

Una nuova immagine dell'Islam (e del cristianesimo) nell'Europa del XVI secolo

LUCIA FELICI

I.

La nuova immagine dell'islam che si diffuse nell'Europa riformata del Cinquecento segnò una svolta fondamentale nel rapporto con l'Altro nell'età moderna. Le iniziative e le riflessioni culturali di dotti e riformatori protestanti mirarono a trasformare il ruolo religioso e politico del Turco: da nemico per eccellenza della società cristiana, da personificazione stessa del Male, esso divenne oggetto di conoscenza, di confronto, di studio¹. Questa trasformazione del paradigma tradizionale si basò, per alcune di queste figure, su una nuova

¹ V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme. Études sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam 1510-1550* (San Francisco-London [etc.]: International Scholars Publications, 1998; I ed. Ginevra, 1978); J. W. Bohnstedt, "The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era", *Transactions of the American Philosophical Society*, 58 (1968): 9; M. J. Heat, *Crusading Commonplaces: La Noue, Lucinge and Rhetoric against the Turks* (Genève: Droz, 1986); Id., "Islamic Themes in religious polemic", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 50 (1988): 289-315; R. B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation* (Stanford: California, Stanford University Press, 1988); A. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, I (Firenze: Olschki, 2008), 45-199; L. Felici, *Il papa Diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in *La Papauté à la Renaissance*, eds. F. Alazard et F. La Brasca (Paris: Champion, 2007), 533-569.

visione del cristianesimo e del futuro della società, universalistica e irenica. Benché la loro prospettiva restasse cristiana e lontana da un'accettazione della diversità quale si affermerà nel secolo dei Lumi² – il fine della conoscenza dell'Altro restava la sua riconduzione nell'alveo della 'vera' religione –, pure essi posero le premesse per lo sviluppo di una moderna concezione dell'alterità³. Se è indubbio che essa troverà piena espressione nel XVIII secolo, i suoi prodromi si collocano nel Cinquecento: cosa che, da un lato, conferma ancora una volta la fondatezza di una prospettiva storica che unisce il Rinascimento all'Illuminismo⁴, e dall'altro induce a rintracciare le origini, per quanto incerte e contraddittorie, del processo storico di affermazione della tolleranza religiosa. Un processo che, come osservava Antonio Rotondò, è stato caratterizzato da ambiguità, incoerenze, oscillazioni tra fughe in avanti e ritorni indietro, sulle quali non si può sovrapporre la nostra attuale concezione, frutto di una precisa evoluzione, pena la distorsione della prospettiva storica e l'incomprensione del nuovo che si insinua in idee e linguaggi tradizionali, modificandoli lentamente⁵.

Il rapporto con l'islam è un problema fondamentale nella storia della tolleranza. In ragione della natura, attribuitagli per secoli, di antitesi totale della civiltà cristiana, l'islam ha rappresentato il punto di riferimento fondamentale per la definizione dell'identità occidentale – in un processo di definizione a contrario – e per l'elaborazione di un'idea moderna dell'Altro e dei rapporti con esso. Con una felice espressione, Marina Formica ha definito l'islam lo "specchio" dei pregi e dei difetti della cristianità occidentale, delle sue speranze e delle sue angosce: e, come tale, ha giocato un ruolo chiave nel processo di costruzione identitaria dell'Occidente⁶. Nel caso dell'Italia, di una "embrionale italianità"⁷. La definizione dell'appartenenza comune trova difatti, è noto, nell'individuazione

2 R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo Settecento* (Firenze: Olschki, 2006); L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento* (Bologna: Il Mulino, 2006).

3 Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, 175.

4 D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, in *Eretici italiani e altri scritti*, a c. A. Prosperi (Torino: Einaudi, 1992); Id., *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, in Id., *Studi di storia* (Torino: Einaudi, 1959), 340-365; E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo* (Pisa: Nistri-Lischi, 1970); H. Trevor-Roper, "Le origini religiose dell'Illuminismo", in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale* (Bari: Laterza, 1977), 241-282; G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Kirkville, Miss.: Sixteenth Century Journal Publisher, 1992³); A. Rotondò, "Tolleranza", in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a c. V. Ferrone e D. Roche (Bari: Laterza, 1997), 62-78 (ma la prospettiva è presente nei suoi scritti e nelle collane da lui fondate); J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

5 Rotondò, "Tolleranza", 62.

6 M. Formica, "Giochi di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del Turco nella cultura italiana del Cinquecento", *Rivista storica italiana*, 120 (2008): 5-53, 8 (con bibliografia).

7 Formica, "Giochi di specchi", 52.

dell'estraneo da sé un momento cruciale⁸. E l'islam, come mostrano i recenti eventi storici, continua ancora oggi a svolgere tale funzione, malgrado i cambiamenti avvenuti⁹. Peraltro, riferendosi al più generale conflitto tra mondo orientale e occidentale, Anthony Pagden rileva che a opporli è “una divisione spesso artificiale, sempre metaforica, eppure immensamente forte”¹⁰.

Il mutato atteggiamento dei riformatori cinquecenteschi acquista un valore peculiare sia in questo quadro sia considerando i cambiamenti contemporaneamente avvenuti nel mondo cattolico, dove alla demonizzazione religiosa del Turco fu sostituita la sua rappresentazione minacciosa sul piano politico: esso divenne la potenza militare antagonista, da affrontare in quello che fu sempre più presentato come un vero e proprio scontro di civiltà, con funzioni palinogenetiche della società cristiana e con effetti mitologizzanti del papato impegnato nella “guerra santa”¹¹.

La revisione dell'immagine tradizionale dell'islam fu inizialmente opera dei riformatori “magisteriali”¹², primo fra tutti Lutero. Lutero ruppe, già nel 1521, il paradigma tradizionale che identificava l'Anticristo con il Turco e lo sostituì con il papato, reo della corruzione della cristianità sin dalle origini: il vero avversario della *societas Christiana* non fu più una realtà esterna a essa, ma collocata nel suo cuore, Roma. Il bersaglio principale della lotta religiosa divenne la chiesa cattolica e la ‘guerra santa’ contro i turchi apparve illegittima. Anche se l'islam era ancora considerato un'eresia da sconfiggere, in un quadro interpretativo che restava apocalittico, questa concezione determinò comunque la diffusione di un atteggiamento conoscitivo e missionario in luogo dello spirito di crociata – il sepolcro da liberare era, secondo Lutero, la Sacra Scrittura, non Gerusalemme. Da allora, nei paesi protestanti furono prese numerose iniziative per conoscere il mondo musulmano¹³.

8 A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni* (Bologna: Il Mulino, 1998); A. M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa* (Bologna: Il Mulino, 2001); *L'invenzione della tradizione*, a c. E. Hobsbawm e T. Ranger (Torino: Einaudi, 2002); A. Prosperi, “L'Europa e le altre civiltà, le altre civiltà e l'Europa”, in *Le radici storiche dell'Europa*, a c. M. A. Visceglia (Roma: Viella, 2007).

9 Per un ampio studio del problema, dove tuttavia non si fa riferimento al dibattito intellettuale, vedi A. Wheatcroft, *Infedeli. 638-2003. Il lungo conflitto fra cristianesimo e islam* (Roma-Bari: Laterza, 2003).

10 A. Pagden, *Mondi in guerra. 2500 anni di conflitto tra Oriente e Occidente* (Roma-Bari: Laterza, 2009), X.

11 Formica, “Giochi di specchi”.

12 Uso questo termine nell'accezione di G. H. Williams.

13 H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906); Segesvary, *L'Islam et la Réforme, passim*; H. Bobzin, “Luther und der Islam, Anweisung zu Konfrontation oder Dialog?”, in *Erziehung zur Kulturbegegnung, Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens, Schwerpunkt Christentum-Islam* (Rissen, 1985), 117-131 e Id., *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Beirut-Stuttgart:

Le più rilevanti furono quelle di intellettuali indipendenti, ‘spiriti liberi’ che furono ai margini o fuori dalla Riforma ‘magisteriale’ a causa del loro atteggiamento critico verso i dogmatismi, vecchi e nuovi. Essi pubblicarono opere che permisero la conoscenza della cultura e della religione musulmana: in primo luogo il Corano, in traduzione latina, e poi storie, grammatiche, resoconti di viaggi. Oppure cercarono di apprendere le lingue orientali, viaggiando in qualche caso nell’Impero ottomano. Ma a essere innovativo fu soprattutto il loro modo di guardare all’islam, come a tutte le religioni. Questi “quêteurs de l’universel”, come li definì Lucien Febvre¹⁴, mirarono a fondare una religione universale, al fine di stabilire la pace universale. Erasmo, sulla scia di Cusano, fu il loro capostipite. Guillaume Postel, Theodor Bibliander, Giovanni Leonardo Sartori, Iacopo Paleologo, e per altri versi Sebastiano Castellione, Celio Secondo Curione, Theodor Zwinger, ne furono alcune delle figure più significative nel mondo riformato del Cinquecento. Il loro scopo fu quello di costruire un’ecumene globale, che riunisse tutti i popoli della terra superando le divisioni religiose e politiche, fonti di distruzione della società cristiana e dell’idea stessa di cristianesimo. Questo mirabile edificio aveva le sue fondamenta in una religione povera di dogmi ma ricca di principi etici, capace di accomunare tutti gli uomini perché basata su pochissimi *fundamentalia fidei* e sulle nozioni del buono e del giusto iscritte nella ragione umana, e non necessariamente legate, quindi, alla rivelazione. Questa religione era ancora il cristianesimo, considerato la fede superiore e vera: ma un cristianesimo completamente rinnovato, etico, quasi adogmatico e con aperture relativiste. Il dialogo interreligioso che quegli uomini cercarono d’instaurare si iscrisse in questo straordinario disegno universalistico e irenico.

