

APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

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

Nel testo abbiamo ricordato più volte, senza specifici approfondimenti, che il fondamento della escatologia, del Millenarismo e dell'Apocalitticismo che pervadono il mondo giudaico-cristiano, va ricercato nella lezione di Zoroastro. L'argomento è, per verità, assai dibattuto tra gli studiosi: ci sembra perciò opportuno un minimo di chiarimento su questa nostra assunzione. Ciò è tanto più opportuno, in quanto utile a rafforzare la nostra convinzione di un fondamento comune della cultura dei popoli appartenenti alle religioni del Libro, al di là dell'ideologica distinzione tra "Oriente" e "Occidente". Si ricorderà infatti la nostra affermazione che i popoli esprimono gli aspetti più profondi della loro cultura -intesa come rapporto con la società, il mondo, la vita stessa- attraverso la loro religiosità, dalla quale discendono, anche nell'ambito della "secolarizzazione", le loro utopie. Mettere in luce un ulteriore tassello di tale comunanza, individuando nel mito zoroastriano la radice di quelle utopie religiose attive anche attraverso vigorosi movimenti politico-sociali, ci sembra perciò quanto mai utile, oltretutto doveroso, a sostegno di quanto abbiamo creduto di scorgere.

Il mito del quale c'interessiamo è quello di un uomo rinnovato, risorto nella perfezione del Progetto originario in un mondo anch'esso rinnovato e reso perfetto; un mito che, nelle sue forme teosofiche, perdura almeno sino a Oetinger in occidente e al Bâb in Iran, salvo persistere in forma laicizzata nei grandi movimenti sociali d'occidente e in forma religioso-sociale nell'Islam, in una cultura cioè, che non ha mai distaccato la religione dal progetto sociale.

Sull'origine zoroastriana del mito di Resurrezione giudeo-cristiano, non tutti sono d'accordo; quindi non tutti sono d'accordo sull'origine zoroastriana della visione escatologica della storia umana, visione che della storia stessa fonda il senso e che dà origine a movimenti che segnano le vicende del mondo giudaico e di quello cristiano. Tale disaccordo trova fondamento nella cronologia dei testi zoroastriani, che, pur raccogliendo materiale di origine chiaramente antica, risalgono in gran parte al periodo sassanide (III-VII sec. e.v.) o sono di epoca anche più tarda, post-islamica. Per quanto concerne altra documentazione più antica (iscrizioni, testimonianze di autori greci, strati ritenuti antichi dell'Avesta sassanide, i Gatha, la cui lingua fa propendere Kellens [1998, 2002] -che pur non crede alla storicità di Zoroastro- per una datazione molto anteriore al periodo achemenide) i riferimenti al mito di Resurrezione, pur essendo presenti, non assumerebbero inoltre quella chiarezza strutturata che caratterizza l'epoca tarda. Per venire a confronto con questi dubbi, sembra dunque opportuno esaminare il problema lungo due diversi percorsi: quello interno alla religione iranica, e quello, non meno importante, dell'evoluzione del pensiero veterotestamentario. Dev'essere infatti ricordato che quest'ultimo presenta decisi mutamenti di prospettiva nel corso della storia, per quanto concerne il destino *post mortem* in generale. Al suo interno può infatti delinearsi un capitolo fondamentale di ciò che potrebbe definirsi la "storia dell'Aldilà".

Il mito di Resurrezione zoroastriano può essere compreso nella sua coerenza e necessità, nonché nella tensione escatologica che lo pervade, attraverso la conoscenza dei tre momenti che lo fondano: la cosmogonia, il significato della storia e la struttura dell'Aldilà. Rispetto a questi tre momenti, esso si mostra perfettamente congruente; tuttavia, nell'affrontarne l'esame, occorre ricordare sia la sua lunga storia (il suo *incipit* è databile tra la fine del II e l'inizio del I millennio, nella regione dello Hilmand [Boyce, cit. in Bibl. a p. 749; Gnoli, 1980]) sia le numerose varianti dottrinali cui diede origine nei suoi contatti con altre culture, ciò che obbliga un'analisi critica di tutte le fonti (Gnoli, 1980 e 1984). In effetti esso sembra aver conosciuto una notevole evoluzione sia nell'ambito della Persia achemenide, con la sua variante zurvanita, sia in epoca sassanide, nella quale venne posto a fondamento dell'ideologia sociale conservatrice (Gnoli, 1971).

Pur tenendo conto che esistono delle differenze tra il generico mito escatologico, sicuramente antico, espresso dai Gatha, e quello più dettagliato, apertamente descritto nei testi più recenti, la continuità tra i due momenti, già sottolineata da Söderblom (1901) e da Nyberg (1929-1931) acquisisce un particolare significato alla luce della coerenza interiore del mito; esso è, del resto, attestato come il più antico, e originariamente unico, mito escatologico (Hartman; Hultgård, A.N.R.W., II, 19, 1; Shaked, 1994). Il mito della Resurrezione, noto ai Greci nel IV sec. a.C. (Benveniste, Hultgård, cit.) si connette all'Apocalitticismo attraverso la comune motivazione (Olsson; ma cfr. la distinzione di Gignoux, 1999) per costituire un fenomeno che ha anch'esso radici iraniche antiche (Boyce, 1989; Widengren; Hultgård, 1989; Hartman); più in generale, già Söderblom (1899) riconobbe nella religiosità iranica l'origine di tre motivi destinati ad un lungo cammino sino a tempi recenti: la retribuzione immediata *post mortem*; il tema propriamente escatologico della fine del mondo e dell'avvento di un nuovo mondo; la distruzione finale del Male e la salvezza universale connessa a questo evento cosmico. Si noti bene: *distruzione del Male, non annientamento dei malvagi* (se così possiamo definire i

nemici di Israele e i ribelli contro Yahwè) come si profetizza più volte nell'A.T. L'escatologia iranica ha dunque una sua propria, e, come già si nota, importante originalità; Hartman ha inoltre sottolineato il legame tra il mito originario e quello, più tardo, dell'Avesta recente, e ha fatto emergere ulteriori ragioni a sostegno dell'antichità dei contenuti di quest'ultima, di possibile età pre-achemenide.

Il mito escatologico zoroastriano, che abbiamo scorto a fondamento delle eterodossie cristiane, islamiche e giudaiche, si articola in tre momenti: un progetto di Creazione in sé perfetto, tuttavia alterato dall'aggressione di un Male che esiste -in una qualche forma- sin dalle origini; una storia descritta come luogo della "mescolanza" tra Bene e Male, nella quale l'uomo opera alla vittoria del Bene, ristabilendo così la purezza del Progetto voluto dal Creatore; uno stato finale di perfezione cosmica. Sull'esatta definizione di questi tre stati -ma, più precisamente, del primo e dell'ultimo- verte tutta l'analisi il cui scopo ultimo, almeno per ciò che riguarda la nostra angolazione, è la comprensione di un possibile fondamento zoroastriano dell'escatologia delle tre "religioni del Libro". La critica, come accennato, si appunta sull'effettiva antichità di un mito che sembrerebbe chiaramente espresso essenzialmente nei testi di epoca tarda.

Prescindendo da questa chiarezza, caratteristica in effetti dei soli testi recenti -cosa che induce un autore come il König a porre dei "distinguo"- sembrano però ben fondati già nei Gatha sia il mito della retribuzione *post mortem*, sia quello del rinnovamento della Creazione e di uno stato finale di perfezione *per tutti gli uomini*, anche i malvagi (dunque una vera e propria Apocatastasi, mito di perfezione cosmica noto ai Greci nel IV sec. a.C.). Il punto centrale, già notato da Söderblom (1901) è che la distruzione finale di tutti i demoni ivi attestata, cioè della personificazione stessa del Male, rende da quel momento inubicabile l'esistenza di un eterno Inferno per i malvagi.

L'Aldilà nel quale si ha premio, ma anche punizione, al vaglio del ponte di Cinvat, descritto già nei Gatha, sembra dunque configurarsi già dagli albori come un luogo *provvisorio* di espiatione; quanto alla Fine dei Tempi, il mare di fuoco che per tre giorni avvolgerà i malvagi, sembra avere il ruolo di un'ordalia purificatrice. Il fatto è che i malvagi sono altra cosa dal regno del Male, di Ahriman e dei suoi dèmoni. Quale che sia la disputa sul monismo o sul dualismo originario della religione zoroastriana (Gnoli, 1991) e l'evoluzione della stessa tra i periodi achemenide, arsacide e sassanide, con le variazioni zurvanita e mazdea, resta infatti attendibile che Zoroastro avesse predicato un dualismo non già cosmico o antropologico, bensì essenzialmente etico. Al riguardo ci sembra comunque utile richiamare una vecchia osservazione del Bianchi, cioè che monismo e dualismo sono opzioni che, in religione come in filosofia, tendono a risolversi l'una nell'altra, perché l'una rinvia all'altra ogniqualvolta voglia essere pensata coerentemente sino in fondo.

"Dualismo etico" sta a significare che l'uomo veniva chiamato da Zoroastro a scegliere tra uno "Spirito del Bene" e uno "Spirito del Male", i quali però non necessariamente avrebbero costituito -questo è un argomento dibattuto- due diverse entità all'origine del mondo, come appare nei testi tardi. In ogni caso, sembra però ragionevole constatare nello Zoroastrismo una riflessione sulla *concreta realtà del Male in questo mondo*, che smentisce la pretesa di una Creazione necessariamente soltanto "buona", perché opera di un Dio "buono".

Il Male come realtà concreta da combattere in questo mondo, in una battaglia nella quale l'uomo è chiamato a lottare per realizzare lui, l'uomo, il Progetto divino rimasto disatteso, appare essere il decisivo contributo zoroastriano ad *incipit* delle vicende che abbiamo narrato nel testo, a partire dall'avvento del Cristianesimo. Su questo argomento val la pena di ricordare quanto notato da Henning e condiviso da Gnoli (1991): qui non si parla di filosofia, ma di religione, di un Profeta che intende trasmettere agli uomini un messaggio nel quale si affrontano i fondamenti del rapporto dell'uomo con l'esistenza. Del resto, già Söderblom (1901) sottolineava il *forte retroterra sociale* della dottrina zoroastriana.

Non soddisfacente, ma frutto di sviluppi "teosofici" abbastanza congeniali al mito zoroastriano (Hinnels, 1996) sembra quindi la lettura "schellinghiana" del mito creazionista del Bundahishn (Shaked, 1967 e 1969), secondo la quale il Male configurerebbe una non-realtà fisica, una forma di mero parassitismo del mondo spirituale, incapace di una propria autonoma esistenza (sugli sviluppi teosofici, "neoplatonici" ed emanatisiti, presenti nei tardi testi post-islamici, cfr. anche Gnoli, 1963; Hultgård, 2002). Nell'originale visione creazionista (Hultgård, 2002) Ahriman esercita certamente una sorta di vera e propria "controcreazione", subordinata quindi a quella di Ohrmazd; ma, anche a prescindere da un suo possibile ruolo di "*Trickster*" a sussidio di Ohrmazd (Sciboni Giuffrè, cit. in Bibl. a p. 775; Kellens, 1989; Albrile, 2001(a); Eznik di Kolb cit. in Bibl. a p. 727) egli è comunque una presenza che l'uomo deve combattere non soltanto in se stesso, ma anche in quelle manifestazioni ostili presenti in natura che testimoniano l'antico fondamento sociale, geografico ed economico dello Zoroastrismo originario.

Questa concreta realtà del Male, intrinseca al messaggio di Zoroastro, ha verosimilmente contribuito alla sua evoluzione in senso zurvanita, ma il carattere altamente etico di quel messaggio è leggibile ancora nelle reazioni all'evoluzione reazionaria e gerarchica della cosiddetta "ortodossia" sassanide, sia attraverso la "eresia" di Mazdak, sia nell'immensa pietà per la natura propria del Manicheismo, peraltro legato anche, nel suo dualismo di Spirito e materia, alle correnti eterodosse giudeo-cristiane ben presenti all'epoca (vedi nel testo, a pp. 86-87 in nota 4; per l'escatologia *adde* Stroumsa, *infra* in Bibl.). Non esiste infatti, nello Zoroastrismo, il disprezzo greco per la materia; gli stessi concetti di *mênôg* e *gêtig* (letteralmente: "celeste" e "terreno") non sono traducibili con "Spirito" e "materia", ma il primo va inteso come stato ideale o archetipico,

non privo di una sua materialità (Shaked, 1971). Ciò è importante anche al fine di comprendere il senso profondo dell'attesa escatologica zoroastriana.

Secondo lo schema creazionista classico (omettiamo lo schema emanatista dei testi tardi, che potrebbe risentire di influenze gnostico/manichee e "neoplatoniche" in generale, tanto cristiane che islamiche) Ohrmazd creò il mondo nella forma *mênôg*, cioè nella sua forma archetipica o ideale in senso -grosso modo- "platonico", dotata però di una corporeità *sui generis*, che potrebbe paragonarsi a quella del "corpo spirituale", o forse, ancor meglio, alla corporeità *quintessenziale* dell'Adamo di Böhme. In quel mondo avvenne l'attacco del Male, di Ahriman, e fu perciò che Ohrmazd trasformò il mondo nella sua forma *gêtig*, cioè nel mondo storico, terreno, in *questo* mondo. Esso fu dunque il luogo della "mescolanza" (*gumecishn*) -come in tutti gli schemi "gnostici"- ma anche il solo luogo nel quale il Male potesse esser vinto grazie all'opera storica dell'uomo, in un *progresso lineare*, continuo, destinato a culminare con la Resurrezione. Il punto centrale di questo necessario "progresso" si legge nel grande cambiamento che avviene tra i due stati del mondo: si passò da un tempo eterno e immobile al tempo *lineare*, intrinseco alla continua trasformazione della materia e indispensabile premessa ad ogni possibile "progresso"; dopo la Resurrezione si tornerà al tempo immobile. Questa Resurrezione (*frash-kart*) è in realtà un rinnovamento del mondo, che, liberato dal Male, può essere ricreato, dopo l'ordalia di fuoco, nella sua perfetta progettualità iniziale, *mênôg*, cioè in uno stato che potrebbe definirsi di "corporeità" perfetta, priva di accidenti: tanto per gli uomini, che risorgono in un'età fisica ideale (15 o 40 anni), quanto per la terra, che sarà priva di asperità, quanto, infine, nel rapporto armonico tra uomo e natura (fine dell'aggressione alimentare). Come sempre, e questo lo attesta la *storicità* del "progresso" (Bd. I, 36), il terzo stato è soltanto apparentemente un ritorno alle origini: in realtà marca una grande differenza, perché il Male, che si era mescolato al Bene, grazie all'opera dell'uomo è ora distrutto. Quanto all'uomo, nel corso della travagliata vicenda ha conquistato-riconquistato la propria originaria divinità, affinità "*mênôkiana*" con Ohrmazd.

La differenza col mito gnostico è in ciò molto marcata: non soltanto non v'è il disprezzo greco per la materia e per il mondo, ma la storia non è un luogo dal quale fuggire, è teatro di una lotta cui si porrà fine soltanto con l'eliminazione del Male ad opera dell'uomo. Ci sembra opportuno sottolineare questo aspetto *religioso, non intellettualistico*, del mito, perché ci preme sin d'ora rimarcare innanzitutto la sua implicazione col Millenarismo, *tensione a por fine alla storia attraverso il cambiamento del mondo*, non a fuggire da esso. In altre parole: il mondo non è irredimibile, ma *deve* esser redento per *divenire* il giardino che *avrebbe dovuto essere*.

Questo dunque, in estrema sintesi, il mito, sulle cui origini geografiche e sociali, l'evoluzione, le varianti, e, soprattutto, il carattere "non-zoroastriano" dell'ortodossia mazdea sassanide, rinviamo a Gnoli (1963, 1970, 1980 e 1984); fermo restando che quanto appare, nei testi recenti, relativamente ai concetti di giudizio *post mortem* e di Resurrezione, o meglio, di nuova Creazione, deve considerarsi strutturalmente appartenente alla visione originaria di Zoroastro, indipendentemente dalle costruzioni successive che hanno riempito di particolari l'Aldilà (Gignoux 1968, 1983, 1984, 1990; Molé, 1961; Skjærvø; Gnoli, 1979).

Ciò premesso, veniamo ora ad esaminare l'ipotesi di un possibile influsso iranico sugli sviluppi dei temi del giudizio dei morti e della Resurrezione nella lezione veterotestamentaria. Quest'ipotesi è stata respinta dal König, che parla di sviluppi indipendenti delle due religioni; ad esso rinviamo per l'ampia trattazione, sui cui limiti cfr. *infra*.

Nel prendere in esame la dottrina veterotestamentaria con le sue varianti e i suoi sviluppi, riteniamo infatti indispensabile -contrariamente alle scelte del König- estendere l'indagine ai cosiddetti Apocrifi o Pseudepigrifi, secondo la linea seguita da Charlesworth che riprende, per il Giudaismo, l'impostazione data a suo tempo da Bauer per il Cristianesimo: l'ortodossia (in questo caso quella rabbinica) è *posteriore*, è la scelta di accettare alcuni testi nel Canone, altri respingerne. La linea di Bauer, come già sottolineammo, è in sé metodologicamente ineccepibile, perché osserva la successione storica delle varie espressioni di religiosità che hanno preso corpo all'interno di una religione *prima che la dottrina venisse congelata in un Canone*; a ciò si aggiunga il concetto di "religione vernacolare" già citato nell'Appendice alla 4ª Edizione, che guarda alla religione così come essa si caratterizza nel complesso delle sue espressioni, non soltanto nell'"ortodossia" ufficiale. Ciò è tanto più interessante, in quanto ci consente di comprendere un fenomeno apparentemente sorprendente, già notato da Zacher (1951): l'Aldilà zoroastriano mostra una certa analogia con quello cristiano, sul quale sembrerebbe aver esercitato un'influenza maggiore che non sul Giudaismo. Il punto critico per la comprensione di ciò va dunque ricercato nel periodo intertestamentario e nella nuova concezione dell'Aldilà che matura negli Apocrifi dell'A.T., dopo una lunga evoluzione comunque presente nella religiosità veterotestamentaria.

Inizialmente, nell'A.T. non vi era nozione di un premio/castigo nell'Aldilà, tantomeno di una Resurrezione, perché esso era sostanzialmente orientato al premio/castigo in terra, in accordo con la Teologia del Patto. Manca, inizialmente, quella profonda riflessione sulla presenza del Male nel mondo che caratterizza lo Zoroastrismo. Soltanto le disgrazie del popolo d'Israele -a partire dalla cattività- e la constatazione che i "malvagi" prosperano indisturbati in questo mondo, aprirono la via a concezioni meno superficiali. D'altro canto, il *progressivo razionalizzarsi di un Dio onnipotente in un Dio perfetto* -dunque assolutamente buono- pose l'esigenza di considerare l'innegabile presenza del Male come un'intrusione dell'alterità. Si pongono

quindi due problemi convergenti ma distinti: quello della punizione e del premio in un Aldilà che non sia lo sconcolato *Sheol*, popolato di larve polverose come il *Kur* e lo *Hades*; e quello di un ritorno alla perfezione progettuale, cioè ad una “nuova terra”.

Il modello che si svilupperà nell’A.T. risulterà diverso da quello zoroastriano, ma non senza influenza di questo (Hartman; Zaehner, 1951; Hinnels, 1969; Shaked, 1971, 1991, 1992, 1994). Quest’influenza non soltanto è percepibile attraverso *Daniele*, la cosiddetta *Apocalisse di Isaia* (*Isaia*, XXIV-XXVI) e il *Deutero(Trito)Isaia* (*Isaia* XL sgg.), testi non anteriori al IV sec. a.C.; non soltanto è giustificata dal lungo rapporto tra Giudei e Persiani, cementato anche dalla comune inimicizia verso Greci e Romani; ma è avvalorato dalla difficoltà che incontra il mito a trovare una propria logica entro la religiosità giudaica, lasciando sospettare di esservi stato “importato”.

Il nodo fondamentale è costituito dall’apparente illogicità di un doppio giudizio (quello *post mortem* e quello finale) in presenza di un’immutabile divisione tra “giusti” e “malvagi”, e quindi dall’eterna sussistenza del Male in un qualche luogo “infero”. Tutto ciò ha portato ad immaginare, nel tempo, disparate ipotesi: da quella di una Resurrezione destinata ai soli Giusti, con distruzione dei “malvagi”, a quella di una “stanza delle anime” per l’intervallo tra i due giudizi (Cavallin); a quella, già citata nel testo, dello Psychopannychismo; in funzione di queste difficoltà, si assiste anche alla trasformazione dello *Sheol* in Inferno (Hultgård, A.N.R.W., II, 19, I: anche qui si nota la logica dello Psychopannychismo). Nello Zoroastrismo, viceversa, la logica è chiara: l’Inferno è un luogo di punizione *temporanea*, che scompare quando il Male viene annientato e ha luogo la nuova Creazione di un mondo *perfetto*, nel quale *tutti gli uomini* risorgeranno perfetti, anche i malvagi, purificati dal fuoco. Si ricordi che questa dottrina, in sé coerente, torna nel Cristianesimo (l’abbiamo esposta) con l’Apocatastasi, che dalla Patristica greca giunge a Scoto Eriugena, con conseguenze non di poco conto.

In effetti, ciò che rende difficile l’assimilazione del tema nella diversità delle due religioni, e che potrebbe far propendere per sviluppi in esse indipendenti del mito di Resurrezione *qualora non si tenessero presenti gli Apocrifi* (come fa il König) è il carattere non universalistico che assume il mito nel Giudaismo allorché la Teologia del Patto, non evolvendo in modo inequivoco nella Teologia della Promessa, dalla quale muove il Cristianesimo, tende ad evolvere in una sorta di “Teologia dell’Elezione”, onde la Resurrezione, quando inizia ad apparire nell’A.T., sembra riguardare i soli Giusti del popolo ebraico, sottratti a titolo di merito dal grigio *Sheol*. Vi sono però altri aspetti, come la rilevanza che assume il problema del Male negli Apocrifi e l’evoluzione di Satana da Angelo accusatore dell’uomo a Demonio, Principe del Male sulla scorta di Ahriman, che mostrano con buona accettabilità l’influsso zoroastriano sull’A.T. (Hinnels, 1969; Hartman). Lo stesso Hinnels sottolinea anche, come influsso zoroastriano, il fatto che Cristo, come Messia, non sconfigge i nemici di Israele, ma i demòni: qui dunque non ci sono più i “malvagi”, che tali sono perché nemici di Israele o invisibili a Yahwè, ma compare il problema del Male *tout court*, come nello Zoroastrismo, in qualità di manifestazione malvagia dello Spirito con valenza universale.

Il problema che si pone, e che concerne non soltanto le “ortodossie” in generale, ma la stessa formazione dell’ortodossia cristiana come pretesa “*Aufhebung*” del Giudaismo, è di capire con quale *Giudaismo* abbia rapporti la nascita Cristianesimo. Non si dimentichi che quei Cristiani poi definiti “Gnostici”, avvertivano la nuova religione, se non come espressa confutazione di quella antica, quantomeno come altra cosa rispetto ad essa; e che sembra esistere un chiaro rapporto tra gli Apocrifi dell’A.T. del periodo intertestamentario e alcune dottrine gnostiche (cfr. Scopello, *infra*, in Bibl., che avanza analoga ipotesi circa le origini della Qabbalah). In altre parole siamo al problema della *costruzione* di due ortodossie (la rabbinica e la romana) come tentativo di chiudere un periodo di fermenti creativi che avrebbero potuto atomizzare le due religioni; fermenti ed eclettismi che tuttavia si appuntavano sull’ineludibile problema del Male nel mondo. L’esistenza di questa *costruzione* oblitera dunque la continuità dei temi mitici nei quali si è veicolato il sogno di un mondo di “giustizia”; e quanto ai continui fenomeni di “rilettura” del testo tradito, non si deve dimenticare che anche la “ortodossia” cristiana si è qualificata agli albori, nei confronti del Giudaismo, grazie ad una diversa lettura, quasi un *bâtin*, dell’A.T. (cfr., relativamente a *Barnaba*, l’interessante analisi di Prostmeier).

Charlesworth ha sottolineato al riguardo la presenza di frammenti di Apocrifi nei rotoli del Mar Morto; Bietenhard ha posto l’accento sui due principi del Bene e del Male riconosciuti dagli Esseni, individuando in ciò un’estraneità all’A.T., e invocando comprensibilmente un influsso zoroastriano. Certamente, gli stretti contatti plurisecolari tra Giudei e Persiani -dalla soggezione agli Achemenidi all’amicizia con gli Arsacidi e i Sassanidi- giustificano queste ipotesi, anche perché la storia dell’evoluzione degli scritti veterotestamentari, *inclusi gli Apocrifi*, precedenti il Canone, si mostra connessa con le calamità del popolo ebraico, non giustificabili con un Dio assolutamente buono, a meno di ricorrere all’*escamotage* metafisico di una “colpa” da espiare, o di una “prova” cui essere sottoposti.

