

## RECENSIONI

Daniela Fabrizio, *Il Profeta della discordia. Maometto e la polemistica islamo-cristiana medioevale*, Milano, Aracne, 2011, pp. 596 (= Fabrizio 2011).

Il libro di Daniela Fabrizio si inserisce nella tradizione di studi sulla percezione della figura di Maometto in Occidente, tradizione che in questo periodo sembra godere di una nuova vitalità grazie a recentissimi contributi. Si ricordano qui brevemente, tra gli altri, gli interventi di Paola Locatin sulla persona di Maometto nei commenti antichi alla *Commedia*,<sup>1</sup> quello di Stefano Resconi, che analizza le citazioni e le rappresentazioni di Maometto nella letteratura italiana delle origini<sup>2</sup> e il recentissimo volume di Anna Longoni che procura una nuova edizione del *Libro della Scala di Maometto*.<sup>3</sup>

Rispetto a questi, il libro di Daniela Fabrizio ha il vantaggio di presentare la figura del Profeta anche dal punto di vista delle fonti islamiche: cosa che rende evidente la trasformazione in senso deteriore patita dalle sue parole e azioni passate, nel Medioevo, attraverso il filtro della sensibilità occidentale.

Il libro si propone quattro obiettivi, esplicitati dall'Autrice nella Premessa: l'intento dell'indagine è quello di «puntualizzare gli aspetti salienti della polemistica islamo-cristiana, evidenziando le tematiche che si sono rincorse nella tradizione letteraria antimusulmana dal medioevo ad oggi, sottoforma di cliché» (p. 21) e anche di «richiamare alla memoria le antiche lingue della tradizione religiosa cristiana ed islamica: l'ebraico, l'arabo, il greco e il latino» (p. 27). Inoltre, il volume vorrebbe delucidare «de fasi cronologiche e i relativi contesti storici entro i quali venne elaborandosi la polemica cristiana antislamica» (p. 29), e infine presentare per la prima volta in traduzione italiana alcuni testi della polemistica greco-bizantina e latina, in modo da fornire un *corpus* esauriente delle tesi dei pensatori cristiani.

Gli obiettivi che Fabrizio si prefigge sono decisamente ambiziosi, e l'Autrice ne è consapevole, tanto da scrivere nella Premessa che «sarebbe improbo il tentare un'analisi esaustiva, tanto più se da racchiudere nelle pagine di un unico volume; pretenzioso il tentativo di sviscerare l'*iter* storico» (p. 19). Ciononostante, la studiosa prova a fornire un quadro completo della dialettica islamo-cristiana medievale, suddividendo la sua opera in tredici capitoli, seguiti dall'appendice contenente i succitati testi polemistici, una sitografia, una bibliografia e un glossario di nomi arabi.

<sup>1</sup> Locatin 2002.

<sup>2</sup> Resconi 2013.

<sup>3</sup> Longoni 2013.

Il primo capitolo, dal titolo *La relazione islamo-cristiana nell'età delle crociate: realtà e mito storiografico*, ripercorre brevemente la nascita e lo sviluppo del concetto di “crociata”, attraverso l'analisi della polemica tra Pietro il Venerabile, che predica la necessità, per poter meglio convertire gli infedeli, di una conoscenza dall'interno dell'Islam e addirittura della traduzione dei suoi testi sacri fondanti (dove origina la *Collectio Toledana*), e Bernardo di Chiaravalle, che invece promuove una sorta di *jihad* cristiana in cui «il soldato di Cristo uccide [l'infedele] tranquillamente e muore con maggiore tranquillità» (p. 31). Il capitolo presenta un quadro chiaro e netto della dialettica che separò i due grandi abati francesi, ma è intaccato da alcune ingenuità, come il clamoroso anacronismo in cui l'Autrice incappa quando scrive che i due polemisti sono legati alla concezione teologico-filosofica di san Tommaso d'Aquino.<sup>4</sup>

*L'eredità delle crociate: il dato storico e il dato immaginifico* è il titolo del secondo capitolo, un lungo approfondimento sulla figura di Saladino, indagata dalla doppia prospettiva cristiana e musulmana. L'Autrice – che muove dallo studio di Runciman, di cui cita ampi estratti,<sup>5</sup> per giungere a un profilo storico della Sicilia sotto la dominazione islamica, passando per Dante e per l'analisi del IV canto dell'*Inferno* – afferma che Saladino e molti musulmani suoi contemporanei, all'atto di prendere le armi contro i cristiani, «paiono più interessati agli aspetti di strategia bellica ed economica dei regni Latini in Levante che agli aspetti religiosi e culturali» (p. 63). Segue, a tale proposito, una lunga digressione sul significato del termine – dottrinalmente connotato – *ḡibād* (“sforzo”), cui nel Medioevo era preferito, per designare le crociate, quello più laico e “secolare”, di origine pre-islamica, *al-ḥarb* (“guerra tribale”).