Malgrado la loro importanza per lo sviluppo culturale del mondo moderno, questi personaggi sono poco studiati. Anche nel bel libro recentemente pubblicato da Luca Scuccimarra, in cui si analizza il problema del cosmopolitismo dall’antica Grecia all’Illuminismo, le numerose pagine dedicate a Erasmo mirano a mettere in luce soprattutto i limiti del suo cosmopolitismo, anche se ritenuti quelli propri del suo tempo. Ossia di un contesto culturale che, ancora largamente ancorato alla tradizione greco-romana-giudaica e aristotelica nell’interpretazione della storia e nella valutazione della natura degli uomini, vedeva i primi, difficili tentativi di dialogo interculturale. Pur riconoscendo il contributo di Erasmo nell’elaborazione dell’idea dell’ecumene globale, nella creazione di un progetto di concordia esteso all’intera umanità e nella nascita di un nuovo atteggiamento verso i turchi, Scuccimarra sottolinea che l’umanista olandese restò

Franz Steiner Verlag, 1995), cap. I. Già Erasmo aveva preso posizione contro la “guerra santa” nell’ambito della sua riflessione antibellicista: vedi, a esempio, il *Dulce bellum inexpertis*, in Erasmo da Rotterdam, *Adagia, Sei saggi politici in forma di proverbi*, a c. S. Seidel Menchi (Torino: Einaudi, 1980), 274 sgg.

14 L. Febvre, *Il problema dell’incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais* (Torino: Einaudi, 1978), 108.

“europocentrico e cristocentrico”¹⁵. Erasmo intese in effetti ricondurre gli ‘altri’ al cristianesimo – un cristianesimo ‘largo’, ma sempre religione ‘superiore’ – e considerò la civiltà europea la sola possibile, in confronto a quella turca o a quella americana. Ma Scuccimarra non considera la strada nuova che l’umanista aprì con la sua riflessione, né menziona i suoi ‘eredi’; i quali, percorrendo tale strada, getteranno le basi per una valutazione diversa delle altre civiltà.

Mettere in luce tutti gli attori possibili dell’universalismo del XVI secolo risulta essenziale anche sotto un altro aspetto. Il reperimento di voci sconosciute o marginali consente di ricostruire sia una storia più completa della tolleranza religiosa – dato che sovente da esse provenne il maggiore contributo¹⁶ – sia un’immagine dell’Europa più realistica e sfaccettata di quella definita dalla categoria della confessionalizzazione, impiegata da molti storici nell’analisi storica del mondo moderno. Limitare l’indagine alle pratiche di coesistenza o all’azione delle istituzioni statali ed ecclesiastiche, con i loro funzionari, nello spazio ‘confessionalizzato’, significa infatti escludere le idee, le teorizzazioni, le persone che ruppero con la tradizione e che consentirono la nascita e lo sviluppo dei paradigmi culturali della modernità¹⁷.

II.

La prima figura che si staglia in questo orizzonte universalistico ancora sfuocato è quella di Theodor Bibliander¹⁸. Theodor Buchmann, detto Bibliander (1505-1564)

¹⁵ Scuccimarra, *I confini del mondo*, 179, 189 sgg. e passim su Erasmo.

¹⁶ Rotondò, “Tolleranza”, 63.

¹⁷ Sulla confessionalizzazione vedi *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a c. P. Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994) e *Il Concilio di Trento e il moderno*, a c. P. Prodi e W. Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996); *Coexister dans l’intolérance. L’édit de Nantes (1598)*, études rassemblées par M. Grandjean et B. Roussel (Genève: Labor et Fides, 1998), soprattutto la presentazione di M. Grandjean; *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honour and Memory of Bodo Nishan*, eds. J. M. Headley, H. J. Hillerbrand and A. J. Papalas (Aldershot: Ashgate, 2004). Per la critica di questa idea vedi G. Fragnito, “Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti”, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a c. G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera (Bologna: Il Mulino, 1994), 531-550; G. Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale”, *Storica*, II (1996): 7-37; M. Firpo, *Vittore Soranzo. Vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell’Italia del Cinquecento* (Bari: Laterza, 2006), 511-517; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)* (Roma: Carocci, 2006); L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell’esule piemontese Giovanni Leonardi Sartori* (Firenze: Olschki, 2009).

¹⁸ La sola monografia su Bibliander resta E. Egli, *Analecta Reformatoria*, II (Zürich: Zürcher & Furrer, 1901), 1-144, ma vedi ora *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, hrsg. C. Christ-von Wedel (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2005) e C. Christ-von Wedel, “Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldrich Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander”, in *Erasmus in Zürich*, hrsg. C. Christ-von Wedel und U. B. Leu (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2004), 77-165. Rilevanti osservazioni sul suo pensiero sono in J. V. Pollet, *Martin Bucer. Études sur la correspondance avec*

fu una personalità di primo piano nella cultura europea del Cinquecento, benché nei secoli successivi se ne sia persa la memoria. La sua attività e il suo profilo culturale lo collocano fra i primi eredi di Erasmo, che tuttavia superò per ampiezza di interessi e di concezione religiosa: Bibliander, definito da Pierre Bayle “un homme fort universel”, nonostante il suo cristocentrismo ed europocentrismo¹⁹, estese il suo sguardo ai popoli e alle lingue orientali, ricercando le radici comuni della religione universale mediante la linguistica, la filologia, la teologia. Gli studi filologici, svolti durante l'insegnamento di teologia a Zurigo, ne fecero un ‘padre fondatore’ dell'esegesi scritturistica²⁰. Il suo *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius* (1548) propose un rivoluzionario progetto di unificazione linguistica e religiosa, mediante l'individuazione delle leggi comuni agli idiomi; la sua grammatica ebraica (1535), frutto di solide competenze, fu considerata la migliore del tempo; l'edizione latina del Corano, da lui pubblicata nel 1543 con grandissimo e duraturo successo, fu la prima versione a stampa del testo sacro e una vera e propria ‘enciclopedia’ dell'islam. Nelle sue intenzioni, vi era di divulgare poi la Bibbia nelle lingue orientali. Altri suoi scritti, molti dei quali ancora inediti²¹, testimoniano della sua attenzione verso l'islam e altre culture, all'interno e oltre i confini della *respublica Christiana*, nell'ambito di un grandioso disegno irenico. Ne erano pilastri le idee, care all'Umanesimo cristiano, dell'immensa bontà divina e dell'indipendenza del volere umano, inquadrare in una riflessione neoplatonica: per difenderle contro i fautori della dottrina predestinazionista, Bibliander non esitò ad abbandonare la cattedra che occupava da trent'anni con grandissima fama di teologo e di controversista. L'oblio avvolse poi la sua opera.

L'interesse di Bibliander verso l'islam non fu occasionale²². A suscitarlo in lui, come in molti altri, fu l'arrivo degli Ottomani sotto le mura di Vienna, che

de nombreux textes inédits, II (S.l.: Presses Universitaires de France, 1962), 314 sgg., e in Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana* e Id., “Guillaume Postel e Basilea”, ora in Id., *Studi di storia ereticale*, I, 45-199; II, 443-476.

19 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, I, 1 (Rotterdam: R. Leers, 1697), 584. È applicabile anche a Bibliander il giudizio di Scuccimarra sulla posizione di Erasmo: “l'ideale di una fraternità universale [...] appare indissolubilmente legato al dogma dell'unità in Cristo, all'avvento della patria escatologica [...] è la dottrina paolina del corpo mistico [...] a dettare il ritmo di quel cosmopolitismo irenico”, che appare, così, “profondamente ancorato all'orizzonte di una forma di vita tutta interna alla peculiare vicenda della civiltà europea”. Scuccimarra, *I confini del mondo*, 189.

20 J. H. Hottinger, *Schola Tigurinorum Carolina* (Tiguri: J. H. Hamberger, 1664), 48, 72.

21 I manoscritti di Bibliander si conservano nella Zentralbibliothek di Zurigo.

22 Sulla sua opera di orientalista vedi Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, cap. VII e *passim*; Bobzin, *Der Koran* in particolare cap. III; L. Felici, “L'Islam in Europa. L'edizione del Corano di Theodor Bibliander (1543)”, *Cromohs*, 11 (2006): 1-12, versione a stampa in *Traduzioni e circolazione delle idee nella cultura europea tra '500 e '700. Atti del convegno internazionale, Firenze, Dipartimento di studi storici e geografici, 22-23 settembre 2006*, a c. G. Imbruglia, R. Minuti e L. Simonutti (Napoli: Bibliopolis, 2009), 35-63; Ead., *Profezie di riforma*, cap. III (con bibliografia).

impose alla sua sensibilità religiosa e politica la ‘questione islamica’ per lasciarla presente in tutta la sua vita. La sua prima risposta fu la redazione, già nel 1529, dello scritto *Ad nominis Christiani socios consultatio, quam ratione Turcarum dira potentia repelli possit ac debeat a populo Christiano. Reperies hic quoque lector, de rationibus, quibus solida certaue concordia et pax in ecclesia et republica christiana constitui possit, deque ortu et incrementis imperii Turcici, item de superstitione Mahumetana, et aliis quibusdam rebus lectu et cogitata plane dignissimis*²³. In esso venivano enunciati alcuni capisaldi della posizione di Bibliander nei confronti dell’islam: come si evinceva dal titolo, si intendeva combattere quella che veniva considerata l’eresia per eccellenza, in quanto somma delle eresie antiche, ma soltanto con mezzi incruenti, ossia con la predicazione del Vangelo, al fine di realizzare la riconciliazione religiosa.

Quattordici anni dopo, Bibliander dette alle stampe la sua famosa edizione del Corano, un’opera fondamentale per la conoscenza dell’islam in Europa e per la nascita di una nuova valutazione di esso, con il titolo *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vita, ac doctrina, ipseque Alcoran*²⁴. Nel volume veniva ripresentata la traduzione latina realizzata da Robert de Ketton nel XII secolo, con importanti annotazioni di mano di Bibliander e con il corredo di un monumentale apparato di scritti sulla civiltà musulmana, sia facenti parte del *corpus Cluniacensis* sia più recenti. Precedeva questa mole di scritti un’*Apologia*, nella quale Bibliander illustrava la sua posizione sull’islam e le ragioni che l’avevano indotto alla stampa dell’opera, malgrado le molte opposizioni che essa

23 La *Consultatio* fu edita a Basilea, nella stamperia di Nikolaus Brylinger, nel 1542. Sull’opera vedi Segesvary, *L’Islam et la Réforme*, cap. VII.