Ad ogni buon conto, il Giusto perseguitato in questo mondo malvagio, *deve* trovare una ricompensa altrove; e un mondo ingiusto dovrà essere sovvertito, *perché contraddice la bontà divina*. Già *Giobbe* (V sec. a.C.) aveva denunciato la stranezza di un Patto nel quale uno dei contraenti è anche Giudice, e si era perciò rassegnato all’imperscrutabilità del Male voluto da Dio; tanta sottomissione gli era certamente valsa una ricompensa *terrena*, ma il felice epilogo non doveva sembrare poi così paradigmatico a molti abitanti di questo mondo. Con i secoli seguenti perciò, il problema tornò ad essere affrontato sia nei termini di una presenza e/o

irruzione del Male in questo mondo; sia in quelli di un premio *post mortem*, in tal caso relativo alle sole anime, ipotesi alquanto nuova nell'A.T., tant'è che ancora il *Qohelet*, nel III sec. a.C., intende confutarla. Al riguardo occorre anche tener presente che le varie prospettive avanzate dagli Apocrifi dell'A.T. circa i due problemi (che tali restano) del giudizio *post mortem* e della Resurrezione, risentono anche dell'influenza greca, latrice di un'innovazione estranea agli strati antichi dell'A.T., la dicotomia di anima e corpo.

Quanto alla Resurrezione nel senso materiale della parola, preannunciata in *Daniele* e *Isaia*, essa si afferma esplicitamente in *II Macc.* e *IV Macc.* nel II sec. a.C., in un momento di sciagure e quindi storicamente importante per l'affacciarsi deciso di una nuova escatologia. Il concetto di Resurrezione, sia pure limitato ai soli Giusti, percorre infatti da allora varie correnti del periodo intertestamentario, unitamente a quello di una rinascita del mondo (*I Enoch*, 10), relativo qui chiaramente all'intera umanità, non al solo popolo ebraico. In questo Apocrifo, indubbiamente pre-cristiano e molto apprezzato dai Cristiani dei primi secoli, si manifesta un'importante svolta del pensiero testamentario, l'ingresso del mito zoroastriano con la sua originaria attesa escatologica di una Resurrezione *universale*; vi permane tuttavia l'irrisolvibile nodo veterotestamentario di un castigo *eterno* per i malvagi, con tutti i problemi di logica che esso suscita. È altresì interessante notare che nel *Libro di Enoch* la storia torna ad essere il luogo di scontro tra il Bene e il Male, al termine del quale il Male sarà annientato su questa terra.

Da quanto sopra, sembra lecito concludere che l'analogia tra il mito di Resurrezione cristiano e quello zoroastriano diviene meno enigmatica se si ricorda che la storia dell'idea di Aldilà, nel pensiero testamentario, passa anche attraverso gli Apocrifi, perché la formazione dei due Canonî -rabbínico e "cattolico" romano- è un fatto posteriore, ed è con essi che si crea la discontinuità tra Giudaismo e Cristianesimo. Qui infatti non è in gioco la diversa lettura cristiana dell'A.T., che fa di esso un annuncio profetico che si compie in Cristo: è in gioco l'amputazione di un percorso importante nello sviluppo del pensiero testamentario in genere, quello degli Apocrifi, rifiutato, per motivi diversi, dalle due ortodossie. Un percorso però che, una volta recuperato, rende più ragionevole scorgerne l'origine nel mito di Resurrezione della religiosità iranica. Resta l'illogicità che il mito assume nella duplicazione pedissequa del giudizio e nel far permanere il Male ai margini di un mondo rinnovato, come anche la difficoltà di definire il periodo intermedio tra i due giudizi; tutto però va nuovamente al suo posto se, con apertura universalista, si torna ad introdurre la visione zoroastriana, non estranea ad un parte del pensiero cristiano, di un'Apocatastasi "*tôn pánton*".

È appena il caso di ricordare, a questo punto, che precisamente da Scoto Eriugena ma anche dall'influenza del neoplatonismo islamico, partì tutta l'eterodossia eversiva del nostro Medioevo. Il punto è in quella esplicita o implicita divinità dell'uomo e del cosmo, creazioni o emanazioni divine, che si annida nelle forme di pensiero che ripetono il mito zoroastriano: l'uomo (e il cosmo) creato *mênôg* e destinato a tornar tale al termine della storia e con la sconfitta del Male, è, in quanto *mênôg*, tutt'uno con Ohrmazd. Allo stesso approdo giunge la Shî'a "estremista" e "gnostica", l'Ismailismo, e quell'evoluzione ismailita dello Shaykhismo che fu il Bâbismo, fondato sia sulla rielaborazione dell'antico mito della Rivelazione progressiva, sia sulla continuità gnostico-ismailita tra umano e divino, che nello Shaykhismo diviene il sogno dello "shî'ita perfetto": tutti movimenti socialmente eversivi (Moezzi, *Imamologie VI e VII*; Garcia Arenal; Donner; Amanat; per le connessioni con il mito alchemico cfr. Lory).

Alla radice di ogni Millenarismo circolante nella cultura delle "religioni del Libro", vi è dunque un mito costante di lontana origine zoroastriana: quello della divinità originaria dell'uomo e del suo necessario ritorno a questo stato attraverso il continuo perfezionamento e la lotta col Male, *sole ed uniche ragioni che giustificano l'esistenza della storia e del mondo storico*. In questo ambito, la differenza tra "teosofi" e "gioachimiti" -apertasi con la crisi del XVI secolo- può esser letta, con paragone del tutto grossolano e sufficientemente improprio, come differenza tra (auto)riformisti e massimalisti nell'ambito del cosiddetto "progressismo". Segnaliamo del resto già ne *La Gnosi, etc.*, cit., a commento e critica delle opinioni di Jonas, che si può notare un generico legame ideologico tra la storia della Gnosi e i presupposti "religiosi" delle ideologie "di sinistra" del XIX-XX secolo, una discendenza che si ripercuote, in genere, su tutti i movimenti che si presentano eversivi in nome dell'utopia di una società "perfetta" e miticamente "giusta".

Con questo chiarimento, relativo ad un possibile antecedente zoroastriano, abbiamo voluto perciò sottolineare ancora una volta che, nell'area culturale esaminata, "Oriente" e "Occidente" hanno in comune un grande mito, tanto più comune perché la comune origine ha dato luogo in seguito a ripetuti intrecci in entrambe le direzioni, vivi sin dentro la secolarizzazione moderna. Quel mito è il sogno d'un mondo liberato per sempre dal Male e perciò anche più "giusto", perché l'eliminazione dell'abborrita "mescolanza" renderebbe finalmente leggibile l'utopico Progetto. Il passato fantasticato resta specchio di un futuro sognato, *qui, non altrove*, come vorrebbe il quietismo che segue le tragedie e le delusioni: un futuro che l'uomo è chiamato a costruire tra gli erramenti della storia. L'ideologia normativa è pretesa di stabilire i confini di una geografia storica, che tuttavia non impediscono il sotterraneo brulicare delle agnizioni parentali; e sulla natura di queste parentele, peraltro oggetto diffuso del testo che ha inteso configurarne gli intrecci, ci sembra opportuno aggiungere alcune ulteriori postille, sia in relazione ai percorsi, sia in rapporto agli esiti.

I percorsi intrecciati del Millenarismo e della visione "gnostica" di un mondo "vero", di "giustizia", contraddetto dal mondo storico, esperito come contraffazione del Progetto, come regno dei "malvagi", corrono in "Oriente" e in "Occidente" lungo strade che vanno tenute distinte; tuttavia la radice in un mito comune è

ragione di quelle possibili agnizioni e dei possibili, occasionali abbracci. L'attesa apocalittica dell'occidente cristiano, come quella islamica del Mahdî e del Qâ'im, sembrano discendere infatti dall'Apocalitticismo iranico, dal quale il Cristianesimo sembra anche mutuare la scansione temporale dei sei Millenni (Russell, 1989) e qualcosa di più (Frenschkowski segnala legami precisi tra *Ap. Giov.* e l'Apocalittica iranica: cfr. *infra* in Bibl.); quanto all'Islam, come nota Donner, il tema del Qâ'im non sarebbe rintracciabile nella predicazione coranica, dunque sarebbe mutuato dalle popolazioni conquistate, in particolare da Giudei e Cristiani.

Su quest'ultimo punto abbiamo tuttavia assunto, nel testo, un atteggiamento più cauto, anche sulla scorta di Lory (cfr. p. 194, n. 1) e abbiamo tentato di individuare, sia nel testo che nell'Appendice alla 4^a Ed., una via interna all'Islam che conduce alla comparsa del fenomeno gnostico-apocalittico. Ciò non significa ignorare la realtà degli apporti definiti "esterni" (vedi, ad esempio, la perentorietà di Scarcia, 1963, pp. 209-211 in n. 57) quanto piuttosto insistere sul concetto di religione "vernacolare" (cfr. p. 814). Una religione infatti, non è soltanto la pedissequa realizzazione del dettato di un Profeta, ma anche espressione della fede e del pensiero dei seguaci che a quella religione danno vita, senza i quali quel dettato resterebbe mera recitazione. Essa è dunque sin dalla nascita qualcosa di molto più sfumato e variegato della presunta "ortodossia", è tante religioni quanti sono i fedeli, o, perlomeno, tante quanti sono i gruppi nei quali essi si riconoscono. Una religione matura quindi la propria fisionomia nella cultura nella quale viene calata, nella quale è seguita e ha successo; venendo al dunque, l'Islam non può esser tenuto distinto dalla tradizionale, frammentata cultura religiosa del mondo mediorientale nel quale prese corpo.

Senza perciò ignorare i rapporti con le eterodossie giudaico-cristiane al contatto delle quali, del resto, si formò l'Islam prima ancora di invadere l'area irano-mesopotamica, abbiamo creduto di scorgere nelle eterodossie islamiche non un mero apporto esterno, quanto piuttosto una possibilità latente già a monte della predicazione del Profeta, e, soprattutto, un dato costitutivo della cultura dei suoi seguaci, tale da offrire la base a quegli sviluppi gnostico-apocalittici che seguirono in breve tempo.

Dubbi di altra natura, ma riconducibili alla stessa logica, li avevamo sollevati già nel nostro primo testo su *La Gnosi, etc.* circa la presunta "catena tradizionale ininterrotta" ipotizzata tra lo Gnosticismo antico -eventualmente marcionita- e il Paulicianesimo (ivi, p. 164 e p. 173 in n. 18) privilegiando piuttosto l'esistenza di una *facies* culturale pronta a dare esiti *analoghi* (non *eguali*) in circostanze di marginalità non necessariamente identiche (la marginalità può essere culturale, economica, sociale, geografica, etc.). Su questo specifico argomento ci sembra quindi opportuno, a sostegno del nostro modo di inquadrare il problema, ricordare le ricerche di Russell (1987, p. 516 sgg.; 1988-89 e 1990) relative ai Pauliciani, con i quali l'Autore mette in luce la radicata presenza dello Zoroastrismo nell'Armenia antica, ciò che, oltretutto, rende meglio comprensibili i culti solari denunciati da Giovanni di Odzun per i Pauliciani (cfr. il presente testo, p. 123 in n. 37) e da Eutimio della Peribleptos per i loro discendenti, i Bogomili (cfr. p. 132 in n. 15). Altrove (1993 e 1997) Russell ha inoltre individuato propaggini del Paulicianesimo, come T'ondrakismo, che vanno oltre il termine del XIX secolo già individuato da Conybeare (cfr. p. 123 in n. 31): con ciò mostrando su quali profondi e radicati motivi culturali si fondi un atteggiamento religioso.

Tornando all'importanza dell'area mesopotamica per la sopravvivenza dello Gnosticismo sino alla conquista islamica (cfr. Morony) è utile riflettere sull'esattissimo studio di Rudolph concernente gli antecedenti dei Mandeî (cfr. in Bibl., p. 773). Nel panorama della regiosità irano-mesopotamica dei primi secoli dell'E.V., egli segnalava il quadro estremamente variegato e la larga presenza dello Gnosticismo, attribuita alla capacità di quest'ultimo di farsi veicolo di larghe sopravvivenze pagane entro il sopravvenuto messaggio cristiano (tesi che sembra ricalcare antiche ipotesi eresologiche, ma così non è per motivi di per sé evidenti nell'esposizione). Interessa tuttavia il quadro di ampia diffusione del fenomeno, così come importante sembra a noi la nota forte presenza della Chiesa Nestoriana, il cui apporto in alcuni sviluppi eterodossi dell'Islam nel corso dei primi due secoli è stato oggetto di varie indagini. Ricordiamo infatti, che nelle eterodossie è centrale il tema dell'adozione divina dell'uomo perfettamente giusto, un tema che appare con sue forme proprie anche nel mito dell'Adepto nell'alchimia spirituale.

Nella sua indagine, Rudolph ha dunque delineato il complesso intreccio di temi mitici che determina il grande e mal definibile universo delle infinite sette già prima dell'avvento del messaggio cristiano, e il confluire di questi temi nel Giudaismo e nel Cristianesimo, nel cui ambito configurano il generale clima gnostico, in gran parte formato da sette battiste. Questo aspetto va ribadito, con le osservazioni dello stesso Rudolph, in rapporto al significato col quale intendere questa nostra Appendice, perché, quando ci si riferisce a temi che si perpetuano nel tempo, occorre puntualizzare (Rudolph) che l'espansione verso occidente di quelli della religiosità iranica non fu in rapporto con la religione Mazdea dei Sassanidi, ma con le tante accezioni della religiosità popolare. Ciò che egli definisce "gnosi mesopotamica pre-cristiana", si fonda infatti sulla religiosità popolare irano-mesopotamica (sul protrarsi dei cui miti lustrali in ambiente cristiano, cfr. Albrile, 1999).

A nostro avviso comunque, ciò non obbliga a parlare di un pre- o proto-Gnosticismo da ubicare in epoche lontane, concezione anche da noi accantonata perché lo Gnosticismo è fenomeno legato all'avvento del messaggio cristiano, senza il quale neppure l'attesa manichea sarebbe stata pensabile. In generale, soltanto con il Cristianesimo i vecchi temi mitici agiscono come attesa o pretesa storico-sociale, a partire dallo Gnosticismo. La rinuncia al concetto di pre- o proto-Gnosticismo non contrasta infatti con l'analisi di Rudolph, perché egli

stesso nota che gli elementi antichi si riciclano in *nuovi contesti*, testimoniando quindi non un “influsso”, ma una *pseudomorfosi*, che genera sincretismi sia nell’ambito del Cristianesimo, sia, successivamente, in quello dell’Islam; in quest’ultimo caso anche perché le sette battiste in questione erano presenti sulla costa arabica del Mar Rosso già al momento della predicazione del Profeta.

I due fenomeni di reimpiego di temi “gnostici” irano-mesopotamici nel Cristianesimo e nell’Islam, appaiono dunque –è questa la nostra opinione- essenzialmente legati ad una cultura e ad una religiosità che caratterizzano un’area nel cui ambito tanto il Cristianesimo che l’Islam hanno fatto proseliti, e, al tempo stesso, hanno attinto miti lungo l’arco di alcuni secoli. Per questa ragione abbiamo qualche perplessità davanti alle tesi con le quali Halm introduce il sia pur fondamentale studio *Die islamische Gnosis*. Egli pone infatti (in singolare convergenza con le tesi di tutti gli eresiologi, sin dai tempi della “invenzione” di Simon Mago secondo uno schema poi ricalcato per il Mani degli *Acta Archelai*: cfr. Faivre e Spät, *infra*, in Bibl.) il presupposto di una “ortodossia” originaria e di un insinuarsi dall’esterno dell’eterodossia; in particolare la Shī’a estremista trarrebbe origine dallo Gnosticismo giudeo-cristiano fiorente in Mesopotamia insieme al Manicheismo e alle numerose altre sette. Si configura cioè quel concetto di trasmissione dottrinale da noi revocato in dubbio, a suo tempo, nel caso dei Pauliciani; un concetto che, a nostro avviso, quando non sia chiaramente dimostrabile, ha il solo effetto di obliterare le ragioni più profonde delle insorgenze, da noi sempre tentativamente collocate nel fenomeno sociale, nel cui ambito temi presenti nella cultura popolare vengono riutilizzati entro nuovi contesti determinati dalle contingenze storico-politiche. Per questa ragione abbiamo delineato nel testo, e ancora nell’Appendice alla 4^a Ed., il formarsi di un’ala estremista “gnostica” nell’Islam, come conseguenza di attese deluse all’interno di un movimento inizialmente *politico*, connesso quindi a dialettiche sociali. In questa logica, il passato e il contesto esterno forniscono quindi tutti i possibili materiali “ideologici”, ma non sono questi a determinare l’eterodossia: è il dissenso ad assumere dalla propria e dall’altrui cultura gli elementi utili a configurare la propria diversità.

Se così è –e così ci sembra sia- hanno chiaro valore le notazioni di Stoyanov, il quale, esaminando il pulviscolo delle sette esistenti nell’area irano-mesopotamica (Yezīdi, Aleviti/Kizilbash, Ahl-i Haqq) i loro miti cosmogonici (per i quali si rinvia *infra* in Bibl.) e quelli delle varie sette “gnostiche” cristiane, nota un fatto significativo. Questi miti, che si collegano a quelli noti asiatico/siberiani del tuffo cosmogonico e del Demiurgo-Trickster-uccello, e che presentano tra loro simboli comuni, quali la Perla soprattutto (per questo mito generalmente diffuso anche nel Cristianesimo, cfr. Albrile, 2001(b); Ibrahim Fredrikson, e Russell, 2002), in ambito cristiano conservano il dualismo originario, mentre in ambito islamico mostrano una decisa conversione in senso monoteista. C’è dunque un comune mito a monte che agisce in modo diverso sulle due religioni, non un mito che si trasferisce dal Cristianesimo all’Islam.

Nella Shī’a, anche in quella estremista, manca inoltre un tema fondamentale nella quasi totalità dello Gnosticismo antico, il disprezzo del mondo e del suo Creatore: indizio questo di una tendenza all’antinomismo e alla sovversione essenzialmente improntati alla contestazione politico-sociale. Su questo argomento, oltre a quanto già addotto nel testo e nell’Appendice alla 4^a Ed., cfr. anche, *infra* in Bibl., gli artt. di Tucker, 1975 e 1977; Arjomand, 1996 (a) (b) e 1997; Buckley, 1997 e 2002; Kohlberg, 1976 (a) e (b); al-Qâdî e Wasserstrom. Ciò non toglie che l’Islam tutto (non soltanto la Shī’a) abbia ripreso temi maturati in ambito elchasaïta-manicheo, come la ripetitività della profezia; su questo argomento cfr. anche De Blois *infra* in Bibl., che vede giustamente nel *trait d’union* manicheo un evento che non è pensabile senza il messaggio cristiano; cfr. anche, *ivi*, Stroumsa e Colpe, 1956. Anche l’Islam sunnita vive infatti i temi apocalittici di un mondo perfetto, realizzato “comandando il Bene e proibendo il Male”, e di un tempo finale nel quale tale mondo verrà comunque stabilito ad opera di un Mahdī. Su questo mito, e su quello del Qâ’im, cfr. *infra* in Bibl. Reynolds, che non soltanto sottolinea gli antecedenti zoroastriani e giudaico-cristiani, ma anche la presenza di questi temi nello stesso ambiente di nascita dell’Islam (vedi il ruolo di Gesù nel Corano); e Donner, che però propende per una trasmissione del motivo dallo Zoroastrismo al Giudaismo, poi al Cristianesimo e da questo all’Islam.

Al nucleo di questa apocalittica sono due miti, che sul piano logico e fattuale concorrono in un unico mito presente in tutte le forme della cultura marginale da noi esaminate: quello della perfezione iniziale dell’uomo (lo Urmensch, lo Anthropos, l’Adamo di infinita letteratura; il “Figlio dell’Uomo” giudaico-cristiano-gnostico-teosofico, sul quale cfr. Marcus, *infra* in Bibl.) perfezione rimasta irrealizzata o perduta; e quello di una sua realizzazione o riconquista finale nell’“uomo perfetto” (il mard-î ahlaw zoroastriano, la cui realizzazione, secondo Von Götz, *infra* in Bibl., si sposta alla fine dei tempi per concepire la storia nel mito del progresso e dell’attesa; lo Insân al-Kâmil della letteratura islamica, ma anche i tanti volti dell’individuo “cristificato” dell’eterodossia cristiana, l’Adepto dell’alchimia spirituale islamica e cristiana, lo “Shī’ita perfetto” dello Shaykhismo).

Il ciclo da noi inseguito, dallo Zoroastrismo al mondo secolarizzato, è dunque quello di un Progetto disatteso per l’imperfezione delle cose, ma sicuramente realizzabile nella sognata fine dei travagli della storia. Questo tema percorre ineluttabilmente i tre monoteismi, ma diviene elemento ideologico del conflitto sociale dapprima nelle eterodossie (tanto in quelle a prospettiva sociale quanto in quelle puramente intellettuali, individuali o conventicolari, come Ermetismo, alchimia o teosofia, che s’intrecciano, si fecondano e s’innestano tra loro e con le prime); poi nelle rivendicazioni sociali del mondo secolarizzato. *Il mito di un mondo perfetto da recuperare è il sintomo rivelatore di tutte le forme di marginalità, dove l’astrazione di un’esemplare*

“Giustizia” prende il posto della storicità dello ius: che tuttavia resta in moto e si modifica precisamente grazie a quell’utopia.

La continuità dell’utopia e la diffusione di essa in aree culturali le cui lontane radici attingono ad un comune patrimonio, rendono quindi le sue manifestazioni ben altrimenti connesse di quanto appaia per le divaricazioni intervenute più tardi (alludiamo al costituirsi del cosiddetto “Occidente” in antitesi al mondo mediorientale islamizzato). Al riguardo abbiamo avuto modo, in anni recenti, di intervenire più volte in interviste televisive tra il 2001 e il 2005 per chiarire il possibile senso *attuale* della nostra ricerca, e per ribadire le nostre convinzioni sulle convergenze che possono crearsi nel presente momento storico, caratterizzato non soltanto dalla nuova presenza islamica in Europa, ma anche dall’insorgente contestazione *interna* al ruolo planetario dell’Occidente. Ci sembra perciò doveroso -anche per mettere finalmente il sigillo alla lunghissima affabulazione- esporre qui di seguito concisamente ulteriori considerazioni da farsi, oltre a quelle già fatte, al fine di guardare in modo forse non banale all’attuale stato dell’occidente, anche in rapporto alla non più trascurabile presenza dell’Islam nella partita geopolitica.

L’Islam ha infatti conservato in forma *religiosa* quelle istanze sociali che in occidente si sono secolarizzate insieme a tante altre istanze maturate nell’ambito della religiosità; in ciò esso ha conservato la turbolenza connaturata ad ogni messaggio religioso, un messaggio che per sua natura è destinato a totalizzare la vita dell’individuo in vista dell’instaurazione di un nuovo mondo; turbolenza che il Cristianesimo, grazie al tempestivo *istituzionalizzarsi* di una “ortodossia” entro il quadro imperiale, seppe tenere al margine. (Cfr. *infra* in Bibl. gli ulteriori significativi contributi di Sordi e Ramelli circa la penetrazione del Cristianesimo “istituzionalizzato” nella classe dirigente romana; e, per contrasto, il timore suscitato nel potere dai gruppi millenaristi, che fornirono l’occasione per le persecuzioni generalizzate).

È interessante notare, al riguardo, una svolta legata all’istituzionalizzazione del Cristianesimo che ha un transitorio parallelo nella Shī’a duodecimana sotto il forte dominio safavide. In entrambi i casi il regno dell’astratta “Giustizia” viene consegnato ad un tempo futuro del tutto inubicabile (seconda parusia o ritorno del dodicesimo Imām occultato) lasciando la gestione delle cose del mondo alle più modeste e umane decisioni di un clero gerarchizzato. Tommaso poi, in polemica con Gioacchino, spostò cautamente quel mondo ad un ancor più remoto Aldilà: tutti i prudenti conoscitori di *questo* mondo hanno infatti sempre fiutato le tragedie immanenti nella cultura ingenua, che pretende di attuare in terra ciò che, nella migliore delle ipotesi, si dà soltanto in cielo.

In ogni caso, la differenziazione negli sviluppi delle culture deve sempre essere tenuta presente, a nostro avviso, in rapporto alla situazione attuale, perché nell’occidente reale vive sempre e comunque l’antica divaricazione messa in luce lungo tutto il nostro testo, onde la cultura marginale dell’occidente è portatrice di istanze non meno “anti-occidentali”, anch’esse di origine religiosa, ancorché, ora, del tutto secolarizzate. Queste istanze dunque, benché apparentemente “altre”, sono in realtà convergenti nel rifiuto dell’attuale assetto planetario, dominato dai modelli “occidentali” del XIX e XX secolo.

Sulle origini religiose dell’utopia sociale in occidente è bene insistere, riprendendo i temi sviluppati nel testo, che meritano forse di essere riassunti per comprendere meglio il significato che rivestono in rapporto all’attualità. La marginalità, che abbiamo visto manifestarsi prevalentemente in seno alla piccola borghesia -a partire dal Medioevo, ma forse già sin dallo Gnosticismo antico- ha colorito quest’utopia di toni eversivi, caratterizzati da una relativa costanza. Al riguardo notiamo ancora che l’importante analisi di J. Burke (*infra*, in Bibl.) sulle complesse strutture del terrorismo islamico, condotta con accuratezza cronachistica secondo i dettami del miglior giornalismo d’inchiesta, sottolinea ripetutamente che la radice dei *leaders* intellettuali si annida nella marginalizzazione culturale e nella crisi della piccola/media borghesia dinanzi ai cambiamenti storici.

