetto dei suoi studi: *l'affermazione del monoteismo che fonda una nuova società*. A proposito del Cristianesimo aveva anche

necessitavano, ad oriente come in occidente, *dell'annuncio dell'inaudito*, o, come dice Paolo, dello scandalo e della follia: non di onesti e ragionevoli funzionari del passato necessitava quel mondo. In fondo, il Millenarismo non è necessariamente “una malattia dell'intelligenza”, come pensava Kaufman (cfr. *Storia, etc.*, p. 6 in n. 19); più semplicemente *appare* tale nella gran maggioranza dei casi, semplicemente perché sbaglia i calcoli, d'altronde ardui.

E se ci fossimo inoltrati, magari inconsapevoli, in una *Tarda Modernità*?

Gian Carlo Benelli  
9 Febbraio 2016

---

detto (p. 99): “la vittoria del Cristianesimo nella società tardo romana non fu la vittoria del Dio unico sui molti dèi, *bensi la vittoria degli uomini sulle istituzioni del loro passato*” (corsivo mio). In questo senso, il Papato medievale e il Califfato musulmano, aggiungeva subito dopo, sono i risultati diretti del tentativo di governare in nome di un Dio lontano e sublime. La rivoluzione del Tardo Antico si riassume nella vittoria di questo Dio unico: e di un Suo profeta (p. 100). Nel testo precedente, che stavamo esaminando, Brown forniva il quadro che fa da sfondo a questo fenomeno: la crisi globale del mondo romano-bizantino e sassanide, che destabilizza un'intera area dagli equilibri sociali e geografici ormai fragili: *un'area alla quale la penisola araba non era estranea*. Ciò che andò in crisi fu il *fondamento ideologico* della società classica; ciò che s'impose in un travaglio di tre-quattro secoli fu un *nuovo fondamento ideologico*, l'eguaglianza degli uomini dinnanzi a un Dio unico e onnipotente che giudicherà *tutti* da una *eguale*, inaccessibile distanza, alla Fine dei Tempi. Sarà allora il trionfo della Sua Giustizia, al cui sguardo abissale le gerarchie della società umana appaiono meno di nulla. La Legge divina è dunque il solo metro di valutazione: presupposto rivoluzionario, perché implica che *le leggi di questo mondo possano essere capovolte*, nell'obbiettivo di creare, finalmente, un “mondo di Giustizia”. Queste sono certamente le affermazioni, i desideri, l'ideologia, che non sempre coincidono con i fatti: e tuttavia indicano il disagio materiale e morale di un mondo che implode. Non sfugge a Brown quanto quel mondo, da Roma a Ctesifonte alla penisola araba, fosse vincolato da un generale equilibrio la cui rottura destabilizzò tutto; mi è sembrato perciò significativo il suo accennare di sfuggita a fenomeni di ubiquità del dissenso (Manichei, Mazdakiti, “eretici” del Khūzistān che precedono i Pauliciani) che agitano il Tardo Antico in continuità attraverso le frontiere, sino al sorgere dell'Islam: e anche dopo. Anche l'Islam, come abbiamo visto a suo tempo, dovrà confrontarsi con l'eredità “gnostica” sin dentro il IX secolo: e oltre. Qui termina questa lunga nota con la quale si è voluto contribuire a chiarire un contesto che sembra significativo per inquadrare l'origine *anche* dell'Islam; e che, forse, è ancor più significativo se pensato nell'ottica della *Storia, etc.*, perché consente di tornare a far mente locale su molte cose che vi sono narrate in modo necessariamente sparso: *ma che vanno pensate come singole espressioni di un fenomeno globale*.

## BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(Sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente*)

- ABU ZAYD, N., *Towards Understanding the Qur'ân Worldview*, New Perspectives on the Qur'ân. The Qur'ân in its Historical Context 2, ed. by G.S. Reynolds, London, Routledge, 2011
- AZAIÉZ, M., *Le "contre-discours" coranique*, Le Coran. Nouvelles Approches, Dir. M. Azaiez avec la coll. de S. Mervin, Paris, CNRS éd., 2013
- BLACHÈRE, R., *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2<sup>ème</sup> éd., 1977
- BOBZIN, H., *The "Seal of the Prophets". Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood*, The Qur'ân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu, ed. by A. Neuwirth. N. Sinai, M. Marx, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011
- BOISLIVEAU, A.S., *Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- *Le Coran par lui-même*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014
- BÖWERING, G., *Recent Research on the Construction of the Qur'ân*, The Qur'ân in its Historical Context, ed. by G.S. Reynolds, London and N. York, Routledge, 2008
- BROWN, P., *The World of Late Antiquity*, N. York-London, W.W. Norton & Company, 1989 © London, Thames and Hudson, 1971
- *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Trad. di M. Costamagna, Roma, Donzelli, 1996
- *Genesi della tarda antichità*, Trad. di P. Guglielmotti e A. Taglia, Torino, Einaudi, 2001
- *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del Cristianesimo. 350-550 d.C.*, Trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2012
- *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Trad. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2016
- BUKHARIN, M.D., *Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- CHABBI, J., *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008
- *La possibilité du Coran comme document anthropologique*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- CUYPERS, M., *Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique*, ivi
- DAYEH, I., *Al-Hawâmim. Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs*, The Qur'ân in Context, etc. cit.
- DE BLOIS, F., *Islam in its Arabian Context*, ivi
- DÉROCHE, F., *Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de Corans de la période omeyyade*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- DIMITRIEV, K., *An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World*, The Qur'ân in Context, etc. cit.
- FINSTER, B., *Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad*, ivi
- GILLIOT, C., *Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- GOBILLOT, G., *L'abrogation selon le Coran à la lumière des Homélie pseudo-clémentines*, ivi
- GRIFFITH, S., *Al-Našârâ in the Qur'ân*, New Perspectives, etc., cit
- GUILLAUME, A., *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 24<sup>th</sup> Impr., 2011
- HAWTING, G., *"Has God sent a Mortal as a Messenger?" (Q. 17, 95). Messengers and Angels in the Qur'ân*, New Perspectives, etc., cit.
- HEIDEMANN, S., *The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- IMHOF, A., *The Qur'an and the Prophet's Poet: Two Poems by Ka'b b. Mâlik*, ivi
- KHALIL SAMIR, S., S.J., *The Theological Christian Influence on the Qur'ân*, The Qur'ân in its Historical, etc. cit.
- KNAUF, E.A., *Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- KROPP, M., *Tripartite but Anti-Trinitarian Formulas in the Qur'ân Corpus, possibly Pre-Qur'ânic*, New Perspectives, etc., cit.
- LARCHER, P., *Le Coran: l'écrit, le lu, le récit*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- MARX, M., *Bahira-Legende. Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koran Wahrnehmungen*, Streit um den Koran. Die Luxenberg Debatte. Standpunkt und Hintergründe, Hg. von Ch. Burgmer, Berlin Schiler, 2007
- *Glimpses of a Mariology in the Qur'an: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate*, The Qur'ân in Context, etc., cit.

- MOEZZI, A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant : histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens*, Le Coran. Nouvelles, etc., cit.
- NABIELEK, R., *Weintrauben statt Jungfrauen*, Streit um den Koran, etc., cit.
- NAGEL, T., *Medinensische Einschübe in Mekkanischen Suren*, The Qur'ân as Text, ed. by S. Wild., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- NEBES, N., *The Martyrs of Najrân and the End of Himyar: The Political History of South Arabia in the Early Sixth Century*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- NEUWIRTH, A., *Vom Recitationstext über die Liturgie zum Kanon*, The Qur'ân as Text, etc., cit.
- *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin, Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag), 2010
- *The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- *Le Coran, texte de l'antiquité tardive*, Le Coran. Nouvelles, etc. cit.
- PARET, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart, Kohlhammer, 8. Aufl., 2012
- RETSÖ, J., *Arabs and Arabic in the Age of the Prophet*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- REYNOLDS, G.S., *Reading the Qur'an as Homily: The Case of Sarah's Laughter*, ivi
- *Le problème de la chronologie du Coran*, Arabica, 58, 2012
- RIPPIN, A., *The Commerce in Eschatology*, The Qur'ân as Text, etc. cit.
- ROY, O., *Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste*, Le Monde, 25 Novembre 2015
- SALEH, W.A., *The Etymological Fallacy and the Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*, The Qur'ân in Context, etc., cit.
- SEIDENSTICKER, T., *Sources for the History of Pre-Islamic Religion*, ivi
- SINAI, N., *The Qur'an as Process*, ivi
- STEIN, P., *Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence*, ivi
- STEWART, D.J., *The Mysterious Letters and other Formal Features of the Qur'ân in the Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, New Perspectives, etc., cit.
- SUERMANN, H., *Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources*, The Qur'ân in Context, etc., cit
- TORAL-NIEHOFF, I., *The 'Ibad of al-Hîra: an Arabo-Christian Community in Late Antique Iraq*, ivi
- WILD, S., *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*, ivi