Notevoli motivi di interesse per un filologo suscita il Terzo Capitolo, *Il nodo della controversia islamo-cristiana: trinità o treismo?*, in cui Daniela Fabrizio compie uno studio etimologico e lessicografico su alcune parole chiave della polemica islamo-cristiana, che, continuamente risemantizzate nei frequenti scambi linguistici tra arabo, greco e latino, generano confusione terminologica e incomprensione dottrinale tra i teologi delle due fazioni. Molto interessante, ad esempio, è l'analisi del “vocabolario dell'infedeltà a Dio” (pp. 93-97), in cui concetti quasi identici (ad es. *idolatria*, *paganesimo*, *politeismo* etc.) sono espressi,

<sup>4</sup> Scrive Daniela Fabrizio: «I due abati [Pietro e Bernardo] mossero dal medesimo asserto tomistico, secondo cui l'esistenza dei non – cristiani testimoniava la *ratio* della dottrina della Chiesa. San Tommaso aveva teorizzato che la persistenza dei culti non cristiani ...» (p. 44). A p. 142, l'autrice ribadisce l'appartenenza di Bernardo e Pietro alla scuola tomistica, forse confondendo quest'ultima – non esistente al tempo dei due abati, considerato che essi vivono rispettivamente tra il 1090-1153 e il 1092-1156, mentre Tommaso nascerà soltanto nel 1225 – con la Scolastica.

<sup>5</sup> Runciman 1966.

nelle varie lingue in gioco, da una girandola di termini pressoché equivalenti, ma ricchi di sfumature che producono differenze fondamentali.

Il Quarto Capitolo presenta nuovamente alcune discussioni di taglio lessicale, ad esempio sulla non trascurabile differenza tra i termini arabi *ḥawāriyyūn* ‘discepolo’, *ansār Allah* ‘ausiliare di Dio’ e *‘Abd Allah*, ‘servo di Dio’, tradotti però in greco con una medesima parola, ἀποστολος. Segue il capitolo *La teologia dell’assolutezza* in cui l’Autrice ritorna alla figura di Pietro il Venerabile e all’analisi delle sue accuse verso l’Islam, con una digressione sulle divinità pre-islamiche adorate alla Mecca.

Il Sesto Capitolo, *La dissacrazione della figura umana di Maometto*, forma un dittico con il successivo, dedicato invece alla dissacrazione del Maometto *profeta*. In questa parte del saggio, accanto alla concezione islamica del fondatore, considerato dai suoi «più di un profeta perché veicolo della rivelazione divina, più di un apostolo, nel senso evangelico del termine perché ricettore ultimo della parola di Dio e più di un esempio di un buon credente e di buon legislatore, data la sua intimità esclusiva con Allah» (p. 149), l’Autrice mette a fuoco la prospettiva dei cristiani, per i quali Maometto altri non è che un laido militante, quando non addirittura l’Anticristo in persona. L’Autrice elenca brevemente quali sono le accuse principali rivolte dai polemisti cristiani al Profeta. Nell’ordine: l’essere un ragazzino traviato da eretici cristiani (si tratta della cosiddetta “saga di Waraqa-Sergio-Bahira”, nell’ordine stabilito da D’Ancona), l’essere un epilettico in preda ad allucinazioni (ciò accade ad es. negli *Otia de Machomete*), l’essere un cristiano che decide di fondare una nuova, falsa religione per vendetta nei confronti della Chiesa. Le fonti cristiane analizzate a tal proposito da Fabrizio sono la *Doctrina Jacopi nuper baptizati*, la *Chronographia* di Eutichio d’Alessandria, Giovanni Damasceno e Guglielmo di Tiro.

Il capitolo successivo, *I caratteri della polemica islamo-cristiana delle origini*, recupera i temi affrontati nei precedenti capitoli per mostrare come essi vengano argomentati dai musulmani, a partire dal *Corano* e fino alle diatribe teologiche, in risposta alle accuse dei cristiani. Si analizza qui, ad esempio, la questione dei miracoli compiuti da Maometto, inesistenti o frutto di azioni truffaldine secondo i cristiani, veritieri e di vitale importanza per i musulmani.<sup>6</sup>

I capitoli dal nono al dodicesimo sono una riscrittura approfondita e aggiornata del saggio di Alessandro d’Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*.