24 Il titolo completo era: *Quo velut authentico legum divinarum codice Agareni ac Turcae, alii que Christo adversantes populi reguntur quae ante annos CCCC, vir multis hominibus, Divi quoque Bernardi testimonio clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curavit. His adiunctae sunt confutationes multorum et quidem probatissimorum authorum Arabum, Graecorum et Latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melanchtonis praemonitione. Quibus velut instructissima fidei catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitio Machumetica profligantur. Adiunctae sunt etiam, Turcarum, qui non tam sectatores Machumeticae vaesaniae, quam vindices et propugnatores, nominisque Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis praestiterunt, res gestae maxime memorabiles, a DCCC annis ad nostra usque tempora. Haec omnia in unum volumen redacta sunt, opera et studio Theodori Bibliandri, Ecclesiae Tigurini ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis et Arab. Alcorani textum emendavit, et marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinae Machumeticae absurditas, contradictiones, origines errorum divinaeque scripturae depravationes, atque alia id genus iudicantur. Quae quidem in lucem edidit ad gloriam Domini Iesu Christi, et multiplicem Ecclesiae utilitatem, adversus Satanam principem tenebrarum, eiusque nuncium Antichristum: quem oportet manifestari, et confici spiritu oris Christi Servatoris nostri. L’opera ebbe quattro edizioni, in parte diverse. Su di essa vedi *Luhers Werke*, LIII, 561-568; P. Manuel, “Une encyclopédie de l’Islam. Le recueil de Bibliander 1543 et 1550”, *En terre de l’Islam*, XXI (1946): 31-37; J. Pfister, “Das Türkenbüchlein Theodor Biblianders”, *Theologische Zeitschrift*, IX (1953): 438-454; H. Bobzin, “Über Theodor Bibliander Arbeit am Koran (1542/43)”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 186 (1986): 347-363; Id., *Der Koran* cit., cap. III; C. De Frede, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento* (Napoli: Istituto Universitario orientale, 1967), 1-13 e miei scritti citati alla nota 22.*

aveva incontrato nella pur liberale Basilea²⁵. Mentre l'edizione di Bibliander è stata poi svalutata dagli islamisti a causa dei suoi limiti linguistici (Bibliander conosceva poco l'arabo), l'*Apologia* resta un *pamphlet* di grande rilievo culturale per le idee d'avanguardia che propone e per le persistenze che testimonia: è, insomma, un documento straordinario del passaggio da una concezione tradizionale a una innovativa della civiltà musulmana, che pose le basi per un rapporto diverso con l'islam e con l'Altro in generale.

A legare Bibliander alla cultura del suo tempo fu lo spirito apogetico e missionario e i motivi pratici che ispirarono la sua decisione di pubblicare il Corano. Il dotto zurighese presentò infatti la sua iniziativa come “non modo utilis, verum etiam necessaria” per provvedere di strumenti di difesa sia coloro che intrattenevano rapporti commerciali o di convivenza con i turchi sia l'intera cristianità, acquisito che la religione musulmana era un'eresia da contrastare e i suoi sostenitori fedeli da convertire alla ‘vera’ fede cristiana²⁶. La convinzione della superiorità del cristianesimo era salda in Bibliander, quanto era netta la sua opposizione all'islamismo, a causa del monoteismo, dell'ortoprassi, del miscuglio di antiche eresie, di elementi fantastici e troppo razionali presenti in quella confessione. La lettura del Corano doveva infatti soddisfare il duplice scopo di disvelare la natura ereticale del maomettanesimo e far “risplendere la dignità, l'eccellenza e la grandezza della dottrina cristiana”²⁷. Tradizionale era pure il linguaggio impiegato dal teologo: la religione musulmana veniva definita un “cancer” che devastava la società cristiana, le sue dottrine “perversa dogmata”, piene di “superstitiones”, “absurditates, contradictiones, depravationes”²⁸. I motivi politici si sommarono a quelli religiosi. A causa dell'espansionismo armato dell'Impero ottomano, il confronto con esso si profilava agli occhi di Bibliander come uno scontro fra civiltà dai caratteri apocalittici, descritto dalle

25 L'*Apologia* è ora edita in traduzione francese in *Le Coran à la Renaissance: plaidoyer pour une traduction*, Introduction, traduction et notes de H. Lamarque (Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2007). Sulle opposizioni incontrate alla pubblicazione dell'opera vedi M. Steinmann, *Johannes Oporinus, ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts* (Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1967), 20-31; Pollet, *Martin Bucer*, I, 177 sgg.; K. R. Hagenbach, “Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel”, *Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, IX (1870): 291-326.

26 Bibliander, *Apologia*, b5r: “Quare mihi videtur hoc tempore lectio Alcorani non modo utilis, verum etiam necessaria, ut melius ad omnem fortunam nos parare atque instruere possimus. Sive enim abeundum nobis in captivitatem sit, quod Deus avertat, sive in patria diutius vivere permittatur, summopere conducet inspexisse in authentico libro Turcarum [...] praeeparatas habere sententias verissimas ex divinis scripturis primum, deinde ex hostium scriptis argumenta, quibus velut suo gladio iugulentur”.

27 Bibliander, *Apologia*, b4r.

28 Bibliander, *Apologia*, a5v-a6r, b4r-v. Il Corano era giudicato un testo pieno di menzogne, oscurità, eresie. Alle pp. b1v-b2r si illustravano le somiglianze fra le dottrine dell'islamismo e quelle delle antiche sette ereticali. Cfr. H. Bobzin, *Der Koran*, 231 sg. L'immagine del “cancro” è presente nell'*Apologia* (“depasta est velut cancer”), a3v.

profezie bibliche sulla fine del mondo²⁹. La vittoria finale del cristianesimo appariva comunque indubitabile ai suoi occhi.

La rottura con la tradizione avveniva subito dopo, e in maniera diromponente. Bibliander individuava la conoscenza come fondamento del rapporto con l'Altro. Il confronto con le altre civiltà poteva avvenire, secondo il dotto zurighese, solo mediante essa, perché né la violenza né l'ignoranza avevano mai favorito l'affermazione della verità. Spirito irenico, senso storico e un incipiente atteggiamento comparatistico si fondevano nella formulazione della concezione di Bibliander. Le armi cruente erano bandite in osservanza al Vangelo, la sola "arma" lecita nell'agone religioso, dato che la coercizione era contraria al cristianesimo, oltre che vana e controproducente, come dimostrava la storia delle persecuzioni contro le eresie, mai sconfitte con la distruzione dei libri o con i mezzi repressivi³⁰. La conoscenza invece, sia dei testi pagani sia ebrei, aveva reso i cristiani più consapevoli nei loro giudizi e nelle loro scelte religiose³¹. Tutte le culture, anche se diverse o antitetiche rispetto alla propria, erano reputate portatrici di elementi di verità³². Questi elementi potevano essere individuati soltanto attraverso uno studio realizzato liberamente: il raffronto tra le diverse opinioni era infatti l'unica garanzia per lo sviluppo del senso critico atto a sceverare il vero, innanzitutto nel campo teologico:

Praeterea ex instituto est omnium artium, non modo novisse virtutes, et quid recte atque ad finem propositum accomode fiat, verum etiam vitia: et tam dare praecepta quid vitandum sit, quam quid agendum [...] in theologia observatu maxime necessarium est³³.

Lo studio della storia umana diveniva un momento centrale e imprescindibile di questo percorso conoscitivo poiché consentiva di ricostruire un quadro complessivo del cammino dell'uomo e del disegno divino che in esso si esprimeva. L'ignoranza della civiltà musulmana, che tanta parte aveva nella storia globale del mondo, non appariva pertanto ammissibile, pena l'incomprensione di essa:

Porro quis nescit, quanta sit utilitas historiae, quae prudentiam et facultatem affert iudicandi de omnibus vitae humanae partibus? [...] Est autem historiae, et quidem ecclesiasticae pars expositio doctrinae et aliarum rerum Machumetis. Ut liquide perspici queat, quo auctore, qua occasione, quibus rationibus et genere doctrinae

29 Cfr. Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, 121 sgg., 142.

30 Bibliander, *Apologia*, b1r.

31 Bibliander, *Apologia*, a3v-a4v. Sartori chiamava a testimoniare in merito anche i Padri della chiesa.

32 Bibliander, *Apologia*, a4v. Nel suo famoso libro contro il Concilio *Amplior consideratio decreti synodali Tridentini* (1551), Bibliander individuò nell'ignoranza anche la causa dei contrasti religiosi e nella conoscenza il mezzo per il loro superamento.

33 Bibliander, *Apologia*, a4v.

Arabes primum, apud quos olim florentissimae fuerunt ecclesiae Christi, deinde tot populi Christiani abucti sint ab ecclesiae catholicae commercio, et in acerrimos hostes conversi [...]. Qui haec non legi velit in populo Christiano, eiiciat extra limina ecclesiae historiam universam ethnicorum et ecclesiasticam. Oportet ut deleat magnam partem sacrae sanctaeque historiae, ut dei verbo vim inferat, ut divinae sapientiae consilia reprehendat damnetque³⁴.