Se oggi l’utopismo della marginalità occidentale è anti-americano, anti-globalizzazione, “anti-sionista” (di fatto uno strisciante cripto-antisemitismo, e più ancora un palese anti-semitismo) è appena il caso di ricordare quanto gli Gnostici, e, dopo di loro, i Catari, disprezzassero il Dio malvagio dell’A.T.; e come un non troppo nascosto anti-semitismo aleggiasse nell’ultima discendenza teosofica di quell’utopia, il Pietismo, che sognava la fine della storia in una magica età dell’oro preannunciata dalla conversione degli Ebrei. C’è in tutto ciò la ribellione contro la datità della legge del mondo, che caratterizza da sempre la marginalità, e che assume precisi connotati ideologici a partire dallo Gnosticismo. Circa poi la continuità da noi rilevata sino al Pietismo, non sembra un caso che l’interesse per lo Gnosticismo antico (e l’accusa di Gnosticismo da parte degli avversari) sia presente nel filone alchemico/spiritualista/teosofico che va da Paracelso a Böhme, e di lì al Pietismo, nel cui ambito, con Gottfried Arnold, lo Gnosticismo viene finalmente reinserito di diritto nella storia del Cristianesimo (Gilly, *infra*, in Bibl.).

*Come è già stato detto autorevolmente da alcuni decenni, la Gnosi antica proietta dunque la propria ombra sul mondo moderno: poche sentenze sono state più lucide e più distrattamente ascoltate. La percezione di un’esistenza alienata dà corpo all’ombra del Male e configura la fantasmatica privazione di un mondo altro, “vero” e più “giusto”, fraudolentemente sostituito dai “malvagi” con un mondo falso, al quale ci si sente conseguentemente estranei ed ostili. Perché la fondamentale percezione gnostica è che *questo* mondo storico sia una fraudolenta contraffazione del “vero” mondo, del quale siamo stati privati ma che potremo e dovremo riconquistare; questa è rimasta, anche nei suoi sviluppi “laici” e secolarizzati, l’utopia della*

marginalità culturale. Una simile percezione prende corpo necessariamente in un mito, quindi in un pensiero “religioso”, perché la riflessione sull’esperienza coinvolge la totalità del proprio rapporto col mondo, e necessita di schemi esplicativi che trascendono il razionalizzabile. La psicanalisi odierna, non si avvale forse di schemi derivati dal mito per spiegare al mondo secolarizzato ciò che trascende la Ragione? Così anche il processo di secolarizzazione dell’utopia, il suo trasferimento in terra che nasce col Gioachimismo, non può cancellare il suo iniziale conformarsi nella gnosi dello Gnosticismo, la sua origine *religiosa*.

Si tratta della stessa origine che l’Islam ha viceversa conservato, perché l’Islam è essenzialmente un sistema giuridico per un progetto sociale calato nelle forme di una rivelazione divina, come tale poco incline a secolarizzarsi. Si tratta del mito di un mondo di “giustizia”, che accomuna sunniti e shī’iti, “ortodossia” ed “eresia”, ben al di là dei reciproci contrasti: su questo argomento tornano attuali le considerazioni di Scarcia (1958, 1962 e 1963) alle quali rinviando, anche se formulate in tempi lontani, perché il loro contenuto scava ben più a fondo di quanto non potrebbe apparire dai titoli.

Come progetto però, l’Islam è emerso dalla cultura di un mondo mediterraneo/mediorientale reso luogo omogeneo di scambi di ogni genere, certamente di scambi culturali, dall’unificazione romana e dalla presenza ellenistica. Il ruolo essenziale del pensiero greco -nelle forme mutate da Plotino e dal Neoplatonismo in genere (Proclo, Porfirio) da Platone, Aristotele e da Alessandro di Afrodisia- è stato diffusamente citato nel testo in rapporto alla speculazione filosofica e teosofica islamica culminante nell’Ismailismo, speculazione che, a sua volta, è trascorsa in quella ebraica ed è all’origine dell’eterodossia medievale in occidente; ci limitiamo perciò a segnalare, quali ulteriori parziali contributi in questo senso, quelli di Gobillot, D’Ancona e Marquet, *infra* in Bibl.

L’antica pretesa di relegare l’Islam a oggetto di studio dell’orientalistica è dunque il miglior modo per non capirne le connessioni con l’occidente; la visione che sottende l’Islam fa parte anche del nostro mondo, dove ora torna anche fisicamente riproponendo antitesi sopite ma non spente. A questo punto sembra perciò opportuno riflettere sulla natura del conflitto in atto, del quale è opportuno comprendere aspetti più problematici, oltre il rumore che normalmente si crea attorno alla cronaca; una riflessione tuttavia da condurre in termini necessariamente generici e dubitativi, precisamente perché il fenomeno appartiene all’attualità e non è ancora traguardabile in una prospettiva storica.

Ciò che qui interessa è comunque quanto può sembrare in qualche modo riferibile alla vicenda da noi sin qui trattata, e alla possibilità di leggerne in filigrana il percorso nell’attualità. Quest’ultima sembra infatti proporci due campi di riflessione, diversi ma convergenti: la reale portata e natura dell’aggressività dell’Islam nei confronti dell’occidente e la capacità di risposta culturale dell’Occidente stesso, il cui modello ideologico connotiamo come sempre con la O maiuscola, per distinguerlo dalla complessità dell’occidente reale.

Per quanto concerne il radicalismo islamico nella sua duplice accezione religiosa e politica, che O. Roy (2004, *infra* in Bibl.) distingue con i nomi di neo-fondamentalismo e islamismo, la sua aggressività è stata considerata significativamente connessa non tanto con una presunta forza dei suoi attori, quanto piuttosto con una crisi interna dei paesi che la alimentano (cfr. *infra* in Bibl. Kepel, 2001 e 2004; Dallal, che risale al XVIII sec. e Hirschler, per antecedenti più antichi; Fouad Allam, 2002; Ventura (b) e Khosrokhavar, 2003). Essa è stata esaminata in rapporto all’attuale fenomeno della globalizzazione, che ha creato contatti stretti e quotidiani tra Islam e occidente, da Fouad Allam (2004, *infra* in Bibl.) e da Roy (2004, cit.). Fouad Allam sottolinea dapprima la cultura anti-occidentale dell’Iran più tradizionalista, facendo notare che il suo apocalitticismo converge con quello di una parte della destra tradizionalista europea, in particolare quella slava; ma non soltanto. Anche Evola e Guenon vengono infatti chiamati in causa, e con loro momenti culturali dell’Europa continentale (Francia, Germania e Russia) che videro negli sviluppi del mondo moderno un fenomeno di pericolosa o irrimediabile decadenza. Sotto questo profilo, sembra più coerente parlare di antiamericanismo e di antisemitismo, perché di questo si tratta.

L’analisi di Fouad Allam sottolinea anche il revanscismo insito nell’Islam dopo il periodo coloniale, la concezione della morte come realizzazione di sé che caratterizza il mondo shī’ita (la cui cultura egli vede connessa con quella maghrebina per il tramite dell’ismailismo fatimida) per attestarsi poi sullo sradicamento che caratterizza le comunità musulmane presenti in occidente. In questo Islam deterritorializzato hanno facile sviluppo modelli astratti che ideologizzano il passato creando nuove identità immaginarie destinate a sfociare nel Millenarismo.

In questa direzione, un’indagine completa e significativa è quella di Roy nel suo *Islam mondialisé*, perché scava a fondo nelle radici socio-culturali di un estremismo che, politico o religioso che sia, ha contatti significativi con analoghe manifestazioni occidentali, e, comunque, matura in rapporto con l’occidente. Del resto, quanto vi sia in comune tra l’estremismo islamico e quello occidentale in un mondo che già da molti decenni non vive più, culturalmente, geograficamente e politicamente, in compartimenti stagni (se mai ciò accadesse) lo si può osservare dalla forte attrazione ideologica esercitata, su quel fondamentalismo, dagli estremismi europei di destra e di sinistra. Un classico esempio può trovarsi nello Statuto di Hamas, farcito di reminiscenze nazifasciste e comuniste (quasi a dar ragione al vecchio Jonas!) per il quale cfr. Introvigne, *infra* in Bibl.; o nel successo che hanno, nel mondo islamico, le edizioni dei *Protocolli dei Savi di Sion*; o, infine, nel riproporsi nel mondo islamico del vecchio tic paranoide -tutto europeo- della congiura demo-pluto-giudaica. Né si possono sottovalutare le palesi simpatie culturali, e le concrete alleanze politiche, intercorse lungo tutto il XX

secolo tra i due estremismi europei e il mondo arabo, che precisamente in quegli estremismi ha trovato molti spunti ideologici per il proprio “rinnovamento”. Sono significativi infatti i rapporti stretti col Fascismo (e col Nazismo) negli anni '30 e '40 dal mondo arabo (cfr. De Felice, *infra* in Bibl.) in chiave antinglese e antisemita; e, nel corso della guerra fredda, con l'U.R.S.S., mentre gli U.S.A. prendevano il posto della Gran Bretagna come principale nemico.

Nota al riguardo Roy, che il radicalismo islamico si connota essenzialmente come un antimperialismo in prosecuzione con i tradizionali movimenti di sinistra; può accadere infatti che gli islamici, i quali, dislocati in occidente, hanno conosciuto una rinascita religiosa, non da questa siano passati al radicalismo politico; al contrario, si sono reislamizzati come fondamentalisti perché già da prima estremisti politici. A noi tutto ciò sembra significativo in rapporto a quanto abbiamo messo in luce nella nostra ricostruzione di un “altro occidente”.

Secondo Roy, dunque, la globalizzazione è alla radice del neo-fondamentalismo, perché nel suo ambito un Islam sradicato dalla concretezza storica delle sue diverse culture e manifestazioni, diviene sub-cultura di *banlieu* come modello astratto e deterritorializzato. Questo è dunque un nuovo Islam, che ben poco ha a che vedere con le concrete accezioni dell'Islam tradizionale, e che perciò si presta a trasformarsi nelle “lucide geometrie” di un Islam “delle origini” ideologizzato e atipico, più che non idealizzato e utopico.

L'analisi di Roy appare funzionale ad una precisa posizione: la tesi di Huntington (cfr. *infra*) di uno “scontro di civiltà” è insostenibile; sotto questo profilo egli è portatore del concetto di post-islamismo, al quale è stato intitolato il n° 85-86 (1998) della RE.M.M.M. (cfr. alcuni artt. *infra* in Bibl.) da lui diretto. Roy definisce questo fenomeno come “privatizzazione della reislamizzazione”, una banalizzazione con risvolti commerciali non controllabile dai movimenti islamisti (che vedevano nell'islamismo dello Stato islamico la base per islamizzare la società) interessato essenzialmente alla natura religiosa della *Shari'ah* e principalmente focalizzato sugli aspetti morali e dei costumi. La sua identità viene così a definirsi in rapporto ad un Occidente astratto, forma di alterità ritagliata all'interno di uno spazio estraneo. Etnie e culture disperate, dislocate rispetto alle proprie radici dal fenomeno migratorio, si ricompongono in una astratta neo-etnicità definita e *contrario* in rapporto all'Occidente, in situazione minoritaria, dunque fuori dalla logica islamista dello Stato islamico, all'interno di quella neo-fondamentalista. Si costituisce così una *Ummah* immaginaria (sul concetto di *Ummah* come gruppo religiosamente omogeneo cfr. al-Faruqi, *infra* in Bibl.) e si creano le basi per una nuova *Hijrah* (sul dovere tradizionale di *Hijrah* come dislocazione alle frontiere della *Ummah* che fa del *muhâjir* un combattente per l'Islam, cfr. Madelung e Crone, 1994 (a) *infra* in Bibl.; il *muhâjir* può essere inteso anche in senso spirituale come colui che si pone al di fuori di una società che non realizza il “vero” Islam).

I limiti dell'impostazione di Roy, peraltro molto accurata nell'analisi politica e sociologica e delle diversità religiose e culturali che conformano i diversi “Islam” (l'Islam è precisamente l'opposto del monolite che ingombra le paure dell'Occidente) sono tuttavia costituiti dalla relativa sottovalutazione del significato dirimpente e destabilizzante delle ideologie religiose. In questa direzione si muove la critica di Lauzière (cfr. *infra* in Bibl.) a Roy, Carré, Kepel (tutti studiosi francesi). Se è vero che Khomeyni, Qutb e Mawdudi, con la loro petizione per uno Stato islamico, furono una risposta al fallimento degli Stati secolarizzati e nazionali del mondo islamico; che l'islamismo rivoluzionario ha fallito in Algeria, si è trovato estraneo a buona parte della società in Iran, mentre in Egitto i Fratelli Musulmani stanno avendo un'evoluzione più “politica” (su questo cfr. el-Ghobashi e Zeghal; sull'Iran i vari artt. apparsi su RE.M.M.M. 85-86); è anche vero che un approccio religioso all'esistenza -sia quello razionalistico e bellicoso del letteralismo neo-salafita ispirato da Ibn Taymiyya e da Ibn 'Abd al-Wahhâb, sia quello del tutto opposto e quietista della riemergente tradizione sûfi, avversato dai neo-salafiti (cfr. Weissman in Salzani, *infra* in Bibl.)- rappresenta un'alternativa radicale (nel primo caso, armata) al relativismo etico dell'Occidente.

Il problema inizialmente posto, resta quindi in tutta la sua interezza ideologica, anche perché la marginalità culturale, nell'occidente, non è rappresentata dai soli immigrati musulmani delle *banlieues*; e la critica all'ideologia di Occidente, non viene dai soli islamici.

Come abbiamo già detto, l'Islam costituisce un panorama assai variegato non soltanto per i diversi interessi politici dei vari Stati islamici e dei diversi strati sociali al loro interno; non soltanto per quella diversa e nebulosa conformazione che esso va assumendo nei luoghi d'emigrazione in occidente; ma anche, sul piano religioso, per la mancanza di un'istituzione gerarchica, di una “Chiesa” nel senso cattolico della parola. A prescindere dalle sue due grandi espressioni rappresentate da Sunniti e Shî'iti, si possono infatti distinguere al suo interno non soltanto i due citati atteggiamenti (neo-salafismo o neo-fondamentalismo e confraternite mistiche), ma anche, nei confronti del dettato coranico, i musulmani rigorosamente “ortodossi” -tra i quali anche molti mistici, respinti dal wahhâbismo ma che hanno radici nel dettato (cfr. Gobillot, 2005, *infra* in Bibl.)- e una vasta area di sette e confraternite ultra-shî'ite, sincretiste, decisamente lontane da ogni possibile “ortodossia” (divinizzazione di 'Alî e trasmutazione delle anime sono una loro costante). Vi è infine un Islam minoritario e perseguitato che viene definito “Islam liberale” per il suo tentativo di reinterpretare la Scrittura fuori dalle rigide norme tradizionali, storicizzandola.

Tuttavia, se si eccettua quest'ultima tendenza (per la quale cfr. *Liberal Islam*, *infra* in Bibl., in particolare, per l'insistita esigenza di storicizzare il dettato, gli artt. di Soroush, Arkoun, Mernissi, Rahman e an Na'im; Roy, 2004; una panoramica al riguardo in Campanini, 2005) e se si eccettua la citata area delle

eterodossie ultra-shî'ite, imparentate tra loro; diffuse nelle regioni balcanico-anatoliche e irano-mesopotamiche dal Caucaso alla Siria (Aleviti, Yezîdi, Ahl-i Haqq, Bekhtashi e quant'altri) con reciproche influenze; caratterizzate da fenomeni di diffuso sincretismo con altre religioni, incluso il Cristianesimo, e da frequente antinomismo nei confronti della *Shari'ah*, sette per le cui dottrine rinviamo alla Bibl. *infra*; se si eccettua il quietismo dell'Islam mistico; il vero problema culturale nel rapporto tra Islam e occidente, è costituito dal rigido rapporto tra dettato religioso e normativa giuridica in rapporto all'utopia sociale (realizzazione di un mondo "di giustizia").

Tale rapporto viene incanalato attraverso i principi della giurisprudenza (*usûl al-fiqh*) messi a punto da Shâfi'î (cfr. *infra* in Bibl.) posti in opera dalle principali scuole giuridiche (cfr. Makdisi, 1962-63, 1984 e 1986; Modarressi; sull'utopia sociale cfr. Campanini, 2003; Guolo; Fouad Allam, 2002; Rosenthal, 1962 e 1973).

Nell'Islam la religione, tramite il diritto, modella la società in direzione della perfezione "ordinando il Bene e vietando il Male", sulla base del Corano e della *Sunnah*, cioè, in termini di Legge, sulla base della *Shari'ah*; inoltre, per l'Islam, la società migliore non si realizza nella *libertà*, ma nella *giustizia*, tanto che Massignon l'ha definito "una teocrazia laica egualitarista". Ora, il modo corretto d'interpretare il Corano secondo l'*usûl al-fiqh*, richiede uno sforzo razionale di comprensione (*ijtihâd*) che concerne però l'applicazione del dettato alla fattispecie (sforzo indispensabile alla stessa realizzazione di un Islam) non l'interpretazione razionale del dettato stesso -Corano e *Sunnah*- magari per metafora o analogia, laddove esso si presenti oscuro o persino contrario alla ragione. Il dettato va accettato così com'è, perché è di fonte divina, direttamente o indirettamente. Il Corano, nella sua letteralità, è inteso infatti essere increato, espressione di una immutabile volontà divina, non necessariamente comprensibile all'uomo; e gli *hadith* del Profeta sono intesi comunque derivati da un'ispirazione divina. Questa scelta fu storicamente operata nell'ambito dell'Islam sconfiggendo le diverse posizioni del mu'tazilismo, scuola razionalista di pensiero secondo la quale non soltanto la volontà divina sarebbe stata comunque espressa nel supporto della materia (dunque, il Corano fu creato), ma, quel che più conta, la Legge divina deve essere comunque comprensibile razionalmente perché la Volontà divina non può essere in contrasto con la ragione umana. Per costoro essa non può essere arbitraria, è ancorata al concetto di giustizia: ciò che, ci sia consentito per inciso, comporterebbe necessariamente la storicizzazione della sua comprensione. La necessità di comprensione del Corano e degli *hadith* fu infatti tentativamente messa in opera nel *kalâm* dai mutakallimûn, la cui opera fu però sconfessata. Ciò è della massima importanza se si considera che, come sottolinea Ibn Khaldûn allorché considera l'evolversi storico delle società islamiche, per l'Islam un governo fondato sulla religione è sempre superiore a uno fondato su leggi umane.

La rigida immutabilità della *Shari'ah* è ancora più forte nel neo-fondamentalismo, che discende dal dettato dello hanbalita Ibn Taymiyya (per il quale cfr. anche Laoust, 1939, *infra* in Bibl.) letto in modo ancora più rigido, nel XVIII secolo, da Ibn 'Abd al-Wahhâb, padre del ben noto wahhâbismo applicato nel Regno Saudita. Ibn Taymiyya, si noti, mette in atto il più rigido razionalismo, applicato però alla incomprendibilità della volontà divina per la ragione umana.

Queste considerazioni trovano la loro importanza alla luce di quanto più volte sottolineato da Roy riguardo al neo-fondamentalismo, precisamente al fatto che esso emerge da uno stuolo di autodidatti la cui interpretazione personale (lecita nell'Islam, dove non esiste il dettato di una Chiesa istituzionalizzata) è lontana dalle complessità dottrinali e politiche che attraversano la storia dell'Islam. Per giunta, esso si rivolge alla re-islamizzazione di masse ancor più lontane da tutto ciò, con la conseguenza di configurare, nel complesso, ciò che noi abbiamo definito più volte un "razionalismo subalterno".

Di fatto, il problema della storicizzazione del Corano sembra al momento insormontabile, benché vi siano chiari indizi che esso si sia formato progressivamente nel VII-VIII secolo (cfr. Crone, 1994 (b) e (a); Nevo) sì che "the muslim recollection of the Prophet reflects the lives and thoughts of all the believers who create a new civilisation in allegiance to him, not just those of Mohammed himself" (Crone, 1994, a). Questo vale sicuramente per quanto concerne la normativa legale, parte della quale, almeno, deve essersi consolidata, così come la conosciamo, soltanto con la fine dell'VIII secolo (Crone, 1994, b) il secolo che vide, come abbiamo esposto nel testo e ancora nell'Appendice alla 4ª ed., l'esplosione della Shî'a estremista. Nevo poi, sulla scorta delle antiche iscrizioni, propende per una progressiva formazione, non prima del periodo Abbaside, della stessa concezione religiosa, tramite il concorso delle popolazioni mediorientali che erano state sottomesse nell'espansione. Molti dei contributi presenti in *Liberal Islam*, cit., che sono opera di autori *islamici*, lasciano intendere infatti la necessità di storicizzare il testo, quantomeno nella sua interpretazione.

Un modello molto chiaro e razionale per la lettura storicizzata del dettato coranico in rapporto alla *Sunnah* e agli *hadith*, tramite l'interpretazione personale, lo sforzo di comprensione, quello esegetico e il consenso (*ra'y*, *tafsîr*, *ijtihâd* e *ijmâ*) è quello fornito da Fazlur Rahman su *Islamic Studies* del 1962 (cfr. *infra* in Bibl.). Egli sottolinea come l'opera di Shâfi'î abbia congelato l'evoluzione dell'Islam; d'altronde Shâfi'î era rivolto a contenere un processo di atomizzazione dell'Islam stesso, dovuto all'assenza di una dottrina istituzionalizzata. Ricordiamo, per inciso, che il formarsi del Canone e l'affermarsi della Chiesa di Roma nell'ambito della polemica con gli Gnostici, ebbe motivazioni in parte simili; non per nulla Shâfi'î rimproverò ai propri oppositori quel che Ireneo rimproverava agli Gnostici: non siete d'accordo su nulla. Il canonizzarsi di un corpo di *hadith* ritenuto "veridico" in corrispondenza all'opera di Shâfi'î paralizzò così la lettura della

Shari'ah all'interno della *Sunnah* "vivente" che si era andata consolidando nei primi 150 anni circa della storia islamica.

La posizione largamente minoritaria di questo Islam liberale è dunque messa in evidenza sia dal modo dominante col quale viene intesa la *Shari'ah*, sia dal rapporto dell'Islam in generale con la società e la cultura dell'occidente. L'interpretazione prevalente della *Shari'ah* nel mondo islamico, come sottolinea Akhavi (cfr. *infra* in Bibl.) in rapporto alla società egiziana, è condizionata pesantemente dalla definitiva sconfitta dei mu'taziliti a partire da al-Ghazzâlî (XI-XII sec.) e dal conseguente "autoritario controllo" su di essa, con la condanna del *kalâm*, nella linea tradizionalista impostata da Shâfi'î, rafforzata dalla scuola hanbalita (cfr. Makdisi, 1986, *infra* in Bibl.). Non è assente tuttavia una dialettica: per quanto concerne l'Egitto Akhavi espone come paradigmatica la linea di Hanafî, anch'egli membro dei Fratelli Musulmani, la cui scelta modernista si contrappone a quella di Qutb (*infra*). Di questi, egli condivide la concezione sociale egualitarista e la visione dell'Islam come religione socialista, ma, sul piano religioso, rifiuta di lanciare l'accusa di eresia (*takfir*) sui musulmani non tradizionalisti e sostiene la necessità di storicizzare la legge coranica.

Se però si vuole avere una panoramica delle leggi effettivamente subordinate alla preminenza della *Shari'ah*, è utile consultare la rivista online *Iura orientalia*, che precisamente a questo è dedicata (cfr. *infra* in Bibl. gli artt. di Bucci, Ceccarelli-Morolli, Piccinelli e Udugbor; cfr. inoltre, in Bibl., Brown, Moroni e Zeghal).

Decisamente significativo è lo studio della Moroni che mette a confronto la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* con il *Progetto di carta dei diritti dell'uomo nell'Islam* (Tehran, 1989), con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam* (Cairo, 1990), e con l'ufficiosa rielaborazione dell'Âyatollah Muhammad Taqî Ja'farî Tabrizî, intitolata *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam*. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* viene contestata e ritenuta in contrasto con la legge islamica per ragioni riportate nel commento di alcuni esponenti islamici, commento che lascia quanto meno perplessi, perché ciò che appare nei documenti ufficiali come genericamente discriminatorio (senza contare il prevalere comunque incontestato della *Shari'ah* su qualunque diritto) diviene certamente preoccupante, almeno per un occidentale, per la lettura che vi si dà della *Shari'ah*.

A prescindere dalla discriminazione, che compare nei commenti, nei confronti delle donne e dei non-musulmani (uccidere i quali è reato minore) che non possono guidare la comunità, vi si apprende che politeisti e atei, *videlicet* traditori e corruttori, non hanno la stessa dignità dei sottomessi a Dio; e che, per la prevalenza giuridica della *Shari'ah*, si possono comminare frustate e altro per "delitti" ritenuti tali dalla religione, come l'adulterio. E così via dicendo, tenuto conto che, in religione, sono vietate le innovazioni. Tali interpretazioni, certamente non vincolanti perché non leggi ufficiali, sono però significative, perché nei documenti ufficiali la *Shari'ah* è proclamata comunque come fondamento di ogni possibile legge: resta quindi discriminante il modo innovativo o tradizionalista di interpretarla.