<sup>6</sup> Cf. l’affascinante discussione sul cosiddetto “miracolo del grumo di sangue”, ovvero l’episodio secondo il quale alcuni angeli aprirono il petto di Maometto bambino, strappandogli un grumo di sangue nero, simbolo del peccato per i musulmani, simbolo di possessione diabolica per i cristiani. L’episodio è presente anche nelle diverse narrazioni del *Kitāb al ‘Isrā wa-l-Mi’raj*, cfr. il recentissimo Longoni 2013: XXIV e Colby: 81-83.

Il primo tratta di Waraqa Ibn Nawfal, figura molto probabilmente storica di un eremita che la tradizione islamica designa di religione cristiana, forse nestoriano, cugino di Khadiġa, la prima moglie di Maometto; l'eremita avrebbe insegnato al Profeta i rudimenti delle dottrine ebraica e cristiana. Daniela Fabrizio commenta le fonti islamiche e cristiane quasi in sinossi, palesando la contaminazione tematica che si verifica tra gli arabi e i greco-latini, i quali si rispondono a vicenda, integrando le rispettive leggende, ovviamente solo dopo averle piegate ai propri fini.<sup>7</sup> Se infatti, per i musulmani, Waraqa è una figura santa che ha il merito di riconoscere per prima il dono profetico di Maometto, e di prestargli fede, per i cristiani è un impostore eretico che, desiderando vendicarsi della Chiesa, utilizza Maometto per i propri fini.

Stesso meccanismo di contaminazione avviene per la figura di Bahira (capp. 10-11), presentato dai musulmani come asceta e dai cristiani come eretico truffaldino. L'origine della leggenda è musulmana: come scrive Ibn Hishām nella *Vita del profeta (al-Sira al-nabawiyya)*, fu ibn Ishāq il primo a dare un nome a questo oscuro monaco, e ad attribuirgli quelle doti profetiche che gli permisero, dopo aver incontrato Maometto ancora bambino, di preannunciarne le fortune a venire. Come si nota, la figura di Bahira è facilmente sovrapponibile a quella di Waraqa, tanto che i polemisti cristiani fusero i due personaggi costruendone un terzo, del tutto leggendario, dal nome variabile di Nistur / Sergio / Nicolò, del quale fecero addirittura l'artefice e l'inventore dell'islam (cap. 12).<sup>8</sup> A partire da Giovanni Damasceno, infatti, la figura del monaco si carica via via di valenze negative: gli si attribuiscono la scrittura del Corano e tutte le *tricheries* di Maometto. Ad esempio, nella *risalath* ('apologia') di al-Kindī (dialogo fittizio tra intellettuale musulmano e uno cristiano su quale delle due religioni sia la migliore), sarebbe stato Bahira a suggerire a Maometto di addestrare una colomba, per fingere di essere stato toccato dallo Spirito Santo, una volta che questa gli si fosse avvicinata ammansita. Il capitolo tredicesimo, infine, ripercorre la storia del Viaggio Notturmo e l'Ascensione del Profeta, sia in lingua arabo che in latino e lingue romanze.

Abbiamo fin qui mostrato la varietà dei temi e degli argomenti trattati nel volume di Daniela Fabrizio; il lavoro svolto dall'autrice, grazie anche alla poliedricità di fonti utilizzate, permette di formarsi con agevolezza un'idea complessiva della dialettica islamo-cristiana medievale. Le fonti citate, tuttavia, non sono sempre usate da Fabrizio in modo convincente.

Ad esempio, la complessità della figura del monaco-mentore di Maometto, e le traiettorie delle sue trasformazioni, dalle fonti musulmane alle cristiane (e ritorno), è tale da poter facilmente indurre chi ne parla all'errore. Così acca-

<sup>7</sup> Ad esempio, il racconto di Teofane nella *Chronographia* è una contro-narrazione della *Sirah* (Vita) di Ibn Ishāq.