Queste posizioni di Bibliander si iscrivevano in una visione religiosa generale, che aveva nel neoplatonismo, di tradizione pichiana e ficiniana, nella nozione erasmiana di Dio e in sue concezioni originali i suoi punti di forza, sullo sfondo di una sempre più acuita e sofferente coscienza della situazione conflittuale del mondo e della volontà di porvi rimedio. Su questa visione intendo concentrare qui l'attenzione per comprendere i presupposti culturali dell'atteggiamento di Bibliander verso le culture 'altre' in generale e l'islam in particolare, data l'attenzione peculiare che mantenne nei confronti di esso³⁵. Bibliander illustrò il suo pensiero con grande chiarezza già in uno scritto del 1532, da lui redatto e declamato in occasione del suo insediamento nella cattedra di Sacra Scrittura al Grossmünster di Zurigo, l'*Oratio [...] ad enarrationem Esaiae prophetarum principis*³⁶. Il testo era dedicato all'esame della rivelazione divina e delle sue modalità di espressione: e partendo dal quel tema affrontava, in modo rivoluzionario, la questione dell'essenza e dei caratteri della religione, con evidenti ripercussioni sul problema dell'integrazione dell'Altro, turco, ebreo o pagano che fosse. L'identificazione della teologia con la profezia e l'individuazione della profezia e della *lex naturae* come principali strumenti della rivelazione, operate da Bibliander, aprivano infatti scenari del tutto nuovi nel panorama religioso e culturale dell'epoca. L'assoluta preminenza accordata al profeta, in qualità di principale portavoce della verità divina, di educatore e di giudice, comportava l'incardinamento della religione sulla comunicazione diretta e universale della rivelazione, a tutto svantaggio del monopolio ecclesiastico del sacro, nelle sue differenti versioni istituzionali³⁷. Le dichiarazioni di Bibliander in merito alla necessità della tradizione e delle funzioni ecclesiastiche non riducevano la portata della sua posizione in merito all'illimitatezza della rivelazione, e le conseguenze eversive di essa³⁸.

La rivelazione divina rappresentava per Bibliander lo strumento di comprensione del senso della realtà umana e celeste e la ragione umana il 'luogo' di tale illuminazione.

34 Bibliander, *Apologia*, a5r-v.

35 Sulla concezione irenica di Bibliander vedi L. Felici, "Ai confini della 'Respublica Christiana'. La concezione irenica di Theodor Bibliander", in corso di stampa in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, a c. C. Hermanin e L. Simonutti (Firenze: Olschki).

36 L'orazione, *dicta III idus Ianuarii*, fu edita in quello stesso anno da Christoph Froschauer. Felici, "Ai confini della 'Respublica Christiana'".

37 Bibliander, *Oratio*, 16r, 28r.

38 Bibliander, *Oratio*, 13v, 14r, 15r-v.

Nelle facoltà razionali erano iscritte da Dio le leggi di natura che fornivano a tutta l'umanità, di ogni tempo e di ogni luogo, le norme di vita e i principi di probità e giustizia consoni con la volontà divina (“Is igitur Deus commune bonum veritatis, hoc est, suiipsius usum fructum concessit etiam Ethnicis hominibus, et leges illis fixit [...] scriptas et impressas in corda hominibus. Quae [...] leges naturae vocantur”)³⁹. La mente umana diveniva così il punto di congiunzione del divino con l'umano nella sua forma più alta e la sede di universali principi etici⁴⁰. Mediante le facoltà razionali, divinamente illuminate, si perveniva alla conoscenza dell'ordine terrestre e divino e del principio unico che ne regolava la vita, al di là della varietà delle sue manifestazioni. La presenza divina era difatti universale, “sane omnibus temporibus ferme in omnibus nationibus”, sia pure con espressioni diverse e più o meno perspicue nei popoli⁴¹. Tutti gli aspetti della ‘città terrestre’ e della ‘città celeste’ dovevano essere ricondotti a quell'unico principio, di cui erano riflessi⁴². Molti esempi tratti dalla storia e dalla letteratura delle civiltà antiche e orientali, dalla Persia, all'India, all'Egitto, alla Grecia, a Roma, al mondo barbarico testimoniavano del sempiterno manifestarsi della verità divina in ‘portavoce di Dio’, che avevano rivelato, nei termini propri della loro cultura, “multa [...] de Deo, sacris dogmatibus consona”⁴³. La diversità delle espressioni richiedeva uno sforzo interpretativo per far emergere il nucleo di verità contenuto in esse sotto le incrostazioni prodotte da falsi profeti e falsi interpreti del messaggio divino nel corso del tempo, per ritrovare cioè quelle “gemme tra basilischi e scorpioni, oro nello sterco, argento tra metalli vili” sparsi da Dio. Tale impegno si traduceva nel pensiero di Bibliander in un compito conoscitivo delle altre civiltà di elevatissimo valore religioso e culturale⁴⁴.

La formulazione di una nozione di verità non univoca, ma inclusiva delle diversità confessionali e culturali, portava a valorizzare ogni civiltà, in quanto espressione divina. L'appropriazione dei frammenti di verità contenuti nelle diverse culture consentiva altresì l'opera di ricomposizione del quadro unitario del disegno salvifico divino, un'opera considerata da Bibliander indispensabile per la riconciliazione dell'intera umanità, nell'attesa dell'immanente instaurazione

39 Bibliander, *Oratio*, 17 r-v. Altrove Bibliander chiariva l'espressione “in corda hominum” indicando con essa le facoltà razionali: vedi p. 22v. Nell'opera intitolata significativamente *Christianismus sempiternus, verus certus et immutabilis, in quo solo possunt homines beari* (Zurigo: C. Froschauer, 1556), Bibliander dimostrava l'esistenza di una “scientia recte vivendi” presente dall'inizio dei tempi come patrimonio comune di tutti i popoli e indicava nei Vangeli il testo per risolvere le questioni dottrinali più spinose nel cristianesimo e tra le varie religioni.

40 Bibliander, *Oratio*, 22v: “Par est hunc credi esse igniculum de mente creatoris omnium Dei mortali pectori inditum, aut faciem Dei repercussam in humana mente”.

41 Bibliander, *Oratio*, 17r: “Aliis proprius, aliis velut de longiquo, aliis clare et dilucide, aliis ceu per somnium, per transennam, per nebulam, per corpus aliquod diaphanon”.

42 Bibliander, *Oratio*.

43 Bibliander, *Oratio*, 18r sgg.

44 Bibliander, *Oratio*, 21r.

del regno spirituale di Cristo sulla terra, da lui preconizzata. La prospettiva cristiana e apocalittica non depotenziava però il relativismo religioso insito nella riflessione di Bibliander, per cui il raggiungimento della verità avveniva solo attraverso un processo conoscitivo libero e razionale delle verità relative contenute nelle altre fedi e culture.

L'accesso universale alla conoscenza era postulato da Bibliander sulla base di un'idea positiva e universalistica della misericordia divina. Bibliander faceva propria la nozione della *Concio de immensa Dei misericordia* di Erasmo per sostenere la natura infinitamente buona di Dio, "commune bonum" tale da estendere la concessione della grazia e della salvezza a tutta l'umanità, senza esclusione di alcuno⁴⁵. La predestinazione divina era aliena dall'orizzonte concettuale di Bibliander, il quale già nell'*Oratio* dichiarò che Dio desiderava il raggiungimento della verità divina e della salvezza da parte di tutti gli uomini ("Quid dico [Deus] noluit excludere? Maxime cupit, ut verbum ipsius docet, omnes homines ad cognitionem veritatis magnis passibus contendere, ac salutis aeternae consortes fieri")⁴⁶. Successivamente, egli si scagliò con forza contro la dottrina predestinazionista additandola come una concezione fondamentalmente anticristiana, "falsa, pestilenziale, eversiva della pietà, contraria a Dio" e priva di fondamento nella Sacra Scrittura, poiché negava la misericordia e la giustizia del Padre e le promesse di Cristo, laddove era certo che la promessa della grazia fosse "universale e immutabile"⁴⁷. I suoi avversari ebbero buon gioco nell'accusarlo di pelagianesimo e di sinergismo.

Il dogma della predestinazione era frutto, per Bibliander, dell'ignoranza, che veniva ancora una volta individuata come la causa di concezioni e atteggiamenti erronei: in questo caso, l'ignoranza del destino di salvezza stabilito da Dio per l'umanità aveva generato la nascita dell'idea, del tutto implausibile, di una pregiudiziale selezione divina tra pii ed empi. La visione ottimistica, tutta rinascimentale ed erasmiana, che Bibliander aveva della divinità e dell'uomo lo induceva altresì a disconnettere il giudizio divino dai comportamenti umani, e a reputare questi ultimi del tutto liberi e mai oggetto di una definitiva condanna da parte di Dio. Il cedimento alla natura carnale o il tradimento del messaggio evangelico erano così derubricati da indizi della dannazione eterna

45 Bibliander, *Oratio*, 17r: "Nihil extra suam bonitatem et providentiam reliquit, omnibus prospicit et moderatur, omnia gubernat, ac ne consistere quidem aliquid potest extra ipsum".

46 Bibliander, *Oratio*, 20v.

47 T. Bibliander, *De summo bono De summo bono, et hominis felicitate summaque perfectione sive de perfecta restitutione generis humani per dei filium incarnatum. Sententia recta et concursus ipsius domini Iesu Christi, apostolorum, prophetarum, Ebraeorum veterum, Sibyllarum sapientissimorum gentilium, et theologorum Christianorum. In qua continetur et inclusa est sententia recta et concursus sanctae catholicae dei ecclesiae de fruitione spirituali et sacramentali carnis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Quam Theodorus Bibliander ecclesiae Tigurinae minister ex probatissimis autoribus compendiose et fide historica exposuit. Quam utilis et necessaria sit omnibus cognitio summi boni, et finis rerum humanarum. L'opera è manoscritta e priva di numerazione delle carte. Si rinvia pertanto alla trascrizione dei brani effettuata da Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, 236, note 44-45, 51.*

a temporanee deviazioni, sempre recuperabili con il perdono e il reintegro nel primitivo stato di grazia⁴⁸.

