

TEODORO ABŪ QURRA

LA LIBERTÀ

A CURA DI PAOLA PIZZI

TESTO ARABO A CURA DI
SAMIR KHALIL SAMIR SJ

PATRIMONIO CULTURALE ARABO CRISTIANO, 6
SILVIO ZAMORANI EDITORE



Digitized by the Internet Archive
in 2024

Patrimonio Culturale Arabo Cristiano
diretto da
SAMIR KHALIL SAMIR S.J.

1. TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola Pizzo
2. MARIAM DE GHANTUZ CUBBE, *I Maroniti d'Aleppo nel XVII secolo*
3. YAḤYA IBN SA'ID AL-ANṬĀKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino, 930-1033*, traduzione, introduzione e note a cura di Bartolomeo Pirone
4. AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e note a cura di Laura Bottini
5. *Storia di Rawḥ al-Qurašī. Un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, testi arabi, traduzione e note a cura di Emanuela Braida e Chiara Pelissetti
6. TEODORO ABŪ QURRAH, *La libertà*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola Pizzi. Testo arabo a cura di Samir Khalil Samir sj

TEODORO ABŪ QURRAH

LA LIBERTÀ

a cura di Paola Pizzi

testo arabo a cura di Samir Khalil Samir sj

Silvio Zamorani editore

INDICE

PREFAZIONE	7
NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE	10
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	11
INTRODUZIONE	15
I. TEODORO ABŪ QURRAH: LA VITA E LE OPERE	
I.1. IL CONTESTO STORICO-CULTURALE	19
I.2. EDIZIONI E STUDI SU ABŪ QURRAH	20
I.3. LA VITA DA EDESSA A ḤARRĀN	23
I.4. ABŪ QURRAH VESCOVO DI ḤARRĀN	30
I.5. PROFILO LETTERARIO DI ABŪ QURRAH	36
I.6. LE OPERE GRECHE DI ABŪ QURRAH	38
I.7. LE OPERE ARABE DI ABŪ QURRAH	44
I.8. CONCLUSIONE	54
II. IL TRATTATO SULLA LIBERTÀ	
II.1. IL CONTESTO DELL'OPERA	55
II.2. IL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE ISLAMICA	56
II.3. LA QUESTIONE DEL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA	70
II.4. IL PROBLEMA DEL MANICHEISMO	78
II.5. IL DUALISMO MANICHEO	83
II.6. IL MANICHEISMO SECONDO LE FONTI NON MANICHEE	86
II.7. L'ISLAM POLITICO CONTRO IL MANICHEISMO	91
II.8. CONCLUSIONE: LE CAUSE DELLA POLEMICA	94
III. ANALISI DEL TRATTATO	
III.1. INTRODUZIONE: IL PIACERE DEL PECCATO NON È PURO, FINCHÉ L'ANIMA RIMPROVERA L'UOMO	97
III.2. CAPITOLO PRIMO: NON VI È PREDETERMINAZIONE NÉ COSTRIZIONE PRESSO DIO	100
III.3. CAPITOLO SECONDO: LA CONFUTAZIONE DI MANI	107
III.4. CAPITOLO TERZO: LA PRESCIENZA DI DIO NON ANNULLA LA LIBERTÀ UMANA	115
III.5. INVOCAZIONE FINALE	122

LA LIBERTÀ	
INTRODUZIONE DELL'EDITORE	125
IL PIACERE DEL PECCATO NON È PURO, FINCHÉ L'ANIMA RIMPROVERA L'UOMO	131
NON VI È PREDETERMINAZIONE NÉ COSTRIZIONE PRESSO DIO	141
LA CONFUTAZIONE DI MANI	167
LA PRESCIENZA DI DIO NON ABOLISCE LA LIBERTÀ UMANA	197
BIBLIOGRAFIA	
I. TEODORO ABŪ QURRAH	232
II. PERIODO FORMATIVO DELLA TEOLOGIA ISLAMICA	235
III. IL DIBATTITO SUL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE ISLAMICA	236
IV. LA QUESTIONE DEL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA	237
V. IL MANICHEISMO	237
VI. L'ISLAM E IL MANICHEISMO	238
VII. DIZIONARI, GRAMMATICHE ED OPERE ENCICLOPEDICHE	239
GLOSSARI	
GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI	240
INDICE DELLE PAROLE NOTEVOLI DEL TRATTATO	249
INDICE ANALITICO	252
INDICE DEI PASSI BIBLICI	259
INDICE DELLE CITAZIONI CORANICHE	260

PREFAZIONE

Chi è responsabile delle azioni dell'uomo? L'uomo soltanto? E Dio o qualche altro elemento estraneo all'uomo non entrano in qualche maniera in questa responsabilità? Fino a che punto l'uomo è libero nei propri atti – e dunque responsabile di ciascuno di essi – e fino a che punto la sua libertà è “forzata” da elementi esterni sì da renderlo non sempre e comunque responsabile dei singoli atti?

Il tema della libertà ha affascinato e trattenuto pensatori di tutte le culture e di tutte le civiltà e non hanno fatto eccezione soprattutto le grandi tradizioni religiose. Attorno alla libertà umana si concentrano numerosi problemi di ordine politico, teologico, filosofico, morale.

Di ordine politico: già nell'antica Grecia e già Aristotele nell'*Etica nicomachea* affrontava il problema, considerando in particolare che solo l'uomo libero può partecipare e sostenere la vita della *polis*. “Dal momento che la virtù è connessa con le passioni e le azioni – cosicché quando le passioni e le azioni sono volontarie esse meritano lode e biasimo, mentre quelle involontarie meritano perdono e talvolta anche pietà – distinguere tra volontario e involontario è innanzitutto necessario per coloro che studiano la natura della virtù ed è inoltre utile ai legislatori per vedere se assegnare onorificenze e punizioni” (Aristotele, *Etica nicomachea*, III,1).

Di ordine teologico: come si può affermare e credere nell'operato di Dio e contemporaneamente nella capacità dell'uomo di operare e cambiare le proprie decisioni? Come fare coesistere contemporaneamente l'affermazione che tutto deriva da Dio, e dall'altra riconoscere la responsabilità dell'uomo? Emerge evidentemente il problema per eccellenza della fede mono-teista: se Dio è uno solo ed è buono allora da dove viene il male?

Già Sofocle nel suo *Re Edipo* affrontava il problema della libertà e del suo rapporto con il fato: poteva re Edipo sfuggire al fato di quanto era stato predetto su di lui, cioè che avrebbe ucciso il padre e avrebbe sposato la madre? Era davvero libero nelle sue

scelte? Oppure era il fato che guidava le sue scelte apparentemente libere?

Sul medesimo terreno della libertà si confrontavano, in ambito giudaico, le principali correnti religiose al tempo di Gesù: da chi dipendono le azioni virtuose dell'uomo? Totalmente dall'uomo, come sostenevano i sadducei, oppure in parte da Dio e in parte dall'uomo – come sostenevano i farisei – oppure dipendono totalmente da Dio – come sostenevano gli esseni?

Di ordine filosofico e morale: l'uomo è responsabile del bene oppure anche del male? Fino a che punto ne è responsabile? Fino a che punto è giusto punire l'uomo per i suoi atti malvagi se non era libero di evitarli?

Potremmo dire inoltre, nell'attuale società dei consumi, che il problema della libertà rimane ed assume anche un rilievo *di ordine economico*: quando acquisto qualcosa sono davvero libero oppure l'odierna società della comunicazione con il suo bombardamento pubblicitario cerca di "piegare" la mia libertà perché io consumi qualcosa piuttosto che qualcosa d'altro?

E potremmo continuare...

* * *

Il saggio di Teodoro Abū Qurrah che qui viene presentato – in testo arabo con traduzione a fronte – testimonia l'interesse sulla libertà umana che si determinò nella società della Siria del IX secolo della nostra era, sia in ambiente cristiano che in ambiente musulmano. La presenza manichea e gli strascichi del pensiero manicheo all'interno del panorama culturale dell'impero islamico sono solo il pretesto per affrontare il tema della libertà e per prendere le distanze da alcune correnti di pensiero islamiche. Le correnti *ḡabarite* infatti – sulla base del Corano – riproponevano la tesi della totale dipendenza del mondo da Dio e perciò anche dell'uomo e dei suoi atti, fino ad arrivare a compromettere la libertà dell'uomo nelle sue scelte e nella sua autodeterminazione.

Il nostro autore, con sorprendente acume e muovendosi innanzitutto sul piano della logica e in secondo luogo anche sulle basi della rivelazione cristiana, riaffermerà come inamovibile e imprescindibile il dato della libertà umana. Inoltre ribadirà che non è possibile affermare che il mondo dipende da Dio che ne è il

creatore se non si afferma la medesima cosa circa gli atti dell'uomo, cioè che essi dipendono dall'uomo e dalla sua libertà.

* * *

L'edizione del presente volume con testo a fronte vuole proseguire la collana *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano* mettendo a disposizione del pubblico sia un'edizione del testo arabo che costituisca un passo avanti nel ristabilimento del testo critico, sia una traduzione annotata con una abbondante introduzione e un buono studio del testo. Siamo sicuri inoltre che gli indici, il più possibile semplici ma esaurienti, saranno uno strumento di lavoro utile e indispensabile per tutti i ricercatori, sia arabi che italiani.

Alla casa editrice Silvio Zamorani che ha dato la propria disponibilità alla prosecuzione della collana con queste nuove modalità editoriali e tipografiche non certo semplici, va tutta la nostra riconoscenza.

don Davide Righi

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE

Per la traslitterazione dei termini arabi ci si è avvalsi del sistema correntemente in uso presso gli orientalisti. Segnaliamo alcune osservazioni utili alla pronuncia dei fonemi assenti nell'alfabeto italiano.

Come l'inglese, l'arabo possiede le interdentali *ṭ* (sorda, corrispondente all'inglese *think*) e *ḍ* (sonora, corrispondente all'inglese *this*).

Le consonanti segnalate con un punto sotto (*ṣ ḍ ṭ ḏ*) rappresentano le enfatiche corrispondenti alle rispettive consonanti, vanno cioè pronunciate ritraendo la radice della lingua verso la faringe. La *q* rappresenta l'enfatica della *k* (per questo alcuni autori la traslitterano con *ḳ*) e corrisponde nella pronuncia alla *c* di *cuore*.

L'apostrofo indica la lettera *hamzah*, consistente in una brusca apertura delle corde vocali, come un leggero singhiozzo.

L'alfabeto arabo conosce inoltre una faringale sorda *ħ* (corrispondente ad una *h* espirata con forte raschiamento della faringe) e una sonora, la *ʿ* ('ayn, corrispondente sonora della precedente).

La *ğ* corrisponde alla *g* dolce come in *giro*. A sua volta la *ġ* corrisponde al suono italiano *sc* come in *scena*.

Le due semivocali *w* e *y* corrispondono rispettivamente alle italiane *u* di *uomo* e *i* di *ieri*.

I segni *ḥ* e *g̣* indicano le due prevelari, rispettivamente sorda (come il tedesco *Bach*) e sonora (dal suono simile alla *r* francese).

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- ABEL, *Aspects sociologiques* (1966): Armand ABEL, *Aspects sociologiques des religions manichéennes*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, édités par Pierre GALLAIS et Yves-Jean RIOU, Poitiers: Société d'études médiévales, 1966, t. 1, pp. 33-46.
- ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone* (1995): Teodoro ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini, a cura di Paola Pizzo*, coll. "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano", vol. 1, Milano: Jaca Book, 1995.
- S. AGOSTINO, *Polemica* (1997): S. AGOSTINO, *Polemica con i Manichei*, introd. di F. Decret, trad. e note di L. Alici, A. Pietretti, Roma: Città Nuova Editrice, 1997.
- BACHA, *Mayāmir* (1904): Constantin BACHA, *Mayāmir Tāwdūrus Abī Qurrah usquf Harrān*, Beyrouth: al-Fawā'id Press, 1904.
- BACHA, *Un traité* (1905): Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, publié et traduit en Français pour la première fois*, Tripoli e Roma 1905.
- BECKER, *Christliche Polemik* (1912): H. BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912) 175-195, riedito in *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamische Welt*, Hildesheim: Georg Olms, 1967, vol. 1.
- CHABOT, *Michel le Syrien*: Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français, 4 voll., Paris 1899-1910.
- CHWOLSON, *Ssabier* (1965): D. CHWOLSON, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Amsterdam Oriental Press, 1965, 2 voll., qui vol. 2.
- Cor.: Alessandro Bausani (introduzione, traduzione, commento), *Il Corano*, Milano: Rizzoli, 1994.
- DECRET, *Mani* (1974): François DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Éditions du Seuil 1974.

- DICK, Wuğūd al-ḥāliq (1982): Ignace DICK, *Maymar fī wuğūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm li-Ṭāwdūrus Abī Qurrah (al-mutawaffā ḥawla sanat 825 m.)*, coll. "al-Turāṭ al-'arabī al-masīḥī" n. 3, Junieh e Roma 1982.
- Dictionnaire: *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 voll., Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1909-1946.
- EI¹: *First Encyclopaedia of Islam: First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, 8 voll. + suppl., Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1987.
- EI²: *The Encyclopaedia of Islam new edition*, in pubblicazione dal 1960, 9 voll. finora pubblicati, Leiden, London: E. J. Brill, Luzac and Co.
- GIMARET, *Théories* (1980): Daniel GIMARET, *Théories de l'acte humaine en théologie musulmane*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910): Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān (ca. 740-820). Literarhistorische Untersuchungen und übersetzung*, coll. "Forschungen zur christlichen Literatur - und Dogmengeschichte", 10 Band, 3 und 4 Heft, Paderborn: Schöningh, 1910.
- GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992): Sidney H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great-Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992.
- GRIFFITH, *Free Will* (1987): Sidney H. GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalām: the doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987).
- GRIFFITH, *Reflections* (1993): Sidney H. GRIFFITH, *Reflections on the biography of Theodore Abū Qurrah*, in *Parole de l'Orient* 18 (1993).
- GRIFFITH, *Stephen of Ramlah* (1985): Sidney H. GRIFFITH, *Stephen of Ramlah and the Christian kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine*, in *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985) 23-45, riedito in Sidney H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992.
- IBN AL-NADIM, *Fihrist*: IBN AL-NADĪM, *Kitāb al Fihrist*, Teheran: Riḍā'-Tağaddud, s.d.
- MONNOT, *'Abd al-Jabbār* (1974): Guy MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes - 'Abd al-Jabbār et ses devan-*

- ciers, Beyrouth, Le Caire: Librairie Philosophique J. Vrin-Paris, Institut dominicain d'Etudes Orientales, 1974.
- MONNOT, *Bāqillānī* (1977): Guy MONNOT, *La réponse de Bāqillānī aux dualistes*, in *Recherches d'Islamologie*, Louvain la Neuve, Louvain: Editions Peeters, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1977, pp. 247-260.
- Munğid: al-Munğid fi al-a'lām*, Beirūt: Dār el-Machreq, 1988.
- NASRALLAH, *Histoire* (1987): Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, t. II 2, (750-Xe s.), Louvain: Peeters, 1987, per quel che riguarda Abū Qurrah spec. pp. 104-134.
- OCA: *Orientalia Christiana Analecta*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1923 ss.
- OCP: *Orientalia Christiana Periodica*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935 ss.
- PANIMOLLE, *Dizionario* (1997): Salvatore PANIMOLLE, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. XV (Elezione-Vocazione-Predestinazione), Roma: Borla, 1997.
- PG : ed. Jacques-Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, serie greca, Parigi 1857-1866.
- SAMIR, *Abū Qurrah* (2000): Samīr Ḥalīl SAMĪR, *Abū Qurrah. al-Sīrah wa-l-marāğī'. al-Mu'allafāt*, coll. "Mawsū'at al-ma'rifah al-masīḥīyyah", 2 voll., Dār al-Mašriq: Bayrūt, 2000.
- SHAHRASTANI, *Sectes* (1986): SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot*, Leuven: Peeters, Unesco, 1986.
- WOLFSON, *Philosophy* (1976): Harry Austryn WOLFSON, *The philosophy of the kalam*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1976.

INTRODUZIONE

Il dibattito sul problema del libero arbitrio umano e del ruolo dell'origine degli atti umani costituisce uno dei maggiori momenti dello sforzo filosofico e teologico dell'uomo di ogni fede e di ogni tempo.

L'uomo greco considerava la propria libertà civile come un valore inalienabile, il fondamento stesso della vita all'interno della *polis*.

Se poi la libertà politica informava la vita dell'uomo greco come cittadino, la consapevolezza di poter godere di una libertà interiore lo sollevava dal peso di un destino che gli sfuggiva totalmente, ed al quale egli era completamente sottomesso. Un destino, l'*heimarmene*, rispetto al quale non esiste via di scampo, che determina ogni cosa, ogni evento.

Eppure, rispetto all'*heimarmene* che incombe sulla sua vita, l'uomo greco può riscattarsi interiormente, liberandosi dall'angoscia di non avere il potere di determinare nulla nella propria esistenza.

La novità portata dal Cristianesimo costituirà un cambiamento di prospettiva rispetto a questa concezione: infatti, secondo la visione cristiana, l'uomo è una creatura dotata di libero arbitrio, pienamente responsabile delle sue scelte personali.

Di conseguenza, in questo nuovo contesto non c'è più spazio per il fatalismo: la salvezza stessa dipenderà da come l'uomo eserciterà il dono della libertà che gli è stato conferito da Dio.

Il trattato sulla *Libertà* del vescovo melkita Teodoro Abū Qurrah ci offre una originale testimonianza riguardo l'intensità con cui la questione della libertà e del libero arbitrio umani era dibattuta alla sua epoca, che costituiva un momento particolarmente significativo dal punto di vista politico, sociale, culturale e religioso nell'area siro-palestinese.

Ci troviamo a cavallo tra l'VIII e il IX secolo, quando l'Islam costituiva ormai una realtà politicamente consolidata da più di un secolo di dominazione: è l'epoca dell'incontro tra le due grandi

religioni, il Cristianesimo e l'Islam, un incontro che generò uno scambio molto intenso tra le due comunità. Il Cristianesimo, da parte sua, offriva all'Islam – accanto ad una profonda esperienza in ogni campo del sapere – la ricchezza di sette secoli di riflessione teologica e filosofica, nel momento stesso in cui l'Islam era impegnato nella definizione di una propria teologia, che in questa prima fase molto attinse alla fonte cristiana.

È il caso della questione del libero arbitrio umano, che emerge sin dall'inizio nell'Islam in tutta la sua problematicità umana, filosofica e teologica.

Teodoro Abū Qurrah, in questo trattato di carattere apologetico-confutativo, prende posizione in difesa del principio della libertà dell'uomo e della sua capacità di autodeterminazione, minacciati dall'emergere di idee predestinazioniste all'interno dell'Islam. Riconosciamo così in Abū Qurrah un interprete fedele della sua epoca, e questo sotto diversi punti di vista.

Anzitutto, nell'adozione della lingua araba come veicolo per comunicare con l'interlocutore musulmano, scelta che mette in evidenza non solo una sua tendenza personale, bensì un atteggiamento più generale che caratterizzava la Chiesa melkita – rispetto a quella nestoriana e monofisita – la quale, voltate le spalle a Bisanzio, si rivolgeva ora alla ricerca di una intesa con la nuova classe dominante.¹

In secondo luogo, riconosciamo in Abū Qurrah un perfetto *mutakallim*², che ha compreso la portata ideologica dell'Islam e di cui conosce il linguaggio, lo stile ed il metodo speculativi.

Ci rendiamo infine conto della "attualità" dell'autore e della sua opera rispetto alla sua stessa epoca nella scelta di inserire nel suo trattato sulla *Libertà* un argomento caro a tutta l'apologetica anteriore e contemporanea. Si tratta della confutazione del Manicheismo, che da secoli era al centro di una violenta attività polemica da parte cristiana, poiché il dualismo delle essenze che il

1 Cfr. p. 44.

2 Il termine *mutakallim* indica colui che esercita la '*ilm al-kalām* «scienza della parola». I due termini perciò corrispondono solo in minima parte ai termini cristiani «teologo», «teologia». Cfr L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

Manicheismo predicava costituiva un grave pericolo a livello dottrinale per la concezione del libero arbitrio umano.

Il dualismo manicheo, infatti, riconduceva l'attività umana ad un determinismo di principio, che traeva origine dalla fondamentale contrapposizione tra un principio del bene ed uno del male, per cui non rimaneva all'uomo che sottomettersi alla battaglia tra le due essenze, in attesa della liberazione finale.

In seguito, anche l'Islam assumerà durissime posizioni nei confronti degli *zanādiqah* (ossia i manichei), che costituivano una minaccia sia a livello dottrinale, per quanto riguarda la concezione dell'Unicità e dell'onnipotenza divine, che a livello politico e sociale, per la forte tendenza filo-iranica – e quindi anti-araba – che caratterizzava la *zandaqah*.

Introducendo quindi la confutazione del Manicheismo nel suo trattato sulla *Libertà*, Abū Qurrah spera di gettare un ponte tra lui ed il suo avversario, di creare un terreno comune sul quale i due contendenti potranno battersi “ad armi pari”.

Tuttavia, l'autore non perde di vista la sua comunità, l'edificazione della quale rientra nel suo specifico incarico pastorale come vescovo della chiesa di Harrān, cosicché la sua opera si svolge in considerazione di un doppio fine: uno apologetico-confutativo, ed uno edificante.

Il nostro trattato si presenta così come un esempio prezioso del fiorire nel Cristianesimo d'Oriente di un nuovo ed originale fermento teologico, che scaturì dall'incontro con il nuovo interlocutore musulmano.

Prima di proporre il nostro studio su Teodoro Abū Qurrah e la sua opera, è necessario spendere alcune parole riguardo la provenienza del trattato sulla *Libertà*. Abbiamo notizia di due mss.: si tratta del ms. nr. 392 di Dayr al-Muḥalliṣ (Ġūn, Libano), copiato dal vescovo Bāsīlyūs Finān nel 1835; questa è la copia utilizzata da padre Constantin Bacha per la sua edizione critica del 1903³. Il secondo ms. è quello di Tiro nr. 45-2^o, terminato di copiare il 4 novembre del 1730.