Il rapporto tra *Shari'ah* e Costituzione non è tuttavia univoco nei diversi paesi islamici, e dà luogo a scelte giuridiche e costituzionali diverse, nelle quali il riferimento alla *Shari'ah* può essere alquanto limitato (perché, come detto, l'Islam non è un monolite; un esame comparato è in Ceccarelli-Morolli, cit.); il modo di interpretarla resta comunque il vero problema per l'occidente, sinché esso rimane confinato nella logica tradizionalista. Piccinelli (cit) parla infatti della necessità di aprire uno spazio laico di interpretazione, proprio perché la *Shari'ah* resta il riferimento principale per la legislazione; qui c'interessa però sottolineare che il nodo principale delle differenze con la cultura occidentale non è costituito dalla ipotetica assenza di "democrazia" -l'Islam, almeno in principio, resta comunque democratico (anche se il fondamentalismo rifiuta un "potere" del popolo, e fonda la "democrazia" sulla comune sottomissione al solo e unico Dio)- ma nel fatto che l'occidente, prima ancora di essere "democratico", è *essenzialmente liberale*. Su questo antecedente, e sulla laicità, si fondano i Diritti dell'uomo.

Per quanto si cerchi di esaminare la questione e sviluppare i confronti (cfr. Udugbor, cit.) appare evidente che questo è il vero punto di discriminazione, particolarmente là dove la concezione liberale si realizza nel momento dell'etica, un argomento messo attentamente a fuoco da Roy, e sul quale si sono concentrate da sempre le rimozioni dei fondamentalisti all'Occidente; per Hasan al-Bannâ' e Sayyid Qutb, rispettivamente fondatore e grande protagonista dei Fratelli Musulmani, i costumi occidentali hanno costituito infatti l'oggetto di violenta indignazione e tali sono per molti predicatori. È sin troppo facile constatare infine, che in più di un paese islamico sono stati precisamente i risultati di elezioni democratiche a mostrare la difficile, quasi impossibile convivenza con i principi liberali dell'occidente; senza contare che permangono facilmente, nelle stesse leggi, le discriminazioni verso donne e non-musulmani volute dalla lettura tradizionalista della *Shari'ah*, la cui centralità sembra piuttosto in aumento almeno per uno Stato originariamente orientato in senso "laico" come l'Egitto (cfr. Brown, cit.).

Qui la *Shari'ah*, da insieme di pratiche e istituzioni mantenute, ma sempre meno rilevanti, si è andata trasformando in un insieme di regole che, anche se non recepite nell'ordinamento, premono nell'agenda politica. Questa pressione è molto evidente nei rapporti tra lo Stato egiziano, la famosa Università di al-Azhar, e il fondamentalismo (cfr. Zeghal, cit.). Benché al-Azhar fosse stata inizialmente sostenuta dal Governo per averne un'alleata nei confronti del fondamentalismo, i suoi esponenti e molti degli 'ulemâ' usciti dalla sua scuola hanno più volte preso posizione in senso fondamentalista, chiedendo perciò di fare del Corano la Costituzione

del paese, con un radicale ritorno alla normativa sciaraitica. Del resto, l'Egitto è stato la patria dei Fratelli Musulmani (una cui filiazione è Hamas).

Tutto ciò ci fa sembrare opportuno soffermarsi brevemente su alcuni aspetti del fondamentalismo, che non rappresenta certamente l'Islam nella sua complessità, ma che è molto diffuso in quel post-islamismo di cui parla Roy e che rappresenta il punto di maggiore incompatibilità con l'occidente. Lo faremo accennando alla dottrina di Sayyid Qutb.

In Qutb, il mito del mondo di "giustizia" si connette al dettato coranico applicato totalitariamente alla società-umma: ogni alternativa è radicalmente esclusa per ogni collettività umana del pianeta. Con argomentazione tanto autoritaria quanto ingenua -tratto tipico della cultura marginale- Qutb è il teorico di un comunismo radicale su base religiosa (la sovranità assoluta di Dio rende l'uomo soggetto a nessun altro che Lui; di qui la conseguenza ideologica, come nota Schulze, cit.) la cui divina perfezione esclude esplicitamente ogni sistema democratico. Molte sue affermazioni al riguardo sembrano essere deliberatamente provocatorie, e tuttavia esse sono soltanto pienamente coerenti con la ripulsa suscitata in lui dalla libera società occidentale, da lui esperita negli Stati Uniti. Del resto, egli insiste molto sul tema-cardine di ogni fondamentalismo: la legge divina, necessariamente perfetta, non può essere rispecchiata nelle leggi umane. In base alla sua dottrina non è possibile alcuna alternativa non-islamica sul piano religioso/sociale.

Su questa basi, teorizzate in *Social Justice in Islam*, Qutb giunse alla predicazione di una vera e propria "rivolta islamica" in *Milestones*, un testo che, pur non aggiungendo nulla di nuovo, consente qualche ulteriore considerazione in rapporto al suo stile argomentativo. Partendo da una Verità certa perché rivelata, Qutb inanella infinite deduzioni apodittiche in un crescendo di certezze autoalimentate. Questa "geometria" del tutto aliena da ogni rapporto col reale, richiama le geometrie logiche con le quali anche i gruppi eversivi della marginalità piccolo-borghese occidentale hanno elaborato certezze rivoluzionarie e palingenetiche lungo tutto il XX secolo. Ne consegue una aridità affettiva, un'incapacità di percepire lo spessore del reale, che, oltre a condurre ad interpretazioni fantastiche di una storia mal digerita, richiama da vicino il mondo degli Gnostici. Nel testo compaiono persino alcune sequenze che ripropongono in modo straordinariamente analogo i fantasmi dello Gnostico: la figura dello straniero al mondo che, emarginato e incapace di afferrare il reale, fonda la propria autostima in una ipertrofia del Sé, alimentata dalla coscienza del possesso di una verità segreta, più alta, che gli consente di guardare con disprezzo a un mondo malvagio, e, di fatto, a lui incomprensibile. Questo senso di estraneità al mondo, che viene disprezzato nella sua realtà in rapporto ad un astratto modello -una caratteristica del Razionalismo subalterno della marginalità- è un tratto notato da Roy come distintivo del neo-fondamentalismo, e si riassume nelle due parole che fondano uno dei suoi gruppi eversivi, *Takfir wa hijrah*: scomunica (per una società falsamente islamica) ed esilio (da essa, alla quale ci si sente estranei).

Al riguardo appare importante il nuovo significato, che assume per questo neo-salafismo, il concetto di *jāylyyya* che si trova formulato in Qutb (cfr. Shepard, 2003, *infra* in Bibl.) La parola, che appare nel Corano con riferimento ai costumi dell'Arabia pre-islamica, e che passò a definire l'epoca pre-islamica in generale, rimase a designare il permanere di quei costumi anche all'interno della società islamica stessa; ma con Qutb diviene il contrassegno di tutti coloro che respingono la sovranità divina espressa tramite la *Shari'ah*. Dunque le alternative di Qutb sono bipolari (logica del Bene e del Male): vi è un'etica islamica e una *jāhili*; il mondo islamico stesso, se non è totalitariamente islamico, vive nella *jāhiliyya*, è quindi un mondo che si discosta da quell'armonia che, sola, consente la civiltà, che è messa in atto soltanto dall'Islam e della quale è fondamento la *Shari'ah*. L'attuale *jāhiliyya*, che si avvale anche della scienza per traviare il mondo, rende difficile la restaurazione di un "Islam" che non sarà tale se non saprà governare la società imponendo il proprio ordine sociale. Si noti, che "Islam" viene inteso in senso prevalentemente politico ed etico come rivoluzione che va al di là delle disquisizioni dottrinali. Non per nulla, dalla sua lezione deriva il citato partito *Takfir wa hijrah*; l'uso del termine *jāhiliyya* per indicare il mondo, anche islamico, non sottomesso al puro Islam neo-salafita, è poi divenuto corrente nelle formazioni apertamente eversive (inclusa al Qā'ida) che in qualche modo, diretto o indiretto, sono da ritenersi collegate, secondo Shepard, al pensiero di Qutb. A noi, che non ci stiamo occupando di questioni di terrorismo, interessa piuttosto sottolineare una caratteristica "gnostica" di questo pensiero, espressione di marginalità: la visione del mondo e della storia come luogo di scontro radicale tra un Bene e un Male assoluti.

Questa considerazione ci apre alla riflessione sull'Apocalitticismo, un tema antichissimo, un filone sempre esistito, ancorché nascosto, la cui rinnovata presenza in forma palese e operativa può rappresentare una sorpresa per coloro che guardano con superficialità alla storia come luogo del "superamento". L'attuale apocalittica islamica è un fenomeno significativo, perché essa è strettamente legata al *jihād* e al martirio cui si offre lo *shahid* (la parola araba ha la stessa doppia valenza del greco *martús*, "testimone" e "martire"; il martirio è infatti testimonianza estrema) ed ha un fondamento etico (cfr. Cook, 1996, 1997, e in Salzani, *infra* in Bibl.). L'apocalittica costituisce inoltre una tradizione assai radicata nel mondo islamico, perché risale al I secolo, cioè al tempo delle guerre contro Bisanzio, ma conosce vasta fioritura, in quello stesso periodo, anche per le rivolte anti-Omeyyadi, il cui fondamento apocalittico abbiamo accennato nel Cap. 2-1-2 (*Ordine celeste e disordini terreni*). I movimenti, che portarono al potere gli Abbasidi, proseguirono ancora sotto questi ultimi, che, naturalmente, si preoccuparono di combatterli; tornarono ancora, in ambiente fatimida, nel X-XI secolo (cfr. Van Ess, 1977, cit. in Bibl. a p. 779). Il fatto è che nulla è più estraneo al pensiero della marginalità

quanto la logica del potere, che appare la concretizzazione terrena di un metafisico Male da distruggere, nell'utopia di un mondo perfetto di giustizia, eterna Gerusalemme terrena: Cook parla di un pensiero "low class oriented", che sogna un mondo riempito di "Giustizia" ma che è sostanzialmente incapace di interrogarsi e darsi risposte sulla natura dello Stato. La cosa più interessante è che, partendo dalla critica alla società com'è, l'obiettivo degli apocalittici è costituito in primo luogo dalla stessa società islamica in cui vivono, colpevole di non aver realizzato il "vero" Islam, fallendo così nel creare l'Età dell'oro promessa dall'Islam, Età che nell'apocalittica tradizionale sarà quindi portata da un nuovo Profeta. Vista da una prospettiva islamica, questa è *pura eresia*, perché Maometto è l'ultimo nella catena dei Profeti.

Ora, è interessante notare che l'Apocalitticismo è ancora così vivo nel fondamentalismo islamico, da far nascere ancor oggi miti escatologici nei quali il ruolo di Babilonia è attribuito agli U.S.A., entro una miscela fantastica di materiali "islamici, cristiani, gnostici e pseudoscientifici" (Cook, in Salzani) dove Gog e Magog divengono la Russia e la Cina, e accanto ai personaggi leggendari compaiono l'O.N.U. e i missili a testata atomica, con i quali si combatte la battaglia finale del Bene e del Male. Una simile posizione ideologica è quindi associata al *jihād* (che per gli Shī'iti durerà "sinché il sole sorgerà ad occidente") e al martirio, del quale è importante segnalare che esso appare fine a se stesso: la cosa più importante, al di là del vincere e dello stesso uccidere, è il morire, il sacrificarsi, perché questo evento tragico è precisamente ciò che avvicina l'età finale della Giustizia. Una logica che ben conosciamo dal poco che abbiamo esposto sull'Apocalitticismo in generale (il massimo del Male avvicina l'avvento del Bene) un fenomeno che attraversa tutte le religioni centrate sul mito della Fine dei Tempi, da realizzarsi al termine di una Storia/Progresso. La vocazione al martirio è particolarmente spiccata nel mondo shī'ita, che commemora annualmente il martirio del 3° Imām, Husayn: non per nulla i primi *shuhadā'* (plurale di *shahīd*) dei tempi recenti, furono iraniani nel corso della guerra con l'Iraq.

Diversa da quella di Qutb, ma pur sempre alimentata dal mito di un mondo di "giustizia" fondamentale per l'Islam, è la lezione shī'ita di Sharī'atī (sul quale cfr. anche *Jihād and Shahādāt*, *infra* in Bibl., che contiene alcuni suoi saggi). Secondo Sharī'atī -la cui cultura era supportata da un'adeguata conoscenza del pensiero occidentale- il progresso sociale verso un mondo di "giustizia", deve necessariamente radicarsi non soltanto nel rigido rispetto del dettato coranico, ma anche in una riconsiderazione del significato della Shī'a originaria, intesa come martirio/testimonianza che si fa rivoluzione. Husayn, il terzo Imām, è l'esempio additato allo shī'ita, esempio che egli legge in modo non più luttuoso, come nella tradizione, ma come evento foriero di liberazione sociale.

Si noti perciò come Sharī'atī, in rapporto con la cultura occidentale, legga ormai la Shī'a in chiave marxista, mentre il suo Islam si configura essenzialmente come ideologia sociale, capace di sussumere entro di sé l'eterna lotta del Bene contro il Male. La sua visione è in tal senso escatologica e assiologica; irrobustita da una solida cultura e da conoscenze non superficiali, essa risuona di accenti gioachimiti mutuati verosimilmente dallo storicismo marxiano. Sharī'atī vuol essere infatti soprattutto un sociologo, che del Corano si propone di enfatizzare gli aspetti sociali, perché quel dettato religioso è innanzitutto, e intrinsecamente, un modello per la società. Egli ha molto chiara, da buon islamico, la differenza tra una filosofia e una religione: se la religione è qualcosa di più, ciò accade perché essa ha di vista non l'astratta speculazione, ma la società e la sua vita, la legge che la regola per il bene comune. Perciò, in conclusione, dalla sua visione sociale dicotomica, costruita sul modello della società/Caino (il capitalismo occidentale) e della società/Abele, egli deriva il modello (marxista) di una società senza classi, a partire da un'istanza più alta, quella del Corano, che, sul fondamento dell'unicità divina (*tawīd*) implica e comanda una società egualitarista, animata da armoniosa unità: questa è, per Sharī'atī, la *Ummah*.

La sua lezione rivoluzionaria -Sharī'atī fu detto "l'Imām rosso"- ebbe un ruolo importante nella rivoluzione iraniana; il suo spessore culturale era tuttavia ben altro rispetto agli *slogans* del nuovo potere clericale, il cui *velāyat-e-faqīh* (governo del giurisperito) si connette alla schematica teocrazia fondamentalista; Sharī'atī leggeva infatti tanto la sociologia del Corano, quanto la tradizione shī'ita, più come modello che non come normativa.

Sharī'atī fu forse la figura più eminente di un vasto movimento di intellettuali iraniani fortemente avversi all'occidentalizzazione dell'Iran, alla radice di una rivoluzione i cui esiti clericali non furono che la logica conseguenza dell'incapacità d'immaginare altri sbocchi da parte di masse sradicate ed emarginate e delle loro intelligenze piccolo-borghesi, mosse anche da un forte odio sociale contro la borghesia dei funzionari legati al regime filooccidentale dello Shāh (cfr. Hanson, *infra* in Bibl.). In esse il nazionalismo si univa al marxismo (si era negli anni '60 e '70) mutuato dall'occidente stesso; il tutto però ricondotto sotto l'egida del dettato coranico, anche perché la specificità religiosa veniva intesa come una risposta al predominio occidentale.

L'analisi della rivoluzione iraniana è stata condotta da Khosrokhavar con numerose ricerche ormai canoniche; qui facciamo riferimento alla *Anthropologie de la révolution iranienne* (*infra* in Bibl.) che parte da un'analisi della società e della cultura iraniana risalente sino all'antichità pre-islamica. In essa egli sottolinea la concezione puramente comunitaria di una cultura nella quale è assente il concetto di individuo (che, del resto, è frutto della secolarizzazione del Cristianesimo, dunque è peculiare del Liberalismo e dell'occidente).

Khosrokhavar tiene a notare la differenza tra islamista e musulmano (*islami* e *mosalmân*) e vede nel primo una sorta di arqueo-islam (immaginario, ancor prima che ideologico) di riflusso, che ha ben poco a che vedere con l'Islam tradizionale. Esso si sarebbe affermato per la sostanziale delusione di una rivoluzione senza sbocchi, perché la libertà politica non era nella cultura di figli di emarginati e di contadini inurbati, mossi essenzialmente da un risentimento economico incanalato in anti-occidentalismo e odio anti-borghese, cavalcato da intelligentie piccolo-borghesi. In questa rivoluzione, che non era, all'inizio, tradizionalista, l'Islam fu strumentalizzato (il riferimento continuo di Khosrokhavar è agli Hezbollah) in direzione totalitarista, anti-liberale, come affermazione di sé e negazione dell'altro. Al consumismo onirico, irrealizzabile, messo in vetrina dalla modernizzazione, la massa rispose con una contromodernizzazione; l'autocritica per una visione euforica della realtà che non si realizzò, condusse alla colpevolizzazione dell'individuo e alla sua sottomissione a una Guida.

Interessante è quindi la riflessione di Khosrokhavar sull'islamismo che ne emerge vincente: esso ha forti tratti comuni con il razionalismo ingenuo e il conseguente assolutismo che fu dei Khâridjiti (per il quale cfr. il Cap. 2-1-2). Il fallimento delle speranze utopico-messianiche portò di conseguenza alla rinascita dell'Apocalitticismo, forte tradizione degli Shî'iti (cfr. Kohlberg, 1976 (c), *infra* in Bibl.) onde il Sacro, non realizzato nel secolo per il fallimento delle speranze, torna trascendente: ci si realizza nella comunità ultraterrena dei martiri, seguendo l'esempio di Hosayn. Khosrokhavar dà di ciò anche una spiegazione psicologica: nella dialettica di servo e padrone, il padrone perde il proprio ruolo con il suicidio del servo.

L'esame del fenomeno del martirio è stato condotto in un'altra analisi di Khosrokhavar (2003, cfr. *infra* in Bibl.) nel quale si sottolinea la differenza tra il martire idealizzato da Sharî'atî come colui che rivendica la propria dignità davanti a un nemico troppo forte, e la sua malintesa trascrizione in un "linguaggio islamico mortifero". Il martirio è comunque ciò che consente all'emarginato di affermare se stesso grazie alla morte.

Khosrokhavar traccia un quadro complesso a partire dagli elementi ideologici (il mito della *Ummah* amorosa che lotta contro la società liberale dell'Occidente che corrompe quella islamica; le analogie tra Khomeyni e Qutb; l'odio contro l'altro che viene destituito da ogni umanità, sì che colui che odia si obnubila entro un'ideologia mortifera; l'esaltazione, di Sharî'atî, di un "Islam di 'Alî" contro un "Islam dei Safavidi", cioè dei padroni; etc.) che mettono in evidenza come la democrazia islamica, non liberale, possa avviarsi al totalitarismo; e quanto la ripulsa dell'Occidente nasca da due radici: la frustrazione unita al disprezzo etico verso i costumi. Ci limitiamo qui però a segnalare la sua analisi del fenomeno dei Bassîdjî, emerso nel corso della guerra con l'Iraq.

I Bassîdjî (da *Bassîdj*, mobilitazione) furono costituiti come corpo volontario speciale nell'ambito dei Pâsdârân ("Guardiani") e formarono un'élite devota alla Rivoluzione sino al martirio, operando sia contro il nemico, sia contro l'opposizione interna, legittimando il regime con la propria totale dedizione. Giovanissimi (dai 12 ai 30 anni di età) la loro vocazione suprema traeva origine da tre cause, secondo Khosrokhavar. Vi erano i votati al martirio perché, delusi da una Rivoluzione che non aveva generato l'Età dell'oro, si rifugiavano in una religiosità che non vedeva altra salvezza fuori dal martirio. Vi erano gli adolescenti, che realizzavano in tal modo la propria adolescenza con un rito di passaggio all'età adulta, grazie anche alla manipolazione religiosa subita. Un terzo gruppo fu costituito infine da coloro che scorsero nell'arruolamento nel corpo d'élite il trampolino per l'ascesa sociale, per giungere ai ruoli dirigenti nel settore pubblico, cresciuti nel frattempo sulla nazionalizzazione dei beni dei *Tâghûti* (letteralmente: eretici) cioè dei rappresentanti del regime dello Shâh.

Qui è interessante notare la totale secolarità di un moto che è di rivoluzione sociale, sorretto però per converso da un'ideologia religiosa: infatti è formalmente religiosa la condanna degli esponenti di un regime autoritario destituiti e spossessati. I due piani si confondono, ma il fenomeno è sociale, mentre l'ideologia e il dizionario si appoggiano alla religione. Tutto ciò non stupisce, è per noi un *déjà vu*; lo abbiamo notato quando ci siamo occupati della dissidenza religiosa interna all'occidente, dai tempi dell'Impero sino all'inizio del XVI secolo; la religione offre il supporto ideologico per incanalare il dissenso sociale in una cultura non ancora secolarizzata. Il grande lavoro nella costruzione del moderno Occidente è consistito nel relegare la religione nel limbo delle opinioni, rendendola "innocua"; un'operazione passata attraverso la costruzione razionale di una "religione trasversale dei cuori" -da noi sottolineata- ad opera dello Spiritualismo riformato. Tuttavia ciò richiese una pre-condizione e comporta una conseguenza: la pre-condizione fu costituita da una religione come il Cristianesimo, che, come nota Brague (*infra* in Bibl.) non ha una Legge, ma un Esempio (il semplice decalogo può anche far parte di una morale "filosofica", razionale); la conseguenza fu la relativizzazione dei valori, privi ormai del loro fondamento ultraterreno, che ha condotto alla perdita del senso. E non è certo che una società possa sostenersi in assenza del senso. Chiusa questa osservazione, riprendiamo il nostro argomento.

La società che diede vita al fenomeno della rivoluzione iraniana, era formata da strati urbani e di provenienza rurale destrutturati dall'urbanizzazione; la società comunitaria restava un mito, si assisteva di fatto al fenomeno di individui atomizzati. La vecchia società si destrutturò, ne nacque una nuova: fu un fenomeno grandioso e tragico che ha poco da invidiare, nelle dimensioni e negli esiti sociali, alle grandi Rivoluzioni della storia. Per i giovani e i giovanissimi, il corpo dei Bassîdjî fu una nuova famiglia e anche l'unico luogo di promozione sociale: si apparteneva alla Rivoluzione contro il resto della società. La Rivoluzione ripagherà

questi suoi figli non soltanto con privilegi direttamente materiali, ma anche con l'accesso all'istruzione che apriva nuove prospettive. Tutto questo si guadagnava anche fuori dalle gerarchie, per il coraggio mostrato con la propria iniziativa sul campo. Un ideale rivoluzionario che non aveva realizzato l'Islam utopico, trovò infine la propria giustificazione ideologica nell'invenzione di un archeo-islam, una tradizione inventata, deformata, e realizzata in senso totalitario: una "modernità" (tale fu ed è) però di segno rovesciato.

Questa l'analisi di Khosrokhavar, e qui ci fermiamo; in primo luogo perché non è nostra competenza e intenzione addentrarci in discussioni politico-strategiche d'attualità; in secondo luogo perché riteniamo sufficiente quanto esposto per completare il quadro delineato sinora con i contributi citati: l'ideologia islamista che minaccia l'occidente, e che non rappresenta tutto l'Islam, è una creazione tutta moderna. Anche se le sue lontane radici dottrinali affondano in lontane crisi del mondo islamico -almeno nel XIV secolo, e poi, con continuità, a partire dal XVIII-XIX- il nodo resta quello sociologico chiaramente individuato da Roy e da altri: re-islamizzazione di masse deculturate da parte di intelligenzie piccolo-borghesi in crisi d'identità.

Un'ultima breve nota concerne tuttavia la rivoluzione islamica dell'Iran, che rappresenta, in coerenza con le proprie premesse ideologiche, il maggior antagonista verso l'occidentalizzazione del mondo islamico mediorientale (e non soltanto) attraverso una rete religiosa costituita dalle comunità shī'ite del Medio Oriente, e che, con i successi della sua politica di potenza, può attrarre nella propria orbita anche altri protagonisti. Molto si è scritto, da parte di una critica interna ed esterna, sugli esiti di quella rivoluzione, soprattutto in rapporto all'evoluzione che aveva lasciato sperare il momento politico di Khatamī, circa una possibile crisi della società rivoluzionaria. Articoli come quelli scritti sul post-islamismo in Iran (RE.M.M.M., 1998, cit., dove l'argomento specifico è affrontato anche dal curatore del fascicolo, O. Roy; cfr. inoltre Vahdat, in Salzani, il cui ampio studio è più recente, del 2003) possono essere letti con ottiche diverse alla luce dell'elezione di Ahmadinejad, un ex-Bassīdī, e della sua azione, fondata sullo shī'ismo come ideologia per una secolarissima politica di potenza regionale, dall'Asia centrale al Mediterraneo, magari pensata in risposta a difficoltà interne della Rivoluzione (sulla diffusione degli shī'iti in quell'area cfr. Scarcia Amoretti, *infra* in Bibl.). Di fatto, l'Iran ha una storia e una società complesse, e occorre tener conto che, sul piano politico-sociale, il piccolo clero vi ha avuto un ruolo importante sin dal XVIII secolo (cfr. Algar, *infra* in Bibl.) unitamente ai contadini e alla società minuta del Bazar, una miscela religioso-sociale che emerge già nella rivolta bābista (cfr. il vasto studio di Amanat, *infra* in Bibl.; Reza Afshari, *ivi*; sui tratti neo-bābisti della rivoluzione khomeynista cfr. Scarcia, cit. in Bibl. *supra*, a p. 774); questo ruolo è stato al tempo stesso nazionalista e rivoluzionario, quindi rappresenta un'onda lunga della società iraniana, anche se non la sua unica espressione.