In alcuni testi manoscritti successivi all'*Oratio*, Bibliander precisò i contorni del *regnum Dei* e indicò la via per includervi tutti i fedeli, e in particolare i musulmani, ai quali correva sempre, come si è detto, il suo pensiero. Nel *De summo bono* Bibliander congiunse l'elezione divina alla fede in Cristo e alla sua opera redentrice, ma dimostrò anche la comunione da parte di cristiani, ebrei, musulmani, pagani nella fruizione "spirituale e sacramentale" del corpo di Cristo, ossia l'estensione dei benefici della croce a tutti i popoli della terra e la sostanziale condivisibilità del messaggio evangelico⁴⁹. Nell'*Ad nominis Christiani socios consultatio* postulò l'esistenza di una "ecclesia primitivorum", una chiesa invisibile e universale, composta da tutti i fedeli, "turchi, saraceni, tartari, ebrei" sino agli ultimi popoli del mondo, in cui si erano sviluppati la fede in Dio e i principi evangelici di amore e carità⁵⁰. Infine, nel *De monarchia*, Bibliander si rivolse "universis Christianis, Iudaeis et Mahumedicis musulmanis" (includendo tra questi ultimi i saraceni, i mauri, i turchi, i tartari e tutti coloro che si attenevano al Corano), affinché cooperassero con i sovrani, gli ecclesiastici, i dotti e i teologi d'Europa, d'Africa, d'Asia, di regni e città "totius orbis" per realizzare la concordia religiosa, in vista dell'imminente instaurazione della "monarchia sempiterna" di Cristo e del suo regno spirituale, di giustizia e di pace⁵¹. Il teologo zurighese collocò questo appello in un vasto scenario apocalittico e profetico, ma cercò concretamente i mezzi per raggiungere questa riconciliazione, individuandoli nella ricerca dei dogmi comuni alle tre grandi religioni e di nozioni condivise, quali l'unitarietà e l'universalità del disegno salvifico divino. Dopo un'attenta disamina di testi sacri e sapienziali, tre dottrine fondamentali gli parvero confermare l'esistenza di un "consensum magnum" tra cristianesimo, islamismo ed ebraismo, al di là delle diverse forme in cui erano espresse: la duplice natura di Cristo, il suo ruolo profetico, il piano universalmente salvifico di Dio, basato sull'uguaglianza naturale della condizione umana e della disposizione misericordiosa di Dio verso di essa. Ferma era la sua convinzione che il riconoscimento reciproco della sostanziale uniformità dottrinale e del comune destino di salvezza sarebbe stato prossimo, grazie alla realizzarsi delle profezie messianiche⁵².

Quando redasse questi scritti, a metà del secolo, Bibliander aveva raggiunto una piena consapevolezza delle conseguenze devastanti dei conflitti religiosi interni ed esterni all'Occidente cristiano e della lotta politica nell'Impero.

48 Bibliander, *Oratio*, 22v-23r.

49 Bibliander, *De summo bono*. Cfr. Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, 236, note 45, 55.

50 *Ibid.*, nota 48. Bibliander, *Ad nominis Christiani socios consultatio*, 63v.

51 T. Bibliander, *De monarchia totius orbis suprema, legitima, et sempiterna quod regnum est et sacerdotium Messiae filii Davidis secundum carnem, filii autem dei vivi aeterna generatione*. L'opera è inedita. Su di essa vedi Egli, *Theodor Bibliander*, 90 sgg.

52 Bibliander, *De monarchia*, 2r-v, 3v-7v sgg., 16r.

Il dotto zurighese si sentì direttamente investito della responsabilità di adoperarsi per il bene pubblico come membro dell'*ecclesia Dei*, ma anche come cittadino del sacro romano impero germanico⁵³: così, oltre ad accrescere le conoscenze delle altre civiltà per enucleare una base per la convivenza religiosa e a lanciare appelli ai sovrani e agli ecclesiastici perché superassero le divisioni⁵⁴, egli dette consistenza politica all'*ecclesia Dei* eterna e spirituale. Nel *De monarchia*, prospettò l'instaurazione di regni e imperi grandissimi ed opulenti, profetizzati da vaticinii babilonesi, egiziani, persiani e romani⁵⁵. In un'altra opera coeva, il *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae*, rifacendosi alle profezie di Esdra e riprendendo il mito largamente diffuso nel mondo profetico coevo dell'"unum ovile et unus pastor"⁵⁶, affidò all'imperatore germanico il compito di attuare l'evangelizzazione e la pacificazione di tutti i popoli della terra, a partire dal 1553, un anno ritenuto, in base a complessi calcoli, "fatalis et climatericus" per l'islam⁵⁷.

Bibliander apportò un altro contributo a quest'opera di unificazione con la sua ricerca di una lingua comune, per l'intimo nesso esistente tra lingua e religione – dimostrato innanzitutto da Cristo, λόγος di Dio –, nel suo *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, il cui titolo completo recitava significativamente *Cui adnexa est compendiarie explicatio doctrinae rectae beateque vivendi, et religionis omnium gente atque populorum, quam argumentum hoc postulare videbatur*⁵⁸. La condivisione del linguaggio vi era indicata come

53 Bibliander, *De monarchia*, 14r.

54 Bibliander, *De monarchia*, 12r-v.

55 Bibliander, *De monarchia*, 2r.

56 Sul profetismo nel Cinquecento vedi M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age: A Study in Joachimism* (Oxford: The Clarendon Press, 1969) e *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. M. Reeves (Oxford: Clarendon Press, 1992); C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento* (Napoli: Guida, 1979); *Prophecy and Millenarism: essays in honour of Marjorie Reeves*, ed. A. Williams (Hallow, Essex: Longman, 1980); O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1982; Barnes, *Prophecy and Gnosis*; G. Zari, *Le "sante vive". Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1990); Felici, *Profezie di riforma*. Sul mito dell'Impero vedi F. A. Yates, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento* (Torino: Einaudi, 2001).

57 Bibliander, *De monarchia*, 14v. Il 1553 era importante perché 1531 anni prima Cristo compiva ventidue anni, la data in cui, secondo le profezie, era finito lo Stato mosaico e in cui l'imperatore Tiberio aveva radunato molti re presso di sé, temendo l'arrivo del sovrano più potente della terra. Il 1553 era anche l'anno lunare millenario, quello della rivelazione di Maometto come profeta. La data è indicata anche nell'*Oratio de restituenda pace in Germanico Imperio* acclusa alla *De fatis*, 131 sg. Bibliander riferiva la predizione di Maometto circa la diffusione del Corano in Occidente, e la profezia di Esdra, secondo la quale quell'anno vi sarebbe stata la rivelazione del giudizio di Dio contro l'Islam. Cfr. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana*, 56 sgg.; Felici, *Profezie di riforma*, 204 sg.

58 L'opera fu edita a Zurigo, da C. Froschauer, nel 1548. Vedi Segesvary, *L'Islam et la Réforme*, 245 sgg. (dove sono riportati i possibili punti dottrinali comuni fra le religioni); Egli, *Theodor Bibliander*, 80 sgg.; A. Borst, *Der Turmbau von Babel Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, III (Stuttgart: A. Hiersemann, 1960), 1084 sgg., 1171, 1196 e passim.

condizione dell'agognata unità dottrinale, ed entrambe venivano ricercate attraverso un confronto tra gli idiomi e i principi religiosi comuni. Quelli che Bibliander identificò, nel numero di dieci, appartenevano al patrimonio comune dell'umanità, in quanto fondamenti teologici e filosofici, seppure variamente elaborati: riguardavano sostanzialmente l'immortalità dell'anima, l'essenza spirituale dell'uomo e della religione, l'esistenza di un'unica divinità, onnisciente, onnipotente, eterna, bontà suprema, creatrice, reggitrice e giudicatrice dell'universo, guida della società umana attraverso suoi intermediari ispirati, principio normativo nella vita pubblica e privata, oggetto di un culto spirituale. L'accoglienza di essi da parte di persone di qualunque fede, cultura, condizione sociale, garantiva l'inclusione nell'ecumenica 'comunità dei santi', soggetta a un unico sovrano inviato da Dio.

Le delimitazioni poste da Bibliander al *regnum Dei*, con il suo cristocentrismo ed europocentrismo, presentavano sempre al loro interno i presupposti di un loro superamento verso l'universalismo e il relativismo culturale: le condizioni poste per l'ingresso nell'*ecclesia Dei* – l'osservanza dei principi etici essenziali, presenti in ogni uomo come legge di natura e la conversione alla sola legge d'amore di Cristo – allargavano infatti indefinitivamente i confini del regno divino e, minando le fondamenta delle muraglie poste dalle chiese a protezione della società cristiana contro popoli e culture 'altre', trasformavano profondamente il concetto stesso di tolleranza. Bibliander non giunse al riconoscimento del valore *in sé* dell'alterità. Mosse però passi importanti in quella direzione, individuando il nucleo essenziale della religione nell'etica e la sua sede nella ragione, che perdeva così i suoi tratti dogmatici e confessionali per farsi regola di vita universale. Nei limiti propri della cultura del suo secolo – un secolo "tutto religione", è bene ricordarlo –, il teologo zurighese segnò dunque un significativo progresso.

III.

Nell'anno 1553 vide la luce a Basilea l'opera *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque*, nonostante il divieto dei censori cittadini. Ne era autore una figura nota solo ai riformatori svizzeri per le sue visioni e per il suo radicale messaggio religioso, l'ex funzionario dei duchi di Savoia Giovanni Leonardi Sartori, alias Giovanni Leonardi (?1500-1556), come si era autoribattezzato in seguito al suo esilio oltralpe e all'assunzione del ruolo profetico⁵⁹. Le idee che il Sartori cercò di diffondere nel mondo riformato, in Svizzera, nelle Fiandre, in Inghilterra e in Francia, miravano a una spiritualizzazione della religione e a una assoluta coerenza con il Vangelo e i principi dottrinali riformati, in vista di una completa *restitutio Christianismi*; ma miravano anche alla creazione di un'*ecclesia Dei* universale e spirituale. La ricerca di consonanze tra Corano, Bibbia e testi ebraici fu la via percorsa da

⁵⁹ Sul Sartori vedi Felici, *Profezie di riforma*.