Samīr Ḥalīl Samīr, che ha curato l'edizione da noi presentata, è venuto a conoscenza del fatto che quest'ultimo ms. non si troverebbe più a Tiro, ma che potrebbe essere stato integrato al fondo

3 BACHA, *Mayāmir* (1903).

di Dayr al-Muḥallīṣ a Ğūn. Tuttavia, anche quest'ultimo ms. non è al momento disponibile, cosicché il nostro lavoro farà riferimento esclusivamente all'edizione critica di Samīr, la quale costituisce una revisione ed una correzione dell'edizione di Bacha del 1903.

Ci auguriamo di poter usufruire in futuro delle fonti che attualmente ci sono interdette, così da verificare e confermare lo sforzo di coloro che hanno riportato alla luce quest'opera del più significativo autore arabo cristiano.

* * *

Credo di non esagerare se dico che questa pagina è una di quelle – in questo libro – che ho trovato più difficile scrivere. Difficile perché doveva essere al tempo stesso breve ed esauriente, perché in così poche righe è inevitabile dover rinunciare a citare tutti coloro che vorremmo ricordare.

Ad essere sincera, inizialmente non era nemmeno mia intenzione scrivere queste righe. Esse nascono però dalla profonda riconoscenza che nutro nei confronti di alcune persone, senza le quali non avrei mai avuto l'opportunità, così preziosa per chi muove i primi passi nell'ambito della ricerca, di pubblicare questo studio. È a loro che dedico questo lavoro.

Anzitutto padre Samīr Ḥalīl Samīr: lo ringrazio per la sua continua disponibilità e per la fiducia che ha riposto in me così come in tutti i componenti del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana.

Vorrei ringraziare padre Maurizio Borrmans, che è stato e continua ad essere per me una guida ed un punto di riferimento, sia intellettuale che umano.

Tutta la mia riconoscenza va poi a d. Davide Righi, al quale devo la mia partecipazione al Gruppo di Ricerca e la mia crescita nello studio e nell'amore per la lingua araba e per il patrimonio culturale arabo-cristiano. A lui devo tutto il lavoro di impaginazione di questo testo: solo la sua disponibilità e la sua competenza hanno permesso di dare "forma" a questa pubblicazione.

A loro e a tutti quelli che, in un modo o nell'altro, mi hanno seguita in questa esperienza, un sentito grazie.

I. TEODORO ABŪ QURRAH: LA VITA E LE OPERE

I.1. IL CONTESTO STORICO-CULTURALE

Nell'intento di ricostruire le tappe principali della vita del vescovo siriano Teodoro Abū Qurrah, che può essere definito a pieno titolo un vero e proprio *mutakallim*⁴ cristiano, è necessario gettare uno sguardo d'insieme al contesto geografico, storico e culturale in cui egli visse.

A questo contesto noi ora guardiamo come al *milieu* che ha determinato la formazione del nostro come cristiano, come teologo e come filosofo.

Vi è però un elemento di qualificazione da aggiungere a questi attributi che possiamo riconoscere in Abū Qurrah: questo elemento lo caratterizza rispetto a chi lo ha preceduto tra i Padri della Chiesa greci e latini, nonché siriaci, e allo stesso tempo costituisce ciò che distinguerà dopo di lui coloro che opereranno nel suo stesso ambito. Si tratta dell'attributo dell'arabicità⁵. Teo-

- 4 A questo proposito Sidney H. Griffith, in un suo articolo, così si esprime riguardo Teodoro Abū Qurrah: "[...] the first Christian *mutakallim* to make a name for himself in the Arab world, and the only one of a number of later Christian *mutakallimūn* to gain a reputation beyond the borders of the caliphate" (cfr. GRIFFITH, *Stephen of Ramlah* (1985), p. 32, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992), art. vii); lo stesso Griffith non esita ad utilizzare i termini *kalām* e *mutakallim* applicandoli ad opere e ad autori arabo cristiani (GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalām: Chapter XVIII of the Summa Theologiae Arabica*, in *Lingua Restituta Orientalis* 20 (1990) 129-134, qui p. 129; GRIFFITH, *Free Will* (1987), p. 79, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992), art. vi; GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practise of venerating images*, in *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985) 53-73, qui p. 65, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992), art. v).
- 5 Quando parliamo di "arabicità" in riferimento al nostro autore, non intendiamo richiamare un concetto etnico; bensì, vogliamo sottolineare l'importanza

doro Abū Qurrah non è solo cristiano, teologo e filosofo: Abū Qurrah è un cristiano arabo, che visse in un ambiente arabo, e ciò non fu privo di riflessi sulla sua formazione teologica e filosofica. Poiché le sue scelte come pastore di una comunità arabo-cristiana e come elaboratore di una teologia propriamente arabo-cristiana furono influenzate e determinate dal particolare contesto dell'epoca. Vediamo allora di che contesto si tratta.

Teodoro Abū Qurrah nacque attorno al 755 d.C. ed era originario di Edessa, in Mesopotamia, un centro che costituiva a quell'epoca il fulcro della vita culturale di espressione siriana. In uno dei suoi trattati, quello sulla venerazione delle immagini, Abū Qurrah fa riferimento alla sua città natale definendola la "nostra benedetta città"⁶.

Egli stesso, quindi, ci fornisce un importante dato autobiografico, grazie al quale i riferimenti contenuti in altre fonti indirette vengono confermati senza alcun dubbio a riguardo⁷.

Purtroppo, la stessa cosa non può essere detta quanto alla data di nascita del nostro, che a tutt'oggi rimane incerta, e al riguardo della quale diverse sono le ipotesi proposte dagli studiosi. Una panoramica delle opinioni di questi ultimi in merito costituisce anche un'interessante *excursus* storiografico su Abū Qurrah, che ci mostrerà l'intensità dello sforzo dedicato fino ad ora allo studio del "primo Padre della Chiesa arabo"⁸.

I.2. EDIZIONI E STUDI SU ABŪ QURRAH

Il primo studioso a segnalare l'esistenza di una produzione araba di Teodoro Abū Qurrah può essere considerato J.S. Assemani, che nel 1721 segnalò l'esistenza di trattati in lingua araba attribuiti al nostro autore; ma fu Joannes Arendzen che nel 1897 presenterà uno studio filologico del trattato su *La venerazione*

dell'elemento arabo a livello linguistico, culturale, sociale e politico che all'epoca dell'autore costituisce una realtà la cui influenza – in questi diversi ambiti – non può ormai essere ignorata.

6 ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone* (1995), p. 142.

7 Si tratta ad esempio del riferimento a "Théodoricos surnommé *Pugla*" contenuto nella cronaca di Michele il Siro (cfr. CHABOT, *Michel le Syrien*, p. 32).

8 BECKER, *Christliche Polemik* (1912), p. 434, dove Abū Qurrah viene definito "der älteste arabisch schreibende christliche Kirchenvater".

delle immagini, completo di traduzione latina ed introduzione⁹. L'importanza dell'opera di Arendzen può essere individuata nel riconoscimento dell'arabo come lingua originale di questo trattato di Abū Qurrah¹⁰.

Nel 1903, il padre Constantin Bacha pubblicò per la rivista libanese *al Mašriq* uno dei trattati in lingua araba di Abū Qurrah, la cui raccolta completa apparve solo l'anno successivo: si trattava del testo sulla fede ortodossa¹¹, di cui l'adesione al Concilio di Calcedonia¹² era l'espressione e di cui Abū Qurrah era difensore accanito presso i suoi contemporanei. In una edizione parigina del 1905, frutto di ricerche compiute alla Bibliothèque Nationale, lo stesso trattato venne tradotto in francese dal padre Bacha, e accompagnato da una introduzione¹³.

Nel 1904 fu la volta della pubblicazione a Beirut della raccolta dei trattati in lingua araba attribuiti al vescovo melkita Teodoro Abū Qurrah¹⁴. Si trattava di un ms. che il padre Bacha aveva ritrovato nella biblioteca del suo convento, il Dayr al-Muḥalliṣ. Questo ms., che portava la data del 1735, costituiva una copia di un testo più antico di sette secoli, copiato dal monaco Agapius nel 1051; a sua volta, questo esemplare era stato copiato da un manoscritto redatto nel monastero di San Saba in Giudea¹⁵. Questa raccolta comprendeva dieci trattati, tra i quali quello da noi preso in considerazione (il trattato sulla *Libertà*) era riportato come il primo della serie¹⁶.

Intanto, nel continente europeo, l'opera araba di Teodoro Abū Qurrah aveva suscitato l'interesse degli orientalisti, in particolare il padre tedesco Georg Graf, che dedicherà moltissimo studio non solo al nostro autore, ma a tutto il patrimonio arabo

9 Joannes ARENDZEN, *Theodori Abukurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus, latine versus, illustratus*, Bonn 1897.

10 Ignace DICK, *Wuḡūd al-ḥāliq* (1982), p. viii.

11 Constantin BACHA, *Maymar Abī Qurrah fī nāmūs Mūsā wa-fī ṣiḥḥat al-dīn al-masīḥī*, in *al-Mašriq* 6 (1903) 633-643; 693-702; 800-809.

12 Il Concilio di Calcedonia, indetto nel 451 d.C. dal papa Leone il Grande, stabilisce la distinzione in Cristo di due nature perfette (cfr. J. BOIS, *Chalcédoine (Concile de)*, in *Dictionnaire* 2 (1909), coll. 2190-2208).

13 BACHA, *Un traité* (1905).

14 BACHA, *Mayāmir* (1904).

15 Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils: the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in *Studia Patristica* XXV (1993) 270-299, qui p. 275.

16 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 9-22.

cristiano più in generale: gli siamo debitori della *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, un'opera in cinque volumi pubblicata nel (1947)¹⁷ e più specificatamente riguardo Abū Qurrah, dell'opera *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurrah, Bischofs von Harrān (ca. 740-820)*¹⁸, in cui ci viene fornita un'introduzione sull'autore, sia dal punto di vista biografico che dottrinale, e la traduzione tedesca di undici trattati. È il 1910, e per conoscere qualcosa di nuovo riguardo Abū Qurrah dobbiamo aspettare il 1912.

In quell'anno infatti, il padre Louis Cheikho ci farà conoscere un trattato fino ad allora inedito del nostro: si trattava del trattato su *L'esistenza del Creatore e la vera religione*¹⁹, seguito l'anno successivo dalla traduzione in tedesco per mano di Graf²⁰.

Dopo l'apparizione nel 1947 della *Geschichte*, fu Ignace Dick a portare avanti la ricerca, pubblicando nel 1959 due opere inedite che Graf non aveva segnalato nella sua ricerca: si trattava di una professione della fede trinitaria e cristologica e di una breve apologia, che fanno riferimento ai mss. 549, 561 e 447 del fondo arabo del Sinai; fu la rivista *Le Muséon*²¹ ad ospitare l'edizione di questi due testi. Nel 1960 lo stesso Dick presentò all'Università Cattolica di Louvain il trattato su *L'esistenza del Creatore e la vera religione*²², una edizione migliorata rispetto a quella pubblicata da Cheikho nel 1912. Nel 1963, poi, le ultime riflessioni riguardo la biografia e la cronologia di Abū Qurrah apparvero in

17 Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2, coll. "Studi e Testi", Città del Vaticano, 1947.

18 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910).

19 Louis CHEIKHO, *Maymar li-Tāwǧūrus Abī Qurrah fī wuǧūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in *al-Mašriq* 15 (1912) 757-774; 825-842.

20 Georg GRAF, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1913.

21 Ignace DICK, *Deux écrites inédits de Théodore Abuqurra*, in *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.

22 Ignace DICK, *Théodore Abū Qurrah, évêque melkite de Harrān (750?-825?), Introduction historique et littéraire, analyse critique du traité apologétique de l'Existence du créateur et de la vraie religion*, tesi di dottorato inedita, Louvain 1959.

*Proche-Orient Chrétien*²³, grazie ancora una volta al contributo di Dick.

Da quel momento ulteriori passi avanti sono stati compiuti sulla via della ricerca riguardo il nostro autore e della traduzione dei suoi trattati in lingua araba. Lo sforzo di S.H. Griffith è un esempio di ciò, il cui contributo in merito è espresso dai numerosi articoli che dagli anni '70 a questa parte continuano ad arricchire la nostra comprensione della vita e delle opere del vescovo di Ḥarrān. Per questi rimandiamo alla bibliografia finale e ai riferimenti cui ricorremo nel nostro studio.

Ugualmente, non può essere taciuto il lavoro di ricerca svolto sia su Abū Qurrah, sia riguardo il patrimonio arabo cristiano più in generale dal padre gesuita Samīr Ḥalīl Samīr, grazie al quale abbiamo avuto la possibilità di occuparci di questo autore e di affrontare la traduzione e l'analisi di uno dei suoi trattati arabi. Anche per quanto riguarda l'opera di Samīr, verranno citati di volta in volta i riferimenti ai suoi articoli e ai suoi studi in merito, e raccolti infine nella bibliografia.

I.3. LA VITA DA EDESSA A ḤARRĀN

I.3.1. *Dati biografici e ipotesi. Il rapporto col Damasceno*

Come già abbiamo avuto modo di accennare, se sul luogo di nascita di Teodoro Abū Qurrah non vi sono dubbi, per quanto riguarda la sua data di nascita le opinioni sono diverse.

Il padre Bacha, ad esempio, tende a collocare questa data nella prima metà dell'VIII secolo, sulla base della testimonianza dello stesso Abū Qurrah che dice di essere un discepolo spirituale di S. Giovanni Damasceno²⁴.

Georg Graf, a sua volta, sostiene che debba essere nato attorno al 740 d.C.²⁵, e colloca la sua data di morte verso l'anno 820. Così si esprime nella sua opera monografica su Abū Qurrah: *Seine Lebenszeit fällt ungefähr in die Jahre zwischen 740 und*

23 Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abū-qurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, in *Le Muséon* 12 (1962) 209-223; 319-332; 13 (1963) 114-129.

24 BACHA, *Un traité* (1905), p. 4.

25 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), p. 20.

820, collocando l'inizio della sua attività letteraria prima del 787, l'anno in cui si tenne il settimo Concilio ecumenico²⁶ in cui venne ufficialmente autorizzata la venerazione delle immagini sacre. Questo perché in nessuna delle sue opere viene citato questo concilio, ma – come ci fa notare il padre Dick – esso non fu considerato ecumenico che tardivamente, sia dalla chiesa di Roma che dalla chiesa melkita.

Ignace Dick è più propenso per ritardare di una decina di anni la nascita del nostro, rispetto al Graf, collocandola così attorno al 750 d.C.. Secondo lui, poi, Abū Qurrah doveva essere un po' troppo giovane nel 787 per credere che già allora la sua attività letteraria fosse così ricca ed intensa: Michele il Siro, infatti, riporta la data dell'813 per l'esordio di Abū Qurrah come scrittore²⁷.

Accettando la data proposta da Dick, bisogna quindi escludere l'ipotesi di un contatto diretto tra Abū Qurrah e colui che egli stesso considera il proprio maestro spirituale, S. Giovanni Damasceno, che morì tra il 749 e il 753 e visse nel monastero di San Saba dove Abū Qurrah si ritirò come monaco. In realtà, infatti, più che di un contatto diretto, si tratterebbe di una figliolanza spirituale indiretta: l'eco del Damasceno doveva sicuramente essere ancora molto forte all'epoca in cui Abū Qurrah fece il suo ingresso al monastero dove per anni questo Padre della Chiesa aveva vissuto e svolto la sua attività pastorale come teologo, apologeta e controversista. Senza contare il fatto che S. Giovanni Damasceno può essere considerato il primo tra i Padri – se non altro ad avere lasciato traccia – ad inaugurare una nuova stagione nella storia dei rapporti tra il Cristianesimo ed il mondo circostante. Vedremo più in dettaglio quale sia stata l'influenza del suo contatto con il mondo islamico sulla sua teologia e, di conseguenza, sulla formazione di Teodoro Abū Qurrah – suo discepolo almeno spiritualmente – come teologo cristiano presso l'Islam.

L'ipotesi di un contatto diretto tra S. Giovanni Damasceno e Abū Qurrah è sostenuta invece da Joseph Nasrallah nella sua *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*²⁸. In quest'opera la data di nascita di Abū Qurrah è

26 Il concilio Niceno II.

27 DICK, *Wuğūd al-hāliq* (1982), pp. xii-xiii.

28 NASRALLAH, *Histoire* (1987), per quel che riguarda Abū Qurrah spec. pp. 104-134.

stabilita tra il 724 e il 725, e la data di morte fissata dopo l'anno 829, il che fa del nostro un personaggio particolarmente longevo.

I.3.2. *Un dibattito con il califfo al-Ma'mūn?*

Come ci fa notare Dick, noi sappiamo che nell'anno 824 Abū Qurrah si trovava in presenza del califfo al-Ma'mūn²⁹, per cui la sua morte va collocata tra quella data e l'830.

Griffith propone il 720 circa come data di nascita, e l'830 circa come data di morte, dubitando dell'autenticità del dibattito di fronte al califfo al-Ma'mūn.

Samīr Ḥalīl Samīr propone la data del 755 e non prima, dato che "la sua attività pastorale ed il suo viaggiare iniziarono nell'anno 813, il che sarebbe stato difficile per un vecchio; così come presenziò all'assemblea di al-Ma'mūn l'anno 829 e disputò con i presenti, e ciò sarebbe stato difficile per un uomo di 79 anni"³⁰. La disputa presso la corte di al-Ma'mūn è quindi da Samīr considerata autentica, ed Abū Qurrah era realmente presente in quella sede: lo testimonia una fonte anonima del 1234, in cui "l'ignoto cronista di Edessa racconta 'al-Ma'mūn arrivò a Ḥarrān. Teodoro, vescovo di Ḥarrān, soprannominato Abū Qurrah, discusse con al-Ma'mūn. Tra di loro intercorse un lungo dibattito intorno alla fede dei cristiani. Chi volesse leggere questo dibattito, è registrato in un libro speciale'. E questa data corrisponde all'anno 829 d.C. [...]"³¹.

Possiamo quindi anche noi adottare questa datazione, e collocare la vita di Abū Qurrah tra il 755 e l'830 circa.

I.3.3. *La formazione culturale a Edessa*

L'ambiente di Edessa, la sua città natale, era ricco di fermenti intellettuali e culturali, ed in questo ambiente Abū Qurrah ricevette la sua formazione profana, che comprendeva la filosofia, la logica, la medicina, "come era solito tra i cristiani"³² a quell'epoca ed in quel contesto. Non solo, ma possedeva una profonda conoscenza di almeno tre lingue: il siriano, che costituiva la lingua uffì-

29 DICK, *Wuḡūd al-hāliq* (1982), p. xiii.

30 SAMĪR, *Abū Qurrah* 1 (2000), pp. 417-418.

31 SAMĪR, *Abū Qurrah* 1 (2000), pp. 40-41.

32 SAMĪR, *Abū Qurrah* 1 (2000), p. 34.

ziale della Chiesa, nonché il principale veicolo letterario, il greco e l'arabo. In tutte queste lingue si esprime nella sua produzione scritta, benché dei suoi trattati in siriano nulla ci sia pervenuto (o almeno, nulla ancora è stato ritrovato), e quanto alla sua produzione greca vi è chi avanza l'ipotesi che si tratti in realtà di traduzioni di opere la cui lingua originale era l'arabo. Griffith dice a questo riguardo:

Abū Qurrah scrisse mai effettivamente in greco qualcuna delle sue opere preservate sotto il suo nome in quella lingua o, come l'*opus IV*, sono presumibilmente tutte traduzioni? Nessuna risposta può essere ancora data a tale quesito. Sembra certamente probabile che Abū Qurrah sapesse almeno leggere il greco. Tuttavia, l'informazione contenuta nel titolo del paragrafo di *opus IV* suggerisce che egli fosse riluttante a scrivere in greco³³.

Infatti, il titolo del paragrafo che contiene l'epistola contro i Monofisiti di Armenia, contenuto nell'*opus IV*, ossia il quarto dei quarantatré opuscoli in lingua greca contenuti nella *Patrologia Graeca* del Migne³⁴, si dice che Abū Qurrah abbia scritto inizialmente questa lettera in arabo (su richiesta del patriarca di Gerusalemme Tommaso, che coprì la sede episcopale tra l'anno 811 e l'820), poi venne tradotta in un secondo momento in greco, ad opera di Michele il sincello³⁵.

Oltre al greco e all'arabo, anche in georgiano possediamo qualcosa attribuito al nostro autore: non è strano, dal momento che la sua attività di difensore dell'ortodossia era per così dire "ambulante", e nell'815 (817 secondo Nasrallah)³⁶ lo ritroviamo alla corte d'Armenia per cercare di convincere il principe Ašōt e il suo popolo a convertirsi dal Monofisismo alla fede calcedoniana; questa spedizione non ebbe successo, ed Abū Qurrah dovette ritirarsi di fronte al diacono Nonnus di Nisibe e tornare a Ḥarrān, la sua sede episcopale.

33 GRIFFITH, *Stephen of Ramlah* (1985), p. 34: "Did Abū Qurrah ever actually write in Greek any of the other works preserved under his name in that language or, like *opus IV*, are they all likely to have been translations? No final answer can yet be given to this question. It certainly seems likely that Abū Qurrah would have had at least a reading knowledge of Greek. However, the information in the title paragraph to *opus IV* suggests that he was reluctant to write in Greek".