<sup>8</sup> Cfr. anche Lepage 1977: 25-32

de a Fabrizio, che è responsabile di una *defaillance* piuttosto grave per una studiosa generalmente attenta ai testi di cui si occupa. In un primo momento, infatti, l'autrice racconta la storia di «un monaco che, irritato per la sua mancata nomina a patriarca di Gerusalemme, si rifugiò in Libia ove traviò un certo Mammutius – alias Maometto – facendone lo strumento della sua vendetta personale verso la Chiesa» (p. 285), e afferma che «la storiella è ripetuta da Gautier de Compiègne [che ...] negli *Otia de Machomete* [...] narra di un certo Machomete, alias Maometto, dei cattivi insegnamenti del suo precettore che, accusato di eterodossia, non fu nominato patriarca». Nel testo di Gautier, però, non c'è traccia di questa leggenda: al contrario, il monaco vi è definito «vir egregii nominis et meriti» (v. 36), e vive santamente da eremita, accogliendo gli omaggi dei fedeli che giungono da ogni parte a chiedergli consiglio. Inoltre, egli non solo non spinge Maometto verso l'eresia, ma anzi lo scaccia lontano da sé reputandolo posseduto dal demone:

Et, cruce se signans, «Possessio daemonis», inquit  
«vas immunditiae, fraudis amice, fuge!» (vv.49-50).

Ancora più sorprendente è quanto l'autrice scrive a proposito della traduzione in antico francese degli *Otia de Machomete* (il *Roman de Mabomet* di Alexandre du Pont). Secondo Fabrizio, infatti, le opere di polemisti cristiani quali Embricone di Magonza, Ildeberto di Tours, Guiberto di Nogent etc. confluirono

nel *Roman de Mabomet*, il poemetto scritto tra il 1135 e il 1155 da Alexandre du Pont. L'opera [...] ebbe un grande successo di pubblico. A fronte di tale successo, gli studiosi odierni ritengono che *Le Roman de Mabomet* abbia plasmato la percezione europea dell'islam più di qualunque altra opera (p. 287).

A prescindere dal fatto che il *Roman de Mabomet* è stato composto nel 1258, come afferma il suo stesso autore («en l'an de l'Incarnation /de nostre Signor Ihesucrist /mil et · cc· cinkante et wit» vv. 1995-1997), esso, purtroppo, non ha avuto alcuna diffusione e tanto meno successo. Il testo, infatti, è conservato da un unico manoscritto, il BnF Fr. 1553, e se è vero che il numero di codici che tramanda un'opera non è il solo elemento in base al quale giudicare della diffusione o meno di un testo, il fatto che l'opera sia custodita da un manoscritto unico (contro, ad esempio, i tre manoscritti degli *Otia de Machomete*) non giova particolarmente a favore dell'ipotesi di una sua massiccia diffusione. Inoltre, è l'unica biografia medioevale in francese del Profeta dell'Islam, e ha avuto scarsissima risonanza, se non nulla.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Lepage 1977.

Tali notevoli *defaillances* evidenziano come l'autrice, pur mostrando una sicura conoscenza delle fonti e della terminologia dell'islam, riveli invece incertezze nell'uso delle fonti occidentali, latine e romanze: da tali incertezze derivano imprecisioni terminologiche e – talora – autentiche *fautes* concettuali che inficiano irrimediabilmente la lettura del volume.

Alle mancanze già segnalate potremmo aggiungerne altre: si potrebbe citare, ad esempio, la confusione che Fabrizio opera, alle pp. 91 e 107, tra il dogma dell'immacolata concezione – che riguarda la nascita senza peccato di Maria – e quello del concepimento virginale di Gesù.

A p. 307 definisce impropriamente «poeta fiorentino» il commentatore di Dante Iacomo della Lana, che non è né poeta né fiorentino, ma bolognese di famiglia forse fiorentina,<sup>10</sup>

Una scarsa attenzione alla storia linguistica del vicino Oriente antico si rileva invece a p. 127, laddove Fabrizio scrive che «L'arabo e l'ebraico sono lingue similari, derivando entrambe dall'aramaico». Certo, si tratta in tutti e tre i casi di lingue semitiche: ma, mentre l'ebraico è una delle cosiddette lingue cananaiche (lingue semitiche nord-occidentali), l'arabo è una lingua semitica meridionale, e l'aramaico forma un gruppo a sé stante.<sup>11</sup>