Sartori per superare le divisioni religiose e dare fondamento al suo progetto di concordia universale. Così, all'interno della sua opera, egli dedicò un libro al confronto tra il cristianesimo e la dottrina islamica, dal titolo eloquente *Lucida explanatio super Librum Alchoranum legis Saracenorum seu Turcarum, in quo manifesta est Evangelii Dei et domini nostri Iesu Christi confirmatio, et ostenditur quam male liber ipse hactenus fuerit intellectus*, comprensiva della *Lucida explanatio ex doctrina Mahumeti, quae apud Saracenos magnae est autoritatis*⁶⁰. Dopo l'edizione del Corano di Bibliander, fu uno dei testi più precoci e importanti sul rapporto con l'islam sia per la sua prospettiva universalistica sia per la conoscenza che apportava della dottrina musulmana, malgrado la sua connotazione cristiana, apologetica e missionaria. Testimonia del suo rilievo pure il fatto che il creatore dell'Hofbibliothek di Vienna, Hugo Blotius, pensò di utilizzarlo per la redazione di un grande trattato storico *de re Turcica* e che, nel Seicento, Tobias Hess, il mentore di Johann Valentin Andreae, fondatore dei Rosacroce, ne propose la ripubblicazione nelle *Lectionum memorabilium centuriae* di Johann Wolf⁶¹.

La *Lucida explanatio* aveva molti punti in comune con l'edizione di Bibliander, a partire dall'impiego del testo coranico e di altri editi dal dotto zurighese⁶² sino alla finalità della pubblicazione, quella di dare la possibilità di conoscere il testo islamico per l'instaurazione del dialogo interreligioso e la riconciliazione universale. L'atteggiamento ecumenico e conoscitivo non giunse, neppure per Sartori, all'accettazione né della diversità dell'islam né dell'islam *tout court*, poiché immutata rimase l'immagine di esso come eresia da contrastare a opera di un cristianesimo reputato la suprema sintesi della verità divina. Tale atteggiamento contribuì però a dare dignità alla religione musulmana (come alle altre religioni) in quanto legittime espressioni di Dio, nell'ambito di una concezione del cristianesimo alternativa a quella tradizionale, ovvero, anche in questo caso, sostanzialmente etica e spirituale.

L'avvicinamento all'islam di Sartori si incentrò sull'individuazione dei *fundamentalia fidei* fra le diverse religioni, in modo ancora più preciso rispetto a Bibliander. Egli commentò infatti le numerose *sure* riportate nella sua opera, cercando con puntiglio – e talvolta in modo pretestuoso – di dimostrare la sostanziale affinità dottrinale tra la Bibbia e il Corano. Premessa di tale ricerca fu la valorizzazione del testo sacro islamico e il rifiuto, invece, della religione musulmana.

60 I due scritti sono editi in appendice in Felici, *Profezie di riforma*, 277-323. Per le note rimando alle pagine di questa appendice.

61 Ringrazio Paola Molino e Carlos Gilly per queste informazioni.

62 Nell'opera di Sartori erano contenuti brani di ventiquattro *sure*, più altri tratti da altri testi pubblicati nell'opera del dotto zurighese, quali la *Chronica Saracenorum*, il *De generatione Machumet et nutritura eius*, la *Doctrina Machumetis* e la *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Machumetis et successorum eius* di Ermanno il Dalmata (pagine 189-223 della raccolta di Bibliander).

Il significato positivo attribuito da Sartori al Corano derivava non dal testo in sé, ma dalla sua sintonia con il Vangelo in merito ai principi religiosi essenziali, cioè l'unicità di Dio, il dogma trinitario e la primazia della prassi di vita evangelica rispetto alla dogmatica – l'espressione ricorrente era “hic liber confirmat Evangelium, ut apparet in multis locis”⁶³. La presenza di quelle dottrine induceva Sartori a dubitare della paternità dell'opera, attribuita piuttosto a un cristiano⁶⁴. Tale coincidenza appariva con chiarezza, a suo avviso, con una corretta comprensione del testo, capace di cogliere le verità divine sotto le immagini e le espressioni involute e oscure⁶⁵. Il testo si prestava infatti a due letture, quella dei credenti, che confermava il Vangelo e apriva la salvezza, e quella dei seguaci del “messo satanico” Maometto, che aderivano a una religione eretica, immaginifica e edonistica, fonte di dannazione: “Duae viae in eo [Corano] propositae sunt: una, vere credentium, quae confirmat Evangelium Iesu Christi Domini nostri in vitam aeternam, et altera quae tendit ad fabulas, voluptates huius saeculi et falsum paradisum deliciarum [...] alteram viam carnalem ad interitum elegerunt”⁶⁶. Come già Cusano⁶⁷, Sartori invitava tutti i cristiani a questa “pia interpretazione”, poiché lo svelamento della “retta fede cristiana” occultata dal linguaggio esoterico del Corano era la chiave per il ricongiungimento delle due religioni, mostrando la natura di viatico per la salvezza propria anche del testo islamico (“Nonne videtur in libro ipso, viris bonis vere credentibus recteque viventibus, toties replicatam esse promissionem vitae aeternae?”). La conoscenza del Corano risultava, in tale quadro, non solo legittima, ma fondamentale per i membri della *societas Christiana*: “Cognoscite ergo, o filii Israel, electi fideles, hunc librum Alchoranum esse firmamentum vestrae legis evangelicae, gratiae et fidei, et non destructionem nec mutationem”⁶⁸. Il Corano non era più considerato un testo da condannare, ma un'opera dottrinalmente significativa e un'espressione della rivelazione divina, per quanto imperfetta e da decifrare. Benché il punto di riferimento restasse la Sacra Scrittura, il cambiamento di giudizio era di grande rilievo.

Il rigetto dell'islamismo si basava sulla considerazione che l'interpretazione del Corano data da Maometto era una distorsione del messaggio cristiano contenuto in esso, trasformato in una religione “diabolica” da un profeta che era in realtà un “nuncius servitutis satanicae”⁶⁹. La condanna di Sartori si abbattava

63 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 286 e *passim*.

64 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 313.

65 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 320: “In Alchorano, seu Alfurcano, discretas, id est, segregatas et bipartitas esse sententias et figuras viae scilicet rectae fidei Christianae”.

66 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 280.

67 N. Cusano, “De pace fidei”, in Nicolai de Cusa *Opera omnia* (Lipsiae-Amburgi: in Aedibus F. Meiner, 1936).

68 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 283.

69 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 313 e *passim*.

sui seguaci di Maometto – giudicati “inescusabili” per la loro volontà di seguire l’interpretazione “satanica” del Corano⁷⁰ –, ma soprattutto sugli esponenti delle chiese d’Africa e d’Asia che, tradendo l’insegnamento del Vangelo con i loro comportamenti e con le loro dottrine, avevano favorito la propagazione dell’islamismo in quei paesi⁷¹. Due considerazioni, una di carattere antropologico e una di carattere storico-religioso, attenuavano in parte questo giudizio: la naturale inclinazione dei popoli asiatici e africani ad apprezzare i piaceri carnali e una religione come il maomettanesimo piuttosto che la “sancta sobrietas evangelica”⁷²; l’allontanamento, già ai tempi di Maometto, di molti cristiani ed ebrei dal Vangelo e la consacrazione invece a pratiche e dottrine superstiziose e “diaboliche”⁷³. Quest’analisi dello sviluppo dell’islam si inseriva nel generale quadro interpretativo di Sartori della storia e della religione, secondo il quale le vicende umane rivelavano il piano provvidenzialistico di Dio, nel quale erano iscritte: la decadenza dell’*ecclesia Dei*, il cui inizio era posto da Sartori dopo la predicazione apostolica in polemica con l’interpretazione riformata, imponeva a tutti gli uomini la necessità di un ritorno all’originaria purezza evangelica; la diffusione dell’islam assolveva la funzione di mostrare l’“incredulità” e la “carnalità” alle quali i popoli asiatici e africani erano inclini per prepararne il riscatto⁷⁴.

Il disegno divino si prefigurava per Sartori come un processo di perenne rivelazione delle verità supreme, benché la loro manifestazione storica si fosse differenziata nelle forme e modalità. Pertanto, oltre l’islamismo, pure l’ebraismo era giudicato frutto di un’erronea interpretazione del Vangelo, di una deformazione del nucleo religioso comune attraverso le ‘favole’ e le ‘superstizioni’ presenti nel Vecchio Testamento⁷⁵. L’esistenza di quell’essenziale nucleo religioso era, però, inoppugnabile per Sartori e costituiva il pilastro di quella religione universale, unificante tutta l’umanità con i suoi principi etici e spirituali, che costituiva il fulcro del suo pensiero religioso e lo scopo ultimo della Riforma. Sartori propugnava infatti il rinnovamento della cristianità e della creazione di una nuova *ecclesia Dei*,

70 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 280; vedi inoltre 285, 323.

71 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 228: “Exque receptione Alchorani Mahumetis, manifestum est in illis ecclesiis Asiae et Aphricae refrigidatam fuisse Christi fidem spemque et charitatem ex ea orientes”. In parallelo, secondo Sartori, in Occidente ecclesiastici corrotti avevano causato la nascita di una religione “anticristiana”: 287 sgg.

72 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 278 sg.; vedi anche 297.

73 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 316.

74 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 278 sg.