34 PG 97.

35 Soprannome che significa "compagno di cella".

36 NASRALLAH, *Histoire* (1987), p. 115.

I.3.4. *Al monastero di S. Saba: la formazione greca*

Tornando alla sua formazione, ben presto quella profana fu affiancata da una più religiosa, nel momento in cui entrò come monaco alla laura di San Saba, dove Abū Qurrah si dedicò allo studio dei Padri della Chiesa e della teologia. Anche la laura di San Saba costituiva senza dubbio un importante centro culturale, assieme al monastero di San Caritone nello stesso deserto di Giuda e il monastero di S. Caterina sul Sinai, in cui si svolgeva una intensa attività di studio, di trascrizione e di traduzione non solo di opere ecclesiastiche, bensì anche di opere di filosofia e di tutte le altre discipline profane di ispirazione greca. La stessa lingua ufficiale utilizzata nel monastero era il greco, almeno fino ai tempi di S. Giovanni Damasceno.

La generazione successiva alla sua, invece, si trovò in una fase di transizione da un'eredità prettamente greca, culturalmente e linguisticamente, ad un nuovo assetto culturale e linguistico, in cui l'elemento arabo cominciava ad avere la predominanza. È appunto la generazione di Abū Qurrah, una generazione che assistette all'arabizzazione della vita politica, sociale, culturale, intellettuale della Siria. Infatti, Damasco fu la prima sede dell'incontro tra i cristiani autoctoni e i nuovi conquistatori musulmani; ma anche nel momento in cui la sede del califfato si trasferì da questa città a Bagdād, al momento del trapasso dalla dinastia omayyade a quella abbaside, il fermento rimase attivo, i cristiani continuarono per diverso tempo (anche se con vicende alterne) a svolgere un ruolo indispensabile all'interno della società islamica e della sua vita politica, amministrativa e culturale, e diverse furono le iniziative culturali promosse dai califfi in cui l'apporto cristiano costituiva una parte essenziale: si pensi all'attività della Bayt al-Ḥikmah, inaugurata sotto il califfo al-Ma'mūn (813 d.C. -833 d.C.), e l'importante attività di traduzione di testi dal greco e dal siriano all'arabo, in cui il contributo dei cristiani fu immenso ed imparagonabile (grazie alla loro ricca tradizione intellettuale, che spaziava nei diversi campi del sapere).

I.3.5. *L'influsso di S. Giovanni Damasceno*

A San Saba la formazione siriana di Abū Qurrah si integrò con quella greca del monastero, in cui l'influsso di S. Giovanni Damasceno, come abbiamo già avuto modo di dire, doveva essere anco-

ra molto intenso, tanto che lo stesso Abū Qurrah, benché con tutta probabilità non lo abbia conosciuto personalmente, si considera comunque un suo discepolo³⁷.

Se l'attività del Damasceno era orientata verso un fine ancora prettamente pastorale, sia nei confronti delle varie comunità cristiane che si contrapponevano a quell'epoca in Oriente, sia nei confronti dell'Islam, che lui considerava alla stregua di un'eresia (tant'è vero che gli scritti polemici nei confronti dell'Islam a lui attribuiti sono scritti in greco, una lingua che i musulmani non potevano capire), l'opera di Abū Qurrah è senz'altro debitrice rispetto a quella del suo predecessore, ma allo stesso tempo più matura nell'aver percepito la portata della situazione a lui contemporanea. Sicuramente, dal momento della morte del Damasceno alla generazione di Abū Qurrah, questa stessa situazione aveva avuto modo di delinearsi con più chiarezza agli occhi di chi la viveva direttamente: sta di fatto che fu Abū Qurrah a tracciare le linee di una teologia arabo-cristiana, e a fare i primi ma decisivi passi nella definizione di una manifestazione dogmatica prettamente araba.

Ciò che Abū Qurrah ha ereditato dal suo predecessore è senz'altro lo stile polemico non solo nei confronti dell'Islam, ma di chiunque si ponesse in contrapposizione con la visione ortodossa della Chiesa. Questo stile si avvale poi, a livello metodologico, dell'arte della dialettica e si caratterizza per il rigore logico delle argomentazioni.

L'attività di S. Giovanni Damasceno, infatti, era per certi versi indubbiamente ispirata dalla sfida intellettuale che l'Islam proponeva al Cristianesimo. Questa sfida sollecitò la reazione del Damasceno di fronte all'incomprensione da parte islamica dei dogmi cristiani e alla diversa interpretazione di alcuni principi teologici e filosofici di carattere fondamentale, come quello del libero arbitrio umano³⁸. Tuttavia, bisogna riconoscere che la sua comprensione dell'Islam e il livello stesso della elaborazione teologica islamica al suo tempo gli impedivano di vedere in esso qualcosa di più di una semplice eresia, nei confronti della quale il suo atteggiamento era di polemica.

37 PG 94, col. 1596.

38 Jean DAMASCÈNE. *Écrits sur l'Islam. Présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, spec. pp. 229-235.

giamento era quello puramente speculativo. Per chiarire meglio questo punto di vista, possiamo affermare con Griffith che

Giovanni Damasceno era infatti coinvolto esclusivamente nell'ambito dell'espressione greca della cristianità. Egli sembra aver voltato le spalle a Damasco³⁹.

Tant'è vero che, riguardo alla sua *Controversia tra un cristiano e un saraceno*, il dubbio sorge facilmente quanto alla sua autenticità⁴⁰. Se quindi

San Giovanni scrisse in greco con lo sguardo rivolto agli intellettuali di Costantinopoli, Abū Qurrah scrisse in arabo, con lo sguardo rivolto ai *mutakallimūn* musulmani di Basrah, Kufa e Baghdad⁴¹.

Se possiamo quindi riconoscere l'influenza di S. Giovanni Damasceno su Abū Qurrah, si tratta soprattutto dell'atteggiamento teologico di quest'ultimo nei confronti di quelle tematiche di ispirazione "bizantina": non a caso il trattato su *La venerazione delle immagini* costituisce l'esempio più lampante di questa influenza e figliolanza spirituale, benché attualizzata dal contatto con l'iconoclastia islamica e con le conseguenze che ebbe sull'atteggiamento delle varie confessioni cristiane riguardo la venerazione delle immagini sacre. Griffith dice in proposito:

Non è difficile immaginare, a quei tempi, che anche un patriarca avrebbe potuto sollecitare la pace con le autorità musulmane, chiedendo ai suoi correligionari di moderare il profilo pubblico della manifestazione della pratica devozionale cristiana⁴².

39 GRIFFITH, *Free Will* (1987), p. 83: "John of Damascus was in fact exclusively concerned with the Greek expression of Christianity. He seems to have turned his back on Damascus".

40 Armand ABEL, *Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, in *Studia Islamica* 19 (1963) 5-26.

41 Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils: the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in *Studia Patristica* XXV (1993), p. 271-272: "St. John wrote in Greek, with an eye to the intellectuals of Constantinople, Abū Qurrah wrote in Arabic, with an eye to the Muslim *mutakallimūn* of Basrah, Kufa and Baghdad".

42 GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 165-166: "It is not difficult to imagine in those times, that even a patriarch could have courted peace with the Muslim authorities by requiring his followers to lower the public profile of Christian devotional display".

Tornando al monastero di San Saba – che ospitò prima il Damasceno, e poi il nostro Abū Qurrah – possiamo dire quindi che esso costituiva la roccaforte spirituale della Chiesa melkita, caratterizzata appunto dall’adesione alla fede calcedonese.

I.4. ABŪ QURRAH VESCOVO DI ḤARRĀN

I.4.1. *L’ambiente sociale e culturale di Ḥarrān*

Il soggiorno di Abū Qurrah nel monastero di San Saba durò fino a che gli fu assegnata la sede episcopale di Ḥarrān attorno al 795 dal patriarca di Antiochia Teodoreto (785-799)⁴³. La città di Ḥarrān⁴⁴ (che i Romani chiamavano Carrhae, secondo la tradizione greca), situata nel nord della Mesopotamia all’incrocio tra importanti rotte carovaniere che conducevano in Asia Minore, Siria e Mesopotamia, costituiva già dall’epoca omayyade un importante centro culturale e religioso allo stesso tempo. Dal punto di vista culturale, essa fu la sede sotto gli abbasidi di una delle più importanti scuole di traduzione del tempo e sotto la guida di Ṭābit b. Qurrah vennero tradotte in arabo moltissime opere gre-

43 Griffith la pensa alquanto diversamente in proposito: egli infatti afferma quanto segue: “ABŪ QURRAH was presumably installed as bishop of ḤARRĀN by Patriarch THEODORE of ANTIOCH toward the end of his reign, around the year 785. Having been deposed by Patriarch THEODORET, ABŪ QURRAH presumably regained his see with the accession of Patriarch JOB to the throne of ANTIOCH in 799” (cfr. GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 167). Questa posizione si basa sull’ipotesi che la deposizione di Abū Qurrah dalla sua sede di Ḥarrān sia stata dovuta alla tendenza iconoclasta del Patriarca Teodoreto, a differenza del suo predecessore Teodoro e del suo successore Giobbe, i quali affermarono invece pubblicamente la loro tendenza iconofila (*ibidem*, p. 166), condivisa come sappiamo dallo stesso Abū Qurrah. Ugualmente Nasrallah, nella sua *Histoire* (1987), colloca l’inizio del mandato episcopale di Abū Qurrah sotto il Patriarca Teodoro (757- ca. 787). Noi abbiamo invece fatto riferimento allo studio di Samīr (SAMĪR, *Abū Qurrah* 1 (2000), p. 35) il quale sostiene che fino a quel momento la sede di Ḥarrān rimase vacante (p. 418); questa data è condivisa anche da Dick (DICK, *Wuḡūd al-ḥāliq* (1982), p. xii). Tuttavia, questa opinione non è sempre stata sostenuta da Griffith, che in un suo precedente articolo del 1985 scrive: “Between the years 795 and 812, he served as the Melkite bishop of Ḥarrān” (Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah’s Arabic tract on the Christian practise of venerating images*, in *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985) 53-73, qui p. 54, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992)).

44 Cfr. G. FEHÈRVÁRI, *Ḥarrān*, *EI*² 3 (1971), pp. 227b-230b.

che di medicina, matematica, astronomia, filosofia. Dal punto di vista religioso, essa era chiamata dai Padri della Chiesa “la città pagana”⁴⁵, per la presenza di una comunità religiosa di origine greca, la setta dei sabeï, ai quali fu per un certo periodo garantita la libertà religiosa, ma che cominciò ad essere perseguitata a partire dall’inizio dell’XI secolo. Torneremo in seguito a parlare di questa religione pagana quando esamineremo più da vicino il contenuto del nostro trattato.

L’ambiente di Ḥarrān costituiva quindi qualcosa di stimolante sotto diversi punti di vista, ed il nostro si ritrovò a svolgere il suo incarico pastorale in un *milieu* estremamente eterogeneo, in cui convivevano sullo stesso territorio la molteplicità delle confessioni cristiane, l’Islam e diverse tendenze religiose, sia di origine pagana che di ispirazione gnostica. Basti pensare al ruolo giocato dagli *zanādiqah* nella società islamica dell’epoca abbaside, per non parlare del passato cristiano rispetto alla presenza di tendenze gnostiche e dualiste nel tessuto sociale e religioso.

I.4.2. *L’inizio dell’attività letteraria di Abū Qurrah*

D’accordo con Graf, sappiamo che l’attività letteraria di Abū Qurrah doveva essere già iniziata durante il suo soggiorno a San Saba. Questa non cessò con la sua elezione all’incarico vescovile: anzi, la spinta pastorale gli fece sentire ancora più forte la necessità di istruire alla vera fede i suoi correligionari cristiani, e allo stesso tempo di scovare gli errori insiti nelle altre religioni. Ciò adempiva ad un duplice scopo: da un lato quello di fortificare nella fede cristiana coloro che si sentivano attratti alla conversione, soprattutto all’Islam, per motivi nella maggior parte dei casi utilitaristici.

Raramente la conversione all’Islam di un cristiano era sentita nel profondo del cuore: si trattava più che altro di un atto di vera e propria convenienza per sfuggire alla disparità sociale e alla discriminazione cui era soggetta la *ahl al-dimma* nella società islamica, soprattutto dal punto di vista economico e professionale, anche se è vero che la portata intellettuale dei cristiani era riconosciuta dai musulmani che si avvalsero sempre del loro contributo

45 “Hellenopolis”, cfr. nota precedente.

nella gestione della cosa pubblica, nonché in ambito più strettamente culturale.

Dall'altro lato, possiamo riconoscere nell'attività letteraria di Abū Qurrah un intento polemico-apologetico: i teologi arabo-cristiani videro nell'Islam un ritorno alla mentalità dell'Antico Testamento, superata ormai da otto secoli dalla venuta di Cristo. Si accorsero che la novità cronologica della fede islamica non corrispondeva ad una effettiva novità religiosa, che aveva oltretutto la pretesa di essere sinonimo di perfezione⁴⁶.

Comunque sia, nulla si sa riguardo la sua attività pastorale come vescovo, se non che ad un certo punto devono essersi verificate delle incomprensioni tra lui e il patriarca Teodoro di Antiochia, tali per cui Abū Qurrah fu rimosso dalla sede episcopale⁴⁷. Fu allora che fece ritorno alla laura di San Saba, e qui si dedicò completamente alla stesura di libri e trattati.

I.4.3. *La lettera al re di Armenia*

Nell'813 si verifica una svolta nella vita di Abū Qurrah: all'incirca l'anno precedente, l'812, il patriarca di Gerusalemme Tommaso (811-820) – che fu monaco a San Saba – gli chiese di scrivere una lettera al re dell'Armenia Ašōt, per convincerlo a convertirsi alla ortodossia calcedoniana. Infatti, l'Armenia era confessionalmente monofisita, ed il problema della sua lontananza dalla fede melkita doveva essere già fortemente sentito nella stessa Gerusalemme, che ospitava una numerosa comunità armena⁴⁸.

Di questa lettera non possediamo oggi l'originale arabo, che fu subito tradotto in greco su richiesta dell'imperatore di Costantinopoli da Michele il sincello, fiduciario del patriarca Tommaso. Il principe d'Armenia Ašōt non rinunciò alla sua fede monofisita,

46 Paul KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg, Altenberge: Echter Verlag, Telos Verlag, 1989, p. 12.

47 Samir dice che si sarebbe trattato di motivi personali (cfr. SAMIR, *Abū Qurrah* 1 (2000), p. 36), mentre Griffith prende questo episodio come una prova per dimostrare che la sua rimozione dall'incarico di vescovo era dovuta alla differenza di vedute tra lui e il suo patriarca riguardo la venerazione delle immagini sacre (cfr. nota 43).

48 NASRALLAH, *Histoire* (1987), p.113.

ma allo stesso tempo la lettera di Abū Qurrah non fu ignorata. Al contrario, riuscì a suscitare l'interesse del principe, il quale propose un confronto diretto tra Abū Qurrah – come rappresentante della chiesa melkita – ed il celebre filosofo di Takrīt, Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rā'īṭah – che avrebbe difeso la posizione della chiesa giacobita monofisita. Al posto del secondo, fu il diacono Nonnus a presenziare all'incontro verso l'anno 815, il quale giunse come portavoce di Abū Rā'īṭah, portando con sé un trattato composto da quest'ultimo dal titolo *Risposta alla malakiyyah riguardo l'unità*.

La tradizione, riportata da Michele il Siro, narra che Abū Qurrah si trovò disorientato di fronte alle argomentazioni di Nonnus, poiché questi si rimetteva all'autorità delle Sacre Scritture, mentre il nostro utilizzava gli argomenti dei sofisti, ignorando l'insegnamento dei Padri e dando prova di non avere nemmeno letto la Bibbia⁴⁹. Tuttavia, ci fa notare Nasrallah, la testimonianza dei georgiani è ben diversa a riguardo⁵⁰.

Quanto all'opinione di Abū Qurrah in merito, è possibile individuarla nel trattato *Sull'esistenza del Creatore e la vera religione*, in cui – rivolgendosi all'amico Davide il Siro – dice: “Gli avversari del Concilio di Calcedonia vogliono dei testi dei Padri svincolati dal loro contesto intellettuale”⁵¹.

I.4.4. *L'attività itinerante*

Questo episodio segna così l'inizio di una attività itinerante per Abū Qurrah, che lo portò a viaggiare da un paese all'altro a predicare la fede nelle due nature in una ipòstasi. Questa nuova fase lo vide viaggiare anzitutto verso Alessandria d'Egitto, dove suscitò la meraviglia e l'ammirazione della gente semplice⁵² grazie alla sua dialettica, alla sua eloquenza e alla sua capacità di dibattere con i musulmani. Noi abbiamo una testimonianza della visita di Abū Qurrah in Egitto nel suo trattato *Sull'esistenza del Creatore e la vera religione*, dove si dice: “In un posto in cui passai un

49 CHABOT, *Michel le Syrien*, p. 33.

50 NASRALLAH, *Histoire* (1987), p. 115

51 DICK, *Wuğūd al-ḥāliq* (1982), p. 49.

52 CHABOT, *Michel le Syrien*, p. 32.

giorno sulla riva del Nilo, vidi molta erba tagliata di tra la sua bo-scaglia, spostata e dipinta sulla riva”⁵³.

Come abbiamo visto, attorno all’815 lo incontriamo in Arme-nia, ed è molto probabile che nel frattempo si sia recato anche a Gerusalemme, dove incontrò l’amico Davide, che, grazie a lui, da giacobita che era divenne melkita. Inoltre, secondo Griffith, è a Gerusalemme che venne scritta la lettera al principe armeno Ašōt⁵⁴. Sembra poi che abbia avuto modo di visitare Baġdād, do-ve incontrò i grandi rappresentanti della *Mu’tazilah* della sua e-poca, tra i quali Abū-l-Ḥudayl al-‘Allāf (752-840)⁵⁵, al-Nazzām⁵⁶ (m. circa 840), Abū ‘Īsā b. Šubayḥ al-Murdār (m. 840)⁵⁷, autore di un *Kitāb ‘alā Abī Qurrah al-našrānī*⁵⁸.

Vi sono altri indizi su cui si basa l’ipotesi di un viaggio di Abū Qurrah a Baġdād: quello della sua familiarità con l’arte dei *muta-kallimūn* musulmani e quello del suo legame con Ṭāhir b. al-Ḥusayn⁵⁹, che era governatore della Ġazīrah all’epoca del ca-liffo al-Ma’mūn, e che commissionò ad Abū Qurrah la traduzione del trattato di Aristotele *De virtutibus animae*. In realtà, a Grif-fith sembrano due indizi piuttosto deboli, in considerazione del fatto che, da un lato, l’arte della *‘ilm al-kalām*⁶⁰ ha un riscontro nel metodo dialettico che già San Giovanni Damasceno utilizzò nei suoi scritti polemici ed apologetici, dall’altro Ṭāhir b. al-Ḥusayn frequentava l’ambiente di Ḥarrān, dove Abū Qurrah fu vescovo⁶¹, e dove – dopo un certo tempo dalla sua deposi-zione – tornò nuovamente a svolgere il suo ministero.

53 DICK, *Wuġūd al-ḥāliq* (1982), p. 179.

54 GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 152.

55 H. S. NYBERG, *Abū ‘l-Hudhayl al-‘Allāf*, EI² 1 (1960), pp. 127b-129a.

56 Joseph VAN ESS, *al-Nazzām*, EI² 7 (1993), pp. 1057a-1058b.

57 H. DAIBER, *al-Murdār*, EI² 7 (1993), pp. 604a-605a.

58 IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, p. 207.

59 NASRALLAH, *Histoire* (1987), p. 115.

60 Con questa espressione, che significa “la scienza del discorso”, si indica il meto-
do dialettico con cui erano dibattute le questioni teologiche presso i musulmani,
così come presso i teologi arabo cristiani nei loro dibattiti con i seguaci
dell’Islam.

61 GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 162.

I.4.5. Rielezione a vescovo di Ḥarrān

Siamo giunti così agli ultimi anni della vita di Teodoro Abū Qurrah. È in questo periodo che probabilmente egli fu rieletto vescovo a Ḥarrān⁶². Un fatto saliente che risale all'825 è la composizione da parte di un autore anonimo di un'opera dal titolo *Gāmi' wuḡūh al-īmān*, costituita di 25 capitoli. Come suggerisce lo stesso titolo, si tratta di una *summa* araba della fede cristiana, la cui attribuzione è una questione ancora molto discussa. Samīr Ḥalīl Samīr⁶³ dice di poter affermare con una certa sicurezza che si tratta di un'opera di Abū Qurrah, altri invece vi riconoscono solo un'ispirazione "abuqurriana", attribuendola così non a lui direttamente, bensì ad uno tra i suoi discepoli⁶⁴.

Nell'anno 829, Abū Qurrah è impegnato in un dibattito alla presenza del califfo al-Ma'mūn nella città di Ḥarrān⁶⁵. È interessante l'analisi che propone Griffith riguardo l'autenticità del dibattito ed il suo conseguente valore storico. In una prima analisi, sembrerebbe infatti trattarsi, secondo lui, di un'attribuzione ad Abū Qurrah, che trova la sua ragione d'essere nel particolare genere letterario in cui è composto, secondo il quale per produrre un certo effetto apologetico si ricorreva al nome di famosi controversisti del passato, in modo da dare autorevolezza al testo⁶⁶. Si tratterebbe di un espediente molto utilizzato nella letteratura cristiana siriana ed araba. Tuttavia, molti sono gli elementi che giocano in favore della sua autenticità storica, sebbene poi – col

62 GRIFFITH, *Reflections* (1993): "[...] by 813/814 Abū qurrah had once again been presiding over the church of Ḥarrān for a dozen or more years..." (p. 153).

63 SAMİR, *Abū Qurrah* 1 (2000), p. 40; cfr. inoltre Khalil SAMİR, La 'Somme des aspects de la foi', œuvre d'Abū Qurrah?, in Khalil SAMİR (ed.), Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984), OCA 226 (1986) 123-141; Sidney H. GRIFFITH, A ninth century 'Summa Theologiae Arabica', in SAMİR, Deuxième congrès (1986) 123-141, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity* (1992), art. ix.