Infine nell'ultimo capitolo, che ripercorre l'appassionante storia della tradizione del *Kitāb al 'Isrā wa-l-Mi'rāğ*, l'autrice si smarrisce nella selva di testi islamici che tramandano l'episodio del Viaggio Notturno e dell'Ascensione del Profeta (si tratta del celebre viaggio oltremondano di Maometto, per cui cfr. in particolare Zilio-Grandi 2010). Ad esempio, nel trattare della traduzione del *Kitāb al-Mi'rāğ*, Fabrizio cita più volte il «*Libro del subimiento* ove, però, Maometto narra in prima persona la sua ascesi» (p. 328). A tacer del fatto che Maometto parla in prima persona nell'intera tradizione – occidentale e islamica – del *Mi'rāğ* (non è pertanto giustificato il *però* dell'autrice), quel che più conta è che Fabrizio non può avere letto il *Libro del Subimiento*, dal momento che non ne è nota alcuna redazione. Esso sarebbe la primigenia traduzione in castigliano, redatta da un medico ebreo della corte di Alfonso X, Abreham Alfaquim, di una delle redazioni del *Kitāb al-Mi'rāğ*, il cui titolo è desumibile esclusivamente da una citazione contenuta nell'elenco delle opere che si trova all'interno del *Setenario*, sorta di enciclopedia redatta da Alfonso X: qui, e soltanto qui, si allude a un testo intitolato *Libro de Subimiento*, ovvero «dell'Ascensione», presumibilmente proprio del Profeta dell'Islam.<sup>12</sup> È dunque improprio affermare che «il testo spagnolo del *Libro del Subimiento* narra che...» e che «l'anonimo autore del *Libro del Subimiento* ossequiava i caratteri e le finalità della polemistica spagnola del tempo», perché non possediamo il *Libro del*

<sup>10</sup> Iacomo della Lana, *Commento*: 17.

<sup>11</sup> Tsereteli 1995.

<sup>12</sup> Tomasino 2012: 204; *Setenario* 1984: 118.

*Subimientio*, ma solo la sua traduzione latina: si tratta infatti del ben noto *Liber Scalae Machomete*, composto da Bonaventura da Siena nel 1264 e della traduzione francese di pochissimo posteriore – forse compiuta dallo stesso autore<sup>13</sup> – che porta il titolo di *Livre de l'Eschiele Mahomet*.<sup>14</sup>

Maria Piccoli

(Scuola di Dottorato europea in Filologia Romanza)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alfonso el Sabio, *Setenario* = Alfonso el Sabio, *Setenario*, ed. Kenneth H. Vanderford, Barcelona, Critica 1984.
- Amir-Moezzi 2007 = *Dizionario del Corano*, a c. di Mohammed Ali Amir-Moezzi, Milano, Mondadori 2007.
- Avalle 1978 = D'Arco Silvo Avalle, *Principi di critica testuale*, Padova, Antenore, 1978.
- Besson-Brossard Dandré 1991 = *Le Livre de l'échelle de Mahomet. Liber Scalae Machometi*, éd. Michèle Brossard-Dandré, Gisèle Besson, Paris, Le Livre de Poche 1991.
- Colby 2008 = Frederick Colby, *Narrating Muhammad's night journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, Albany, State University of New York Press 2008.
- Iacomo della Lana, *Commento* = Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, a c. di Mirko Volpi, Roma, Salerno Editrice 2009.
- Lepage 1977 = *Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont*, éd. Yvan G. Lepage, Parigi, Klincksieck 1977.
- Locatin 2002 = Paola Locatin, *Maometto negli antichi commenti alla «Commedia», «L'Alighieri»* 20 (2002): 41-75.
- Longoni 2013 = *Il libro della Scala di Maometto*, a c. di Anna Longoni, Milano, Rizzoli, 2013.
- Resconi 2013 = Stefano Resconi, *Maometto-personaggio nel contesto. Forme della rappresentazione dell'Islam e del suo profeta in Dante e nella coeva letteratura italiana volgare*, «Doctor Virtualis» 12, 2013, in c.d.s.
- Runciman 1966 = Steven Runciman, *Storia delle crociate*, Torino, Einaudi 1966.
- Stussi 1994 = Alfredo Stussi, *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Bologna, il Mulino 1994.
- Tomasino 2012 = Pier Mattia Tomasino, *Sobra el pseudo Pedro Pascual*, «Al Qantara» 32/1 (2012): 201-211.
- Tsereteli 1995 = Konstantin Tsereteli, *Grammatica generale dell'aramaico*, Torino, Zamorani 1995.
- Zilio-Grandi 2011 = *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, a c. di Ida Zilio-Grandi, Torino, Einaudi 2010.

<sup>13</sup> Longoni 2013: XX-XXI.

<sup>14</sup> Besson-Brossard Dandré 1991.