75 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 320: “Et quoniam reliquiae Iudaeorum qui in Christum non crediderant, ad fabulas et quaestiones superstitiosas et inutiles conversi erant, ideo historias veteris Testamenti pro maiori parte variat, et fabulosas recitat in doctrinaque Mahumeti ac de eius generatione, tot quaestiones inutiles, damnosas et diabolicas adducit, ut cum videatur etiam incredulis aliam viam voluptatum carnalium, et Paradisum deliciarum omniumque concupiscentiarum refertam aperire, simul tamen iudicium extremum, et aeternam gehenam inferni eis rigide comminatur”. Vedi anche 321.

dai confini latissimi perché includente tutti coloro che partecipavano al processo di rigenerazione spirituale e aderivano al messaggio di amore di Cristo, e fortemente coesa nella consapevolezza di questa essenziale unità dello Spirito. Questa visione della società cristiana, iscritta nel piano provvidenzialistico divino, veniva manifestata agli uomini attraverso segni e rivelazioni dirette ai profeti, affinché se ne facessero portavoce e artefici della sua attuazione⁷⁶. La sua designazione carismatica a opera di Cristo investiva Sartori del compito di svelare le verità divine del Corano e permettere così la conversione dei musulmani al cristianesimo⁷⁷.

All'attività profetica Sartori unì comunque la ricerca concreta di un terreno di intesa fra le tre grandi religioni monoteiste, attraverso la ricerca delle similitudini tra la Sacra Scrittura e il Corano. L'impegno di assimilazione lo indusse a impiegare un metodo ermeneutico alquanto discutibile, mirante a eliminare le differenze fra i due testi⁷⁸. Il principale problema da superare fu il dogma della Trinità, da sempre ostacolo insormontabile all'accordo religioso. Sartori reputò tale dottrina chiaramente visibile nel Corano, già nelle parole della *fatiha* "in nomine Dei misericordis, miseratoris, gratias Deo Domino universitatis misericordis miseratoris, iudici diei iudicii. Te oramus, in te confidimus: mitte nos in viam rectam, viam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium" (*Sura I*, vv. 1-7). Il brano venne così interpretato:

Quamvis autor huius libri in hac eius praefatione Deum Patrem et Dominum Iesum Christum aperte non nominet, tamen per ea quae successive declarat in ipso libro, hic tacite, et Deum Patrem et Iesum Christum eius Filium, in unitate Deitatis essentiae intelligere possumus. Ponit enim hanc praefationem more libri Geneseos et veteris Testamenti, ubi in principio Deus solus nominatur posteaque nomina Domini et Dei semper ibi exprimuntur. Et quia [...] nomen Domini in novo Testamento magis Christo appropriari videmus, ideo per nomen Domini universitatis misericordis miseratoris, quem declarat iudicem diei iudicii, intelligendus est Dominus Iesus aeternus Filius Dei, quoniam sine eo, Deum iratum, et non pium, nec misericordem omnes reperient ex confirmationeque Evangelii quam videbimus in hoc libro factam, apparet de eo intellexisse, quia in Evangelio constat quod Christo Domino est data omnis potestas in coelo et terra, et ipse uti verus Deus iudicaturus est vivos et mortuos, bonos et malos, rogando eum ut mittat eos in viam rectam, viam eorum quos ipse elegit, etiam in hoc manifestat de Christo domino protulisse, et non in viam eorum, quibus iratus est, nec infidelium. Ecce quomodo posuit ibi duas vias, rectam scilicet credentium in salutem, et alteram infidelium, in damnationem et iram⁷⁹.

76 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 285.

77 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 281.

78 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 285. Le proposizioni contrastanti venivano dequalificate in quanto "oscure, fabulose, mendaci, piene di vane voluttà" ovvero interpretate con varie modalità, non escluse le forzature del testo, o semplicemente respinte in quanto non collimanti con il dettato scritturistico: peraltro Sartori dichiarava apertamente che "quae Evangelio contraria sunt, pro perversis et instabilibus hominibus pravi cordis scripta sunt, et non debent haberi in consideratione a Christi fidelibus".

79 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 281 sg.

Tutti gli aspetti del dogma trinitario furono individuati nel testo islamico. Nelle *sure* XII e XV i passi relativi a Dio furono riferiti alla nozione di consustanzialità delle tre persone; nella quarta si trovò conferma della piena divinità di Cristo e nell'undicesima della coesistenzialità "ab aeterno" tra Padre e Figlio; dalla tredicesima, si trasse la nozione di unicità divina nella differenziazione delle tre "essenze"; nella centesima, nella presentazione di Cristo come "figlio simile al Padre", si vide un esplicito riferimento alla sua consustanzialità e uguaglianza con il Padre ("in essentia scilicet Deitatis, potentiaque et virtute"), e quindi alla sua natura di progenie divina⁸⁰. La credenza nella duplice natura di Cristo era poi rivelata dalla presentazione del Messia nell'Annunciazione ("Manifesta est ergo in hoc loco confirmatio Evangelii, et lucida confessio, quod Iesus est Christus filius Dei, verusque Deus, et verus homo")⁸¹. La dodicesima *sura* era indicata come testo esplicativo del rapporto tra le due nature di Cristo, sebbene il dettato coranico fosse sottoposto da Sartori a un vero e proprio capovolgimento al fine di dimostrare la sua tesi e provare la coincidenza tra cristianesimo e islamismo⁸². Il fraintendimento del significato del passo era attribuito alla cattiva fede degli ecclesiastici, "ministri diabolici"⁸³. I passi di altre *sure*, in cui si definivano gli attributi di Cristo, furono sottoposti a un'analoga lettura, tendente a confermare la presenza di una corretta nozione cristologica nel Corano. A esempio, laddove si parlava di "anima di Dio", ci si riferiva alla natura di Dio, di figlio di Dio e di fonte eterna di salvezza di Cristo, perché con il termine 'anima' si intendeva la "plenitudo Deitatis et vitae aeternae [...] ab aeterno"⁸⁴. O, ancora, Cristo era definito nel Corano sommo profeta, messaggero, salvatore, verbo eterno e sapienza di Dio⁸⁵.

La lettura del Corano operata da Sartori, attraverso la sua peculiare lente, evidenziò la presenza anche di altre dottrine coincidenti con il cristianesimo, ovvero con la sua concezione del cristianesimo. La quarta *sura*, per esempio, fu addotta a testimonianza del sostanziale accordo tra Vecchio e Nuovo Testamento e Corano sulla necessità della fede in Dio e del carattere unicamente spirituale delle sue manifestazioni⁸⁶. Tutti i riti esterni erano soggetti a questa interpretazione, dalla circoncisione – mero "signaculum iustitiae fidei" – alla Mecca – non tempio

80 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 284, 290, 297, 310 sg.; sulla Trinità vedi anche 286 sg., 290 sg., 294 sg., 298 sg., 311, 321.

81 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 286.

82 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 292 sgg.: "Certum est quod hi sunt increduli, qui dicunt Iesum uti Mariae filium, et purum hominem, esse Deum. Quoniam Iesus Christus est aeternus Dei filius, verus Deus, et verus homo".

83 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*.

84 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 283 sg., 297.

85 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 283 sg., 286 sg., 290 sg., 301, 306, 313 sgg.

86 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 287.

terreno, ma “aedificium fidei spirituali” – alla preghiera ai pellegrinaggi⁸⁷. La quinta *sura* era considerata prova dell’ininterrotto processo di rivelazione divina in una ‘catena’ sapienziale che legava l’antichità ebraica a Cristo e a Maometto, di cui tuttavia il Messia e il Vangelo erano considerati l’apice⁸⁸.

La concezione spiritualistica del cristianesimo consentiva a Sartori di cancellare i confini tra le chiese e la condanna che pesava su ebrei e musulmani, prospettando l’unione dei fedeli delle tre religioni “qui ambulat secundum spiritum sanctum” nell’invisibile e metastorica *ecclesia Dei*, regolata dall’unica legge della grazia e dello Spirito⁸⁹. Era proprio il Corano ad attestare, secondo Sartori, che la conoscenza di quella legge proveniva dal Vangelo, seguendo il quale l’intera umanità era destinata alla salvezza⁹⁰. L’erronea lettura dei testi sacri conduceva invece cristiani, ebrei e maomettani alla dannazione⁹¹.

Battesimo ed eucaristia venivano considerati da Sartori i riti unificanti cristiani e musulmani nel segno di Cristo. Nella dodicesima *sura* veniva individuato il significato di “patto di grazia e pace” e di promessa di fedeltà a Cristo proprio del sacramento battesimale⁹². La tredicesima *sura* mostrava l’identità tra l’eucaristia e il rito di comunione nella mensa divina seguito dai musulmani (“Quid aliud hoc innuit, quam sanctam coenam approbare, ubi coelestis est refectio, vera scilicet participatio corporis, et vera communicatio sanguinis Domini est?”)⁹³. Era altresì nella pratica di una “fede viva”, con un atteggiamento di amore verso il prossimo e verso Cristo, che si esprimeva l’adesione al suo insegnamento presente nel testo coranico⁹⁴, laddove le opere, come appariva anche dalla sesta *sura*, non erano mezzi di salvezza⁹⁵. Piena sintonia tra Corano e Sacra Scrittura era infine riscontrabile nella descrizione del giudizio universale nella centesima *sura*, con la separazione dei giusti dagli empi e la loro collocazione alla destra e alla sinistra di Cristo⁹⁶.

87 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 287 sg.

88 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 287 sgg.

89 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 288: “Credentes autem qui ambulat secundum spiritum sanctum eis datum ex gratia et fide, fundati in domo Dei, in ecclesia Christi, quae est civitas sancta, Hierusalem coelestis, hi peregrinantur hac peregrinatione spirituali, dum vivunt in hoc saeculo, ambulantes secundum spiritum fine loci mutatione”.

90 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 292, 294, 299 sg.

91 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 295 sg.

92 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 291.

93 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 298.

94 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 310; vedi anche 292 sg., 300, 314.

95 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 288: “Igitur ut hic in Alchorano adducitur, ordinavit Deus, quod credentes imitentur sectam Abrahe fidelis, qui [...] fundamentum accepit super domum spiritualem orationis et fidei [...] Fundatus enim erat Abraham [...] super Iesum Christum”. Vedi anche 288 sg., 292, 302, 309 sg.

96 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 311.