64 Potrebbe trattarsi, secondo Griffith, di Stefano di Ramlah: It does not seem implausible to the present writer [...] to suggest that Stephen of Ramlah was himself the author, or perhaps the compiler of this variegated work «Non mi sembra impossibile... suggerire che l'autore fosse Stefano di Ramlah, o forse, il compilatore di questo lavoro variegato» (cfr. GRIFFITH, *Stephen of Ramlah* (1985), p. 43).

65 Abbiamo già avuto modo di parlarne a p. 25.

66 GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 158.

passare del tempo – il dibattito abbia assunto delle caratteristiche letterarie proprie.

Anzitutto, il califfo al-Ma'mūn era conosciuto sia in ambiente cristiano che musulmano per il suo interesse rispetto al confronto interreligioso (basti pensare alla fondazione della Bayt al-Ḥikmah, che costituiva un importante centro di scambio culturale, che coinvolgeva intellettuali di diversa provenienza confessionale). Inoltre, la reputazione di Abū Qurrah come abile *mutakallim* era ampiamente riconosciuta. Questa reputazione è l'impronta che Abū Qurrah ha lasciato ai posteri, i quali ancora dopo secoli dalla sua morte non esitavano a ricorrere al suo nome e alle sue stesse argomentazioni, nello sforzo di difendere i dogmi cristiani di fronte all'Islam del loro tempo⁶⁷.

Non dovette trascorrere molto tempo da questo episodio al giorno in cui Abū Qurrah spirò, verso l'anno 830⁶⁸.

I.5. PROFILO LETTERARIO DI ABŪ QURRAH

Come già abbiamo avuto modo di dire, la conoscenza di diverse lingue da parte dell'autore, in particolare l'arabo, il siriano e il greco, gli permise di esprimersi nella sua produzione letteraria in questi diversi idiomi, componendo in una lingua o nell'altra a seconda delle esigenze che gli si presentavano. È allora possibile ipotizzare che se l'arabo era utilizzato come la lingua delle controversie con i musulmani, e come veicolo "discreto" per confutare i principi teologici e dottrinali dell'Islam (come nel caso del nostro trattato, in cui mai si cita esplicitamente l'Islam, benché i riferimenti siano evidenti), il siriano doveva essere la lingua delle controversie cristologiche, delle polemiche interne alla comunità cristiana. La Chiesa del tempo di Abū Qurrah si ritrovava infatti divisa in tre grandi comunità, che differivano quanto alla definizione della natura di Cristo:

1. la chiesa melkita, costituita dai cristiani di Siria che rimasero fedeli alla dottrina cristologica espressa nel Concilio di Calcedo-

67 GRIFFITH, *Reflections* (1993), p. 157-158.

68 Nel proporre questo *excursus* biografico sull'autore del nostro trattato abbiamo fatto riferimento soprattutto allo studio di Samīr Ḥalīl Samīr (SAMĪR, *Abū Qurrah* (2000), 2 voll.), indicando – nei casi in cui abbiamo verificato delle diversità – quanto riportato in altre fonti, in particolare da Griffith, Nasrallah e Dick.

nia. Questa chiesa era denominata “melkita” (ossia imperialista) in quanto seguì Costantinopoli nell'accettazione del dogma calcedoniano; era la chiesa di Abū Qurrah;

2. la chiesa monofisita, o giacobita, che sosteneva la dottrina cristologica dell'unica natura di Cristo, posizione che venne condannata dal Concilio di Calcedonia. La Chiesa monofisita, dopo il suddetto concilio, si diffuse soprattutto in Nubia, Egitto, Abissinia ed Armenia;

3. la chiesa nestoriana, che prende il nome dal fondatore Nestorio, nato verso la fine del IV secolo; egli fu condannato dal Concilio di Efeso nel 431 poiché proclamava la distinzione tra la natura divina di Cristo e la Sua natura umana, così come rifiutava di attribuire a Maria il titolo di “Madre di Dio”. Erano nestoriani i cristiani dell'impero lahmide, con capitale al-Ḥīrah.

Purtroppo, dei trenta trattati in siriano che lui stesso ci informa di avere scritto nulla ci è pervenuto, tuttavia la testimonianza diretta dell'autore non pone dubbi riguardo l'autenticità dell'informazione. Così, infatti, si esprime nel suo trattato *Sulla Morte di Cristo*:

Abbiamo reso questa nostra spiegazione ricca di parole, di esempi, di immagini, in tutti i modi, quanto a ciò che viene detto prima o dopo. Abbiamo confermato che la ragione è in essa, e che la rettitudine è nelle parole dell'ortodossia. Abbiamo riportato, per ogni tipo di esempio, ciò che gli corrisponde tra le parole dei Santi Padri in trenta trattati in siriano, in lode all'opinione dell'ortodossia e alle parole di San Leone vescovo bizantino⁶⁹.

Samīr riflette a proposito sul fatto che il termine *mayāmir* sia in questo caso da intendersi nel senso di “capitolo”, più che di “trattato”, come suggerisce l'uso dello stesso termine nel titolo del trattato su *La venerazione delle immagini (Mayāmir fī al-suḡūd li-l-ṣuwar)*⁷⁰.

Il greco, infine, doveva costituire una sorta di lingua franca, se la lettera che gli fu commissionata da Tommaso patriarca di Gerusalemme nell'812, da Abū Qurrah redatta in arabo, venne tradotta in greco da Michele il sincello affinché fosse comprensibile al di fuori della cornice palestinese in cui era stata composta. Ab-

69 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 48-70, spec. p. 60.

70 SAMĪR, *Abū Qurrah* 2 (2000), p. 6.

biamo già avuto modo di parlare riguardo l'autenticità o meno degli opuscoli greci attribuiti ad Abū Qurrah: si tratta di opere di prima mano o di traduzioni, come nel caso della lettera agli Armeni? Il livello della conoscenza della lingua greca da parte del nostro gli avrebbe permesso di comporre in questa lingua dei trattati teologici? Non è questa la sede di approfondire tale argomento, che va molto al di là delle nostre competenze, ma valeva comunque la pena far presente l'esistenza del problema.

I.6. LE OPERE GRECHE DI ABŪ QURRAH

Detto questo, potremmo gettare uno sguardo più specifico sul contenuto di queste quarantatré composizioni greche, che sono state raccolte nella *Patrologia graeca* del Migne nel volume 97. Per lungo tempo, del resto, Teodoro Abū Qurrah è stato conosciuto in occidente solo attraverso la sua produzione in questa lingua. Ricordiamo a questo proposito che la raccolta del Migne si basa sul materiale pubblicato sul nostro autore a partire dal 1575⁷¹, e dal momento della pubblicazione del volume 97 della *Patrologia graeca* ulteriori documenti sono stati rinvenuti.

Nel presentare l'opera greca di Abū Qurrah – e poi quella araba –, faremo riferimento a quattro fonti, in modo da integrare con le altre dove l'una risulti incompleta. Si tratta delle seguenti opere: Graf, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 67-77; Dick, *Wuḡūd al-hāliq* (1982), pp. xv-xxiv; Nasrallah, *Histoire* (1987), pp. 117-129; Samīr, *Abū Qurrah 2* (2000), pp. 5-17⁷².

L'opera greca di Abū Qurrah può essere suddivisa in tre tipologie fondamentali:

1. Trattati completi e compiuti: in questo primo gruppo ritroviamo delle opere che molto hanno in comune con i trattati in lingua araba, quanto a stile e contenuti. L'autore si rivolge ai suoi avversari in modo polemico, partendo dal presupposto che le dottrine da loro professate siano false, mostrando così la loro incoerenza ed absurdità;

71 NASRALLAH, *Histoire* (1987), p. 125.

72 Quanto allo studio di Samīr, data la ricchezza del suo contenuto e la frequenza cui vi attingeremo, ci siamo permessi di proporre una libera traduzione dei luoghi cui faremo riferimento nella nostra esposizione.

2. Lunghi dialoghi intorno a temi definiti: anche in questo caso ci troviamo di fronte ad uno stile molto simile a quello dei trattati arabi, quanto al metodo di costringere all'errore l'avversario attraverso domande poste "in modo socratico"⁷³ o attraverso dilemmi, facendogli riconoscere la Verità. Quanto alla lingua originale di questi dialoghi, Dick sostiene che sia effettivamente possibile intuire un "sostrato arabo"⁷⁴: è infatti ipotizzabile che i dialoghi siano avvenuti in arabo, e che poi la redazione sia avvenuta direttamente in greco. Se ciò fosse vero, ci porterebbe a concludere che essi non siano stati redatti direttamente da Abū Qurrah;

3. Brevi dialoghi, dispute, definizioni: anche in questo caso l'impronta di Abū Qurrah è inconfondibile, e lo stile della disputa si riscontra anche in questi brevi passi.

Ecco qui di seguito l'elenco degli opuscoli di Abū Qurrah editi in lingua greca⁷⁵:

1. *Noi abbiamo cinque nemici dai quali il Redentore ci ha salvati*: si tratta di un dialogo tra un cristiano e un non credente⁷⁶;
2. *Spiegazione delle parole utilizzate dai filosofi e confutazione dell'eresia degli acefali e dei severiani, causa della rovina dell'anima*⁷⁷;
3. *Dialogo con un uomo di Homḡ che gli propose una prova razionale quanto alla conferma dell'esistenza di Dio*⁷⁸;
4. *Lettera che contiene la spiegazione della fede ortodossa e pura, inviata dal beato papa Tommaso, patriarca di Gerusalemme, agli eretici che sono in Armenia, dettata in arabo da Teodoro, soprannominato Abū Qurrah, vescovo di Harrān, e tradotta dal prete e sincello della sede gerosolimitana Michele, col quale fu inviata, contenente l'unica vera fede secondo quanto precisato dal Concilio di Calcedonia e le parole stabilite quanto alla fede in Cristo nostro Dio*⁷⁹; è la lettera agli

73 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), p. 71.

74 DICK, *Wuḡūd al-hāliq* (1982), p. xxiii.

75 SAMIR, *Abū Qurrah 2* (2000), pp. 8-17.

76 PG 97, coll. 1461-1470.

77 PG 97, coll. 1470-1492.

78 PG 97, coll. 1491-1504.

79 PG 97, coll. 1504-1522.

Armeni di cui abbiamo parlato precedentemente, e di cui l'originale arabo è andato perduto;

5. *Perché diciamo che l'umanità di Cristo è l'umanità di Pietro e Paolo, e non diciamo che il corpo di Cristo che assumiamo è il corpo di Pietro e Paolo e di tutta l'altra gente*⁸⁰;
6. *Dimostrazione che il legame della macchia del peccato di Adamo con tutto il genere umano è paragonabile ad un contadino che prese un ramo di vite, e lo mise per giorni nell'olio, poi lo piantò. Di certo i grappoli d'uva conserveranno il sapore dell'olio. Dimostrazione che il legame del beneficio della purificazione che ci deriva dall'Incarnazione di Cristo è paragonabile a colui che prende i semi di cocomero e li mette per giorni nel miele, poi li semina. Di certo il cocomero così prodotto conserverà il sapore del miele*⁸¹;
7. *Sulla lotta di Cristo con Satana, e qual è il vantaggio per l'umanità della vittoria di Cristo su Satana*⁸²;
8. *Risposta alla domanda di un beduino che gli disse: "Cristo è il tuo Dio? Hai un altro Dio? Allora il Padre e lo Spirito Santo sono in più"*⁸³;
9. *La sua risposta ad un agareno*⁸⁴ *che gli disse: "Gli ebrei hanno crocifisso il Cristo in base ad una sua scelta o no?"*⁸⁵;
10. *Un suo dialogo con un ebreo in cui gli dimostra che nella Torah vi sono molte cose, tra cui ciò che si dice di Cristo, e ciò che si dice di coloro i quali avevano un'immagine di lui tra i Santi*⁸⁶;
11. *Dialogo di Teodoro Abū Qurrah con un nestoriano cui Abū Qurrah disse: "Figlio della Vergine o Figlio di Dio?". Disse: "Mi è stato dato ogni potere in cielo ed in terra"*⁸⁷;
12. *Dialogo con un nestoriano cui Abū Qurrah disse: "Chi è morto per noi, un uomo o Dio?"*⁸⁸;

80 PG 97, coll. 1521-1524.

81 PG 97, coll. 1523-1524.

82 PG 97, coll. 1523-1528.

83 PG 97, coll. 1527-1528.

84 Ossia un musulmano, dal nome di Agar, madre di Ismaele.

85 PG 97, coll. 1529-1530.

86 PG 97, coll. 1529-1534.

87 PG 97, coll. 1533-1536. Cfr. Mt. 28,18.

88 PG 97, coll. 1535-1536.

13. *Un suo dialogo riguardo al fatto che la Parola del Figlio di Dio nacque da una vera donna, e non in fantasia, ebbe fame, patì e morì, in virtù della disposizione, non naturalmente*⁸⁹;
14. *Un dialogo gentile con un nestoriano che gli disse: “Perché chiamate Maria Vergine madre di Dio, e non madre di Cristo? Mostrami nelle Sacre Scritture l’espressione madre di Dio”. Gli rispose Abū Qurrah: “E tu mostrami in esso l’espressione madre di Cristo”. E gli ricordò il capitolo di Matteo ‘Quanto alla nascita di Gesù Cristo, così avvenne eccetera...’⁹⁰. Ne trasse che colei che generò Gesù Cristo debba essere chiamata Madre di Cristo. Gli disse Abū Qurrah: “Ho chiesto quanto all’espressione, poiché se avessi voluto la verità e il senso, ti avrei portato mille dimostrazioni che Cristo è Dio e colei che lo generò deve essere chiamata madre di Dio”⁹¹;*
15. *Un suo dialogo con un nestoriano riguardo Cristo, e che Id-dio lo ha consacrato dato che era un uomo, poiché se fosse stato Dio non sarebbe stato consacrato. Cristo, allora, è un uomo consacrato e Dio insieme*⁹²;
16. *Un suo dialogo con un uomo pagano che gli disse: “Non dici forse che Dio è in ogni luogo, allora come è possibile che sia all’interno di sua madre?”. Gli risponde attraverso un paragone con l’intelletto dell’uomo, che ricerca e si domanda riguardo le cose esterne a lui, ci lavora sopra e le comprende, e nonostante ciò non cessa di essere uomo*⁹³;
17. *Un suo dialogo con un non credente che gli disse: “Com’è che Cristo dice espressamente: chi non sarà battezzato con l’acqua e con lo Spirito non entrerà nel Regno dei cieli? E com’è possibile che i giusti che vissero prima della venuta di Cristo entrino nel Regno dei cieli?”. Gli risponde che Cristo è stato battezzato per loro, dove dice ‘Io consacro me stesso per loro eccetera...’⁹⁴;*

89 PG 97, coll. 1535-1538.

90 Cfr. Mt. 1,18: “Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo [...]”.

91 PG 97, coll. 1537-1540.

92 PG 97, coll. 1539-1540.

93 PG 97, coll. 1539-1542.

94 PG 97, coll. 1541-1544. Cfr. Gv. 17,19.

18. *Un suo dialogo con un saraceno*: si tratta di un discorso riferito da S. Giovanni Damasceno riguardo la chiamata di Mosè e il Vangelo di Cristo, eccetera...⁹⁵;
19. *Un suo dialogo con il menzionato*⁹⁶: si tratta di una discussione tra Abū Qurrah ed il saraceno contro la missione profetica di Muḥammad;
20. *Un suo dialogo con il menzionato*⁹⁷: anche in questo caso Abū Qurrah discute con il saraceno riguardo Muḥammad, accusato di essere nemico di Dio e posseduto dal demonio;
21. *Un suo dialogo con lui riguardo la verità del Cristianesimo, contro la predicazione degli insignificanti e dei vili*⁹⁸;
22. *Un suo dialogo con lui riguardo il fatto che il pane consacrato o l'offerta pura costituiscono il corpo di Cristo*⁹⁹;
23. *Un suo dialogo con lui riguardo il fatto che Cristo Uomo è anche Dio vero*¹⁰⁰;
24. *Un suo dialogo riguardo la monogamia*¹⁰¹;
25. *Sulla verità del fatto che Dio ha un Figlio che gli equivale quanto a essenza, increazione ed eternità*¹⁰²;
26. *Un suo dialogo con un eretico in cui afferma che il Padre genera sempre per Sua stessa natura, e che il Figlio è sempre generato*¹⁰³;
27. *Trattato sui più bei nomi di Dio, o le parole divine*¹⁰⁴;
28. *Un suo dialogo con un eretico sul significato di Dio e della teologia, e che entrambi indicano due cose, non una sola*¹⁰⁵;
29. *Un suo dialogo con un nestoriano, sulla natura che assunse Cristo quando nacque incarnandosi*¹⁰⁶;
30. *Un suo dialogo con un giacobita, riguardo il fatto che Cristo è insieme Dio e Uomo, e che secondo la sua natura u-*

95 PG 94, coll. 1595-1597 e PG 97, coll. 1543-1544.

96 PG 97, coll. 1543-1546.

97 PG 97, coll. 1545-1548.

98 PG 97, coll. 1547-1552.

99 PG 97, coll. 1551-1554.

100 PG 97, coll. 1553-1556.

101 PG 97, coll. 1555-1558.

102 PG 97, coll. 1557-1562.

103 PG 97, coll. 1561-1566.

104 PG 97, coll. 1565-1568.

105 PG 97, coll. 1567-1576.

106 PG 97, coll. 1575-1580.

- mana che assunse da Maria Vergine è uomo, e che secondo la natura del Verbo è anche Dio*¹⁰⁷;
31. *Un suo dialogo in cui risponde a chi gli dice, di tra i seguaci di Origene: 'Secondo quale giustizia [Dio] giudica colui che ha peccato dieci anni tormentandolo diecimila anni o in eterno; non è necessario che la durata del castigo per il peccato sia uguale alla durata dell'atto peccaminoso'*¹⁰⁸;
32. *Un suo dialogo con gli arabi che discutono di teologia*¹⁰⁹; questo dialogo esiste solo in una versione latina;
33. *Un suo dialogo con un nestoriano*¹¹⁰;
34. *Domanda e risposta, riguardo il tempo*¹¹¹;
35. *Un suo dialogo con uno dei seguaci arabi di Mani, sulla causa del bene e del male*¹¹²;
36. *Dialogo sul Verbo di Dio, creato o increato?*¹¹³;
37. *Un suo dialogo con un nestoriano che gli disse: "Coi che chiamate madre di Dio è morta o è ancora viva?"*¹¹⁴;
38. *Un suo dialogo con un uomo che gli disse riguardo Giovanni Battista: "Chi è più grande: il Santificatore o il Santificato?". Gli rispose: "Se vai al bagno e lavi il servo, chi è più grande: colui che lava o colui che viene lavato?"*¹¹⁵;
39. *Risposta ad un uomo che gli chiese riguardo le cose pure e le cose impure nel Nuovo Testamento*¹¹⁶;
40. *Riguardo il fatto che il corpo di Adamo era soggetto alle sofferenze e alla morte per natura, ma che per grazia di Dio fu preservato dai dolori, finché questa grazia gli fu sottratta a causa della disobbedienza*¹¹⁷;
41. *Un suo dialogo sulla morte, e come la morte venga soppressa mentre noi moriamo*¹¹⁸;

107 PG 97, coll. 1579-1582.

108 PG 97, coll. 1581-1582.

109 PG 97, coll. 1583-1584.

110 PG 97, coll. 1583-1586.

111 PG 97, coll. 1585-1586.

112 PG 97, coll. 1587-1592.

113 PG 97, coll. 1591-1594.

114 PG 97, coll. 1593-1594.

115 PG 97, coll. 1593-1596.

116 PG 97, coll. 1595-1598.

117 PG 97, coll. 1597-1598.

118 PG 97, coll. 1597-1600.

42. *Breve spiegazione sui nomi divini comuni alla Santissima Trinità, e quelli specifici a ciascuna ipostasi*¹¹⁹
43. *Sull'unità di Cristo e la Sua Incarnazione, e riguardo al fatto che l'ipostasi si è incarnata, e la natura divina si è unita alla natura umana nella persona del Verbo*¹²⁰.

Ricordiamo infine che le opere greche di Abū Qurrah furono tradotte in georgiano nell'XI secolo. Leila Dathiachvili si occupa attualmente della produzione di Abū Qurrah tradotta in questa lingua¹²¹.

I.7. LE OPERE ARABE DI ABŪ QURRAH

I.7.1. *Dalla cultura greca a quella araba*

Per quanto riguarda la produzione letteraria di Abū Qurrah in lingua araba, ci addentriamo nell'ambito che più ci interessa in questa sede: il nostro trattato, infatti, fa parte della raccolta delle opere arabe di Abū Qurrah.

A questo proposito, molto ci sarebbe da dire riguardo il passaggio che avvenne all'epoca dell'autore – o poco prima – dalla lingua greca alla lingua araba nell'area siro-palestinese. Un passaggio tutt'altro che meramente linguistico, che indicava anche uno spostamento del centro di gravità del mondo cristiano orientale, che non era più Bisanzio.

Dal momento della conquista islamica della Siria e della Palestina, infatti, riscontriamo da parte della Chiesa un atteggiamento di condiscendenza nei confronti del potere dominante – dettato dalla necessità di trovare una dimensione riconosciuta all'interno del nuovo assetto politico e sociale. Allo stesso tempo però non era possibile rimanere indifferenti a livello ideologico di fronte all'Islam come religione e come sistema dottrinale: l'interazione di questi ed altri aspetti fece sì che ben presto si sentisse all'interno della Chiesa l'esigenza di comunicare con l'interlocutore islamico, utilizzando la sua lingua e le sue categorie di pensiero.

119 PG 97, coll. 1599-1602.

120 PG 97, coll. 1601-1610.

121 Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Tèodore Abukurus našromebesi*, in *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 ("La polemica antimusulmana nelle opere di Teodoro Abū Qurrah").

Abū Qurrah è in questo senso rappresentativo della sua epoca e del processo di *arabizzazione* della Chiesa cui assistiamo: un processo che potremmo definire sia spontaneo (ossia dettato dalle circostanze, come abbiamo visto), che determinato da un progetto ben definito da parte della classe dominante.