Ad ogni buon conto, ci sembra ragionevole concludere che il contrasto attuale tra Occidente e mondo islamico non si possa ricondurre a un Islam metafisico, anche perché ciò non consentirebbe di comprendere i limiti dell'Occidente stesso nei confronti di quel mitico mondo "di giustizia", miraggio ingenuo ma mai venuto meno nelle prospettive della marginalità. Nel caso dell'Iran poi, il vero scontro è politico-strategico in un conflitto regionale, e la cosa perciò non rientra negli interessi del presente studio nonostante la sua evidente rilevanza (a meno di non riesumare in chiave geopolitica gli scontri dell'Impero Romano con i Sassanidi).

La prospettiva che abbiamo tentato di mettere a fuoco con la vicenda esposta, in rapporto alla quale diviene significativo, o, come suol dirsi, "emblematico", questo contrasto culturale e politico sul modello di società, non è però in rapporto al contrasto stesso, appannaggio di politologi, sociologi e geostrateghi. Questo ritorno "dall'esterno" di petizioni sopite ma mai spente nella cultura dell'occidente reale, c'interessa perché può risolversi in imprevedibili cambiamenti di rotta nella marcia espansiva dell'ideologia "Occidentale", a causa della cassa di risonanza creatasi per antiche utopie, che prendono corpo anche in un singolare *remake* storico: l'attrazione verso l'Islam da parte di molta marginalità nel mondo, con qualche riverbero anche in Europa. Non si può dunque non chiedersi perché tanta parte del mondo occidentale -soprattutto in Europa, ma non soltanto- si sia schierata, con le più svariate motivazioni, ma, di fatto, istintivamente, contro le risposte repressive e intimidatorie messe in atto verso il fondamentalismo islamico quando la misura fu già colma; ignorando, se non persino giustificando, la sua aggressione, di significato epocale e ideologicamente motivata, contro il modello occidentale. Aggressione in rapporto alla quale l'11 Settembre non fu che un acme, restando di fatto soltanto uno dei tantissimi episodi -cruenti e non cruenti- avvenuti ovunque nel mondo, nell'ambito di una conflittualità generalizzata dalle motivazioni complesse (Burke), destinata ad ulteriori sviluppi e comunque non facilmente eliminabile.

Questa ineludibile contingenza, ci obbliga a dedicare almeno qualche riga di riflessione al noto testo di Huntington, il cui titolo stesso costituisce argomento per molta discussione, perché, al di là dei limiti e dei meriti dell'opera, si presta ottimamente a suscitare sostenitori e detrattori nell'ambito politico-ideologico.

Il motivo per il quale il testo non è piaciuto alle "intelligenzie" e al *demi-monde* degli acculturati, è verosimilmente da cercarsi nei miti loro cari che Huntington smentisce. Innanzitutto il luogo comune di un "Progresso" storico ineluttabile, nel cui ambito l'intero pianeta convergerà sui valori dell'Occidente, così come proclamato dalla Ragione illuminista. Al tempo stesso viene però smentito anche l'altro mito, apparentemente opposto ma anch'esso di origine illuminista, di un possibile multiculturalismo, dietro il quale si nasconde la critica alle pretese egemoniche dell'Occidente e una malcelata nostalgia di un mondo non "corrotto" dalla sua cultura.

Venendo però al concreto del testo, si deve dire che Huntington mette in luce alcune indiscutibili tendenze in atto da vari decenni, dà un'interpretazione di esse, e formula alcune previsioni. Per quanto concerne le interpretazioni, non sempre e non necessariamente siamo d'accordo con lui; quanto alle previsioni, confessiamo la nostra incompetenza in materia di profezie, fermo restando il nostro scetticismo su quelle troppo meccaniciste.

Per quanto concerne però le tendenze in atto, dobbiamo constatare che egli sottolinea gli stessi fenomeni da noi segnalati; importanza ineludibile del "senso"; fondamento religioso delle culture; rinascita virulenza di nazionalismi, localismi e fondamentalismi quale conseguenza del crollo del mondo comunista; rinascita di culture e religiosità non-occidentali quale conseguenza della modernizzazione e del crescente benessere del non-occidente. Risultato: non sembra che il nostro modello sia un traguardo obbligato per il pianeta (molti occidentali dubitano che lo sia per noi stessi) ciò che, per chi scrive, si traduce nel dubbio sempre formulato: se il nostro mito di "Progresso" è revocato in dubbio, l'ideologia di "Occidente" tende ad implodere.

Se ciò accadesse, l'analisi di Huntington mostra però che non ne deriverebbe un irenico multiculturalismo, utopia discesa dal concetto tutto occidentale di "opinione", scialbo succedaneo delle convinzioni e della testimonianza. L'opinione, sia detto come nostro inciso, è infatti lo Stato-cuscinetto che il Razionalismo scienziasta colloca tra la propria verità/*work-in-progress*, cioè tra il quantificato *più* il quantificabile; e il non-quantificabile equiparato al Nulla. Tutte le opinioni sono perciò al tempo stesso lecite e inconsistenti; aprono la porta al Relativismo e perciò sono irrisse dal fondamento religioso delle culture, da quello esistenziale dell'umana verità/testimonianza, la sola che conferisca senso. Alla base dell'opinione è dunque lo stesso concetto scienziasta di "Verità" come accidente dell'essere, adeguamento della proposizione alla cosa, una verità che si può "dire", non una che si testimonia come "essere nella verità"; sui confini fluttuanti di questa "Verità" scienziasta regna infatti l'opinione, sorta di Carnevale nel quale tutto è lecito.

Ciò premesso, ci sembra inevitabile una critica di fondo al modo in cui Huntington legge i dati assunti nell'analisi. Egli infatti ipostatizza il concetto di "civiltà" e fa di ognuna di esse un archetipo immobile, ignorando la loro storicità, il loro formarsi nel reciproco contatto, il loro evolvere nell'ambito di questi contatti; nella sua concezione le civiltà sono monoliti destinati soltanto a scontrarsi nel gioco delle potenze, entro un meccanicismo tanto apodittico quanto indimostrato. Ora, il senso della nostra indagine tende a mostrare, limitatamente al proprio ambito, qualcosa di assai diverso: la non unitarietà dell'occidente, e, per converso, le parentele della sua cultura marginale con i miti agitati dal mondo islamico.

Tutto ciò ha la sua importanza anche in rapporto alla convinzione di Huntington che una "civiltà" possa crollare, allorché sopraffatta nello scontro con un'altra "civiltà", ipotesi contraddetta quantomeno dalla millenaria sopravvivenza dell'ebraismo a infinite tragedie. Al contrario, è possibile constatare che la "fine" (ammesso che una cultura "finisca") delle "civiltà" (meglio sarebbe dire: degli Imperi) è funzione di crisi interne che rendono non più credibile e proponibile un assetto ideologico/sociale, al quale segue dunque non necessariamente un diverso assetto "altro" imposto da "vincitori", quanto piuttosto il faticoso inizio di una qualche nuova costruzione a partire dalle macerie. Nel suo gioco meccanico dunque, Huntington non soltanto ignora, nel positivo, le fioriture nate da nuovi e non sempre casti connubi, ma anche, nel negativo, le crisi di vuoto dovute ai crolli *interni*.

Sottolineiamo questa nostra presa di distanza perché, a nostro avviso, la possibile crisi dell'ideologia di "Occidente" viene non tanto da un'ipotetica espansione islamica, quanto da una sua debolezza interna, che uno scontro/incontro con il modello sociale dell'Islam potrebbe eventualmente esaltare. Ad ogni buon conto, sempre a nostro avviso, il problema più immediato dell'occidente resta, se mai, quello di adeguare le proprie ideologie e strutture sociali alla travolgente crescita dell'economia asiatica, che, guarda caso, è uno dei fattori non secondari generatori di frustrazione nelle piccole borghesie islamiste (Burke).

Un'ultima notazione ci riconduce infine a schemi già noti negli sviluppi "imperiali" di civiltà del passato. Essa consiste nel ricordare che, in concreto, esportare nel pianeta i valori dell'occidente tramite l'instaurazione di sistemi politici compatibili con il nostro modello storico di democrazia liberale e di laicità, significa favorire lo sviluppo di borghesie transnazionali, necessarie allo sviluppo planetario dei commerci; perciò, sul piano della resistenza a questi esiti, non si può ignorare che ciò conduce alla crisi mondiale delle piccole borghesie, portatrici, con i propri intellettuali, di valori locali e tradizionali, irrimediabilmente antitetici alla transculturalità delle borghesie. Anche per questa ragione, le crisi locali di trasformazione si traducono facilmente nella reviviscenza di fondamentalismi religiosi; come abbiamo visto infatti più volte nella nostra ricerca, nel mondo dei monoteismi nessuno strumento ideologico si presta meglio della religione per veicolare la lotta. Quanto al ruolo delle crisi economico-sociali sperimentate dalle piccole borghesie islamiche (1929 e 1940-45) nella svolta fondamentalista, si veda anche Schulze *infra* in Bibl.; da esse provengono i piccoli intellettuali gnostici che disprezzano il mondo (del tipo dei maestri elementari di cui parla Weber, ma per nulla picareschi, come quelli a lui sembrarono) che accompagnano la deriva verso il neo-salafismo. L'analisi storica e sociologica di Schulze (e di Roy) mostrano chiaramente il rapporto tra queste intelligentie e l'attuale re-islamizzazione di masse deculturate, lungo un percorso che conduce ad un Islam nuovo, ideologicamente ancorato ad un passato del tutto mitico, di fatto smentito dalla complessità dell'Islam storico.

Un'ipotesi sul possibile impatto che tutto ciò può avere sull'Europa, dove ormai i Musulmani superano i 15 milioni e sono destinati ad aumentare, anche per il fattore demografico, può partire con le

notazioni già avanzate nel 1996 da Dassetto (*infra* in Bibl.). Certamente però, per quanto concerne sin dall'inizio del presente studio l'oggetto del nostro interesse, ciò costituisce soltanto un aspetto del problema che ci sta a cuore, soltanto in funzione del quale abbiamo introdotto l'esame dell'attuale rapporto tra l'Islam e l'Occidente. Il nostro interesse va infatti alla problematicità dell'ideologia di Occidente, e in questa luce ci sembra paradossalmente meno importante la presunta minaccia dell'Islam in sé. Infatti, il problema che sembra sotterraneamente preoccupare in modo essenziale l'Occidente, è che l'impatto di masse di marginali sradicati, re-islamizzati con un Islam di conio semplicistico funzionale all'ideologizzazione di spinte eversive, possa riproporre in Occidente il ruolo della religione nell'assetto sociale, revocando così in dubbio il fondamento stesso dell'ideologia di Occidente così come si è andata configurando nel corso del XX secolo. Per inciso: *sulla scorta di questa paura si potrebbe interpretare il singolare comportamento di un Occidente che, per mostrarsi "politically correct" nei confronti dell'Islam europeo, reagisce obliterando in modo surrettizio i segni esterni della religione cristiana, a partire dal Natale. In altre parole: l'Occidente ha paura della religione, di quella altrui ma anche di quella propria, e del loro contatto.* Ma la mancanza di un'etica fondata su una religione è precisamente ciò che maggiormente ripugna allo sguardo dell'Islam sull'Occidente; e l'Occidente odierno, visto da altra prospettiva, non ha poi l'*appeal* che crede di avere nel suo proporsi a traguardo del pianeta, è soltanto un momento della storia, con una propria parabola.

Dassetto avanza infatti, al riguardo, un dubbio non infondato, cioè che la forte componente religiosa dell'identità islamica potrebbe considerarsi non soltanto frutto di reazione ad una modernizzazione forzata da parte di ideologie estranee all'Islam, ma anche, in senso più ampio, costitutiva di un vasto movimento, del quale l'Islam sarebbe parte, di reazione delle culture religiose agli esiti della modernità. Dassetto ci avvicina così ad un problema che affronteremo *infra* sulla scorta dell'opera di Leo Strauss: quello di un Dio che assegna al mondo un ordine tramite i Profeti. La realtà sociale della religione, rimasta essenziale nell'Islam, costituisce, in forme diverse, una costante delle religioni rivelate; e la re-islamizzazione, scrive Dassetto, con i modelli utopici dei quali è portatrice, mette in questione l'Occidente post-moderno e la sua globalizzazione culturale operata tramite i media: tanto più che questo Occidente sembra fallimentare nell'Occidente stesso.

Questo Islam di classi subalterne, annidato nelle città europee e portatore di un suo progetto socio-politico-religioso, è una presenza nuova che potrebbe condurre alla riformulazione dei nostri sistemi, a pensare il ruolo della religione e a mettere in dubbio le teorie unilaterali della secolarizzazione; del resto, la nozione di laicità è il risultato di intrecci politico-ideologici peculiari alla storia dell'Occidente, e gli occidentali che si convertono all'Islam, nota Dassetto, costituiscono una critica all'Occidente stesso. Dassetto fa qui riferimento agli aspetti etici e sociali connessi al messaggio religioso, obliterati da una modernità che vuol fare della religione una faccenda privata, da non esibire se non nei luoghi deputati; sul piano delle cronache, riteniamo però che non si possa trascurare la convergenza che si verifica tra il fondamentalismo islamico e il nostro estremismo politico.

L'importanza della religione e il fallimento culturale e ideologico del laicismo di stampo francese sono al fondamento dell'analisi di Roy (2005) che avanza una prima osservazione sull'Occidente: dietro la forza che ebbe il Comunismo nell'Europa occidentale si scorgono i fantasmi dell'escatologia e della Chiesa cristiana. Forse, aggiungiamo, lì si notano ancor meglio nell'attuale ritorno a petizioni politicamente elementari, non disgiunte da un certo tocco di "*Plebeiertum*", dopo la crisi del Marxismo, che aveva tentato di conferire una struttura razionale ("scientifica") alle utopie. Roy opera una distinzione tra il fenomeno occidentale della secolarizzazione, e quello della "laicità", che è il puntello ideologico specifico dello statalismo francese, visione dello Stato fondata sull'anticlericalismo. Questa "laicità" costituisce un'identità mitica nei cui confronti la presenza dell'Islam - e il suo proselitismo - è avvertita come possibile fattore di cambiamento, sicché si vorrebbe assimilare questa presenza sotto la forma di "Islam laico". Nella dialettica di questo contrasto, la laicità appare in tutta la sua ideologicità, con la sua pretesa di trasformare i problemi sociali in dibattiti di idee: "On parle de résistance devant 'l'islamo-fascisme'. La comparaison avec Munich en 1938 est récurrente, mais beaucoup de ceux qui se prennent pour Churchill écrivent comme Céline, le style en moins". Osservazione non infondata, ma che a nostro avviso può essere ribaltata quando dal piano interno si passa alle crisi internazionali.

Tuttavia, tornando alla presenza dell'Islam in Occidente (dove non costituisce, però, l'unico neo-fondamentalismo religioso) si deve accettare l'osservazione di Roy circa il "mercato del religioso" che "non è fatto soltanto da un'offerta, ma anche dalla domanda". Significativa, riguardo al carattere repressivo del modello laicista, la scelta di Soroush (in Vahdat, cit.) che ritiene gli Stati Uniti (dove è giunto dall'Iran) il possibile modello di società religiosa democratica, nella quale la religione, separata dalla politica, è comunque principio-guida della società, e perciò delle politiche di governo. La laicità dello Stato francese nato dalla Rivoluzione, è viceversa innanzitutto ossessione del religioso, sul quale pretende di legiferare in luogo di accettarne una vera separazione.

A Roy è ben presente il problema di fondo, tutto sociale, che separa la religiosità dallo Stato laicista: il credente non ritiene che la Legge di Dio possa essere sostituita da quella di una semplice maggioranza parlamentare. In altre parole: le grandi religioni monoteiste non possono essere ridotte al privato (né, tantomeno, all'opinione, aggiungiamo noi); esse tendono necessariamente ad esprimersi nello spazio pubblico. D'altronde, ciò che egli nota a proposito delle posizioni di Soroush (che fu partecipe della Rivoluzione Iraniana) potrebbe dirsi del Cristianesimo delle origini: *la religione libera l'uomo dall'onnipotenza dello Stato.*

Il modello giacobino dello Stato laicista francese è dunque messo in crisi dal ritorno di religiosità in atto da molti anni in occidente (che non ha nulla a che vedere con la crisi delle vocazioni di cui soffre la Chiesa, sono due fenomeni diversi e indipendenti) che riguarda anche il Cristianesimo, le cui forme nuove, di tipo evangelico, integralista, hanno in comune con l'Islam il neo-fondamentalismo, cioè un bisogno identitario di manifestarsi nel simbolico, innestato sulla formazione della cosiddetta società civile e sul distacco dalla vecchia cultura prodottisi nell'ambito della globalizzazione. Sono, questi, due fenomeni di estraneità rispetto allo Stato, che danno luogo ad una religiosità del tutto nuova, non tradizionale.

Ci fermiamo qui nell'analisi, perché, al di là delle varie ricette e conclusioni che se ne possono trarre, un punto ci sembra emerga, a monte di tutto: c'è in atto un fermento interno all'occidente, che revoca in dubbio l'approdo cui l'Occidente pensava di esser giunto. Questo fermento è stato ed è forse catalizzato anche dall'improvviso contatto con l'Islam, ed è un fenomeno impreveduto dai più, anche soltanto trent'anni or sono. Il fatto è che l'Occidente, visto da fuori, non appare l'inevitabile destino del pianeta; come più volte abbiamo sottolineato e come nota la Hurd (in Salzani, cit.) esso è soltanto una temporanea fase ideologica della storia occidentale.

Qui ci fermiamo, ma per partire in una nuova direzione, perché, guardati per la prima volta dall'occhio dell'altro (noi che eravamo abituati ad imporre all'altro il nostro sguardo) ci troviamo dinanzi all'esigenza di iniziare a pensare l'impensato, a pensare un pensiero che non sia il trito luogo comune che ci costituisce come Occidentali, soprattutto, come "moderni". La modernità è infatti un percorso, che, come tutti i percorsi, è destinato a conoscere il proprio trascorrere.

Il modello occidentale sembra dunque sia divenuto estraneo a molti, che hanno trovato nell'ostilità all'Occidente persino un collante per superare contrasti apparentemente abissali, ed eventualmente le ragioni per un'alleanza strategica con il fondamentalismo islamico. Al di là di questi episodi estremi è comunque tornata a farsi sentire la logica della marginalità, sempre sconfitta ma evidentemente sempre alimentata, per i limiti di ogni costruzione terrena, dal mito di un mondo "malvagio". Nell'Islam, la frustrazione e la rabbia sembrano venire dalla pretesa di vivere un mondo moderno sulla base di un codice civile e penale pensato inizialmente per una società tribale del VII secolo; di certo però, ciò che oggi si esibisce come società occidentale ha un forte sapore di stantio nella sua incapacità di stabilire un rapporto con l'altro se non in termini materialisti di disagio economico, ovvero in termini di razionalismo laicista, con le due varianti, quella della riduzione dell'Altro al Medesimo cui si contrappone quella multiculturalista. A noi sembra di scorgere in ciò un'incapacità profonda di ripensare sia le proprie basi, sia il volto oscuro dei propri esiti. *Pretendere di assimilare l'altro o porre i valori propri e altrui come "opinione", significa non soltanto non aver capito il problema, che è nei limiti dell'ideologia di Occidente, ma anche rinunciare ad ogni propositività e sminuire lo sguardo dell'altro, il suo giudizio critico: essere al tempo stesso imbelli e arroganti.*

L'Occidente non può sottrarsi ad una riflessione: il cammino che lo ha condotto alla secolarizzazione è frutto di un'esperienza unica, è il frutto dell'evoluzione di una particolare religione, il Cristianesimo, che, come notava Schleiermacher, ha nel suo destino il proprio stesso superamento. Anche l'Islam, nel suo percorso ismailita, sembrava avviato su una strada in parte analoga, ma quel percorso s'interruppe. Anche il Bâb tentò confusamente -vedi il suo *Bayân*- un percorso revisionista: ma si trattò di una nicchia "scomunicata", come gli Gnostici. Ora, la secolarizzazione dell'occidente, sfociata nella creazione di una società la cui legge non ha più fondamento divino, sta mostrando come suoi lati oscuri il Relativismo, l'Economicismo, la negazione del "valore", l'ipertrofia dell'Io, e la scomparsa di quel legame intimo col cosmo, che per Schleiermacher costituiva l'essenza di ogni religiosità. Il minimo su cui si deve riflettere, è che questa società può apparire invivibile a chi provenga da altri percorsi, aliena all'altro con cui ci si deve confrontare, che, come abbiamo creduto di mostrare, non è soltanto "esterno", è anche interno all'occidente stesso.

Sulla crisi -vera o presunta, transeunte o finale- di questo Occidente, si è scritto molto e con diverse prospettive; vogliamo qui limitarci ad una breve riflessione sul pensiero di Leo Strauss, perché ci sembra ben più interessante di altre analisi, condotte con strumenti meno sofisticati.

Nella sua critica alla società del moderno Occidente, Strauss si muove contemporaneamente lungo due percorsi convergenti. Da un lato mostra l'intrinseca contraddittorietà del suo fondamento; dall'altro ripercorre la storia di questo fondamento stesso entro un pensiero politico che egli vede senz'altro iniziare con Machiavelli, ma la cui strutturazione rinviene in Hobbes, seguito da Spinoza e Rousseau (e altri ancora che omettiamo per brevità). A questo pensiero egli contrappone il pensiero politico classico, quale fu espresso essenzialmente da Socrate, Platone e Aristotele. Contemporaneamente, egli esamina un altro aspetto del pensiero politico antico, quello che fondava la propria riflessione filosofica sul dato inconfutabile della Rivelazione, dedicando la maggiore attenzione a Fârâbî e Maimonide (*G.S., Bd. 2*). La scienza politica moderna, che ribalta l'antica filosofia politica, nasce infatti dalla critica razionalista alla possibilità di una Legge divina rivelata tramite i Profeti; sicché il problema della filosofia politica prende anche l'aspetto di un problema teologico-politico. Ci sembra di poter osservare che il nodo essenziale si manifesta allora nell'ottica dei valori eterni, perché, anche mettendo tra parentesi la possibilità di una Rivelazione, la tensione del pensiero classico conduce comunque a valori assoluti (l'Idea di "Bene") nel cui ambito legale soltanto è pensabile l'esistenza umana.

Il punto sul quale insiste Strauss è infatti sempre il medesimo: sia che si parta da una Rivelazione che, nella sua indiscutibile autorevolezza, costituisce la base stessa di ogni possibile filosofia; sia che si parta da un pensiero che socraticamente s'interroga sul miglior reggimento della società, il polo d'attrazione di ogni possibile conclusione, dogmatica o problematica, resta un Bene che si pone come valore *assoluto*, e che si esprime nella politica perché l'uomo può concepirsi e realizzarsi soltanto come animale *sociale*. Non per nulla Strauss dedicò la massima attenzione a Fârâbî e alla sua Città ideale, nella quale, e grazie alla quale soltanto, l'uomo può ascendere alla perfezione.

Razionalismo classico e Profezia sono i due fari non divergenti, ma convergenti, che orientano il cammino filosofico di Strauss; la filosofia in quanto superamento dell'opinione nella ricerca della verità (col suo rispecchiamento nel rapporto filosofia politica/opinione politica); la Profezia in quanto attingimento non mediato dell'Assoluto, lungo la linea che dal Neoplatonismo islamico (cfr. cap. 2-1-2) giunge alla speculazione ebraica, dove peraltro un antecedente ineludibile è costituito dall'esegesi testamentaria di Filone. Il punto sul quale insiste Strauss, è l'interpretazione della Profezia elaborata da Maimonide, perché in essa si insiste sulla contemporanea azione dell'Intelletto Agente (l'Intelletto Universale degli islamici) tanto sull'Immaginazione quanto sull'Intelletto del Profeta. Questo punto ha una precisa importanza per la deduzione che ne consegue: la concomitanza di ragione (umana) e Rivelazione (divina) a costituire la base di ogni possibile filosofare; e l'implicita garanzia per un procedere zetetico alla ricerca del Bene e nella fondazione di valori.

Prima di proseguire, vorremmo qui avanzare una modesta riflessione: il rapporto tra Profezia e Legge non è mai stato dei più idilliaci, perché, come notò Weber, nessun Profeta uscì mai dal clero, mentre la Legge e la sua osservanza furono sempre appannaggio del corpo sacerdotale costituito; di fatto, il rapporto del Profeta con la Legge è che ciascuno ha la propria, mentre spetta ai sacerdoti costituire e difendere il *corpus*. Come abbiamo visto, ciò vale sicuramente per l'Islam; per il Cristianesimo, la ricordata vicenda del Canone, e la dichiarata fine della Profezia a scanso di guai montanisti, parlano da sé. Quanto a Fârâbî, come accadde ai *falâsifa*, fu considerato un eretico: come il Bâb. I Profeti sono *genus irritabile* non meno dei Vati; in fondo, per i Romantici si identificavano con i poeti, e l'atto del Profeta era il *vaticinare*. Quanto all'Antico Testamento, i difficili e contraddittori rapporti tra Profezia e Legge furono già oggetto di analisi da parte di Hobbes e di Spinoza (*Tractatus*) col risultato di ricondurre la validità della Rivelazione al vaglio della ragione umana: un circolo vizioso che si può riassumere nella caustica osservazione di Hobbes (*Leviathan*, cap. 32): "To say He (*scil.*: Dio) hath spoken to him in a Dream, is non more than to say he (*scil.*: il Profeta) hath dreamt that God spake to him". Ma se è la ragione umana a dover giudicare della validità della Rivelazione del Profeta, allora si torna al vero nodo del discorso, la logica del Razionalismo classico volta a fondare la possibilità di un Vero e di un Bene assoluti.