Il giudizio espresso da Sartori su Maometto marcava un contrasto forte con la positiva valutazione del Corano. Il profeta, già attaccato nella *Lucida explanatio super Alchoranum*, veniva condannato senza appello nella *Lucida explanatio in doctrina Mahumeti*, attraverso il commento di passi del Corano, del testo della *Chronica Saracenorum*, del *De generatione Machumet et nutritura eius*, della *Doctrina Machumetis* e della *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Machumetis et successorum eius* di Ermanno il Dalmata. A essere negato era, innanzitutto, il suo carisma profetico, attraverso una rilettura di quei testi mirante a dimostrare che le affermazioni di Maometto in merito alla sua designazione profetica e alla sua origine adamitica e ismaelitica erano frutto della sua scelta in favore della ‘via’ peccaminosa del primo uomo e di Ismaele⁹⁷. Maometto, che si autoproclamava “servo e nunzio di Dio”, era in realtà il “messo di satana”, un “omicida e seduttore” diabolico e aveva divulgato una dottrina di perdizione⁹⁸. Pertanto, la sua predicazione e quella dei suoi successori erano designate come “sataniche”⁹⁹. Venivano invece attribuiti a Cristo tutte le vicende, gli insegnamenti, i caratteri di Maometto descritti nei testi islamici, mediante il consueto modulo interpretativo delle due “vie”¹⁰⁰. Per questo la paternità del Corano appariva assai dubbia¹⁰¹.

Esemplare di questa chiave di lettura è l’analisi dell’importante dialogo tra Abdallah ibn Salam e Maometto relativamente alla fede, a Dio e alla manifestazione del verbo divino, riportato nell’esposizione della *Doctrina Machumet*¹⁰². A un’analoga distinzione erano soggette le dichiarazioni di Maometto in merito alla comunicazione della Legge da parte di Dio: secondo Sartori, Maometto aveva conosciuto soltanto il “verbum satanae”, ovvero il testo relativo alla “via” anticristiana della perdizione, ma gli era rimasta nascosta la verità divina, celata sotto formule e immagini occulte nel Corano¹⁰³. Pertanto, il monito del profeta contro la debolezza nella fede era riferibile soltanto ai maomettani “adepti di Satana”, poiché responsabili delle proprie scelte, mentre coloro che seguivano la “viam rectam Evangelii ostensam in Alchorano” erano sicuri del proprio destino¹⁰⁴. Parimenti, l’incitamento a credere in un unico Dio fatto da Maometto era da considerarsi come un’esortazione alla vera fede cristiana (“quod lex Dei est fides, unaque sola sit [...] vera lex fidei, spiritus et vitae, stante approbatione Evangelii facta per Alchoranum: ergo loquitur de fide Christiana”)¹⁰⁵.

97 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 113 sg.

98 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 323.

99 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 318 sgg.

100 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 285, 289 sg.; vedi anche 301 sg., 313 sg., 314 sgg.

101 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 320.

102 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 316 sgg., 319. Vedi *Doctrina Machumet*, 189 sgg.

103 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 320.

104 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 322.

105 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 319.

L'analisi del testo islamico, e la contrapposizione alle dottrine di Maometto, era funzionale alla proposta da parte di Sartori di una concezione del cristianesimo affatto rivoluzionaria, nel suo radicale cristocentrismo e spiritualismo. La vita cristiana veniva risolta in una assoluta adesione al messaggio evangelico di Cristo con la guida del suo Spirito, fedele a un paradigma di estrema sobrietà nel soddisfacimento dei bisogni materiali, in opposizione alla lascivia, alla carnalità e alla mondanità insegnate da Maometto. Tale modello era leggibile, secondo il visionario, anche nel Corano, sempre che opportunamente interpretato¹⁰⁶. In conclusione, per Sartori, come per Bibliander, affrontare il problema dell'islam significò proporre una rifondazione della società cristiana, dei suoi confini e dei suoi valori.

Assai più radicale fu la posizione di Iacopo Paleologo da Chio (ca. 1520-1585), al quale merita anche solo accennare per la sua combinazione di filoislamismo, irenismo ed estremismo religioso¹⁰⁷. L'eretico greco manifestò infatti un pieno apprezzamento verso l'islam nell'ambito della sua visione religiosa mirante a una completa revisione del cristianesimo in senso antitrinitario – e nella versione più radicale dell'antitrinitarismo – e, sulla base di questa, all'unione delle tre religioni monoteiste. Legato al movimento unitariano della Transilvania guidato da Ferenc David, Paleologo vi assunse un ruolo peculiare per le sue posizioni estreme, connotate come “radicalismo dogmatico”¹⁰⁸. Egli ridusse considerevolmente la sfera del sovrannaturale, accentuando il non-adorantismo nella concezione cristologica e modificando il concetto di giustificazione, che portarono a una trasformazione profonda del sistema dottrinale riformato. Tale trasformazione preludeva alla concordia delle tre religioni monoteiste, considerate come paritarie. L'unitarianismo ne sarebbe stata la teologia unificante e la struttura visibile una chiesa del tutto adogmatica e federalistica, fedele a quella dei primi secoli del cristianesimo, comprensiva di tutta l'umanità per un universale “*ius adoptionis*” e priva di riti esteriori. Col pensiero del Paleologo, l'irenismo rompeva con irruenza gli argini della società cristiana tradizionale e del suo eurocentrismo, stabilendo la parità delle diverse confessioni e approssimandosi a una concezione moderna della religione e della chiesa.

La risoluzione della questione della Trinità si impose, naturalmente, come cruciale anche nel progetto irenico del Paleologo. Nella sua copiosa e complessa produzione intellettuale, essa occupò uno spazio centrale, benché inserita nel

106 Leonis Nardi, *Lucida explanatio*, 321 sgg.

107 Sul Paleologo vedi D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti* (Firenze: Sansoni, Chicago: The Newberry Library, 1970), *ad ind.*; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo* (Firenze: La Nuova Italia, 1977); L. Szczucki, “Le dottrine ereticali di Giacomo da Chio Paleologo”, *Rinascimento*, 11 (1971): 27-75 (a cui rinvio per l'analisi del pensiero e ulteriore bibliografia); Id., *Ket 16. szazadi eretnek gondolkodo: Jacobus Paleologus es Christian Franken* (Budapest: Akademiai Kiado, 1980).

108 L. Szczucki, *Marcin Czechowich (1532-1613): studium z dziejów antytrynaryzmu polskiego XVI wieku* (Warsawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964), 257.

più vasto contesto della riforma religiosa generale. La posizione del Paleologo fu drastica: la figura di Cristo fu completamente privata della divinità per divenire quella di un uomo munito di potenza divina, ultimo di una serie di ‘unti’ del Signore, fra i quali Alessandro Magno, Giulio Cesare, Abramo, Mosè, Davide e i numerosi profeti. La fede giustificante fu legata essenzialmente alla confessione di due verità (esistenza di un solo Dio e della natura umana di Cristo), mentre la prassi di vita cristiana – aderente per Paleologo alle norme della Legge antica e nuova e svolta con piena libertà d’arbitrio – assumeva l’assoluta priorità.

L’assunzione del monoteismo da parte dei cristiani rappresentava la premessa per la riconciliazione con gli ebrei. Relativamente ai musulmani, l’atteggiamento di Paleologo fu più articolato e senz’altro originale, facendogli assumere un “ruolo di punta” nel confronto con la civiltà islamica nel suo tempo¹⁰⁹. Nei diversi scritti dedicati al problema, Paleologo espresse una valutazione del tutto positiva dell’islam, sul piano dottrinale e morale, per i suoi contenuti profondamente cristiani: ai suoi occhi, si trattava di una sorta di ‘scisma cristiano’. I maomettani furono giudicati come primi seguaci di Cristo, e quindi esenti dalle storture e superstizioni proprie della chiesa romana, e anch’essi “figli della promessa”. La concezione di Dio e di Cristo propria dei musulmani trovò completa approvazione nel Paleologo, poiché era rigidamente monoteista, considerava lo Spirito solo una potenza divina e concepiva Cristo un unto del Signore e non Dio per natura. La vita religiosa dei musulmani gli apparve encomiabile, per la loro pietà e carità e il rifiuto di pratiche superstiziose. Il Corano fu da lui considerato un testo con imperfezioni e antropomorfismi (peraltro analoghi o tratti dalla Sacra Scrittura), ma certo divino e necessario alla salvezza, per il messaggio di fede in Cristo che diffondeva. Paleologo attribuiva sempre un carattere cristiano all’islam, reputandolo “un elemento potenziale, capace di realizzarsi grazie all’unione dei musulmani con le chiese unitariane”¹¹⁰. Ma il passo compiuto dal teologo greco per una nuova valutazione dell’islam fu senza dubbio straordinario, che trova eguali solo in Guillaume Postel e in Adam Neuser, capo di un gruppo antitrinitario di Heidelberg e avventuriero politico celebre per la sua turcofilia¹¹¹.

Col Paleologo, dopo Bibliander e Sartori, islam e cristianesimo non conformista si trovavano ancora una volta congiunti nella visione di una nuova società, dove i tradizionali principi regolatori della morale e della convivenza risultavano completamente sovvertiti. La loro eredità è stata raccolta nel tempo?

109 Szczucki, “Le dottrine ereticali”, 54.

110 Szczucki, “Le dottrine ereticali”, 53.

111 Su Postel vedi i numerosi studi di François Secret, segnalati nella sua *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel* (Genève: Droz, 1970), 147-151; W. J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957); *Guillaume Postel 1581-1981. Actes du Colloque international d’Avranches 5-9 septembre 1981* (Paris: Editions de la Maisnie, 1985); Rotondò, *Guillaume Postel*; M. L. Kuntz, *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought* (The Hague: Nijhoff, 1981). Per la ricca bibliografia su Neuser vedi *The Heidelberg Antitrinitarians: Johann Sylvan, Adam Neuser, Mathias Vehe, Jacob Suter, Johann Hasler*, ed. C. J. Burchill (Baden-Baden: V. Korner, 1989).