Fu in particolare la Chiesa melkita ad essere interessata da questo processo, e ciò è indicativo della sua scelta di accettare una collaborazione leale con i nuovi governanti.

In questo senso

la sua arabizzazione comportò il riconoscimento ufficiale da parte del potere califfale e permise la nomina a Gerusalemme¹²², ad Antiochia, così come ad Alessandria, di un patriarcato arabo-melchita e non più bizantino¹²³.

Già verso la prima metà dell'VIII secolo, la Siria era stata definitivamente conquistata e, almeno sul piano politico, costituiva – con la sua capitale Damasco – il centro del nuovo mondo musulmano. Contemporaneamente all'arabizzazione della popolazione autoctona, assistiamo però anche ad una ondata di conversioni che è indicativo dell'aspetto meno "spontaneo" di questo processo. Questo fenomeno era determinato dalla politica islamica nei confronti degli appartenenti a diverse comunità religiose, i quali non godevano politicamente dello stesso statuto dei musulmani, ma erano considerati come ben si sa dei protetti, degli *dimmi*, e questo "contratto di protezione" pesava sul non musulmano sia economicamente che socialmente. Infatti, ciò escludeva le pari opportunità tra i cittadini, che si trovavano di fronte alla scelta di perseverare nel loro Cristianesimo, indebolito dalle controversie cristologiche e dottrinali interne, o convertirsi e godere automaticamente di tutti i diritti e delle possibilità sociali degli altri musulmani.

Questo costituiva un dato di fatto soprattutto a partire dall'epoca abbaside, i cui califfi adottarono alternativamente delle misure restrittive nei confronti dei cristiani.

122 Si tratta del Patriarca Giovanni V, eletto nel 706 dal califfo al-Walīd I (705-715).

123 Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam. Présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz*, Paris: Éditions du Cerf, 1992, p. 39: "Son arabisation entraîne la reconnaissance officielle par le pouvoir califal et permet la nomination à Jérusalem, à Antioche, ainsi qu'à Alexandrie, d'un patriarche arabe-melkite et non plus byzantin".

Sotto l'egida del califfo Abū Ğa'far al-Manṣūr (754-775 d.C.), con una serie di decreti successivi, venne loro vietato di costruire nuovi edifici di culto, di parlare di religione con i musulmani, di esporre croci o altri segni esteriori che li distinguessero (756); inoltre, nel 766 vennero vietate le liturgie e lo studio di altre lingue eccetto l'arabo. Sotto il califfato di al-Mahdī (775-785) vennero abbattute tutte le chiese costruite dall'inizio della dominazione islamica e costrinse i Banū Tanūh¹²⁴ ad abbracciare l'Islam. I Barmecidi, di origine turca, mostrarono invece una certa benevolenza nei confronti dei loro protetti, in particolare dei cristiani, ma la situazione mutò nuovamente sotto il regno di al-Ma'mūn (813-833) il quale nell'814 ordinò una persecuzione generale in Siria e Palestina. Questo ha del sorprendente se pensiamo che fu proprio lui a costituire la Bayt al-Ḥikmah, in cui il contributo dei cristiani fu indispensabile nella traduzione di opere dal greco o dal siriano all'arabo. Non solo, ma è alla sua presenza che Abū Qurrah intratterrà una delle sue ultime dispute, di certo l'ultima di cui ci sia rimasta testimonianza.

Con al-Mutawakkil (847-861) la situazione dei cristiani peggiorerà ancora e ne abbiamo conferma dalle testimonianze degli storici musulmani, i quali menzionano le ordinanze vessatorie imposte dai califfi contro ebrei e cristiani¹²⁵.

Se volessimo quindi definire con una parola la situazione dei cristiani in Medio Oriente durante l'epoca abbaside potremmo ben parlare di "precarità".

I.7.2. *La produzione letteraria di Abū Qurrah in arabo*

Ci sembrava opportuno inserire questo breve quadro storico dei rapporti politici tra musulmani e cristiani, benché ci abbia allontanati dal nostro autore. In realtà solo in apparenza, poiché tutta la sua opera si colloca esattamente in questo contesto, caratterizzato da una situazione che potremmo dire a questo punto contraddittoria, in cui l'asprezza politica dei dominatori musulmani era accompagnata in realtà da una grandissima vivacità intellettuale. In questo senso, si spiega il ruolo dei cristiani come

124 Si tratta di una tribù araba originaria di al-Ḥīrah. Trasferitisi ad Aleppo, si convertirono all'Islam sotto la pressione del califfo al-Mahdī (cfr. *Munġid*, p. 181).

125 Abbiamo fatto riferimento in questa esposizione a NASRALLAH, *Histoire* (1987).

trasmettitori della cultura greca ai musulmani e come consulenti, amministratori, medici e poeti presso le corti dei califfi.

La stessa attività di Abū Qurrah non si svolse solo come compositore di trattati o come *mutakallim* ambulante, bensì il suo nome è legato anche alla traduzione dal greco delle opere di Aristotele, come testimoniano diverse fonti¹²⁶. L'impronta di Aristotele, al quale già il suo maestro S. Giovanni Damasceno si era mostrato interessato, si percepisce poi nel suo stile di polemista e confutatore, attraverso l'ampio uso di argomenti logici e del procedimento sillogistico.

Così, se i Padri della Chiesa che vissero prima di lui mostrarono per lo più una preferenza verso Platone e la sua filosofia, per quanto riguarda Abū Qurrah scorgiamo nelle sue opere un sapore maggiormente aristotelico, che lo inserisce ancora più a fondo nell'ambiente islamico in cui viveva. Infatti, possiamo affermare che la teologia islamica si formò su un *background* filosofico di sapore prettamente aristotelico.

A questo proposito, si potrebbe parlare a lungo dell'ipotesi di influenze cristiane sulla teologia islamica, tanto più che Abū Qurrah è considerato da alcuni colui che più di tutti ha lasciato un'impronta nell'epoca formativa della *'ilm al-kalām* islamica. Riportiamo le parole di Dick a riguardo, poiché ci sembrano molto eloquenti:

Egli è la fonte probabile a cui i teologi musulmani hanno attinto la conoscenza del cristianesimo e delle sette cristiane, e si colloca all'orizzonte dei loro sguardi all'interno della loro polemica anti-cristiana¹²⁷.

Rimandiamo ad un altro momento un approfondimento di questo argomento che, come vedremo, divide gli studiosi tra coloro che propendono per attribuire al Cristianesimo e ai teologi cristiani il ruolo di *promoters* della riflessione teologica islamica, e coloro che invece tendono a riconoscere nello sviluppo teologico

126 A proposito di Abū Qurrah come traduttore cfr. GRIFFITH, *Reflections* (1993), pp. 158-160.

127 DICK, *Wuğūd al-hāliq* (1982), p. vi: "Il est la source probable où les théologiens musulmans ont puisé la connaissance du christianisme et des sectes chrétiennes, et il est à l'horizon de leur visée dans leur polémique anti-chrétienne".

islamico un evento che ha delle radici interne all'Islam stesso e alla tradizione araba pre-islamica.

Per ora rivolgiamoci invece all'analisi della produzione letteraria in arabo di Abū Qurrah. All'inizio di questa esposizione abbiamo tracciato una breve panoramica storiografica su Abū Qurrah, che prendeva le mosse proprio dalla pubblicazione dei primi trattati in lingua araba contenuti in un manoscritto rinvenuto nella biblioteca del Dayr al-Muḥallīṣ, dove il padre Bacha si dedicò alla loro edizione. Da quel momento – era il 1904 – lo studio di queste composizioni è andato avanti, ed oggi noi possiamo fare riferimento ad una lista molto più dettagliata ed aggiornata, grazie al lavoro di ricerca di Samīr Ḥalīl Samīr¹²⁸, il cui merito va anche nel tentativo di fornire una lista che rispetti, nella misura del possibile, la successione storica di composizione.

I.7.3. *Le opere edite*

Quanto alle opere edite:

1. *Trattato sull'esistenza del Creatore e la vera religione*: pubblicato dal padre Louis Cheikho in *al-Mašriq* nel 1912¹²⁹, poi in un libretto separato, nello stesso anno¹³⁰. Fu poi pubblicato dal padre Ignace Dick nella collana “al-Turāt al-‘arabī al-masīhī” n. 3, nel 1982¹³¹. Fu tradotto da Georg Graf in tedesco nel 1913¹³²; Samīr ha poi presentato uno studio sulla posizione di Abū Qurrah riguardo ai Maroniti estratto da questo trattato¹³³; padre Monnot ha tradotto in francese i capitoli 7 e 8 del trattato, con uno studio nel quale ha ricordato che quan-

128 SAMĪR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 19-50.

129 LOUIS CHEIKHO, *Maymar li-Tāwdūrus Abī Qurrah fī wuḡūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in *al-Mašriq* 15 (1912) 757-774; 825-842.

130 LOUIS CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Harrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion*, Beyrouth 1912.

131 DICK, *Wuḡūd al-ḥāliq* (1982).

132 GEORG GRAF, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, vol. XIV, 1, Münster, 1913.

133 Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah (755?-?)*, in *Encyclopédie Maronite* 1 (Kaslik: USEK, 1992) 215b-217b.

- to cita Abū Qurrah riguardo i “Magi” è la più antica testimonianza araba del dio Zervan¹³⁴;
2. *Statuto della fede di Abū Qurrah*: pubblicato da Ignace Dick nella rivista *Le Muséon* nel 1959, con una traduzione francese¹³⁵. Il testo esiste anche nel ms. ar. Sinai 11 (1116 d.C.), ff. 152a-153b;
 3. *Trattato sulla venerazione delle immagini*: pubblicato da Arendzen nel 1897 con una traduzione latina¹³⁶. Poi il padre Ignace Dick lo ripubblicò nel 1986 con un suo studio¹³⁷. È stato pubblicato in italiano da Paola Pizzo nel 1995, con uno studio ed esaurienti spiegazioni¹³⁸. Infine, è stato tradotto da Griffith in inglese¹³⁹;
 4. *Trattato che assicura che l'uomo possiede una libertà certa stabilita da Dio nella Sua creatura, e che nella libertà dell'uomo non si insinua assolutamente la costrizione, in nessun modo*: pubblicato dal padre Bacha nel 1904¹⁴⁰; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁴¹;
 5. *Scritto sull'Unità e la Trinità*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁴²; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁴³;
 6. *Scritto sulla Verità del Vangelo, e sul fatto che ciò che non conferma il Vangelo è falso*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁴⁴; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁴⁵;

134 GUY MONNOT, *Abu Qurra et la pluralité des religions*, in *Revue d'Histoire des Religions* 208 (1991) 49-71.

135 IGNACE DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.

136 ARENDZEN, *Theodori Abukurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus, latine versus, illustratus*, Bonn 1897.

137 IGNACE DICK, *Maymar fī ikrām al-ayqūnāt, li-Tāwdūrus Abī Qurrah (al-mutawaffī ḥawla sanat 825 m.)*, coll. “al-Turāṭ al-‘arabī al-masīḥī” n. 10, Junie-Rome 1986.

138 ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone* (1995).

139 SIDNEY H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah. A treatise on the Veneration of the Holy icons*, coll. “Eastern Christian Texts in Translation”, vol. 1, Peeters: Louvain, 1997.

140 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 9-22.

141 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 223-238.

142 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 23-47.

143 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 133-160.

144 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 71-75.

145 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 128-133.

7. *Scritto riguardo al fatto che la vera religione presso Dio è il Cristianesimo*: pubblicato da Dick nella rivista *Le Muséon* (1959) con una traduzione francese¹⁴⁶;
8. *Trattato sulla via della conoscenza di Dio e la verità del Figlio eterno*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁴⁷; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁴⁸. Nel manoscritto n. 549 (pp. 192-201) della Biblioteca Orientale di Beirut vi è un'appendice non pubblicata;
9. *Trattato sul fatto che a nessuno è perdonato il peccato se non per mezzo delle sofferenze di Cristo che è venuto in favore degli uomini, e che chi non crede in queste sofferenze per offrirle a Dio invece dei suoi peccati, non gli saranno perdonate mai le sue colpe*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁴⁹; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁵⁰;
10. *Trattato che confuta chi nega l'Incarnazione di Dio e la Sostanziazione*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁵¹; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁵²;
11. *Trattato che assicura che Dio ha un Figlio uguale a Lui nell'essenza ed è eterno con Lui*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁵³; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁵⁴; il qāḍī 'Abd al-Ġabbār ha citato con una certa precisione questo trattato nella quinta sezione della sua opera *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, al cap. 9 del "Discorso sui cristiani";
12. *Discorso sul fatto che Cristo è morto per scelta*: pubblicato da Griffith (1979)¹⁵⁵ con una traduzione inglese; il discorso non supera la pagina. Poi Samīr Ḥalīl Samīr ha realizzato una revisione con uno studio comparato¹⁵⁶;

146 DICK, *Maqālāni* (1959), pp. 62-67.

147 BACHA, *Mayāmīr*, pp. 75-82.

148 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 160-168.

149 BACHA, *Mayāmīr* (1904), pp. 83-91.

150 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 169-177.

151 BACHA, *Mayāmīr* (1904), pp. 180-186.

152 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 178-183.

153 BACHA, *Mayāmīr* (1904), pp. 91-104.

154 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 184-198.

155 SIDNEY H. GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abū Qurrah*, in *Le Muséon* 92 (1979) 29-35.

156 SAMĪR ḤALĪL SAMĪR, *Kitāb 'Ġāmi' wuġūh al-īmān' wa-muġādalat Abī Qurrah 'an ṣalb al-Masīh'*, in *al-Masarrāh* 67 (1981) 169-184.

13. *Trattato sulla morte di Cristo*: pubblicato da Bacha (1904)¹⁵⁷ e tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁵⁸;
14. *Lettera ad un suo amico chiamato Dāwūd, che era siro e divenne melkita, e tratta dell'Unità*: pubblicata da Bacha (1904)¹⁵⁹; tradotta da Graf (1910) in tedesco¹⁶⁰;
15. *Trattato che conferma la Legge di Mosè, ed i profeti che hanno profetizzato su Cristo, ed il Vangelo puro*: pubblicato da Bacha in *al-Mašriq* (1903)¹⁶¹, poi all'interno di un unico libro (1904)¹⁶², poi separatamente con una traduzione francese (1905)¹⁶³; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁶⁴;
16. *Trattato che conferma l'ortodossia che la gente attribuisce a Calcedonia, e negazione di ogni comunità che professa il Cristianesimo al di fuori di questa comunità*: pubblicato da Bacha in *al-Mašriq* (1903)¹⁶⁵, poi nella sua raccolta¹⁶⁶, in seguito in un libretto separato con una traduzione francese (1905)¹⁶⁷; tradotto da Graf (1910) in tedesco¹⁶⁸;
17. *Confutazione degli Armeni riguardo questioni confessionali*: fu Lamoreaux a tradurlo in inglese nel 1992¹⁶⁹ da un ms. della Denver Public Library; è stato scoperto un secondo ms. presso la Biblioteca Orientale dei padri Gesuiti di Beirut (ms. 549 datato 1654 d.C., ff. 102a-102b);
18. *Dibattito con i mutakallimūn musulmani presso la corte del califfo al-Ma'mūn*: si è già fatto cenno a questo dibattito diverse volte. Quanto al problema dell'autenticità storica dello

157 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 48-70.

158 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 198-223.

159 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 104-139.

160 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 239-277.

161 Constantin BACHA, *Maymar Abī Qurrah fī nāmūs Mūsā wa-fī šihhat al-dīn al-mašihī*, in *al-Mašriq* 6 (1903), qui pp. 636-643; 693-695.

162 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 140-154.

163 BACHA, *Un traité* (1905), pp. 1-27.

164 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 88-102.

165 Constantin BACHA, *Maymar Abī Qurrah fī nāmūs Mūsā wa-fī šihhat al-dīn al-mašihī*, in *al-Mašriq* 6 (1903), qui pp. 695-702; 800-809.

166 BACHA, *Mayāmir* (1904), pp. 154-179.

167 BACHA, *Un traité* (1905), pp. 16-47.

168 GRAF, *Die arabischen Schriften* (1910), pp. 103-128.

169 John C. LAMOREAUX, *An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in *Le Muséon* 105 (1992) 327-341.

stesso, rimandiamo allo studio di Samīr¹⁷⁰; ricordiamo qui che padre Dick ha pubblicato nel 1999 il testo completo secondo la versione melkita, con uno studio a riguardo¹⁷¹;

19. *Traduzione del libro di Aristotele 'De virtutibus animae'*: di questa traduzione esiste un ms. in una biblioteca di Istanbul (ms. 1608 Koprülü, ff. 66a-73b)¹⁷².

I.7.4. *Opere inedite o attribuitegli*

Quanto alle opere inedite o attribuitegli:

20. *Otto domande e risposte di confutazione agli estranei*: ms. Sbath 1324 (1883 d.C.), pp. 201-211;
21. *Risposta a coloro che dicono: i cristiani credono in un Dio debole, se dicono che Cristo è Dio, e che fu schiaffeggiato, percosso, crocifisso, morì e risuscitò*: ms. Sbath 1324 (1773 d.C.), pp. 212-216;
22. *Risposta a coloro che dicono: il Verbo di Dio è creato*: ms. Sbath 1324, pp. 217-219;
23. *Gruppo di profezie dei profeti che confermano e assicurano l'Incarnazione di Cristo, la Sua crocifissione, la Sua sepoltura, la Sua Resurrezione e la Sua Ascensione*: ms. Sbath 1324 (1773 d.C.), pp. 223-230;
24. *Sulle profezie dei profeti, i segni e le tracce della venuta di Cristo e della Sua Incarnazione, dei suoi patimenti e della sua crocifissione, della Sua Resurrezione e della Sua Ascensione al cielo. Sull'annullamento della setta dei Giudei e la loro negazione, per la loro miscredenza nei confronti di Cristo; l'ingresso delle genti nel luogo a loro destinato per la loro fede nel Cristo e la loro obbedienza a Lui*: ms. Sbath 1324, pp. 231-241;
25. *Trattati sulle domeniche del digiuno*: fino ad oggi, questi trattati – o prediche – non sono stati ancora descritti, e non vengono mai menzionati¹⁷³;

170 SAMİR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 33-36.

171 Ignātyūs DĪK, *Muḡāḍalat Abī Qurrah ma'a al-mutakallimīn al-muslimīn fī maḡlis al-ḥalīfah al-Ma'mūn*, Ḥalab, 1999.

172 Samīr ci parla estesamente di questa traduzione nel suo studio (SAMİR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 36-40.

173 Dice Samīr Ḥalīl Samīr a riguardo di questo manoscritto: “[...] Per questo ci siamo sforzati di esaminarlo attentamente, e di analizzarlo con precisione, poiché

26. *Traduzione del libro di Aristotele 'Analitici primi'*: alcuni autori hanno attribuito ad Abū Qurrah la traduzione di quest'opera, mentre altri si sono mostrati scettici a riguardo¹⁷⁴;
27. *Elogio per il califfo al-Ma'mūn*: ms. ar. Sinai 447 (XIII secolo), ff. 179a-182b, ma l'attribuzione ad Abū Qurrah è incerta;
28. *Summa degli aspetti della fede riguardo la Trinità dell'Unità di Dio e l'Incarnazione di Dio il Verbo dalla pura e vergine Maria*: questo grande libro, composto nell'anno 825, è costituito di 25 capitoli. Si tratta di una delle opere di Abū Qurrah, ma è più verosimile che sia stato uno dei suoi discepoli a redigerlo¹⁷⁵. Oggi abbiamo sette manoscritti che contengono questo libro o una parte di esso. Il più antico e il più completo si trova nella British Library a Londra¹⁷⁶. Il padre Louis Ma'lūf ha pubblicato i capitoli dal 4 all'8 nella rivista *al-Mašriq* (1903)¹⁷⁷; poi in *Maqālāt qadīmah*¹⁷⁸, e ancora in una stampa del 1920¹⁷⁹. Quanto a Graf, ha preparato l'intero testo

le opinioni su di esso sono completamente discordanti ed errate. [...] I manoscritti attribuiti ad Abū Qurrah sono quattro sermoni sul periodo del grande digiuno, la prima, la quarta, la quinta e la sesta domenica; i due sermoni della seconda e della terza domenica si trovano nelle pieghe di alcuni manoscritti. Eppure noi non siamo ancora certi di poter giustamente attribuire questi trattati ad Abū Qurrah, poiché ciò non sarà possibile se non dopo la loro pubblicazione" (SAMIR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 43-44). Si tratta di un gruppo di sei manoscritti di provenienza diversa, i cui titoli e riferimenti sono riportati per esteso da Samīr nell'articolo menzionato (SAMIR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 44-46).

174 Samīr ci descrive ampiamente la questione nel suo studio (SAMIR, *Abū Qurrah* 2 (2000), pp. 47-48).

175 Cfr. Khalil SAMIR, *La 'Somme des aspects de la foi', œuvre d'Abū Qurrah?*, in Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterbesselen, sept. 1984)*, OCA 226 (1986)123-141.

176 Il riferimento al manoscritto è il seguente: British Library Or 4950 (foglio 197, manoscritto di Stefano di Ramlah, anno 877 d.C.).

177 Luwīs MA'LŪF, *Aqdam al-maḥṭūṭāt al-naṣrāniyyah al-'arabiyyah*, in *al-Mašriq* 6 (1903) 1011-1023.

178 Louis CHEIKHO, *Maqālāt dīniyyah qadīmah li-ba'd mašāhīr al-katabah al-naṣrānā min al-qarn al-tāsi' ilā al-qarn al-tālīṭ 'aṣarāh*, Beyrouth 1906, pp. 86-99.

179 Louis CHEIKHO, *Maqālāt dīniyyah*, seconda edizione, Beyrouth 1920, pp. 107-120.

per la pubblicazione, con una traduzione tedesca, ma morì senza averlo pubblicato.

I.8. CONCLUSIONE

Senz'altro abbiamo dedicato largo spazio alla descrizione delle opere arabe di Abū Qurrah, ma ciò ci è servito per farci comprendere l'importanza del ruolo del nostro nell'elaborazione di una teologia in interazione con le tendenze religiose circostanti, in particolare l'Islam.