Questo ritorno è reso possibile a Strauss dal vero punto di partenza di tutto il suo pensiero, una critica radicale al fondamento stesso del pensiero moderno. Gli obbiettivi critici di Strauss sono il Positivismo, l'Esistenzialismo e lo Storicismo; ma è su quest'ultimo che, di fatto, s'indirizza tutta la sua critica più significativa e determinante per gli esiti della sua filosofia politica. Dalla critica al fondamento contraddittorio dello Storicismo, Strauss procede non soltanto alla rivendicazione della contemporaneità di tutto il pensiero, in quanto atemporale -dunque a un confronto transstorico puramente logico e dialettico tra le filosofie politiche della nostra storia- ma anche (ed è il suo vero obbiettivo) alla confutazione del nihilismo e del relativismo di Nietzsche e di Weber, che, impostandosi sulla natura avalutativa della moderna scienza politica inaugurata da Hobbes (e anticipata da Machiavelli) hanno condotto all'attuale crisi di valori dell'occidente.

Con ciò Strauss si pone anche, ed esplicitamente, come critico del Liberalismo, che ha in Hobbes, nella sua nuova scienza politica e nel suo concetto di libertà, il proprio *incipit* e fondamento. Sia detto per inciso, questo Liberalismo si direbbe però anche punto di partenza per quei Diritti Universali dell'uomo, che costituiscono ormai il fondamento stesso dell'Occidente nel suo rapporto col pianeta, e che lo stesso Strauss propugna: salvo lamentare il naufragio dell'occidente in un "egualitarismo permissivo" (*Nihilisme et politique*, testo collettaneo di conferenze tradotte in francese). Con ciò si coglie un'ambiguità di fondo di Strauss, al tempo stesso nemico del Liberalismo e suo difensore, ambiguità che può sciogliersi soltanto nell'ipotesi di una legge "divina" nella quale diritti e doveri sono vincolati all'immobilità della "natura" (cfr. la lettera a Krüger del 17-11-1932, in *G.S.*, Bd. 3). Si tratta di un nodo serio, questo della "natura", che concerne tutta l'evoluzione della modernità, e che abbiamo già affrontato con il nostro riferimento alla critica di Adorno all'arte contemporanea (cfr. *supra*, p. 535, in n. 264) e con l'analisi del "bello di natura" e della dialettica storia/natura nel pensiero dei Romantici (cap. 3-1-2, *passim*).

La legge naturale è dunque un nodo centrale per Strauss come lo è per Brague, una vicenda che non investe soltanto il problema filosofico (politico), perché una "legge di natura" che governa anche l'uomo, alla quale è vano e funesto sottrarsi o contrapporsi -come nel mito prometeico/faustiano del moderno- è pensabile come specchio, nella natura, di una Legge universale che concerne tanto la natura quanto l'uomo, questo come parte inscindibile di quella. Una Legge, si noti bene, razionale; la cui razionalità tutto racchiude e alla quale l'uomo può accedere con lo sforzo della propria ragione, che ne è partecipe e in questo partecipare esprime la propria libertà. Il sogno gnostico-alchemico dell'uomo-Dio, dell'uomo che perfeziona la Creazione, messo in atto *approssimativamente* dalla tecnica, sembra destinato allo scacco come tentativo di esaltare il moto abolendo l'attrito; anche perché la tecnica può manipolare il mondo fisico ma non la Legge, nel cui ambito è

racchiusa. La Legge, coincidendo con la natura stessa dell'uomo, costituisce l'attrito senza il quale non si governa la dinamica.

Strauss può impostare la propria critica al fondamento della modernità grazie alla decostruzione del castello di carte storicista: affermare, come fa lo Storicismo, la storicità di ogni forma di pensiero, pertanto puntuale e transeunte, significa infatti affermare il carattere transeunte e non cogente dello Storicismo stesso, rendere inattendibile la sua stessa visione del passato e della storia (tra l'altro, storicamente non suffragabile, come tutte le "filosofie della storia" a partire dal protostoricista Herder). Decade così la pretesa di considerare "non attuale" il pensiero del passato, e sorge la possibilità di criticare il presente alla luce di Socrate, Platone e Aristotele: è precisamente ciò che fa Strauss con lo sguardo rivolto alla filosofia politica e al problema teologico-filosofico; all'interrogazione umana sul Vero e sul Bene e all'ipotesi di una possibile Rivelazione che fornisca una piattaforma alla nostra modesta ragione.

Su quest'ultimo punto è interessante il metodo argomentativo del quale fa uso nella sua critica al *Tractatus* di Spinoza (*G.S., Bd. 1*) metodo che chiama in causa ciò che egli definisce "pregiudizio" (*Vorurteil*) e che val la pena di esporre, sia perché sistematicamente usato da Strauss nelle sue decostruzioni, sia perché indicativo anche di un suo serio limite. Sostiene Strauss che il critico dell'ortodossia, il quale voglia con ciò liberare la filosofia dal vincolo religioso, lo fa già in nome della libertà della filosofia, dunque a seguito di un pre-giudizio, perché pone l'esigenza di un metodo che, nella sua specificità, sia appropriato a un punto di vista pre-filosofico. Lo stesso percorso logico-argomentativo segue Strauss nella sua critica ad Hobbes: costui applica alla Scrittura il metodo storico-critico ritenendo che la veridicità di essa non possa essere garantita; dunque egli non crede alla Rivelazione (e fonda una nuova scienza politica) non già come conseguenza, ma come premessa del metodo storico-critico. Quando egli afferma che la fede nella Scrittura è pura fede, verosimilmente acquisita per educazione e tradizione sociale (dunque è un pregiudizio) pregiudizialmente non si pone la domanda sulla possibile coincidenza di quella fede nella Rivelazione con la Verità.

Questo modo di procedere da parte di Strauss ha di mira la sostenibilità logica di tutta la scienza politica, che, da Hobbes e Spinoza via Locke e Rousseau, scende ai nostri giorni; e si può valutare soltanto facendo riferimento al radicale razionalismo del filosofo tedesco, perché è gravido di conseguenze sul suo atteggiamento nei confronti dell'occidente. Strauss insegue infatti un concetto del Vero (e quindi del Bene) che non è molto lontano da quello immobile e rotondo di Parmenide -con le conseguenze che vedremo- cioè un Vero che è possibile circoscrivere con lo sforzo della Ragione. Gli è estranea la concezione di una "Verità" che traluce nella testimonianza, che da essa è *additata*, di un pensiero che prende corpo nel fare ("con le mie opere ti mostrerò la mia fede" scriveva Giacomo). Infatti il suo ideale di vita, più volte evocato sulla scorta di Socrate e Platone, è la vita "filosofica", che fa del "filosofo" e della sua rispettabile corporazione la luce che indica la via alla Repubblica (l'ipotesi di una *koiné* di tutti i filosofi in quanto tali, quindi di una vera e propria corporazione è avanzata da Strauss in *Persecution and the Art of Writing*). Non per nulla ebbe a definire individuo "irresponsabile" (nel senso di non responsabile dinanzi ad alcuno o ad alcunché) il votante chiuso nella cabina elettorale (*Nihilisme et politique*) e contraddisse la dottrina di Hobbes, secondo il quale ciascuno è il miglior giudice del proprio interesse.

Per conseguenza, allorché critica il pregiudizio, quindi l'ideologicità, nel pensiero di Hobbes o di Spinoza, non prende in considerazione la presenza della lotta sociale dietro il pensiero politico, e il dinamismo che questa lotta imprime alla società. Così, nella critica alla critica di Spinoza contro l'ortodossia, Strauss ignora completamente il ruolo secolare dell'ortodossia (di ogni e qualunque ortodossia) nella costruzione e nel sostegno di un determinato sistema sociale, come abbiamo visto nella nostra storia dall'Alto Medioevo alla Riforma. In altre parole, la sua critica a Spinoza trascura (anche se lo sottolinea in negativo) il fatto che il suo pensiero fosse espressione di una società nuova emergente, o meglio, ne constata il retroterra (il patriato mercantile) ma non accetta che esso fornisca la base di una nuova visione politica, non accetta cioè *il fondamento del pensiero nell'esperienza, nel fare*. La tecnica discorsiva di Strauss somiglia molto a quella del Socrate di Platone: ignora le ragioni per ricondurre tutto ad una Ragione unica, la propria, sul cui fondamento *non s'indaga*. Ignorando la radice esistenziale del pensiero gli manca l'*empatia*; il formalismo logico rischia di alimentare un argomentare sterile.

In questa stessa logica, Strauss non può che giudicare negativamente quella Prefazione alla terza parte dell'*Ethica* di Spinoza, nella quale le passioni sono assunte a dignità di espressione di una ragione più ampia, non razionalista. Una prefazione che è un vero gioiello d'intelligenza politica, quale si addice al fondatore della democrazia liberale in nome della nuova società; una democrazia liberale sulla cui crisi ora Strauss s'interroga, ma che è pur sempre la casa dell'occidente.

Il punto di fondo sul quale però Strauss insiste per sottolineare la superiorità dell'antica filosofia politica sulla moderna scienza politica, è che la prima s'interrogava -e rispondeva- su come *deve essere* l'uomo, mentre la seconda si fonda semplicemente e acriticamente sull'uomo *come è*, soprassedendo sui giudizi di valore. Strauss ha certamente delle buone ragioni che cercheremo di portare in luce; resta il fatto che le ideologie improntate al dover essere hanno causato sempre disastri, orrori e distruzione di energie sin dentro il XX secolo; mentre quelle che hanno lasciato essere hanno sicuramente turbato le convinzioni etiche, ma hanno lenito il *vulnus* liberando infinite energie in vista di un benessere non soltanto economico: almeno sinora.

Quel che si nota in più di una circostanza nella lettura di Strauss, in particolare, ma non soltanto, nella sua analisi della *Repubblica* di Platone (*The City and the Man*) è l'avversione che egli prova per una società che sia teatro di lotta ideologico-sociale. Nel suo desiderio di una verità/oggetto, immobile, ubicata nel mondo delle Idee, come risposta alla crisi dell'occidente, egli condanna di fatto le forze di quel dinamismo che ha condotto all'oggi, dimenticando che quel dinamismo è l'occidente stesso, che non per nulla dicemmo figlio di Hermes (*Il mito e l'uomo*) dio avido e astuto, nemico delle *idées reçues*; dio che cambia le situazioni e che è sempre pronto a escogitare compromessi vantaggiosi per tutti. L'occidente è figlio di viaggiatori, mercanti, imprenditori, quasi mai "onesti", se non anche pirati: che hanno però cambiato il mondo a partire dal XVII-XVIII secolo, e non soltanto per se stessi. L'accettazione dell'instabilità come paradigma della vita, la vita come scommessa, anche sulla scorta di quel desiderio di affermazione che Hobbes poneva alla radice del diritto naturale regolato dallo Stato, sembrano il luogo destinale dell'occidente, forse davvero terra del tramonto.

Il dinamismo dell'occidente, frutto di una struttura sociale instabile, viene verosimilmente da un fattore che Strauss trascura, la rivoluzione portata dal messaggio neotestamentario che abbiamo visto riproporsi, sotto volti sempre nuovi, lungo tutta la nostra narrazione. Mentre Strauss invoca una Legge rivelata o una Verità immobile, dalla quale gli viene la simpatia per il Re-filosofo di Platone o per la società di caste che legge in Aristotele, il Cristianesimo proclamò precisamente la fine della Legge, scatenando sin dall'inizio "deviazioni" gnostiche: non sembra un caso che Strauss apostrofi Hobbes come "Marcionita". Per meglio dire, la Legge non cessò, perché andava letta nell'Esempio (di Cristo); finì soltanto la sua "lettera", e bisognò trovare la legge nello "Spirito". Da allora infatti, la grande disputa divampò attorno alle disparate segnalazioni circa l'ubicazione di quel Soffio invisibile, *la cui presenza si rivela soltanto per i mulinelli che solleva*. Non per nulla, Strauss fa riferimento soltanto all'Antico Testamento e al razionalismo classico (mai, ad esempio, ad Eraclito) cioè a ciò che viene prima del nostro occidente, prima dello scandalo; e che dopo fu usato, se mai, per cucire l'abito a una nuova ortodossia.

Una legge infinitamente aperta alla ricerca, per la ragione fondamentale della sua *inubicabilità* -*videlicet*: utopicità- è però ben altra cosa dal Relativismo contro il quale lotta Strauss (*Natural Right & History*) che converge allora per altre vie con i nostri dubbi, cioè che la crisi dell'occidente consista nel fatto che esso sta dubitando del proprio stesso progetto (*The City and the Man*). Il dubbio non è soltanto causa, è anche effetto di una crisi, e la crisi dell'occidente, secondo Strauss, è la deriva del suo liberalismo nel Relativismo, e la conseguente crisi dei valori; perché, come egli impeccabilmente nota, l'abolizione di valori revoca in dubbio la stessa società liberale, che su dei precisi valori pur si fonda.

Pensiamo con ciò di esserci avvicinati al cuore della posizione "politica" assunta da Strauss nei confronti del moderno Occidente, quale essa matura negli specifici studi condotti sul pensiero antico e moderno, da Socrate a Weber, e si esplicita nelle altre sue opere e interventi. Tenteremo di esporla a conclusione.

Possiamo assumere a punto di partenza la sua critica alla dottrina di Hobbes, che non si accentra tanto sul suo liberalismo, quanto sul fondamento scienziato di esso, che introduce una forma di Ragione dogmatica quale sarà destinata a protrarsi sin nell'Occidente contemporaneo. Già questo indica, per Strauss, una grave contraddizione, perché quando Hobbes rinuncia alla filosofia in nome di un apprendimento dichiarato dalla storia, e fonda il proprio edificio sull'assunzione di un presunto disordine primigenio, di fatto divorzia dalla storia, che non testimonia un simile stato primordiale dell'uomo.

Tuttavia la sua scienza politica è "storica" perché l'ordine sociale, convenzionale e non dettato da una legge naturale, non è immutabile, essendo determinato dalla volontà degli individui; da ciò consegue che, in assenza di un ordine trascendente che concerna *anche* la ragione umana, l'uomo può ordinare il mondo in modo arbitrario, e dunque non c'è garanzia teologica o filosofica dell'ordine. Ma se l'uomo è colui che pone a se stesso i propri limiti, allora il suo potere è senza limiti, e la storia diviene storia di un "progresso" che è continuo superamento del limite. Nella messa in dubbio di un ordine trascendente che guida la ragione umana, da cui consegue l'impotenza di questa ragione, deriva la trasformazione della filosofia in storia, da ciò la storicizzazione della filosofia. Il pensiero di Strauss corre naturalmente al mito di Condorcet, ma è anche evidente la riflessione sulle lontane premesse del Relativismo; mentre esplicito nel testo, più avanti, sarà il collegamento con il concetto di "volontà generale" di Rousseau quale fonte della legge. La filosofia moderna, dice Strauss (lettera a Krüger, cit.) si è sempre pensata sin dall'inizio come Progresso e in progresso; perciò manca di radicalità, perché pone come già soddisfatte le domande fondamentali, ha cioè dimenticato il dubbio socratico e il problema ontologico.

Significativo ci sembra, al riguardo, il tema che Strauss propone più volte, quello del *common sense* in termini che ricordano il *sensus communis* del quale abbiamo detto a proposito di Oetinger (p. 611, in n. 325) e che rappresenta argomento di riflessione sin da Aristotele (*De Anima*, *Parva Naturalia*, *Ethica Eudemia*) e da Agostino (*Confessioni*), giù giù attraverso la filosofia islamica, come dottrina del "senso interno". Esso apre ad una possibilità di conoscenza non mediata e non parcellizzata, grazie al concorso congiunto delle facoltà dell'anima. Su questo, Strauss aveva già fatto il punto con la dottrina della Profezia di Maimonide (*G. S.*, *Bd.* 2) e perciò contrappone il *common sense* all'empirismo scienziato (*Liberalism ancient & modern*) mostrando la non fondabilità di quest'ultimo. Il *common sense* è importante in politica perché tiene conto dell'esperienza del fenomeno, del "modo di vedere" acquisito per un rapporto immediato con la cosa, interiorizzato per tradizione.

Come si può intuire, il problema del *common sense* è sottilmente collegato con quello della *natura* che abbiamo già visto, così come il problema ontologico lo è con quello della Legge naturale. Vette di un continente immaginario emergono dalle nebbie metafisiche a far da guida al navigante, smentendone le fidate mappe.

Altrettanto significativa appare allora l'ipotesi lanciata da Strauss sulla moderna scienza politica avalutativa, che pone a rischio il fondamento stesso su cui poggia, il Liberalismo, fatto anch'esso di valori: essa costituirebbe una forma di neo-epicureismo, essendo l'Epicureismo non tanto una filosofia dell'edonismo sfrenato (anche l'Epicureismo trova un limite nella natura, che rende prudente un uso limitato dei piaceri) quanto, ed esplicitamente, una dottrina che tende a liberare l'uomo dalle preoccupazioni circa le conseguenze delle proprie scelte. Ci permettiamo di notare che l'Epicureismo è una "filosofia" superficiale, se la si considera in rapporto all'ambivalenza delle scelte come appare nel mito e nel pensiero greco, in particolare nella tragedia di Sofocle, e come l'abbiamo più modestamente esposta *supra* parlando di Tieck e del suo biondo Eckbert (cfr. cap. 3-1-2). Al di là della filosofia e della teologia, la riflessione di Strauss sul moderno sembra comunque ricondurre ad una Legge naturale come legge *interiore*, costitutiva della *natura* stessa dell'uomo.

Quanto sia ineludibile il problema dei valori, Strauss lo sottolinea facendo notare che l'uomo pone automaticamente egli stesso dei valori, allorché ritiene di dover prendere decisioni in contrasto col proprio desiderio; e che la riduzione del valore a desiderio è ipotesi rozza, in quanto il primo pone ciò che si deve essere in contrapposizione e in preminenza con ciò che si è (*Liberalism ancient & modern*). È perciò contraddittorio con se stesso Max Weber quando fonda la propria scienza sociale esaltando i "fatti" e destituendo i "valori" -il cui conflitto con i primi non sarebbe razionalmente superabile- dei quali deve però far uso per le proprie valutazioni (*Natural Right & History*).

Strauss analizza così la posizione di Weber. L'uomo non può vivere senza una guida filosofica o rivelata; la scelta tra le due è soltanto pre-giudiziale (credere o non credere). La scelta filosofica non può affermare o negare quella religiosa, a causa dei propri limiti; deve quindi affermare possibile uno dei due pregiudizi, ma facendo questo si dichiara inessenziale. Weber comprese la debolezza della filosofia, alla quale rimase fedele, rendendosi conto tuttavia che al fondo della scelta filosofico/scientifica c'è precisamente quel sacrificio dell'intelletto che ripugna alla filosofia e alla scienza, perché la scienza non può che essere riflessione sui limiti della ragione umana.

Così posti i termini della questione, la nuova scienza politica che si è venuta affermando, mentre si presenta come non-dogmatica, rappresenta perciò di fatto un ateismo dogmatico, puramente metodologico e ipotetico. Vien fatto di notare al riguardo, che questo laicismo/scientismo dogmatico minaccia le basi stesse del Liberalismo, perché *esclude la proponibilità politica delle posizioni politiche del credente*, in quanto referenti a qualcosa di "scientificamente" non provato, quindi non esistente, e ricalca *l'antica pretesa dello Stato di avocare a sé il diritto divino*, messa in luce da Brague, il quale sottolinea come la divisione/distinzione dei poteri fosse stata teorizzata dalla Chiesa. Ci sia consentito ricordare al riguardo quanto rilevato dal Roy a proposito della presenza islamica in Francia, che ha messo in luce l'inadeguatezza del modello di Stato "laico" francese.

A monte dell'attuale deriva nihilista dell'Occidente non c'è però soltanto la negazione scienziata dei valori; c'è anche la loro negazione su base storicista, quale emerse dal pensiero di Nietzsche (pensiamo alla *Genealogia della morale*) e dalla sua riduzione del fare umano a "volontà di potenza".

In conclusione, fattori diversi ma tutti collegati nel comune concorrere alla nascita dell'ideologia del moderno, minano la società occidentale in quanto minano la proponibilità del suo stesso progetto, e si possono riassumere nell'abolizione della natura quale casa dell'uomo. L'esistenza di leggi dettate dalla natura, che smentiscono il *nómos*, è, del resto, retaggio del sapere tragico, come ci ricorda Antigone. L'uomo è perciò abbandonato perciò dal moderno ad un solipsismo che, abolito il confronto dialettico con la natura, lo condanna ad una corsa nel nulla e verso il nulla: non il Nulla divino, ma quello del *nonsense*. La vita, con la perdita del senso, si apre alla visione di Macbeth: diviene un racconto insensato, narrato da un idiota.

Strauss è indubbiamente un pensatore abissale -cioè implacabilmente conseguente- nel mettere a nudo la radicale infondatezza dogmatica dello Scientismo, del Laicismo, del Relativismo e della chiacchiera del Progresso. Spettacolo ben più macabro del mito narrato da Esiodo, ci mostra un moderno Prometeo incatenato sulla cima della propria *hýbris* mentre divora le proprie stesse viscere.

Quali, allora, i suggerimenti di Strauss? Strauss s'interroga e perciò non ha, socraticamente, risposte operative; tuttavia segnali vengono dalla sua lettura della società antica. Va detto infatti che il suo radicale antistoricismo gli consente non soltanto di criticare il moderno alla luce dell'antico; gli consente anche di pensare che una qualche forma di *ritorno* all'antico non sia del tutto inverosimile, anzi, debba essere auspicabile. Questa è una caratteristica specifica del suo pensiero che lo rende una figura del tutto unica nel panorama del XX secolo.

Il concetto-guida per l'assetto di una determinata società è indicato da Strauss col nome di "regime", inteso come "modo di vivere" e "forma di governo", ed è così definito (*Natural Right & History*): "il carattere, o tono di una società dipende da ciò che la società considera più rispettabile o più degno di considerazione. Considerando però certi comportamenti o attitudini come più rispettabili, una società ammette la superiorità, la superiore dignità di quegli esseri umani che incarnano più perfettamente i comportamenti o le attitudini in questione. Ciò vale a dire che ogni società considera uno specifico tipo umano (o una specifica miscela di tipi

umani) come autorevole". La parola definitiva di questi uomini autorevoli forma il "regime"; in questi termini i classici consideravano i vari regimi.

Gli uomini autorevoli - siano essi ricchi mercanti, guerrieri, sacerdoti, aristocratici, o il cosiddetto "uomo comune" - anche quando costituiscono un ristretto gruppo, determinano dunque il tribunale delle norme dinanzi al quale ci si deve giustificare. Strauss, che non sembra apprezzare il ruolo dell'economia nella società reale quale elemento che determina il "tipo" dell'uomo autorevole, afferma che il concetto è divenuto vago nella modernità, a causa di fattori socio-economici che hanno tolto preminenza alla scelta politica *tout court*; sicché oggi si parla di "civiltà", che è termine vago. In antico, viceversa, era possibile discutere sul piano della filosofia politica circa la possibilità di stabilire il regime migliore; per il pensiero testamentario il regime migliore era poi costituito dalla *civitas Dei*.

Nel caso del pensiero classico però (Socrate, Platone, Aristotele) il regime migliore (ovvero la città ideale, la città "buona") è quello che consente l'ideale della "vita filosofica", quello le cui leggi sono appannaggio dei filosofi, quello nel quale gli uomini, differenti per natura, fanno per la città ciò che è loro più consono per natura. La mente corre agli "specchi dei principi" di tradizione islamica, o allo Stato di funzionari di Novalis. Importante non ci sembra tanto ciò che nota lo stesso Strauss, che si tratta di una società di caste, ma che la società "migliore" è anche immobile, e ciascuno vi soggiorna immobile in un ruolo decretato da una Ananke vaticinata per bocca dei "saggi". Nella società vera, il ruolo di ciascuno è viceversa il risultato di vittorie e sconfitte nel difficile gioco alla conquista e alla difesa del ruolo stesso: almeno in questo nostro occidente che ha visto nella "giustizia" e nella "libertà" il continuo sforzo per abolire al massimo le remore al moto sociale.

Non ci sembra di esserci allontanati molto dal vero quando abbiamo definito Strauss un eleatico: certamente egli detesta la realtà della lotta sociale, e proietta su se stesso l'amato modello della "vita filosofica"; in una delle sue ultime lettere scriveva esplicitamente a Scholem, citando Averroè: "moriatur anima mea mortem philosophorum".

Precisamente al ruolo del filosofo e al modo di porgere le proprie "verità" occorre dedicare allora un'ultima notazione, perché qui veniamo a un nodo cruciale per intendere il punto decisivo del pensiero politico - in tutti i sensi "politico" - di Strauss. Egli riteneva di aver scoperto (e di ciò scrisse nel suo *Persecution and the Art of Writing*) che gli antichi filosofi avevano un modo particolare di scrivere. Poiché la loro ricerca insegnava la conoscenza del "vero" mostrando la debolezza delle "opinioni" - che peraltro sono fondamentali per la società - per evitare danni limitarono a pochi eletti l'accesso al proprio sapere. Per conseguenza, il loro vero insegnamento fu esoterico, nel senso che ai loro scritti alcuni pochi potevano accedere attraverso l'attenta lettura di ciò che veniva offerto alla società in forma essoterica, accessibile a tutti e tale da non distruggere il comune sentire. Ciò perché ogni società si regge riposando su specifici valori o miti, che non hanno maggior fondamento di altri e sono quindi arbitrari; non si debbono quindi creare contrasti tra queste esigenze spontaneamente accettate dalla società, e la rivelazione del "vero" (*What is political Philosophy?*).