Nella produzione araba di Abū Qurrah ci rendiamo conto, infatti, della profondità della sua conoscenza dell'Islam del suo tempo, così come della sua familiarità col Corano, che nel nostro trattato sulla *Libertà* – ad esempio – cita quasi letteralmente. La sua cognizione di causa va poi ben oltre questo quando riconosciamo nel suo stile quello di un perfetto *mutakallim* – come già ricordavamo all'inizio¹⁸⁰ – profondamente consapevole di quelle che erano le tematiche intorno a cui si concentrava lo sforzo speculativo islamico, impegnato a quell'epoca nella formulazione di una teologia compiuta e matura.

180 Vedi p. 19.

II. IL TRATTATO SULLA LIBERTÀ

II.1. IL CONTESTO DELL'OPERA

Il trattato sulla *Libertà* di cui proponiamo la traduzione e l'analisi, si inserisce in un contesto molto particolare, sia a livello storico che a livello culturale. Abbiamo già accennato a questo contesto parlando dell'autore e della sua vita: da un lato, è l'epoca dell'incontro tra Islam e Cristianesimo, un incontro che ebbe ripercussioni sia sul piano sociale che su quello religioso; dall'altro lato, si tratta del periodo formativo del pensiero teologico islamico, che sembra essere stato fortemente influenzato dalla presenza cristiana e dall'elaborazione filosofica e teologica che era stata realizzata dai Padri della Chiesa nel corso di otto secoli di storia.

Vogliamo ora prendere in considerazione in modo più specifico il contenuto del trattato stesso, e collocarlo in tale contesto, mostrando in questo modo l'attualità dell'opera rispetto all'epoca in cui venne redatto. Del resto, l'opera non poteva che essere tale, dal momento che il suo autore si inserisce nella sua epoca come profondo conoscitore di una particolare realtà religiosa in cui operava come pastore dell'ortodossia cristiana. Questa realtà, come appare nel nostro trattato ed in altre opere di Abū Qurrah, è caratterizzata dalla pluralità degli orientamenti religiosi¹⁸¹, tra i quali l'avvento dell'Islam costituisce una novità che uno spirito missionario come quello del nostro autore non poteva ignorare, se

181 A questo proposito si veda l'articolo di Guy MONNOT, *Abū Qurra et la pluralité des religions*, in *Revue de l'histoire des Religions* 208 (1991) 49-71, in riferimento al trattato su *L'esistenza del Creatore e la vera religione*, laddove Abū Qurrah descrive la pluralità delle religioni che disputavano per ottenere il riconoscimento e l'adesione dei suoi contemporanei. Tra le confessioni religiose della sua epoca egli cita: i pagani discepoli di Hermes, i mazdei, i samaritani, gli ebrei, i cristiani, i manichei, i marcioniti, i discepoli di Bardesane e i musulmani.

non altro per le dimensioni che l'evento islamico assunse in pochi decenni. S. Giovanni Damasceno, che di poco precedette Abū Qurrah, ci dà l'impressione di considerare l'Islam alla stregua di un'eresia tra le altre; con il suo "discepolo", abbiamo raggiunto la consapevolezza del carattere specifico dell'Islam come sistema religioso, politico e sociale.

È l'Islam come sistema religioso che interessa ad Abū Qurrah, e che sarà l'oggetto di molti dei suoi trattati polemici ed apologetici, senza mai dimenticare che anche il cristiano doveva trarre vantaggio dal suo insegnamento: la polemica in Abū Qurrah non è mai fine a se stessa, ma ha sempre in vista un fine educativo, e soprattutto la Verità stessa.

II.2. IL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE ISLAMICA

II.2.1. *Le origini del dibattito*

Lo sviluppo dell'Islam come sistema teologico ha il suo punto di partenza nella riflessione riguardo uno dei temi fondamentali – sia a livello antropologico che metafisico – di ogni pensiero religioso, e che a sua volta ha interessato il Cristianesimo di ogni tempo, sin dall'epoca dei primi Padri Apostolici. Ed è in particolare sotto questo punto di vista che sembra essersi impressa l'impronta dell'influenza cristiana sul pensiero islamico, in particolare nella sua formulazione mu'tazilita¹⁸². Si tratta del problema del libero arbitrio umano e del dibattito che sollevò sia all'interno dell'Islam, sia per quanto riguarda il confronto con il pensiero cristiano¹⁸³.

182 Anawati dice a proposito: "Le problème du libre-arbitre, car en définitive c'est à lui que revient la question du *qadar*, est à coup sûr un problème essentiellement humain, et l'on pourrait se demander si le seul examen du texte du Coran (solicité d'ailleurs dans les deux sens par les adversaires) n'a pas été le point de départ plus probable que ce soit à propos de la polémique chrétienne que la lutte ait commencé..." (Louis GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, p. 37).

183 Rispetto a ciò, W. Montgomery Watt afferma che l'origine del dibattito sul libero arbitrio umano e sulla predestinazione ebbero origine in un ambiente imbevuto di elementi di fatalismo provenienti dall'epoca pre-islamica, in cui l'idea della determinazione e del controllo della vita dell'uomo da parte della divinità

Proprio questo è l'argomento principale affrontato nel trattato sulla *Libertà*, a testimonianza del luogo privilegiato che esso occupava nella riflessione dei *mutakallimūn* sia musulmani che cristiani. Non si tratta poi solo dell'argomento principale, ma di quello cui gli altri temi affrontati nel trattato fanno riferimento, al quale servono come sostegno nell'intento apologetico e confutativo dell'autore.

Giovanni Damasceno ci ha lasciato, nella sua *Controversia tra un musulmano ed un cristiano* – nella misura in cui si tratta di un'opera autentica del Santo¹⁸⁴ – un esempio di come fosse acceso il dibattito già alla sua epoca. Eppure, il carattere teologicamente “evoluto” dell'opera del Damasceno ci spinge a collocare l'inizio di questo dibattito ancora prima, senza dimenticare che Baṣra¹⁸⁵ e Kūfa – due importanti località in cui si sviluppò il pensiero mu'tazilita – erano vicine alla nestoriana al-Ḥīrah, dove probabilmente si era già verificato uno scambio di idee a livello teologico tra cristiani e musulmani¹⁸⁶. Certamente l'ambiente di Da-

era fortemente radicata. Con l'avvento dell'Islam, l'antica concezione del tempo, signore degli uomini e del loro destino, viene sostituita dalla concezione di un Dio che stabilisce il termine di ogni uomo, che provvede ai bisogni della Sua creatura, che lo giudicherà il giorno del Giudizio sulla base delle sue azioni. Ed è in particolare in riferimento al giorno del Giudizio che la Qadariyyah prese posizione, sostenendo che l'idea stessa di un Giudizio di Dio alla fine dei tempi doveva implicare la responsabilità di ciascun individuo nei confronti dei propri atti. In questo modo, Watt si separa da coloro che ritengono invece che le posizioni qadarita e mu'tazilita si siano delineate in seguito al contatto con il pensiero cristiano (cfr. W. Montgomery WATT, *The formative period of islamic thought*, Edimburgh: University Press, 1973, pp. 88-90). Anche Bouamrane è dello stesso parere, sottolineando che Baṣra, e non Damasco, costituiva il centro della Qadariyyah, dove i mu'taziliti si riunirono in opposizione al potere omayyade: secondo lui, il problema del libero arbitrio si pone alla riflessione dell'uomo dal momento stesso in cui questi esiste. Per cui non è possibile affermare con assoluta certezza che si sia verificata un'influenza dall'esterno sul pensiero qadarita (cfr. Cheikh BOUAMRANE, *Le probleme de la liberté humaine dans le pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, p. 59).

184 Cfr. capitolo I, p. 25.

185 Secondo il *Ṣaḥīḥ* di Muslim, fu a Baṣra che fu aperto per la prima volta il dibattito sul libero arbitrio, su iniziativa di Ma'bad al-Ġuhānī (cfr. Morris S. SEALE, *Muslim Theology. A Study of the Origins with Reference to the Church Fathers*, London: Luzac and Company ltd., 1964, p. 7).

186 BECKER, *Christliche Polemik* (1924), p. 435: “Die Polemik zwischen Islam und Christentum ist natürlich älter als diese Autoren [ossia S. Giovanni Damasceno e Teodoro Abū Qurrah]. Wenn eine Polemik bereits so abgeklärte Formen ange-

masco, in cui i rapporti tra cristiani e musulmani erano caratterizzati dalla tolleranza e dall'interazione, favorì lo sviluppo del dibattito: uno dei personaggi chiave nella formazione del pensiero qadarita è – come vedremo meglio – Ġaylān al-Dimašqī¹⁸⁷, contemporaneo di S. Giovanni Damasceno, la cui origine siriana può suggerire il fatto che le sue idee fossero in qualche modo influenzate da un ambiente esterno all'Islam.

II.2.2. *Il libero arbitrio secondo il Corano e le tradizioni*

Nella tradizione coranica, infatti, determinismo e libero arbitrio umano sono due concetti che ritroviamo spesso l'uno accanto all'altro nel testo sacro¹⁸⁸, e questo spiega l'emergere già a partire dal primo secolo dell'egira di una tendenza a favore del libero arbitrio umano, in contrasto con la posizione ortodossa che difendeva invece l'assoluta arbitrarietà di Dio, in merito alla creazione degli atti dell'uomo. Questi ultimi paragonavano i loro avversari, sostenitori della capacità di autodeterminazione da parte dell'uomo, ai cristiani empì ed associazionisti, poiché interpretavano il libero arbitrio come la possibilità da parte della creatura di creare al fianco di Dio.

Se leggendo il Corano possiamo essere indotti a pensare che nell'Islam sia contemplato un certo libero arbitrio nell'uomo, e quindi una certa capacità di autodeterminazione, questo pensiero

nommenen hat wie bei Johannes von Damaskus, so darf man wohl voraussetzen, daß die Disziplin schon eine gewisse Geschichte hinter sich hat, deren Dokumente uns zufällig nicht erhalten sind”.

187 Noto come uno dei primi sostenitori del libero arbitrio nell'Islam, si dice sia stato discepolo di un cristiano iraqeno, benché sia vissuto a Damasco. Cfr. Charles PELLAT, *Ġhaylān b. Muslim*, EI² 2 (1965), p. 1026b.

188 Numerosi sono i luoghi coranici a questo proposito, sia quelli in cui traspare l'assoluta arbitrarietà di Dio, e quindi la negazione di ogni libertà di autodeterminazione da parte dell'uomo, come Cor. 6, 125: “Perché colui che Dio vuole guidare al Bene, gli apre il petto a che si dia tutto a Lui, e colui che vuole traviare, gli rende stretto il petto ed ansioso, come di chi salga in alto nel cielo. Così Iddio impone sozzura a quei che non credono”, o ancora Cor. 37, 95-96: “Ed egli disse loro: ‘Adorate voi quel che voi stessi intagliate – mentre Dio ha creato voi e quel che voi fate?’ ”; oppure quelli in cui affermazioni in cui si respira una maggiore libertà da parte dell'uomo, vengono affiancate da altre che non lasciano alcuno spazio all'autodeterminazione, come Cor. 76, 29-30: “Questo è, per vero, un Mònito: ora chi vuole scelga verso il Signore la sua Via. Ma se non vuole Iddio, non lo vorrete”.

sfuma decisamente quando ci troviamo di fronte alla tradizione profetica, nella quale viene espresso il più netto determinismo. Negli *ahādīṭ*, infatti, qualunque iniziativa umana è vanificata per esaltare l'onnipotenza di Dio – che si estende a tutte le cose, e quindi anche agli atti umani – e la Sua assoluta libertà, intesa come pura arbitrarietà nel gestire la Sua creazione come vuole. Dice Wensinck in proposito: “*Tradition has not preserved a single ḥadīṭ in which liberum arbitrium is advocated*”¹⁸⁹. Alcuni esempi possono essere indicativi di questa tendenza fatalistica che ritroviamo nelle tradizioni. Nel *Miškāt al-Maṣābīḥ* leggiamo:

L’Apostolo di Dio disse: ‘Dio ha scritto il destino di tutta la creazione cinquemila anni prima che creasse i cieli e la terra’¹⁹⁰;

oppure:

Il Messaggero di Allah disse: ‘In verità, quando Dio crea un servo per il paradiso, Egli dispone per lui affinché compia le opere della gente del Paradiso finché muore... poi fa in modo che entri in Paradiso di conseguenza; quando Egli crea una creatura per il fuoco, Lui dispone affinché questi compia le opere della gente dell’Inferno, finché muore... poi lui [sic] fa in modo che questi entri nel fuoco di conseguenza’¹⁹¹.

Buḥārī riporta questa tradizione:

Il Profeta disse: ‘Ogni anima vivente la cui prossima venuta nel mondo è stata scritta da Dio deve venire all’esistenza’¹⁹².

189 A. J. WENSINCK, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, London: Frank Cass, 1965, p. 51.

190 AL-BAĠAWĪ, *Miškāt al-Maṣābīḥ*, in *Kitāb al-īmān*, Bāb al-Qadar, secondo WOLFSON, *Philosophy* (1976), p. 163: “The Apostle of God said, «God wrote the fate of all creation fifty thousand years before he created the heavens and the earth»”.

191 AL-BAĠAWĪ, *Miškāt*, p.163: “The Messenger of Allah said, «Verily, when God creates a servant for paradise, he causes him to work the works of the people of Paradise till he dies ... and then causes him to enter into Paradise thereby; when He creates a creature for the fire, He causes him to work the works of the people of Hell until he dies ... then he [sic] causes him to enter the fire thereby»”.

192 BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, in *Kitāb al-Qadar*, Bāb 4, secondo WOLFSON, *Philosophy* (1976), p. 163: “The Prophet said «Every living soul whose coming forth into the world has been written by God must come into being»”.

II.2.3. Il problema del "qadar" divino

I termini con cui il Corano esprime il concetto di predestinazione derivano essenzialmente dalle radici *qdr* e *qdy*, che esprimono il senso di "determinare, fissare, decretare": la dottrina della predestinazione è definita in ambito islamico come *taqdīr*. Come si spiega allora il fatto che proprio la tendenza che sosteneva il libero arbitrio umano assunse il nome di *Qadariyyah*? Sembra che questa definizione non faccia riferimento ad un punto di vista, ma che si tratti piuttosto di un soprannome attribuito loro dagli avversari, per indicare il fatto che essi erano impegnati nella discussione riguardo il *qadar* divino¹⁹³. Senza dimenticare l'implicazione politica che questo termine aveva durante l'epoca omayyade: esso indicava infatti coloro che contestavano la legittimità del califfato e del suo operato. A questo proposito Wolfson dice:

[...] per esaminare questa controversia più da vicino è necessario ricordare le condizioni politiche dell'epoca [...]. È evidente che gli oppositori della dottrina della predestinazione furono perseguitati dagli omayyadi [...]. Gli omayyadi probabilmente sostenevano la dottrina della predestinazione [...], poiché si adattava ai loro propositi, e vi era una relazione intelligibile con le vittorie che essi stavano vincendo per l'Islam [...]. I qadariti sollevarono una protesta che mostra come essi non erano legati al punto di vista tradizionalista. Essi trovarono il loro argomento contro la predestinazione rafforzato dal fatto che era usato per sostenere la posizione della gente che era stata responsabile di avere posato mani sacrileghe sui membri della famiglia del Profeta¹⁹⁴.

193 Questa è l'opinione che W. Montgomery Watt, d'accordo con Nallino, riporta in *Free will and predestination in early Islam*, London: Luzac and Company Ltd., 1948, pp. 48-50.

194 WOLFSON, *Philosophy* (1976), pp. 165-166: "[...] to examine this controversy more closely it is necessary to remember the political conditions of the day [...]. There is some evidence that the opponents of the doctrine of predestination were persecuted by the Umayyads [...]. The Umayyads probably supported the doctrine of predestination [...] because it suited their purpose, and was in intelligible relationship with the victories they were winning for Islam [...]. The Qadarites made a protest which shows that they were not bound by the traditionalist point of view. They found their argument against predestination strengthened by the fact that it was used to support the position of the people who had been responsible for laying sacrilegious hands on members of the Prophet's family".

Sembra che uno tra i primi a parlare di *qadar* fu un cristiano convertito all'Islam, Sawsan, che trasmise le sue idee a Ma'bad al-Ġuhānī (m. 704 d.C.) prima, e questi a sua volta le trasmise a Ġaylān al-Dimašqī, ma le fonti non sono unanimi a proposito.

Quest'ultimo in particolare, il quale – come già abbiamo avuto modo di dire – era contemporaneo di S. Giovanni Damasceno, svolse un ruolo fondamentale nel momento di formazione dell'insegnamento qadarita, e fu condannato a morte dal califfo Hišānī (724-743 d.C.) a causa delle sue posizioni. Ġaylān al-Dimašqī sosteneva che la volontà di Dio ed i suoi atti sono simultanei, per cui non esistono atti predeterminati: gli atti dell'uomo non sono predeterminati, ma è l'uomo stesso a compierli, ed interviene una libera scelta.

II.2.4. *Il "qadar" e la "Mu'tazilah"*

La Mu'tazilah molto ha attinto dalla Qadariyyah del primo secolo. Šahrastānī ne propone questa definizione:

[I mu'taziliti] sono [ugualmente] unanimi nel sostenere che l'uomo è potente, creatore (hāliq) dei suoi atti, buoni e malvagi, e che merita per le sue azioni ricompensa o castigo nell' 'Ultima Dimora'. Dio [per quel che Lo riguarda] è esente dal vederSi attribuire un qualche male, ingiustizia o atto che costituisca miscredenza o disobbedienza [alla Sua Legge]. Poiché Egli, se ha creato la giustizia, allora sarà giusto¹⁹⁵.

Ed il principio di giustizia che emerge in questa definizione può essere considerato come il fondamento di ogni idea riguardo il libero arbitrio umano, di cui la giustizia di Dio è garante. Gimaret, ad esempio, dice che

il mu'tazilismo non implica necessariamente l'idea della libertà umana, intesa nel senso di libero arbitrio, potere di decisione imprevedi-

195 SHAHRASTANI, *Sectes* (1986), p. 181: "[Les Mu'tazilites] sont [également] unanimes à soutenir que l'homme est puissant, créateur (hāliq) de ses actes, bons et mauvais, méritant par son action récompense ou châtement dans la "Demeure Dernière". Dieu [quant à Lui] est exempt de Se voir attribuer quelque mal, injustice, acte qui soit mécréance ou désobéissance [à Sa Loi]. Car, s'Il créait la justice, Il serait juste".

bile ed arbitrario. Il principio fondamentale del mu'tazilismo è quello del 'adl¹⁹⁶.

Ciò significa che Dio non potrà compiere il male, e di conseguenza non sarà responsabile del male commesso dalle sue creature, altrimenti non avrebbe senso punirle o ricompensarle per i loro atti, se questi fossero creati da Lui. Dio non potrà che agire al meglio, e tutto ciò che esiste è ordinato secondo un ordine di giustizia e di bontà. Continua Šahrastānī, nella sua definizione della Mu'tazilah:

Essi sono [ugualmente] unanimi nel sostenere che Dio fa solo ciò che è vantaggioso e buono (al-ṣalāḥ wa l-ḥayr), e che, in rapporto alla saggezza, si trova nell'obbligo di avere in vista i vantaggi degli uomini. Di conseguenza, quanto alla questione del vantaggio massimale (al-aṣḥab) e della grazia (luṭf), esiste divergenza tra loro riguardo a sapere se [Dio] si trova nell'obbligo [di accordarli]¹⁹⁷.

Vedremo che Abū Qurrah non si stancherà, nel suo trattato, di ripetere questo principio, che potremmo ben definire "cristiano", nella misura in cui emerge dall'insegnamento dei Padri della Chiesa l'idea dell'assoluta giustizia di Dio, e che sebbene Dio conosca gli atti dell'uomo in virtù della sua prescienza, questa non determina necessariamente gli atti dell'uomo. Invece, la prescienza divina è informata dalla stessa saggezza di Dio, e non emerge nel Cristianesimo il legame tra prescienza e potere assoluto di Dio di compiere ciò che vuole, come invece può essere dedotto dal pensiero islamico: la saggezza divina opera per il benessere delle creature.

Non si trattava solo di una controversia tra Islam e Cristianesimo, bensì di un dibattito interno all'Islam stesso, tra sostenitori

196 GIMARET, *Théories* (1980), p. 36: "le mu'tazilisme n'implique pas nécessairement l'idée de liberté humaine, entendue comme libre arbitre, pouvoir de décision imprévisible et arbitraire. Le principe fondamental du mu'tazilisme est celui du 'adl'".

197 ŠHAHRASTANI, *Sectes* (1986), p. 181: "Ils sont [également] unanimes à soutenir que Dieu ne fait que ce qui est avantageux et bon (al-ṣalāḥ wa l-ḥayr), et que, sous le rapport de la sagesse, il est dans l'obligation d'avoir en vue les avantages des hommes. Cependant, sur la question de l'avantage maximal (al-aṣḥab) et de la grâce (luṭf), il y a divergence entre eux quant à savoir si [Dieu] est dans l'obligation [de les accorder]".

dell'onnipotenza creatrice di Dio ed i partigiani della libertà di autodeterminazione da parte dell'uomo.

II.2.5. La "Ġabriyyah" e i suoi princîpi

Se l'ortodossia islamica adottò il pensiero di al-Aš'arī (m. 935 d.C.)¹⁹⁸ – secondo il quale l'uomo non crea i suoi atti, bensì li acquisisce, sviluppando in una formulazione definitiva il concetto di *iktisāb* o *kasb*, già espresso dal suo predecessore Ḍirār b. 'Amr¹⁹⁹ – non dobbiamo dimenticare che il passo immediatamente precedente è caratterizzato dalla formulazione *ġabrita* rispetto al libero arbitrio umano. La posizione sunnita ufficiale, infatti, si presenta come una via intermedia tra la Mu'tazilah, che adottò la soluzione qadarita, e il *ġabr*, dottrina che attribuisce la totale determinazione degli atti a Dio.

La dottrina della *Ġabriyyah* – i cui sostenitori erano chiamati *ahl al-iḡbāt* – fa riferimento a Ġahm b. Ṣafwān (m. 746 d.C.)²⁰⁰. L'origine storica di questa tendenza non è ben definibile e presenta diversi punti oscuri. Sembra che le prime idee *ġabrite* cominciarono ad apparire a partire dall'instaurazione della dinastia omayyade, con il suo primo califfo Mu'āwiya (661-680 d.C.), nel tentativo di giustificare l'ascesa al potere di questa famiglia. Due principi caratterizzavano essenzialmente il pensiero *ġahmita*²⁰¹: da un lato, la dottrina del Corano creato e l'interpretazione alle-

198 Inizialmente discepolo di al-Ġubbā'ī, capo della Mu'tazilah a Bašra, si convertì attorno al 912-913 per seguire i tradizionalisti ortodossi. Cfr. W. MONTGOMERY WATT, *al-Ash'arī, Abū' l-Hasan*, EI² 1 (1960), pp. 694a-695a.

199 Non si conoscono le date esatte della sua nascita e della sua morte; si pensa che sia vissuto nel corso dell'VIII secolo d.C. Di provenienza mu'tazilita, in un secondo momento adottò la posizione *ġabrita* rispetto all'origine degli atti umani, proponendone una visione più moderata rispetto a quella della *Ġabriyyah* tradizionale: secondo lui, esiste una certa dipendenza dell'atto in rapporto all'uomo, pur rimanendo saldo il principio creazionista degli atti. L'uomo è quindi agente dei suoi atti, ma non è il solo agente, bensì Dio – in quanto Creatore – è il vero agente, cosicché vi sono due agenti per un atto unico: l'atto è atto di Dio in quanto è Lui che l'ha creato, ed è atto dell'uomo in quanto questi lo ha acquisito (cfr. GIMARET, *Théories* (1980), pp. 66-68).

200 A Ġahm risale la paternità della *Ġahmiyyah*, dalla quale ebbero origine le idee *ġabrite*. Cfr. W. Montgomery WATT, *Ḍjabm b. Safwān*, EI² 2 (1965), p. 388a.

201 Sahrastānī considera la *Ġabriyyah* come la tendenza generale, e la *Ġahmiyyah* come la versione più pura che si può trovare all'interno di questa tendenza (*al-Ġabriyyah al-hāliṣah*). Cfr. SHAIHRASTANI, *Sectes* (1986), p. 290 e 292.

gorica dei versetti antropomorfistici; dall'altro la tesi della costrizione pura: secondo Ğahm, l'uomo non è agente in senso proprio, poiché solo Dio lo è, e crea nell'uomo i suoi atti. Se gli atti poi sono attribuiti all'uomo, è solo in senso metaforico. Allora, come concilia Ğahm tutto ciò con la dottrina del *taklīf*, ossia la punizione e la ricompensa che Dio assegna all'uomo come conseguenza dei suoi atti buoni o malvagi? Secondo Ğahm, la punizione e la ricompensa non sono che convenzione stabilita da Dio, e comunque Dio ha voluto così²⁰².

II.2.6. *Abū Qurrah contro la "Ĝabriyya"*

Vediamo come dovesse essere difficile da parte cristiana rimanere indifferenti rispetto ad una simile concezione, che costituiva la negazione di ogni capacità umana di autodeterminazione e di azione.

Anche Abū Qurrah, nel momento stesso in cui partecipò al periodo formativo della teologia islamica come cristiano, dovette riconoscere il pericolo di una tale visione della questione, e nel suo trattato sulla *Libertà* non esita ad attaccare il *ĝabr*, facendo ricorso alla concezione comune di un Dio giusto, che "non impone all'uomo ciò che non può sopportare"²⁰³, mostrando come fosse perfettamente in grado di parlare il linguaggio dell'Islam, grazie alla sua conoscenza del testo coranico e del dibattito tra gli stessi *mutakallimūn* musulmani.

Così come si mostra preoccupato rispetto ad un altro aspetto cui conduce la visione ĝabrita, ossia la concezione della prescienza determinante di Dio. Strettamente legata all'idea della determinazione degli atti umani da parte del Creatore, Abū Qurrah sottolinea come questa tendenza abbia un suo presupposto particolare: mentre la costrizione si verifica in modo contingente, e l'uomo è costretto da Dio in ogni istante del "suo" agire, la prescienza determinante presuppone l'idea secondo cui Dio ha creato nell'uomo la libertà, ma essa è inservibile poiché annullata dalla prescienza di Dio, che necessita tutto ciò che preconosce²⁰⁴.

202 GIMARET, *Théories* (1980), pp. 64-66.

203 Cfr. il trattato al §41.

204 Cfr. il trattato ai §§16-20.

Il rischio di una tale visione è che Dio stesso si troverebbe in questo modo costretto dalla Sua stessa prescienza, nel momento in cui essa necessita ciò che ne è l'oggetto: nemmeno Dio sarà più libero rispetto alla Sua eterna conoscenza delle cose.

II.2.7. “*Mu‘tazila*” e “*Sunna*”: l'evidenza del libero arbitrio

Da parte islamica la reazione si manifestò immediatamente, e l'emergere della soluzione qadarita – delle cui origini abbiamo già accennato – rappresenta una presa di posizione rispetto alle idee ḡabrite. ‘Abd al-Ḡabbār²⁰⁵ ci fornisce nel suo *Muḡnī* un'idea dell'ampiezza del dibattito sul libero arbitrio e sulla predestinazione. Noi prenderemo in considerazione in particolare il capitolo 3, in cui vengono presentati gli argomenti che provano il fatto che l'uomo è l'autore dei suoi atti, e il capitolo 15, che mostra l'assurdità e l'incoerenza cui conduce la tesi della creazione dell'atto umano da parte di Dio²⁰⁶.

Anzitutto, il fatto che l'atto è libero, ossia che si produce secondo la libera volontà di chi lo compie, è una *‘ilm darūri*, ossia una cognizione di evidenza costringente, che permette di constatare una correlazione tra la volontà del soggetto e il suo atto. Ciò significa che deve esistere una connessione necessaria tra gli stati fisici del soggetto (ossia volontà ed incitazioni) e l'atto, e sono questi la vera causa dell'atto; in particolare, sarà l'incitazione a spingere la volontà a compiere l'atto, e ciò avverrà in condizioni normali, ossia in assenza di impedimenti.

Da parte sunnita, le obiezioni a questo argomento sono essenzialmente due: da un lato, un atto dell'uomo può non essere conforme alla sua volontà (è il caso degli atti incoscienti); dall'altro, vi sono degli atti conformi alla volontà dell'uomo, ma che in ultima analisi non sono suoi atti (la marcia del cavallo è voluta dal cavaliere, ma non è suo atto). A questo punto, perché non ammettere che Dio crea gli atti dell'uomo, in conformità con la volontà, in

205 Morto nel 1024 d.C., è l'ultimo dei grandi mu‘taziliti.

206 Nel presentare questo dibattito faremo riferimento allo studio di Gimaret (GIMARET, *Théories* (1980), spec. pp. 235-391), che nella sua approfondita opera ha preso in considerazione il libro VIII del *Muḡnī*, analizzandone i capitoli 3, 9, 11, 12 e 15, dove veniamo a conoscenza degli argomenti avanzati dalla Mu‘tazilah contro la posizione sunnita, la quale con la sua dottrina dell'*iktisāb* attribuisce all'uomo solo l'acquisizione dell'atto precedentemente creato da Dio.

virtù di un costume o di un'abitudine? 'Abd al-Ġabbār risponde a questa domanda dicendo che solo se si stabilisce a priori che è l'uomo l'autore dei suoi atti si può riconoscere l'esistenza di Dio. Ciò significa che partendo dalla nostra esperienza concreta veniamo a conoscenza del fatto che tutto ciò che viene posto in essere ha bisogno di un "potente" che ne determini l'esistenziazione. Non si conosce Dio come Creatore se non si riconosce prima l'uomo nello stesso ruolo rispetto ai suoi atti²⁰⁷.

II.2.8. *La libertà umana ed il potere di Dio*

In secondo luogo, l'atto non potrà che essere opera dell'uomo dal momento che è oggetto di lode o di biasimo, di ordini o di interdizioni da parte di Dio. Se l'atto non fosse atto dell'uomo, non avrebbe infatti senso lodarlo o biasimarlo per ciò che ha compiuto; allo stesso modo, se gli atti dell'uomo fossero creati da Dio non avrebbe senso che Questi glieli imponesse o impedisse, poiché sarebbe come se indirizzasse l'ordine e l'interdizione a Se stesso, dal momento che non dipenderebbe da Lui il realizzarsi o meno di quegli atti.

L'obiezione sunnita si fonda sul principio dell'*iktisāb*: se l'uomo viene considerato "acquisitore" dei suoi atti, anziché creatore, non sarà più difficile concepire come Dio possa imporre o proibire all'uomo un atto che Lui stesso ha creato. Dio, quindi, ci ordinerà di acquisire gli atti da Lui creati, ed in base alla nostra obbedienza o meno riceveremo ricompensa o punizione. Senza poi contare il fatto che Dio non è tenuto obbligatoriamente a ricompensare o a punire l'uomo conseguentemente alla sua obbedienza o disobbedienza: la creatura non merita nulla che non risieda nell'intenzione di Dio. Il concetto di *iktisāb* costituisce in realtà, come abbiamo visto, una soluzione intermedia tra un ḡabrismo radicale ed i sostenitori della dottrina qadarita, eppure non sembra avere risolto il problema della conciliazione tra l'assoluto potere di Dio ed il libero arbitrio umano. Semmai, la nozione di *iktisāb* aggiunge motivo di riflessione ai pensatori mu'taziliti, che

²⁰⁷ Questo pensiero lo riscontriamo anche in Abū Qurrah, quando nei numerosi esempi che ci propone nel suo trattato sulla *Libertà* siamo continuamente portati a riflettere sul fatto che la realtà terrena non è altro che lo specchio della Verità assoluta, la quale può essere interpretata attraverso la comprensione della dimensione attuale. Cfr. cap. III, p. 117.

si impegneranno a dimostrare l'assurdità del fatto che uno stesso atto sia contemporaneamente "creazione" di Dio ed "acquisizione" dell'uomo: un atto unico – dice 'Abd al-Ġabbār – non potrà essere il risultato di due forze.

II.2.9. *Il potere dell'uomo*

Nel capitolo 15 'Abd al-Ġabbār vuole dimostrare il fatto che se gli atti fossero creati da Dio, allora la potenza dell'uomo non avrebbe senso. Il fatto sta nel riconoscere nell'uomo una potenza, poiché Ġahm riteneva ad esempio – secondo Šahrastānī – che l'uomo non possedesse né potere, né volontà, né libera scelta²⁰⁸. Anche all'interno dello stesso movimento mu'tazilita le opinioni erano diverse rispetto alla definizione della potenza dell'uomo e dell'ambito in cui essa agisce: su quali atti l'uomo ha potere? Questa era la domanda che divise la Mu'tazilah in una corrente "minimalista" ed in una "massimalista". Con la prima tendenza, vediamo *mutakallimūn* quali al-Nazzām (m. circa 840 d.C.)²⁰⁹, Mu'ammār²¹⁰, Tūmāma²¹¹ e Šālīḥ Qubba limitare il potere dell'uomo alla creazione di soli movimenti o accidenti; oppure considerare tutti gli atti diversi dalla volontà come emanazioni che derivano dalla natura stessa dei corpi. La corrente massimalista invece, cui aderirono ad esempio Bišr b. al-Mu'tamir²¹² e Abū-l-Ḥudayl²¹³, è caratterizzata dal principio del *tawallud*, ossia

208 SHAHRASTANI, *Sectes* (1986), dove leggiamo: "Concernant la puissance adventice, [Ġahm] soutenait que l'homme n'a puissance de rien; qu'on ne [saurait] le qualifier d'une capacité (istiṭā'a); qu'il est [entièrement] déterminé (maġbūr) dans ses actes; qu'il n'a ni puissance, ni volonté, ni [faculté de] choix. C'est Dieu qui crée en lui [ses] actes, tout pareillement à ce qu'Il crée dans l'ensemble des [êtres] inanimés" (p. 294).

209 Cfr. cap. I, nota 56.

210 Visse durante il regno del califfo Hārūn al-Rašīd (786-809) ed influenzò in modo decisivo la scuola mu'tazilita di Baġdād, nonché contribuì allo sviluppo della teoria del Corano creato. Cfr. N. DAIBER, *Mu'ammār b. 'Abbād*, EI² 7 (1993), pp. 259a-260a.

211 Esponente della tendenza "liberale" sotto i primi abbasidi. Il suo aspro criticismo gli procurò molti nemici tra la scuola più "conservativa". Cfr. M. HORTEN, *Thumāma b. Ašhrab*, EI¹ 8 (1987), pp. 739b-740a.

212 Nato a Baġdād, fu iniziato a Bašra alla scuola mu'tazilita. Tornato nella sua città natale vi guadagnò molte conversioni. Cfr. ALBERT N. NADER, *Bišr b. al-Mu'tamir*, EI² 1 (1960), pp. 1243a-1244a.

213 Cfr. cap. I, nota 55.

la generazione o produzione indiretta di un atto: non solo, infatti, l'uomo ha potere di agire direttamente in se stesso, cuore e membra, ma può anche produrre fuori di sé un atto, per mezzo di un altro atto che ne è la causa generatrice.

Anche in questo caso sembra che Abū Qurrah fosse bene al corrente di quello che era il dibattito riguardo l'origine delle cause seconde che emerge da queste due tendenze, e sottolinea che gli atti dell'uomo non sono solo quelli che si producono in lui, bensì anche quelli che si producono all'esterno del suo corpo, come conseguenza dei suoi atti²¹⁴.

II.2.10. *L'uomo crea liberamente i propri atti*

Ancora, se l'atto dell'uomo fosse creato da Dio, allora alcune regole proprie dell'atto volontario non sarebbero più valide: una di queste regole è l'intervento di una incitazione nell'agente, affinché l'atto sia esenziato. L'obiezione sunnita a questo argomento è che tali regole non hanno il carattere di leggi necessarie, ma rappresentano solo un'abitudine stabilita da Dio.

Inoltre, se gli atti dell'uomo fossero creati da Dio, tutti gli atti sarebbero costretti. Ai sunniti, che sostengono che l'atto acquisito si distingue dall'atto costretto in quanto l'accompagna una volontà alla quale corrisponde, 'Abd al-Ġabbār risponde che ciò non fa altro che rinforzare il carattere di costrizione dell'atto acquisito: colui che acquisisce un movimento è costretto quattro volte, ossia a tale movimento, alla potenza di tale movimento, alla volontà del movimento e alla potenza di tale volontà.

Nasafī²¹⁵ spiega, nella sua *Tabṣirat al-adillah fī uṣūl al-dīn*, come la tesi sunnita conduca a considerare gli uomini come esseri costretti, oppure a tacciare Dio di impotenza. Supponendo infatti che Dio voglia creare una acquisizione nell'uomo, i casi sono due: o l'uomo ha la forza di non compiere l'atto, ma allora si ammetterebbe che un atto voluto da Dio può non realizzarsi, che sarebbe come tacciare Dio di impotenza; oppure l'uomo non ha la forza

214 Cfr. il trattato al §134 e §§284-288.

215 Morto nel 1114 d.C., ci ha tramandato diverse opere, tra cui questa che affronta argomenti dogmatici. Cfr. A. J. WENSINCK, *al-Nasafī*, EI² 7 (1993), pp. 968a-969a.

di compierlo, ma allora non vi sarebbe differenza alcuna tra un tale atto ed un atto costretto.

Il problema tocca anche la questione dell'origine del male: se Dio creasse gli atti dell'uomo, allora sarebbe anche l'Autore del male, e sarebbe in grado di essere malvagio ed ingiusto Lui stesso. Gli aš'ariti controbattono che il concetto di male è relativo, nel senso che ciò che è male per l'uomo, può non esserlo agli occhi di Dio: infatti, bontà e malvagità non sono caratteri intrinseci dell'atto, ma dipendono dalla volontà di Dio. Ciò è esattamente il contrario di quanto sostengono i mu'taziliti

II.2.11. *I versetti coranici alla base della discussione*

Accanto a questi argomenti razionali, sia sunniti che mu'taziliti hanno cercato un sostegno alle proprie idee nel testo coranico, che -- come abbiamo già accennato -- offre in realtà numerosi appigli ad entrambe le soluzioni. Vi sono tre categorie di versetti cui i sostenitori del libero arbitrio umano facevano riferimento: quelli in cui spicca che l'uomo è agente, libero e responsabile dei suoi atti (Cor. 22,77; 41,40; 21,23); quelli in cui si tende a stabilire che l'uomo può essere chiamato creatore (Cor. 23,14; 5,110; 29,17); quelli che tendono a provare che vi è almeno una categoria di atti che non sono creati da Dio, ossia gli atti malvagi (Cor. 4,79; 3,78; 15,85).

Da parte sunnita, i versetti coranici proposti saranno quelli in cui Dio appare come l'unico Creatore degli atti (Cor. 37,96); oppure dove si dice essere Dio l'unico Creatore (Cor. 35,3); i versetti in cui Dio dice di creare tale o tal altra categoria di atti umani (Cor. 67, 13-14; 30,22); altri versetti della stessa natura, ma in cui l'idea di creazione è espressa tramite termini quali *ġa'ala* o *qad-dara*, anziché *halaqa* (Cor. 34,18; 57,27; 5,13).

II.2.12. *La resistenza mu'tazilita alle idee manichee*

Dopo avere esposto il dibattito tra *Mu'tazilah* e *Sunnah* riguardo il problema della creazione degli atti, vogliamo terminare questa panoramica ricordando come la battaglia più dura che la *Mu'tazilah* dovette combattere fu in realtà quella contro il manicheismo, che similmente alla *Gabriyyah* sosteneva l'idea dell'assoluto fatalismo, negando così la libertà dell'uomo. Il dualismo implicito nella dottrina manichea, infatti, presuppone la radicale se-

parazione tra il principio del bene e quello del male: il primo risiede nell'anima, il secondo nella materia. Si trattava quindi di un dibattito su due livelli: quello del monoteismo da un lato, e quello della libertà dell'uomo dall'altro²¹⁶.

Vedremo come, nel nostro trattato sulla *Libertà*, il problema del dualismo delle essenze, identificato nella dottrina manichea, sarà affrontato da Abū Qurrah per servire come anello di congiunzione tra il suo pensiero e quello islamico riguardo la prescienza determinante di Dio: tramite questo anello, Abū Qurrah sa di aprire una strada che il suo interlocutore sarà disposto a percorrere con lui, dal momento che le dottrine dualiste costituivano un nemico comune ad entrambe le tradizioni, cristiana e musulmana. Abū Qurrah sa che questo sottile parallelo con cui mette in relazione l'idea della predestinazione umana da un lato ed il determinismo dualista dall'altro, non lascerà indifferente il destinatario della sua confutazione, ossia il musulmano della sua epoca.

II.3. LA QUESTIONE DEL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

La posizione di Abū Qurrah come teologo si trova al culmine dell'elaborazione patristica rispetto a queste problematiche, ed un'analisi del suo pensiero a riguardo non può prescindere dalla tradizione precedente, una fonte alla quale lui stesso si era alimentato nel corso della sua formazione religiosa come monaco a San Saba. L'eredità di S. Giovanni Damasceno è, a sua volta, il frutto di una elaborazione anteriore, di cui – se vogliamo risalire alle origini – possiamo riconoscere i primi sviluppi nella letteratura dei padri apostolici.

In questo lungo cammino percorso dai Padri della Chiesa, nella riflessione riguardo il libero arbitrio umano, possiamo riconoscere un crescendo nella consapevolezza della capacità dell'uomo di autodeterminarsi e di compiere scelte libere.

216 Cheikh BOUAMRANE, *Le problème de la liberté humaine dans le pensèe musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, pp. 136-137.

II.3.1. *Il libero arbitrio nei Padri apostolici*

Durante l'epoca apostolica, infatti, ciò che emerge è che la salvezza dipende da una iniziativa della misericordia divina e che l'uomo non può ottenere tale salvezza senza il concorso delle sue opere, ma che tali opere virtuose sono esse stesse dono di Dio²¹⁷. È quanto emerge dalla *Epistola* di Clemente Romano ai Corinzi, e su questi tre temi si svilupperà la riflessione dei Padri apostolici, in cui la tendenza sarà in generale quella a sottolineare l'elezione dei cristiani in virtù della prescienza di Dio²¹⁸.

Questo atteggiamento nei confronti del libero arbitrio umano dei primi Padri Apostolici rispecchia quanto si attinge dal linguaggio del Nuovo Testamento rispetto a tale questione. Esso, infatti, è ricchissimo di un lessico che richiama i concetti di "elezione" e di "chiamata"²¹⁹, che ci porta a riflettere sul fatto che nella visione neotestamentaria Dio "guida gli eventi della storia per realizzare il suo progetto salvifico a favore di tutta l'umanità"²²⁰, benché non si possa parlare di puro determinismo.

In realtà, questo è vero in parte, almeno a prima vista. Infatti, se prendiamo in considerazione in modo particolare l'epistolario paolino²²¹, le lettere cattoliche – specialmente quelle di Pietro²²² – ed il caso specifico del quarto Vangelo giovanneo²²³, allora ci imbattiamo effettivamente in una concentrazione di termini che richiamano un netto determinismo, nel senso di una predestinazione all'elezione come iniziativa libera e gratuita di Dio, in vista della realizzazione del destino salvifico degli uomini.

217 H.L.D. SIMONIN, *La prédestination d'après les Pères grecs*, in *Dictionnaire* 12 (1935), coll. 2815-2832, qui col. 2816.