Perciò il Socrate della *Repubblica* allude all'esigenza di raccontare storie menzognere, perché le moltitudini senza potere politico hanno bisogno di opportuni stimoli per obbedire sinceramente ai governanti. Un insegnamento eguale per tutti sarebbe socialmente e politicamente irresponsabile. Anche Aristotele, del resto, la mette in questi termini: una legge, anche ragionevole, limita le passioni che suscitano opinioni, che si debbono bilanciare con altre opinioni, effetto e causa di altre passioni. Ciò equivale a dire: la legge che educa le moltitudini deve essere fondata su dei miti (*The City and the Man*). Sembra che Strauss voglia dire a Nietzsche: la storicità, quindi la relatività, dei valori etici, era intuizione che potevi tenere riservata; ipotesi, questa, non peregrina, perché sono molti i luoghi nei quali Strauss lamenta il progressivo involgarimento della cultura quale causa del Relativismo, e quindi della crisi del liberalismo occidentale.

Strauss pone ben chiari due concetti sicuramente "politici" a corollario della propria filosofia, che gli conferiscono una ben precisa collocazione culturale nell'ambito delle trasformazioni dell'occidente avvenute nel XX secolo. Egli afferma (giustamente) che la differenza fondamentale tra legge naturale e diritto naturale, consiste nel fatto che nella prima i diritti sono conseguenza dei doveri, dai quali non possono prescindere; coerentemente con ciò, e con riferimento preciso all'ordine sociale che ne deriva, aggiunge che è giusto che Prospero comandi su Calibano (*Natural Right & History*). È evidente, a parer nostro, che in quest'ultimo caso entra in gioco il giudizio basato sul *common sense*, elemento importante nell'argomentare di Strauss, che dichiara in più luoghi la propria allergia all'argomentare dei Sofisti. "Parlare come un Sofista" è espressione di condanna da lui usata (lettera a Krüger, cit.). Da Aristotele egli deduce la possibilità di una società non egualitaria e la necessità del potere coercitivo, perché non tutti possono essere guidati con la persuasione, e una società interamente permissiva cesserebbe di esistere come tale (*The City and the Man*). Ciò che sembra dunque guidare il pensiero di Strauss, in contrasto con il vacuo (ci sia concesso il giudizio) ottimismo illuminista, è la chiara coscienza della realtà dell'uomo (di qui il richiamo all'*esperienza* in politica); vorremmo dire: della *realtà del Male*, come possibilità tutta umana. Di qui la certezza di un'umanità *naturalmente* diseguale, almeno sul piano etico. Relativismo e permissivismo sono dunque le grandi minacce che incombono sull'occidente, avallate dalla nuova scienza sociale, al cui riguardo è famosa la sua conclusione (*Liberalism ancient & modern*) che riportiamo per esteso: "Soltanto un pazzo definirebbe diabolica la nuova scienza politica: le mancano gli attributi peculiari degli angeli caduti. Non è neppure machiavellica, perché l'insegnamento di Machiavelli era

garbato, sottile e vivace. E non è neppure neroniana. Tuttavia si può dire che sta strimpellando mentre Roma brucia. È scusata da due evidenze: non si rende conto che sta strimpellando e non si rende conto che Roma brucia”.

Strauss è passato a miglior vita nel 1973; più di trent'anni dopo le cose sembrano ulteriormente peggiorate nella direzione da lui intravista, stante la generale confusione che s'è impadronita dell'occidente (di quasi tutta l'Europa e di buona parte degli Stati Uniti) riguardo la propria identità. A creare questa situazione ha contribuito certamente l'incontro con un Islam che l'Occidente non sembra in grado di capire, e che continua ad inquadrare entro categorie inappropiate; si può tuttavia ritenere che la crisi fosse già seria anche da prima, obliterata soltanto dalla mancanza di veri confronti. La crisi dell'ideologia di “Occidente” ha creato nell'occidente un vuoto, ed è noto che la politica, la geografia, ed ogni e qualunque contenitore di umanità, non ammettono vuoti.

Noi non pretendiamo di condurre analisi su questa crisi, che ci limitiamo a constatare; certamente ci sembra di poterla leggere, con un qualche sgomento, nel chiacchiericcio vuoto, ripetitivo, e soprattutto incapace di discutere il proprio fondamento, che caratterizza la cultura dominante. Forse questa incapacità addita l'indicibilità di quel fondamento, che, forse, è fuori del pensiero, è nel rassegnato abbandono, a volte uno spensierato rassegnarsi, all'abbraccio dell'opinione, magari sollecitato con cattivi e interessati consigli.

Riprendendo il concetto straussiano di “regime”, sembra di osservare che nell'attuale società non esiste (o non esiste ancora) un gruppo sociale identificabile, in grado di costituire il modello di riferimento autorevole: il riferimento esiste sì, ma è qualcosa di fluttuante, non identificabile socialmente, senza confronto diretto dietro lo schermo dei media. L'opinione viene costituita indirettamente tramite il circuito chiuso ed autoreferenziale dei media e delle intelligenze; espressione, i primi, di un potere anonimo; in grado, le seconde di autoproclamarsi tali grazie all'inserimento nei primi, e di perpetuarsi grazie alla cooptazione, che le rende poco a poco inattuali e perciò disconnesse dai problemi, connesse soltanto con le opinioni alimentate.

Questo circuito chiuso di istituzioni economico/politiche ↔ media ↔ intelligenze, è caratteristico del moderno, particolarmente evidente nel mercato dell'arte (ne parliamo in *Arte, Memoria, Utopia*) e si afferma con l'avvento della società borghese, sostituendo l'antico e non anonimo rapporto “domestico” del mecenate/protettore (il Signore o la Chiesa) con l'intellettuale, che ne riceveva ruolo e conferiva lustro.

Le nostre intelligenze, per estrazione e collocazione piccolo-borghesi, in quanto figlie del moderno sono in questo integrate, quindi legate alla logica del Progresso storicista, cioè al concetto di un “nuovo” che tale *non può essere, in quanto epifania di un processo che deve autoalimentarsi*. Ne consegue un moto prevedibile lungo un percorso intellettualistico che non incrocia quello del *common sense*, dal quale, se mai, si deve distinguere, per tentar di creare un “senso” a propria immagine. Dell'opinione è dunque portatrice una casta di intellettuali/mandarini che esprime un esoterismo di regime ben altrimenti rarefatto di quello immaginato da Strauss. Questo esoterismo moderno si è completamente disfatto di ogni rapporto con la natura, ed è perciò funzionale a un'industria che si espande grazie alla creazione di desideri sempre nuovi, ottenuti stimolando bisogni virtuali. La vita stessa si è fatta virtuale, e molti la preferiscono già esplicitamente così, sicché il percorso di Bengodi sembra un viaggio in Oklahoma; si potrebbe anche sospettare che questa cultura, incapace d'interrogarsi e di pensare il non-pensato, incapace di uscire dal circuito tutto hegeliano di una dialettica costruita sulle parole, sia il segno inequivocabile e triste della decadenza.

Che una tale cultura, interessata al solipsismo del desiderio, non sia in grado di individuare la natura del serio problema posto dall'Islam all'Occidente, non sembra sorprendente; le è difficile comprendere, anche su un piano più superficiale e a titolo d'esempio, quanto contraria alla “natura” possa apparire la nostra società per chi si attiene a una Legge rivelata, che l'Islam ritiene inscritta nella *natura* da una Volontà alla quale quella dell'uomo deve attenersi; teme in generale l'ipotesi di una Ragione con la quale la ragione umana dovrebbe confrontarsi. L'Occidente ha paura di un'alternativa che non comprende, ma ancor di più teme la possibilità di una propria reazione eguale e contraria, che lo porterebbe a ripensare se stesso. L'Occidente non sembra in grado di capire, in generale, l'imprescindibile realtà dell'esistenza *politica* di tutto ciò che si ricollega ad un dettato religioso, opinabile quanto si voglia, ma “opinione” (ammesso che tale sia, e non testimonianza) non *privata*.

Dal canto suo diceva Strauss (*Liberalism ancient & modern*) che ci si rifiuta di mettere sullo stesso piano una fede irragionevole e una irragionevole mancanza di fede, come si dovrebbe fare per onestà. Ma forse, aggiungeva, c'è una vaga confidenza che la disputa tra la fede e l'assenza di fede sia ormai decisa a favore di quest'ultima; e concludeva: “È appena il caso di aggiungere che l'esclusione dogmatica di una consapevolezza religiosa rende dubbie tutte le previsioni di lungo termine sulle società future”. Come dire: la storia può imboccare percorsi inconcepibili per chi presume di conoscere le vie del futuro senza soppesare nell'esperienza la realtà dell'uomo.

Su questo punto è bene chiarire che l'idea di una legge divina a monte della società non deve necessariamente dar luogo ad una *normativa*, come nota Remy Brague; può però essere un *modello* indispensabile alla libertà dell'uomo, la cui realizzazione, in una legge puramente umana, appare dubbia: se non altro da quando il Razionalismo ha contrapposto l'umano al naturale, negando implicitamente ogni ruolo

alla trascendenza e quindi ad ogni possibile modello, a quella Utopia che costituisce l'eredità inubicabile dell'archetipo celeste.

La "legge divina" era infatti quel comun denominatore che rendeva possibile sia una società che un cosmo, due concetti il cui stesso etimo sottintende un rapporto di connessione intima, non meccanica, delle parti. È singolare notare, per contrario, come l'individuo atomizzato -in quanto sottoposto alle derive dell'io desiderante- che tende a conformare su di sé la convivenza occidentale, richiami singolarmente il concetto di "caso", tramite il quale lo Scientismo pensa di chiarire ciò di cui non può dar conto razionalmente, dichiarando di fatto la bancarotta del proprio razionalismo.

Per quanto concerne in generale l'ideologia di "Occidente", vorremmo poi ricordare che già nel 1989 avevamo espresso dubbi circa i vantaggi che la caduta dell'impero sovietico avrebbe potuto portare alla sua espansione planetaria; qui sottolineiamo il recente prender corpo, all'interno dell'occidente, di un fenomeno del quale avevamo notato il manifestarsi: la riproposta della religiosità come polo d'aggregazione, se non come "fede", quantomeno in termini di cultura nel suo senso profondo, come recupero dei "valori".

Questo ci sembra rappresentare, in prospettiva, uno scossone alle tendenze che erano apparse "storicamente irreversibili" del laicismo e del connesso Relativismo: sul piano culturale si è certamente aperto un dibattito, molti occidentali sono alla ricerca di un porto in una società che ha abdicato al fondamentale compito di additare un "senso". Il problema del "senso" è inaccessibile alla Ragione e alla Scienza, quindi è difficile trovarlo in un Progresso ormai avulso da ogni trascendenza, e ricondotto alla tecnica. Se si vuole inseguire il "senso", anche il laico è costretto a guardare oltre la Ragione calcolante; figuriamoci poi chi si affida a una religione positiva, in particolare a quel monolite giuridico/religioso che è l'Islam, che pretende di far discendere dalla trascendenza ogni dettaglio della vita individuale e sociale. Di sicuro, ogni forma, anche la più "laica", di religiosità, non può farsi confinare nel parco-giochi dell'opinione, nel quale il disincanto del mondo, o, per essere più precisi, un mondo configurato sulla mera razionalità economica, si era illuso di esorcizzare il non-quantificabile. Inseguire il "senso" è costruire una vita, è darle un senso in rapporto a una totalità che trascende l'individuo e la contingenza del *nómos*; una vita senza senso non può essere vissuta, se non altro perché rende insensata anche la morte, dalla quale infatti l'Occidente distoglie lo sguardo, affidandola all'asettico dominio della Scienza e della Burocrazia.

L'impegno in direzione del senso riconduce i parametri dell'esistenza oltre la Ragione calcolante, e, per chi va oltre, le ipotesi sono infinite: l'Occidente che sembra frantumarsi in infinite vie potrebbe vivere una crisi da "paura della libertà", e dovrà forse trovare nuovi miti di fondazione, nuove configurazioni per nuovi obbiettivi. Tutto ciò che è del mondo perisce e si trasforma, anche se la fine dell'ovvio getta nell'angoscia: la percezione del Male, il malessere esistenziale, sono sorti precisamente nelle epoche di grande cambiamento, non da quelle di ripiegamento. Se però l'ovvio non è garantito ed eterno, ma è incerto e transeunte, allora le fondamenta della grande avventura dell'Occidente, il suo *fondamento*, sembrano scricchiolare; forse è ora di comprendere che esse erano in un mito, e il mito è ambivalente: in esso gli opposti coesistono, ma *nella storia si mostrano in successione*. *Das Werden im Vergehen*, intitolava Hölderlin osservando un *untergehende Vaterland*: anche chi sperimenta con angoscia la fine del proprio mondo, può immaginare una nuova vita, e chi è certo di aver scorto il "vero" mondo ha l'entusiasmo del testimone. L'occidente dovrà mutuare dal suo nume protettore, Hermes, il dono delle infinite trasformazioni, dovrà riuscire a sorprendersi: se ci riuscirà. Se no, questa attuale è la via della decadenza, della quale Strauss è un termometro, non però una terapia: Platone era già *politicamente* improponibile ai suoi tempi.

Perciò, se ora l'occidente teme lo scontro con il fondamentalismo islamico e ha l'incubo dello scontro di civiltà, sarebbe il caso di ricordare che una civiltà soccombe soltanto per crollo interno, per l'implosione dell'ideologia (o del mito di fondazione) che l'ha creata e la sorregge, e che non ha saputo rigenerarsi per affrontare la mutevole realtà. Con un po' di ottimismo, si può sperare che l'occidente reale non sia ancora fossilizzato come la "Cultura" delle sue *intelligentzie*.

Il problema non sembra quindi essere costituito dalla presunta forza del fondamentalismo islamico che aggredisce l'occidente con una aggressività che alcuni ritengono frutto di una crisi interna dei paesi che lo alimentano; esso risiede ben di più nella frattura interna all'occidente stesso, accentuata dal fatto che la fine del marxismo ha tolto i vincoli della razionalità politica alle pulsioni utopiche che si oppongono al modello egemone. La fine del sognato Stato utopico nato dalla Rivoluzione -ma tutti gli Stati utopici nati dalle rivoluzioni si sono malamente risolti in teocrazie e/o tirannidi, precisamente per aver voluto costringere il mondo nelle geometrie di un modello celeste- ha rimesso in libertà le utopie nelle loro antiche forme "ingenue", che tradiscono facilmente le proprie origini mitico-religiose. Ne è derivata la solitudine del modello "Occidentale", vittorioso ma privo di alternative razionali: la sua alternativa tende infatti a configurarsi nel mitico mondo "di giustizia" che sottrarrebbe l'individuo alla sfida esistenziale, proteggendolo nel guscio della società-organismo.

Con la forza del dettato religioso, il mito della *Ummah* configura una concezione organicista della società che ha un riscontro -ancorché come *wishful thinking*- in tutti i sogni intellettuali delle *intelligentzie*, in senso popolare o anche in senso elitario, come in Strauss, come nello Stato di funzionari sognato da Novalis o nella tetragona Repubblica di Platone. Nella speculazione politica dell'Islam, alla quale Strauss si è interessato non per caso, come in quella di tante utopie occidentali, è sempre presente il tema di una società nella quale un

ordine stabile, preteso “giusto”, attribuisce a ciascuno il proprio ruolo per la supposta felicità di tutti e il bene di un’anonima “collettività”. In queste società-modello -pericolosa pretesa di abolire le turbolenze del mondo e della vita- i concreti individui, che di queste turbolenze sono l’espressione, divengono tasselli di una metafisica geometria, nella migliore delle ipotesi gli anonimi “cittadini” della Rivoluzione francese: in questa irrealistica Gerusalemme terrena può però sognare rifugio anche chi, oggi, in occidente, teme la perdita di un *welfare State* pensato irreversibile messo in crisi dall’emergere dell’Asia (o chi, come Strauss, sogna una classe di filosofi-legislatori *super partes*).

È tuttavia da notare che, in questo scontro, è in gioco la sopravvivenza di un altro mito, secolarizzato nell’economia ma anch’esso di origine religiosa: il mito occidentale del Progresso, fratello antagonista -un po’ come Caino e Abele- del mito del mondo “di giustizia”. Entrambi nascono, come vedemmo, dal lontano mito zoroastriano disceso nelle religioni del Libro: la differenza è che il mito del Progresso verso il mondo perfetto si è poi secolarizzato ed economicizzato nell’ipotesi di una perpetua corsa su un percorso ineludibile che conduce soltanto a se stesso. Il progetto divino si è fatto terreno tramite la tecnica, tramite un’*approssimazione*; è sempre bene però ricordare che l’Utopia non è di questo mondo, e che l’uomo fa quel che può, con soluzioni sempre tanseunti e sempre a rischio di condurre a un *cul de sac*.

Sull’argomento evitiamo di ripetere quanto già detto nel lontano 1989 (cfr. *La Gnosi, etc.*, pp. 340-359); vogliamo però sottolineare due cose. Il mito *occidentale* del Progresso è necessariamente estraneo ad ogni relativismo culturale, e il suo eventuale fallimento nell’espandersi al pianeta significherebbe la crisi ideologica interna del modello “Occidentale”, forse la sua implosione, di certo la sua rimessa in discussione. In secondo luogo, l’immagine dei fratelli antagonisti non è poi così fantasiosa come potrebbe sembrare: non soltanto perché il “progresso” era inizialmente inteso, dalle religioni, come avanzamento verso l’uscita dalla storia; ma anche perché, nella stessa storia del dissenso oggetto del nostro studio, è accaduto che lo storico americano Newman leggesse, nel 1925, i prodromi di una società liberale fecondata dal lievito giudaico, e il marxista Ernst Bloch, nel 1969, le tappe di quella comunista, cioè il percorso verso la società perfetta.

Tornando al nostro *incipit*, dobbiamo allora ripetere ancora una volta che il problema col quale deve confrontarsi l’occidente non è la forza vera o presunta del fondamentalismo islamico, ma la convinzione nel proprio modello; anche perché l’Islam non può semplicisticamente identificarsi con il fondamentalismo. È piuttosto l’occidente, che sogna paradisi artificiali: sogna la propria clonazione nel pianeta, sogna di sfuggire ai confronti e sogna persino di raggiungere la pace rinnegandosi; sogni diversi e contraddittori che hanno in comune soltanto la fuga dalla realtà. Il problema è nel ruolo che l’Islam sta giocando -a causa della possibile lettura di principi che sono radicati nella sua stessa genesi- nel coagulare l’anti-occidentalismo dell’occidente, in una miscela generale della marginalità mondiale, agitata dalla globalizzazione. L’Islam può farlo perché nacque da una cultura maturata nelle periferie eterodosse dell’Impero, da quelle istanze sempre bandite che sono anche -se pur lontanamente- a monte delle ideologie anti-occidentali dell’occidente, perché sono il loro antecedente religioso. L’Islam non rappresenta una realtà *estranea* all’Occidente, è lo sviluppo delle *ragioni* che l’Occidente ha scartato nel costituirsi come ideologia; per questo l’Islam non è cosa da “orientalisti”. *Tra Occidente e Islam c’è una vecchia lite familiare che forse fa comprendere le interminabili e apparentemente insanabili tensioni: e l’Islam, ora, vuol sedersi al festino dell’Occidente come l’ombra di Banquo.*

Se la crisi ideologica dell’Occidente è palpabile, e l’Occidente, in quanto ideologia, può ora apparire transeunte, sembra interessante notare che c’è più capacità di dialogo tra Chiesa e Islam, che non tra l’Islam e l’ideologia Occidentale. Noi non sappiamo che cosa ci attende in futuro, ma sarebbe esito singolare se, superato il contrasto armato, l’Islam dovesse risultare aver contribuito al ritorno della religiosità che già serpeggia in occidente. A fronte di questo interrogativo, lasciato in sospeso ma che rinvia al ruolo ineludibile della religiosità per il pensiero, e alla pochezza dogmatica del laicismo scienziato, il problema che ancora una volta ci sembra emergere è quello di un Occidente che si costituisce proiettando nella discarica del “diverso” le domande senza risposta sul proprio fondamento.

Domande la cui risposta non è in una Verità immobile e rotonda, ancor meno in una società/alveare, ma che forse possono riassumersi in una più generale, che coinvolge la radice della religiosità: l’uomo, ha una *natura*? e, se sì, la “natura”, concetto indefinibile che tuttavia legherebbe l’uomo a un ordine cosmico, non ha forse un proprio equivalente sociale in quell’altro concetto indefinibile che è il *common sense*? E, se così fosse, non sarà *infondabile* quel Razionalismo che ha preso poi corpo nel razionalismo scientifico, e che, dominando il nostro mondo immaginale anche grazie al monotono salmodiare delle intelligenze, si è imposto come solo referente? non sembra allora inaccettabile la sua pretesa di gettare nella pattumiera dell’opinione i contenitori che non riesce ad aprire?

E allora, se l’Anticristo fosse già tra noi, se il falso Profeta ci avesse già sedotto con false promesse e avesse un nome che nessuno osa pronunciare per il timore dell’Apocalisse, un nome al cui cospetto è prudente inchinarsi? Nel XVIII secolo si manifestò per la prima volta una Trinità terrena (cfr. p. 539): Ragione, Scienza e Progresso, in rapporto tra loro come Padre, Figlio e Spirito Santo. Qualche dubbio sul carattere divino della Ragione e sulla ineluttabilità di *questo* Progresso, ci è sembrato lecito; Hübner ha poi mostrato che neppure la Scienza ha un fondamento inoppugnabile in Cielo, tanto che, per Garin, essa non è neppure il frutto di una Immacolata Concezione. Lasciamo al lettore dubbi e certezze su quel nome indicibile; però ci sembra che almeno una precisazione vada fatta. La tecnologia, che molta intelligenza ama mettere sotto accusa, così

come un tempo il letterato declassava la *téchne* e il manzoniano vile meccanico, è il solo modo ragionevole, e perciò anche razionale, di affrontare e risolvere i concreti quotidiani problemi di protezione e sviluppo materiale della nostra vita. Sulla sua logica, come ha mostrato Hübner, si fonda la scienza nella sua concreta operatività e ricerca. Non così la "Scienza" assunta come ideologia (anche da molti scienziati) che, dimentica della "doppia verità", è soltanto Scientismo che pretende d'improntare alla propria controvertibile "Verità" il rapporto dell'uomo con i problemi di scelta posti dall'esistenza. Pretesa che, una volta raggiunta in nome del "Progresso" e della "Ragione" tanto cari a un *demi monde* fermo al XVIII secolo, ha come risultato inevitabile quell'appiattimento dell'uomo occidentale sulla razionalità economica, che ci sembra alla radice della perdita di "senso"; di quel "senso" che veniva all'uomo dal mito e dalla religiosità.

Nella continuità di un mito universale che avviluppa il fondamento della cultura dei popoli cresciuti nelle religioni del Libro, le risposte terrene si susseguono transeunti. Anche questo "Occidente", che riteneva di aver risolto e dissolto l'enigma del mito proponendosi come capolinea della storia, sembra destinato a trascorrere, e forse sta già trascorrendo: inaridisce e deve tornare a cercare il rapporto col *proprio* mito, per rigenerarsi. Dall'interno e dall'esterno, qualcuno lo sta già ricordando ai piccoli discendenti di Prometeo.

Questa è allora l'ultima postilla ad un racconto che abbiamo inseguito a lungo, la storia di un tarlo, che in qualche non-luogo del nostro provvisorio accampamento corrode i sostegni del padiglione imbandierato. Altri infiniti racconti dovrebbero intessersi ma noi abbiamo ormai detto tutto il poco che sapevamo e potevamo.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUINTA EDIZIONE

- AFSHARI, M.R., *The Pîshivarân and Merchants in Precapitalist Iranian Society: an Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution*, I.J.M.E.S., 15, 1983
- AKHAVI, S., *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought; the Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, I.J.M.E.S., 29, 1997
- ALBRILE, E., *Le acque del drago. Note in margine alla passione e martirio di Santo Stefano Protomartire*, Studi sull'Oriente Cristiano, 3, 1, 1999
- *L'anima e il tempo. Riflessione sullo Zurvanismo in Eznik di Kolb*, ivi, 5, 1, 2001(a)
- *Zurwân sulla luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica*, R.S.O., 75, 1-4, 2001(b)
- ALGAR, H., *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of Ulama in Qajar Period*, Berkeley and Los Angeles, Un. of California Press, 1969
- *The Hurûfî Influence on Bektashism*, R.E.I., 60, 1, 1992: Études sur l'ordre mystique des Baktachis et les groupes relevant de hadji Bektach, réunis par A. Popovic et G. Veinstein
- *The Hamzaviye: a Deviant Movement in Bosnian Sufism*, Islam Studies 36, 2-3, 1997: Islam and the Balkans, ed. by A. Popovic
- AMANAT, A., *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1989
- ARJOMAND (Amir), S., *The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiasm to Law in Shi'ism*, The Journal of Religion, 76, 4, 1996(a)
- *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: a Sociohistorical Perspective*, I.J.M.E.S., 28, 1996(b)
- *Imam absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism circa 280-290 A.H. / 900 A.D.*, J.A.O.S., 117, 1997
- BALIVET, M., *Aux origines de l'islamisation del Balkans ottomans*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 66, 1992-1994: Les Balkans ottomans, dir. D. Panzac
- BASHEAR, S., *Apocalyptic and other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: a Review*, J.R.A.S., 3^a, 1, 1, 1991
- BEIBAGHBAN, H., *Le culte du soleil chez les Ahl-é Haqq d'Iran*, Études sur l'ordre mystique, etc., cit.
- BENVENISTE, E., *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris, Geuthner, 1929
- BIETENHARD, H., *Die Handschriftenfunde vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener Frage. Die Funde in der Wüsten Juda (Eine Orientierung)*, A.N.R.W., II, 19, I
- Book (The) of the Mainyo-i-Khard, etc. with an English Translation, etc. by E.W. West*, Stuttgart-London, Carl Grüniger - Mssrs. Trübner and Co., 1871
- BOTTERWECK, G.J., *Marginalien zum atl. Auferstehungsglauben*, W.Z.K.M., 54, 1957
- BOYCE, M., *The Poems of the Persian Sibyl and the Zand i Vahman Yašt*, Studia Iranica, Cahier 7, 1989
- BRAGUE, R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005
- BROWN, N. J., *Shari'a and the State in the Modern Muslim Middle East*, I.J.M.E.S., 29, 1997
- BUCCI, O., *Shari'a e cultura giuridica greco-romana-giudaico-cristiana*, Iura Orientalia, 2, 2006, www.iuraorientalia.net
- BUCKLEY, R.P., *The Early Shiite Ghulâh*, Journal of Semitic Studies, 42, 2, 1997
- *The Imâm Ja'far al-Sâdiq, Abû-l Khattâb and the Abbasids*, Der Islam, 79, 2002
- BURKE, J., *Al Qaeda. La storia vera*, Trad. it. di B. Amato, Milano, Feltrinelli, 2004
- CAMPANINI, M., *Gihâd e società in Sayyid Qutb*, O.M., n.s., 14, 1995
- *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 2003
- *Il pensiero ismico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2005
- CARRÉ, O., *Aux sources des frères musulmans radicaux; la lecture du Coran par Sayyid Qutb*, Arabica, 32, 1985
- CAVALLIN, H.C., *Leben nach den Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum*, A.N.R.W., II, 19, I
- CAZELLES, H., *Le jugement des morts en Israël*, Sources Orientales IV, Paris, Seuil, 1961
- CECCARELLI MOROLLI, D., *Šarī'a e costituzioni nei paesi musulmani: alcune note e riflessioni*, Iuraorientalia, 2, cit.
- CERETI, C.G., *The Zand i Vahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Serie Orientale Roma, LXXV, Roma, I.S.M.E.O., 1995
- CHARLESWORTH, J.H., *A History of Pseudepigrapha Research: the Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*, A.N.R.W., II, 19, I
- COLPE, C., *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, Der Islam, 32, 1956

- *The Phenomenon of Syncretism and the Impact on Islam*, Syncretistic Religions Communities in the Near East. Coll. Papers of the Symp., Berlin, 1995, ed. by K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Olter-Beaujeu, Köln-Leiden, Brill, 1997
- COOK, D., *Muslim Apocalyptic and Jihād*, J.S.A.I., 20, 1996
- *Moral Apocalyptic in Islam*, S.I., 86, 1997
- CRONE, P., *Khavad Heresy and Mazdak Revolt*, Iran, XXXIX, 1991
- *The First Century Concept of Hijra*, Arabica, 41, 1994 (a)
- *Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qu'ân*, J.S.A.I., 18, 1994 (b)
- Dâdistân-î-Dînîk (The), Transl. by E.W. West, Pahlavi Texts, vol. II, The Sacred Book of the East, vol. XVIII, Oxford, at the Clarendon Press, 1882
- DALLAL, A., *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1759-1850*, J.A.O.S., 113, 1993
- D'ANCONA, C., *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation*, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. by P. Adamson and R.C. Taylor, Cambridge Un. Press, 2005
- DASSETTO, F., *La construction de l'Islam européen*, Paris, L'Harmattan, 1996
- DE BLOIS, F., *Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionsgeschichtlichem Vergleich*, Der Islam, 81, 2004
- DE FELICE, R., *Storia del Fascismo*, vol. 6°, Torino Einaudi, 1989
- DE MENASCE, J., *Le troisième livre du Dênkart*, Travaux de l'Inst. d'Ét. iraniennes de l'Un. de Paris III, 5, Paris, 1973
- *Vieux-perse "Artâvan" et pehlevi "Ahrav"*, Mél. etc., offerts à H.C. Puech, Paris, P.U.F., 1974
- DONNER, F.M., *La question du messianisme dans l'Islam primitif*, Mahdisme et Millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 91-94, 2000
- DURING, J., *La maîtrise du feu dans les Jam Ahl-é Haqq*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- EDMONDS, C.J., *The Beliefs and of the Ahl-i Haqq of Iraq*, Iran, 7, 1969
- FAIVRE, C. et A., *Rhétorique, Histoire et Débats Théologiques. À propos d'un ouvrage sur Simon "le magicien"*, R.Sc.R., 73, 3, 1999
- FAROQI, S., *The Baktashis. A report on current Research*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- al-FARUQI, M.J., *Umma: the Orientalist and the Qu'rânic Concept of Identity*, Journal of Islamic Studies, 16, 2005
- FIRRO, K. M., *The 'Alawîs in Modern Syria: from Nusayrîya to Islam via 'Alawîya*, Der Islam, 82, 2005
- FOUAD ALLAM, K., *L'Islâm contemporaneo*, in: Islam, a cura di G. Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 2002
- FRAHYA, A., *New Yezîdî Texts from Sinjâr, 'Iraq*, J.A.O.S., 66, 1946
- FRENSCHKOWSKI, M., *Parthica Apocalyptica*, Jahrbuch für Antike und Christentum, 47, 2004
- GARCIA ARENAL, M., *Introduction a Mahdisme*, etc. cit.
- el-GHOBASHI, M., *The Metamorphosis of Egyptian Muslim Brothers*, I.J.M.E.S., 37, 2005
- GIGNOUX, P., *L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies*, J.A., 256, 1968
- *La signification du voyage extraterrestre dans l'eschatologie mazdéenne*, Mél. etc. offerts à C.H. Puech, cit.
- *Corps osseux et âme osseuse*: essai sur la chamanisme dans l'Iran, J.A., 267, 1979
- *Les voyages chamaniques dans le monde iranien*, Studia Iranica, 21, 1981
- *Der Grossmagier Kirdîr und seine Reise in das Jenseits*, A.I., 23, 1983
- *Une ordalie par les lances en Iran*, R.H.R., 200, 2, 1983
- *Le livre d'Ardâ Vîrâz*, Bibliothèque iranienne, 30, Paris, Éd. Recherches sur les civilisations, 1984
- *Sur le composé humain du Manichéisme à l'Ismaélisme*, Studia Iranica, Cahier 7, cit.
- *Les inscriptions de Kirdîr et sa vision de l'au-delà*, Roma, I.S.M.E.O., 1990
- *L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment ancienne?*, R.H.R., 216, 2, 1999
- GILLY, C., *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes*, From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism, and the Christian Tradition, Amsterdam, in the Pelikan, 2000
- GNOLI, G., *Osserazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, A.I.O.N., 13, 1963
- *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, Atti del Conv. Int. sul tema "La Persia nel Medioevo", Roma, 1970, Roma, A.N.L., 1971
- *Ašavan. Contributo allo studio di Ardâ Vîrâz*, Iranica, a cura di G. Gnoli e A.V. Rossi, Napoli, Ist. Un. Or. di Napoli, 1979
- *Zoroaster's Time and Homeland*, ivi, 1980
- *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, R.H.R., 201, 2, 1984
- *Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus*, Proc. of the 2nd European Conf. of Iranian Studies, Bamberg, 1991, Roma, I.S.M.E.O., Serie Orientale Roma LXIII, 1995
- GOBILLOT, G., *Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge*, R.H.R., 219, 1-2, 2002
- *Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens*, R.H.R., 222, 1, 2005
- GRENET, F., *Observations sur les titres de Kirdîr*, Studia Iranica, 19, 1990
- GRIGNASCHI, M., *Le "Testament d'Ardašir ibn Bâbak"*, J.A., 254, 1966

- GUOLO, R., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- HALLAQ, W.B., *Was the Gate of Ijtihad closed?*, I.J.M.E.S., 16, 1984
- HALM, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich-München, Artemis Verlag, 1982
- HANSON, B., *The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmad, and Shari'ati*, I.J.M.E.S., 15, 1983
- HARTMAN, S.S., *Datierung der jungavestischen Apokalyptik*, *Apocalypticism in the Mediterranean*, etc., cit.
- HINNELS, J.R., *Zoroastrian Saviour Imagery*, *Numen*, XVI, 3, 1969
- *Contemporary Zoroastrian Philosophy*, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. by B. Carr and I. Mahalingan, London & N. York, Routledge, 1996
- HINZ, W., *Mani and Kardêr*, *Atti del Conv. Int. sul tema "La Persia nel Medioevo"*, cit.
- HIRSCHLER, K., *Pre-eighteenth-century Traditions of Revivalism: Damascus in the Thirteenth Century*, B.S.O.A.S., 68, 2, 2005
- HULTGÅRD, A., *Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem*, A.N.R.W., II, 19, I, cit.
- *Forms and Origins of Iranian Apocalypticism*, *Apocalypticism in the Mediterranean*, etc., cit.
- *Creation and Emanation: Zoroastrian Reflections on the Cosmogonic Mith*, J.S.A.I., 26, 2002
- HUNTINGTON, S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Trad. it. di S. Minucci, Milano, Garzanti, 2000
- HUYSE, P., *Kirdâr and the First Sasanians*, *Proc. of the 3rd European Conf. of Iranian Studies*, Cambridge, 1995, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998
- IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Trad., Prés., Ann., par V. Monteil, Arles, Sindbad, 2002
- IBN TAYMIYYA, *Traité sur la Hisbah*, trad. d'Henry Laoust, R.E.I., 52, 1984
- *Il buon governo dell'Islam*, Trad., Intr. e Note di G.M. Piccinelli, Bologna, Centro Interdip. di Scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2001
- IBRAHIM FREDRIKSON, N., *La perle, entre l'océan et le ciel*, R.H.R., 220, 3, 2003
- INTROVIGNE, M., *Hamas. Fondamentalismo islamico e terrorismo suicida in Palestina*, Torino, Editrice Elledici, 2003
- IVANOW, W., *Notes sur l'"Ummu'l-Kitab" des Ismaéliens de l'Asie*, R.E.I., 6, 1932
- Jâmâspi*, Pahlavi, Pâzend and Persian Texts, etc., by J.J. Modi, B.A. (1877); Bombay, The Bombay Education Society's Press, 1903
- Jihâd and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam*, ed. by M. Abedi, G. Legenhausen, Houston, IRIS, 1986 (contiene anche articoli di Sharî'atî)
- KELLENS, J., *Ahura Mazdâ n'est pas un Dieu créateur*, *Studia Iranica*, Cahier 7, cit.
- *Considérations sur l'histoire de l'Avesta*, J.A., 286, 2, 1998
- *Réflexions sur la datation de Zoroastre*, J.S.A.I., 26, cit.
- KEPEL, G., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Tr. di R. Landucci e S. Liberti, Roma, Carocci, 2001
- *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Tr. di C. Brancaccio e L. Capezzone, Roma-Bari, Laterza, 2004
- KHOSROKHAVAR, F., *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, Paris, L'Harmattan, 1997
- *Les nouveaux martyres d'Allah*, Paris, Flammarion, 2e éd. corrigée, 2003
- KIAN-THIÉBAUT, A., *La classe moyenne urbaine, socle de la modernité post-islamiste*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 85-86, 1998; Le post-islamisme, dir. O. Roy
- KINGSLEY, P., *The Greek Origin of the Sixth-century Dating of Zoroaster*, B.S.O.A.S., 53, 2, 1990
- KIPPENBERG, H.G., *Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen*, *Studia Iranica*, 7, 1978
- KIRCHMAIR, H., *Über die Yesidi*, *Der Islam*, 34, 1959
- KÖNIG, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1964
- KOHLBERG, E., *From Imâmiyya to Ithnâ-'Ashariyya*, B.S.O.A.S., 39, 1976 (a)
- *Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet*, ivi (b)
- *The Development of Imâmî Shî'i Doctrine of Jihâd*, Z.M.D.G., 126, 1976 (c)
- LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takt-d-Dîn Ahmad B. Taymiyya*, Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939
- *La pensée politique d'Ibn Khaldûn*, R.E.I., 48, 1980
- LAUZIÈRE, H., *Post-islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin*, I.J.M.E.S., 37, 2005
- Liberal Islam. A Sourcebook*, ed. by C. Kurzman, N. York - Oxford, Oxford Un. Press, 1998
- LORY, P., *Eschatologie alchimique chez Jâbir ibn Hayyân*, *Mahdisme etc*, cit.
- MAC KENZIE, D.N., *Zoroastrian Astrology in the Bundahishn*, B.S.O.A.S., 27, 3, 1964
- MADELUNG, W., *Has the Hijra come to an End?*, R.E.I., 64, 1986
- MAKDISI, G., *Ash 'arî and the Ash 'arites in Islamic Religious History*, S.I., 17-18, 1962-1963

- *The Juridical Theology of Shâfi'î. Origins and Significance of Usûl al-Fiqh*, ivi, 39, 1984
- *The non-Ash'arite Shafi'ism of Abû Hâmid al-Ghazzâlî*, R.E.I., 64, 1986
- MARCUS, J., *Son of Man as Son of Adam*, Revue Biblique, 110, 1-2, 2003
- MARQUET, Y., *Les Ihwân al-Safâ' et le Christianisme*, Islamochristiana, 7-8, 1981-82
- *Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'iliyya de Heinz Halm*, S.I., 55, 1982
- *Socrate et les Ihwân as-Safâ'*, J.A., 286, 2, 1998
- MELIKOFF, I., *L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Sorvol du problème*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- MINORSKY, V., *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq*, Revue du Monde Musulman, 40-41, 1920; 43-45, 1921
- MIR-HOSSEINI, Z., *Breaking the Seal: the New Face of the Ahl-e-Haqq*, Syncretistic Religious Communities, etc., cit.
- MODARRESSI, H., *Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: a Preliminary Survey*, S.I., 39, 1984
- MOEZZI, M.A. (Amir), *Savoir c'est pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l'imâmisme ancien (Aspects de l'Imâmologie duodécimane V)*, Miracles et Karâma. Hagiographies médiévales comparées, sous la direction de D. Aigle, Turnhout, Brepols, 2000
- *Fin du Temps et retour à l'origine (Aspects de l'Imâmologie duodécimane VI)*, Mahdisme etc., cit.
- *Une absence remplie de présences. Herméneutique de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'Imâmologie duodécimane VII)*, B.S.O.A.S., 64, 1, 2001
- MOKRI, M., *Le "Secret indicible" et la "Pierre noire" en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)*, J.A., 250, 1962
- *Kalâm sur l'Aigle Divin et le verger de Pirdîwar*, ivi, 255, 1967
- *Le Kalâm Gourani sur le Cavalier au Corsier Gris le dompteur du vent (Étude d'hérésiologie islamique et des thèmes mythiques iraniens)*, ivi, 262, 1974
- MOLÉ, M., *Autour du Daré mansour: l'apprentissage mystique de Bahâ' al-Dîn Naqshband*, R.E.I., 27, 1959
- *Les implications historiques du prologue du Livre d'Ardâ Virâz*, R.H.R., 139, 1951
- *Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne*, ΠΑΓΚΑΠΠΕΙΑ. Mél. Henry Grégoire, Un. libre de Bruxelles, Bruxelles 1953
- *La naissance du monde dans l'Iran préislamique*, Sources Orientales I, Paris, Seuil, 1959
- *Le jugement des morts dans l'Iran préislamique*, Sources orientales IV, cit.
- *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris, Klincksieck, 1967
- MORONI, F., *Diritti umani "islamici" e diritti umani "universali". Analisi dei rispettivi principi e ideali*, O.M., 24 n.s. (85), 2005
- MORONY, M., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Un. Press, 1984
- NAU, F.-TFINKDJI, J., *Recueil des textes et de documents Yézidis*, Revue de l'Orient Chrétien, 20, 1915-17
- NEUSNER, J., *The Formation of Rabbinic Judaism*, A.N.R.W., II, 19, II
- NEVO, Y. D., *Towards a Prehistory of Islam*, J.S.A.I., 17, 1994
- NIKNAM, A., *L'islamisation du droit pénal à l'épreuve des réalités en Iran*, Le post-islamisme, cit.
- NYBERG, H.S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, J.A., 1929 e 1931
- *A Manual of Pahlavi*, vol. II, Wiesbaden, Harrassowitz, 1974
- OCAK, Y., *Un aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie; réflexions sur les origines et caractéristiques du Kizilbachisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire*, Syncretistic Religious Communities, etc., cit.
- *Remarques sur le rôle des Derviches Kalenderis dans la formation de l'Ordre Bektachi*, Études sur l'ordre, etc., cit.
- OLSSON, T., *The Apocalyptic Activity. The Case of Jâmâsp Nâmag*, Apocalypticism in the Mediterranean, etc., cit.
- Pahlavi Vendidâd (Zand-î jvît-dêv-dât)*, trans. by B.T. Anklesaria, Bombay, Dinshah D. Kapadia, 1949
- PICCINELLI, G. M., *Diritto musulmano e diritti dei paesi islamici*, Iura orientalia, 1, 2005, www.iuraorientalia.net
- PROSTMEIER, F.R., *Antijudaismus im Rahmen christlicher Hermeneutik*, Zeitschrift für Antike und Christentum, 6, 2002
- al-QÂDÎ, W., *The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya*, Akten der VII Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1974, A.A.W.G., Ph. Hist. Klasse, Dritte Folge 98, 1976
- RAHMAN, F., *Concept Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ in the Early Period*, Islamic Studies, 1, 1, 1962
- *Sunnah and Hadîth*, ivi, 1. 2. 1962
- RAMELLI, I., *Cristiani e vita politica: il crypto-cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II secolo*, Ævum, 77, 1, 2003
- REYNOLDS, G.S., *Jesus, the Qâ'im and the End of the World*, R.S.O., 75, 1-4, 2001

- ROSENTHAL, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, Un. Press, 1962
- *The Role of State in Islam: Theory and the Medieval Practice*, *Der Islam*, 50, 1973
- ROY, O., *Le post-islamisme*, *Le post-islamisme*, cit.
- *L'Islam mondialisé*, Nouvelle édition, Paris, Seuil, 2004
- *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005
- RUSSELL, J.R., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1987 (Harvard Iranian Series, n. 5)
- *A Credo for the Children of the Sun* (1988-89) Reprint in: *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge, Harvard Un. Press, 2004 (Harvard Iranian Series, n. 9)
- *The Book of the Six Thousand: An Armenian Magical Text* (1989), Reprint, ivi
- *Pre-Christian Armenian Religion* (1990), Reprint, ivi
- *The Mother of all Heresies: A Late Medieval Armenian Text on the Yuškavarik* (1993), Reprint, ivi
- *The Last of the Paulicians* (1997), Reprint, ivi
- *The Epic of the Pearl* (2002), Reprint, ivi
- SALZANI, S. (a cura di), *Teologie politiche islamiche*, Genova-Milano, Marietti, 2006
- SAYYID QUTB, *Milestones*, www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones
- SCARCIA, G., *Intorno alla controversie tra Ahbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia*, *R.S.O.*, 33, 1958
- *L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa*, *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 1962, 1
- *Kermân 1905: la "guerra tra Šeihi e Bâlâsari". Moderni indizi di una problematica storica*, *A.I.O.N.*, 13, 1963
- SCARCIA AMORETTI, B., *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvance, 1994
- SCHULZE, R., *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Tr. it. di A. Michler, Milano, Feltrinelli, 1998
- SCOPELLO, M., *Femme, Gnose et Manichéisme*, *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, LIII, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2005
- SEYYED 'ALÎ MOHAMMED dit Le BÂB, *Le Beyan Persan*, Trad. par A.L.M. Nicolas, Paris, Geuthner, 1911-1914, 4 voll.
- SHÂFI'Î, *La Risâla, les fondements du droit musulman*, Trad., Prés., Ann. par L. Souami, Arles, Sindbad, 1977
- SHAKED, S., *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation*, *Studies in Mysticism, etc.* G.G. Scholem, ed. by E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky and C.H. Wirszubski, Jerusalem, Magnes Press, 1967
- *Esoteric Trends in Zoroastrianism*, *P.I.A.S.H.*, 3, 1969
- *The Notions mênôg and gêtûg in the Pahlevi Texts and their Relation to Eschatology*, *Acta Orientalia* 33, 1971
- *The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology*, *Messiah and Christos: Studies, etc.* David Flusser, ed. by I. Gruenwald, S. Shaked and G. Stroumsa, *Texte u. Studien zum Antiken Judentum*, 32, 1992
- *Dualism in Transformation*, London, School of Oriental and African Studies, Un. of London, 1994
- *The Traditional Commentary on the Avesta (Zand): Translation, Interpretation, Distortion?*, *Conv. Int. sul tema "La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo"* in coll. con l'I.S.M.E.O., Roma, A.N.L., 1996
- SHARI'ATI, A., *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mîzâm Press, 1979
- *Histoire et destinée*, Paris, Sindbad, 1982
- *What is to be done*, ed. by F. Rayace. Foreword by J.L. Esposito, Houston I.R.I.S., 1986
- SHEPARD, W.E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996
- *Sayyid Qutb's Doctrine of Jâhiliyya*, *I.J.M.E.S.*, 35, 2003
- SKJÆRVØ, P.O., *"Kirdîr's Vision": Translation and Analysis*, *Archäologisches Mitteilungen aus Iran*, 16, 1983
- SÖDERBLOM, N., *Les Fravashis*, *R.H.R.*, 39-40, 1899
- *La vie future d'après le Mazdéisme*, *A.M.G.*, Bibliothèque d'études, IX, Paris, Leroux, 1901
- SORDI, M., *La svolta del II sec. D.C. e la nascita del concetto ecclesiale di "martire"*, *Ævum*, 77, 1, 2003
- SPÄT, E., *The "Teachers" of Mani in the Acta Archelai and Simon Magus*, *V.Ch.*, 58, 1, 2004
- STOYANOV, Y., *Islamic and Christian Heterodox Water-cosmogonies from the Ottoman Period. Parallels and Contrasts*, *B.S.O.A.S.*, 64, 1, 2001
- STRAUSS, L., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-3, (1. Bd., 2., erw. Aufl.) Hg. von H. (und W.) Meier, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1997-2001
- *Natural Right and History*, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1953
- *The City and the Man*, ivi, 1978
- *Thoughts on Machiavelli*, ivi, 1978
- *Persecution and the Art of Writing*, ivi, 1988
- *Nihilisme et politique*, tr. et prés. par O. Sedeyn, Paris, Rivages Poche, 2004 (3 conferenze 1941-1962)
- *What is Political Philosophy?*, ivi, 1988

- *Liberalism, Ancient & Modern*, ivi, 1995
- STROUMSA, G., *Aspects de l'eschatologie manichéenne*, R.H.R., 198, 1981
- TUCKER, W.F., *Bayân b. Sam'ân and the Bayâniyya: Shî'ite Extremists of Umayyad Iraq*, *The Muslim World*, 65, 4, 1975
- *Abû Mansûr al 'Ijlî and the Mansûriyya: A Study in the Medieval Terrorism*, *Der Islam*, 54, 1977
- UDUGBOR, M. O., *Alcune brevi note sul rapporto tra democrazia e giurisprudenza islamica (fiqh)*, *Iura Orientalia*, 1, cit.
- VAN BRUINESSEN, M., *When Haji Bektash still bore the Name of Sultan Sahak. Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran District*, *Études sur l'ordre*, etc., cit.
- VENTURA, A., (a) *L'Islâm sunnita nel periodo classico*, in: *Islam*, a cura di G. Filoramo, cit.
- (b) *L'Islâm della transizione (XVII-XVIII secolo)*, ivi
- Vichitakîha-i Zatsparam*, with Text and Intr. by B.T. Anklesaria, Bombay, The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964
- VON GÖTZ, K., *Zur Figur des "Wahrhaftigen Menschen" (mard î ahlaw) in der zoroastrischen Literatur*, *Z.M.D.G.*, 155, 2005
- WASSERSTROM, S., *The Moving Finger writes: Mughîra b. Sa'id's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection*, *The History of Religions*, 25, 1, 1985
- WIDENGREN, G., *Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik*, *Apocalypticism in the Mediterranean*, etc. cit.
- Wisdom (The) of the Sasanian Sages (Dênkart VI)*, by Aturpât-i Êmêtân, transl. by S. Shaked, *Persian Heritage Series*, 34
- YAVARI-d'HALLENCOURT, N., *Le féminisme post-islamiste en Iran*, *Le post-islamisme*, cit.
- ZAEBNER, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1951
- Zand-Âkâsîh. Iranian or Greater Bundahîšn*, by B.T. Anklesaria, Bombay, Publ. of the Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956
- Zand-i Vohûman Yasn and two Pahlavi Fragments*, by B.T. Anklesaria, Bombay, Fort Printing Press, 1919
- ZEGHAL, M., *Religion and Politic in Egypt: the Ulema of al.Azhar, Rdical islam, and the State*, *I.J.M.E.S.*, 31, 1999