218 R. Fabris sottolinea che "tale elezione e predestinazione hanno una *connotazione cristologica*, in quanto è attraverso Cristo che il Padre realizza il Suo disegno salvifico sull'umanità; questa prospettiva salvifica si rivolge a tutti quindi, tramite l'annuncio del Vangelo, e assume *dimensione ecclesiale*; in seno alla Chiesa si manifesta la chiamata come *proposta etica* che sfocia nella *prospettiva escatologica*, per la quale gli eletti riceveranno in eredità il Regno dei Cieli" (Rinaldo FABRIS, *L'elezione-vocazione-predestinazione dell'umanità nell'epistolario del Nuovo Testamento*, in PANIMOLLE, *Dizionario* (1997), pp. 127-156, qui p. 155).

219 Atti 1,24; 26, 15-18; 22,14ss.

220 Cfr. Salvatore A. PANIMOLLE, *L'elezione divina negli Atti degli Apostoli*, in PANIMOLLE, *Dizionario* (1997), pp. 98-126, qui p. 124.

221 Cfr. Ef. 1, 3-14; 2, 1-10.

222 Cfr. 1 Pt. 1, 1-2.20.

223 Cfr. Gv. 6, 43.64-65; 12, 37.39.

È in particolare nella Lettera ai Romani che Paolo si esprime sul significato teologico della chiamata come predestinazione alla salvezza. Eppure, il problema di come conciliare questa trascendente ed onnipotente libera iniziativa di Dio con il libero arbitrio umano doveva essere un interrogativo molto sentito anche da Paolo: cosa rimane della libertà dell'uomo di fronte alla predestinazione divina? Per rispondere a questo quesito, l'Apostolo fa ricorso alla metafora del vaso e del vasaio²²⁴: si tratta dello stesso luogo biblico cui Abū Qurrah fa ricorso nel suo trattato sulla *Libertà*, e di cui ci svela il vero senso, rispetto alla pretesa dei manichei di interpretarlo in modo da giustificare il dualismo delle essenze ed il conseguente predestinazionismo²²⁵.

II.3.2. *Gli apologeti del II secolo*

Con gli Apologeti del II secolo, ci troviamo di fronte a degli autori che, sollecitati dal dibattito in corso con i pagani, furono spinti alla ricerca delle verità naturali, piuttosto che di quelle metafisiche, e questo anche per quanto riguarda il problema della predestinazione: lo sforzo era di spiegare il rapporto tra mistero della grazia e predestinazione, facendo ampio ricorso al concetto di prescienza divina²²⁶.

Eppure, proprio agli Apologeti vanno attribuite le più nette affermazioni in difesa del libero arbitrio, prima della formulazione agostiniana. In particolare, essi si opporranno alla concezione secondo la quale tutto accade per necessità, poiché se così fosse non avrebbero senso la colpa e il merito che conseguono agli atti umani. Sembra quindi che il vero problema sia quello del male: attraverso l'affermazione secondo cui Dio non può essere l'Autore del male, e che il male non ha un'essenza propria, gli apologeti cristiani respingevano le tendenze dualiste e gnostiche, così diffuse nel II secolo²²⁷.

Il pensiero di S. Ireneo trova profonda eco nel nostro trattato sulla *Libertà*, quando – sollecitato dalla disputa contro lo gnosticismo, che spinse gli autori cristiani ad una profonda riflessione ri-

224 Cfr. Rm. 9, 22-24.

225 Cfr. trattato ai §§127-131 e 143.

226 *Dictionnaire* 12 (1935), col. 2818.

227 Giuseppe VISONÀ, *I cristiani "popolo eletto" negli scritti degli apologeti*, in PANIMOLLE, *Dizionario* (1997), pp. 194-216, qui p. 213.

guardo il libero arbitrio dell'uomo – afferma che se l'uomo fosse determinato nella sua stessa natura, Dio non potrebbe più fare ciò che vuole. È poi sempre in riferimento ad una tendenza gnostica, quella marcionita, che S. Ireneo si esprime sostenendo che l'uomo, benché Dio lo metta nelle condizioni di fare il bene, è libero di scegliere il male. E la prescienza di Dio è la prova di questa libertà: Dio, infatti, pur sapendo del male che l'uomo commette, lo lascia libero di compierlo. In questo modo a ciascuno è conferita la giusta ricompensa per i suoi atti²²⁸.

Analogamente, secondo il pensiero di S. Giustino, l'oggetto della prescienza divina – e il suo fine stesso – è l'opera di salvezza. Tuttavia, questa prescienza non esclude la libertà umana: infatti, la prescienza è tale perché permette a Dio di ricompensare ciascuno secondo i suoi meriti, o punire per le azioni malvagie, e non per determinare gli atti umani²²⁹.

II.3.3. *Il libero arbitrio in Clemente Alessandrino e Origene*

Con Clemente di Alessandria ed Origene siamo di fronte a due rappresentanti della scuola di Alessandria, la quale – benché di impostazione platonica – aveva fatto propria la nozione di libertà di autodeterminazione da parte dell'uomo. A questo proposito, Wolfson si esprime in questi termini:

Sebbene rimanga nella scuola di Alessandria qualcosa della teoria platonica secondo la quale la materia, nella sua intrattabilità, è il principio del male, il dualismo che ciò implica non era congeniale ai teologi ebrei e cristiani, e la nozione di scelta sbagliata e di libero arbitrio come – a questo riguardo – la migliore spiegazione per il peccato, divenne in modo predominante il marchio di questa scuola²³⁰.

Clemente crede che Dio sia l'Autore di ogni bene, e che ciascuno partecipi di questa benevolenza nella misura che vuole. Quindi, è in virtù del suo libero arbitrio che l'uomo si volgerà

228 *Dictionnaire* 12 (1935), coll. 2819-2821.

229 *Dictionnaire* 12 (1935), coll. 2818-2819.

230 WOLFSON, *Philosophy* (1976), p. 176: "Though there remains in the Alexandrian school something of the platonist theory that matter by its intractability is the principle of evil, the dualism that this implies was not congenial to the Jewish and Christian theologians, and the notion of wrong choice and the freedom of the will in this respect as the best explanation of sin became predominately the mark of this school".

verso il bene. Eppure, questi non potrebbe raggiungerlo se non fosse attratto dalla grazia divina. Di conseguenza, il male è frutto della libertà dell'uomo, nel momento in cui rifiuta la grazia. Secondo lo spirito ottimista di Clemente, però Dio – nella Sua bontà – si servirà anche del male in vista di un bene migliore²³¹.

Origene credeva come Clemente nella necessità della grazia a sostegno degli atti umani, tuttavia la grazia non è determinante. Il libero arbitrio umano è dono della grazia divina, ma ciò non significa che ogni singolo atto umano è divinamente determinato: la grazia precede, accompagna e sostiene l'agire umano, benché in ultima analisi l'uomo agisca secondo il *suo* personale proposito.

Riflettendo su Rm. 8,30 (“... quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati...”), Origene riconosce che l'iniziativa di Dio anticipa quella dell'uomo, e che questa iniziativa ha sempre come oggetto il bene, eppure non si tratta di puro determinismo. Wolfson spiega il pensiero di Origene con queste parole:

Se si insiste sul fatto che gli uomini sono chiamati in conformità con il proposito di Dio, allora questo dovrà essere un proposito che proviene dalla Sua prescienza di ciò che l'uomo si prefiggerà²³².

Cosicché vediamo che prescienza di Dio e libera iniziativa dell'uomo non sono due cause disgiunte, bensì si integrano a vicenda.

Nel suo *Commento ai Romani*, poi, Origene si esprime riguardo il ruolo della prescienza di Dio nell'economia della salvezza dicendo:

La prescienza di Dio non è completamente responsabile della nostra salvezza o della nostra perdizione; né la giustificazione dipende dalla sola vocazione, né la glorificazione è assolutamente al di fuori del nostro potere²³³.

231 *Dictionnaire* 12 (1935), coll. 2821-2822.

232 WOLFSON, *Philosophy* (1976), p. 177: “If it is insisted that men are called according to the purpose of God, then it must be a purpose which proceeds from His foreknowledge of what man will purpose”.

233 PG 14, col. 1126c, secondo il *Dictionnaire* 12 (1935), col. 2827: “La prescience de Dieu ne porte pas la responsabilité complète de notre salut ou de notre perte; ni la justification ne dépend de la seul vocation, ni la glorification n'est absolument en dehors de notre pouvoir”.

Questo significa che non vi è da parte di Dio predestinazione alla condanna o alla salvezza di ciascuno, ma ciò avviene col concorso della responsabilità umana²³⁴.

Numerosi furono i teologi che si rifecero al pensiero di Origene²³⁵, tra i quali ci soffermeremo in particolare su S. Giovanni Damasceno, sia per l'influenza che esercitò nella formazione di Teodoro Abū Qurrah come teologo, sia per il ruolo che giocò come Padre della Chiesa impegnato nelle prime controversie contro i musulmani.

II.3.4. *Giovanni Damasceno: tra tradizione e nuovi sviluppi*

Giovanni Damasceno si presenta da un lato come “*l'eco fedele della tradizione anteriore*”²³⁶. Dall'altro, il suo pensiero presenta delle originalità, ad esempio nell'introduzione della teoria etica aristotelica nella sua spiegazione del motivo per cui l'uomo è dotato di libero arbitrio. Così si esprime nel suo *De Fide Orthodoxa*:

[...] sono proprio dell'essere razionale la facoltà teoretica e quella attiva. La facoltà teoretica è quella che considera come sono le cose esistenti, la facoltà attiva è quella che delibera e che definisce il giusto criterio per le cose da fare; la facoltà teoretica è detta inteliezione e quella attiva è detta ragione ma, anche, quella teoretica è detta sapienza e quella attiva prudenza. Da parte sua, ogni essere deliberante – poiché la scelta delle cose da fare dipende da lui – delibera per scegliere ciò che prima è stato giudicato dal suo consiglio e per agire dopo avere scelto. E se questo sta così, allora necessariamente il libero arbitrio è compagno della facoltà razionale: infatti o non sarà razionale oppure, se è razionale, sarà signora delle sue azioni, e libera. [...] Invece l'uomo, essendo ragionevole, guida la natura piuttosto che esserne guidato: perciò anche quando è spinto dall'appetito, se vuole ha il potere di frenarlo o di seguirlo²³⁷.

Rispetto alla prescienza divina ed allo spazio riservato al libero arbitrio umano, il Damasceno spiega poco più avanti:

234 *Dictionnaire* 12 (1935), coll. 2822-2828.

235 Ricordiamo in via puramente indicativa S. Atanasio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro.

236 *Dictionnaire* 12 (1935), col. 2831.

237 GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, introduzione traduzione e note a cura di Vittorio Fazzo, Roma: Città Nuova, 1998, p. 149-150.

Bisogna sapere che Dio conosce in precedenza tutte le cose ma non le predetermina tutte. Preconosce tutte le cose che dipendono da noi, ma non le predetermina [...] la virtù è stata data alla nostra natura da Dio ed egli è causa e principio di ogni bene, ed è impossibile che noi vogliamo o facciamo il bene al di fuori della sua cooperazione e del suo aiuto. Dipende da noi o rimanere nella virtù e seguire Dio che ci chiama ad essa, oppure allontanarci dalla virtù – il che è appunto lo stare nel male e seguire il diavolo che ci chiama ad esso senza costrizione. Infatti il male non è altro che privazione del bene, come anche l'oscurità è privazione della luce²³⁸.

Così, se la prescienza divina è intesa in senso pratico, la responsabilità morale dell'uomo rimane tuttavia inalterata:

... le cose che dipendono da noi non dipendono dalla prescienza divina ma dal nostro libero arbitrio²³⁹.

Nell'espone il suo pensiero poi, il Damasceno distingue tra *prescienza* divina e *predeterminazione*, poiché il loro dominio rispettivo è differente: se la prescienza ha per oggetto gli atti liberi, la predeterminazione si applica agli effetti delle cause necessarie²⁴⁰.

Un altro sviluppo particolare del pensiero del Damasceno si riferisce alla concezione delle *due volontà* di Dio: la prima è quella *antecedente*, secondo la quale Dio è buono e vuole che tutti partecipino della Sua bontà; la seconda è quella *conseguente*, che si riferisce alla permissione del male da parte di Dio²⁴¹.

II.3.5. La "Controversia" opera del Damasceno?

La *Controversia tra un musulmano ed un cristiano* è dedicata alla questione del libero arbitrio umano e dell'origine degli atti umani. Quest'opera, benché tradizionalmente attribuita a S. Giovanni Damasceno, sembra in realtà richiamare una paternità diversa, come già abbiamo avuto modo di sottolineare²⁴². Come ci

238 G. DAMASCENO, *La fede ortodossa*, p. 155.

239 PG 94, col. 1577b, secondo il *Dictionnaire* (1935), col. 2831: "les choses qui dépendent de nous ne dépendent pas de la prescience divine mais de notre libre arbitre".

240 PG 94, col. 972a e 1577b.

241 *Dictionnaire* 12 (1935), col. 2831.

242 Cfr. cap. I, p. 29.

fa notare Griffith, in questo testo non vi è alcun riferimento esplicito alla parola *libertà*, infatti

L'apologeta cristiano ha qui a che fare con alcune idee islamiche importune riguardo la determinazione morale umana negli stessi termini in cui l'argomento è discusso tra i musulmani. In particolare, così come Daniel J. Sahas e Harry Austryn Wolfson hanno mostrato, vi è un significato parallelo da osservare nel senso dei termini *al-qadar* e ΑΥΤΟΕΞΟΥΣΙΟΝ, in certi contesti [...]. Il dibattito tra i musulmani emerse precisamente riguardo chi abbia il potere determinante finale (*al-qadar*) quanto alle buone e cattive azioni degli esseri umani, Dio oppure gli uomini stessi che le compiono. Nella *disputatio* si trova una risposta cristiana proprio a questo dilemma, [una risposta] proposta tra una serie di distinzioni che evocano idee tradizionalmente cristiane a riguardo e che inoltre permette di formularle in termini ben calcolati per avere spazio nei dibattiti dell'epoca con i musulmani²⁴³.

Sembra quindi che nella *Controversia* vi sia in realtà poco di indubbiamente attribuibile a S. Giovanni Damasceno, e che l'argomento di discussione richiami invece, nello stile e nel contenuto, le dispute che avevano luogo in epoca abbaside tra i *mutakallimūn*. In questo senso, la *Controversia* si avvicina al trattato sulla *Libertà* di Abū Qurrah e, come abbiamo visto, proprio a lui sembra risalire la paternità autentica della disputa.

Ciò che abbiamo tentato di fare è di risalire alle origini del dibattito sul libero arbitrio umano e sulla predestinazione divina degli atti, a partire dalle origini fino al maestro spirituale dichiarato di Abū Qurrah, il Damasceno. Sarebbe interessante proseguire il nostro discorso prendendo in considerazione il pensiero dei Padri siriaci riguardo il libero arbitrio umano; se però da un

243 GRIFFITHI, *Free Will* (1987), pp. 90-91: "The Christian apologist here deals with some troublesome Islamic ideas about human moral determination in the very terms in which the issue is discussed among Muslims. In particular, as both Daniel J. Sahas and Harry Austryn Wolfson have shown, there is a parallel significance to be observed in the meaning of the terms *al-qadar* and *AUTOEXOUSION*, in certain contexts [...]. The debate among Muslims arose precisely over who had the ultimate determining power (*al-qadar*) in the good and evil doings of human beings, God or the humans involved in them. And in the *Disputatio* one finds a Christian response to just this dilemma, put forward within a set of distinctions which evokes traditional Christian ideas on the subject, and which also manages to state them in terms well calculated to take sides in the current debates among Muslims".

lato è importante tenere conto della *dimensione siriana*²⁴⁴ di Abū Qurrah, è anche vero – dall'altro lato – che non è possibile accertare l'influenza dei Padri siri sul nostro autore. Rimandiamo quindi ad altra sede quella che potrebbe essere un'interessante ricerca in merito, e proseguiamo nella presentazione dei contenuti del nostro trattato.

II.4. IL PROBLEMA DEL MANICHEISMO

Analizzando il pensiero e le opere dei Padri della Chiesa, ci rendiamo subito conto di come il dibattito sul libero arbitrio sia strettamente legato alla polemica anti-manichea. Diciamo, piuttosto, che questa non può prescindere da una riflessione sul tema della libertà e sul problema della predestinazione divina o dell'autodeterminazione umana, e questo dal momento che il principio dualista che informa il Manicheismo, così come le altre dottrine di ispirazione gnostica, conduce alla negazione della libertà umana e ad un determinismo cui non si può sfuggire.

Ma cosa intendiamo quando diciamo che il Manicheismo è una dottrina di ispirazione gnostica, che si basa sul principio del dualismo delle essenze? Per rispondere a questa domanda è necessario risalire alle origini stesse della religione manichea, ed individuare quali ne siano stati i motivi ispiratori, e di quali tendenze fosse frutto l'insegnamento di Mani, il suo fondatore.

II.4.1. *Le origini del manicheismo*

Il Manicheismo è una religione a base scritturale, ma la letteratura manichea non ci è purtroppo pervenuta: è andata distrutta nel tentativo di cancellare l'esistenza dell'eresia "per eccellenza"²⁴⁵. In realtà – a partire dagli anni '30 – abbiamo assistito al ritrovamento di testi manichei in diverse regioni della Cina, dell'Egitto e dell'Algeria, che gettano maggiore luce su questa religione, della quale le uniche fonti da cui poterne ricostruire la storia e le caratteristiche erano, fino a quel momento, eresiografiche.

244 GRIFFITHI, *Free Will* (1987), p. 107.

245 S. AGOSTINO, *Polemica* (1997), p. xv.

Ed è da una di queste fonti che veniamo a conoscenza della data di nascita di Mani, che al-Bīrūnī (m. dopo il 1050 d.C.) situa il 14 aprile del 216, in una località nei pressi di Seleucia-Ctesifonte, in Babilonia. La sua missione profetica fu annunciata al padre Fattaq²⁴⁶ ancor prima della sua nascita, poi si susseguirono due rivelazioni, l'una quando aveva dodici anni, la seconda a ventiquattro (tra il 240 e il 241), e fu quella decisiva, in seguito alla quale ebbe inizio la sua missione profetica. La presa di coscienza del particolarissimo ruolo che gli era stato assegnato nella storia della salvezza come Inviato del Paracleto²⁴⁷ lo spinse a prendere le distanze dall'ambiente in cui era inserito, ossia quello della setta della *Muġtasilah*²⁴⁸ – che significa i “Puri” –, per intraprendere un cammino che lo condusse dapprima in India, poi in Persia dove, alla corte del re Sapore I, la sua dottrina trovò riconoscimento ufficiale: il sovrano persiano si mostrò probabilmente incline ad adottare tale religione per il suo carattere sincretistico, e vi vedeva un mezzo politicamente pacifico per penetrare negli imperi vicini, le cui popolazioni erano caratterizzate dalla eterogeneità religiosa. Il figlio di Sapore, Hormizd I, si mostrò ancora ben disposto nei confronti di Mani, ma il suo regno non durò che un anno, e sotto il suo successore, il fratello Bahram I (274-277), ebbe inizio la decadenza di Mani. Dapprima gli fu impedita la sua attività missionaria, poi, convocato a corte, fu condannato a morte.

Mani spirò nel 277. Fu il mago Karter il responsabile della sua condanna: egli era il portavoce del piano di rinnovamento del culto del fuoco, e la presenza di una tendenza religiosa antagonista costituiva un elemento di disturbo nei suoi programmi. Si trattò quindi di una cospirazione prettamente politica.

Nella sua instancabile attività missionaria e letteraria²⁴⁹ Mani aveva delineato durante la sua vita le caratteristiche dottrinali della sua religione: anzitutto, il suo carattere universale, o meglio, il carattere di unica religione autentica in grado di guadagnare alla

246 IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, p. 391.

247 Ibn al-Nadīm identifica *al-Tawm*, colui che rivelò a Mani la sua missione, con il Paracleto (cfr. *Fihrist*, p. 392).

248 IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, p. 392.

249 Ibn al-Nadīm ci propone un elenco dei libri redatti direttamente da Mani (ne riporta sette) in un paragrafo intitolato “*Asmā' kutub Mānī*” (cfr. *Fihrist*, p. 399).

sua causa il mondo intero, dal momento che tutte le altre rivelazioni sono parziali e limitate. Mani invece è il Profeta della Verità tutta, e come tale è il Sigillo dei Profeti, il Paracleto promesso da Gesù. Inoltre, è una religione missionaria, come abbiamo già sottolineato, e la missionarietà assume il carattere di dovere religioso, in considerazione della sua universalità. Di fatto, ciò cui assistiamo è un'espansione prodigiosa della religione manichea verso ogni orizzonte. È, infine, una religione del libro, ossia riposa su un corpo scritturale che, in più rispetto alle scritture dei profeti precedenti, è stato redatto da Mani stesso, e quindi non ha subito interpolazioni o deformazioni. Tutto questo si manifesta poi in una teosofia sincretista, la cui essenza è la gnosi²⁵⁰.

II.4.2. *Carattere sincretistico del manicheismo*

Da dove deriva questo carattere sincretistico della religione di Mani? Il sistema dottrinale manicheo si presenta come una sintesi di elementi che hanno origine dal *background* stesso del suo fondatore. In questo *background* possiamo riconoscere anzitutto l'influenza della Muḡtasilah, che potremmo identificare con il movimento degli elchasaiti²⁵¹, una setta appartenente a ciò che potremmo definire, seguendo A. Von Harnack, un "Cristianesimo gnostico", con cui definisce un Cristianesimo secolarizzato all'estremo, radicalmente e prematuramente ellenizzato e fortemente anti-giudaico, in contrapposizione al Cristianesimo cattolico in cui secolarizzazione ed ellenizzazione furono processi più gradualmente, ed in cui grande rilevanza era posta sulle radici giudaiche del Cristianesimo stesso²⁵². Pur nella loro eterogeneità, possiamo riconoscere a queste tendenze eterodosse un certo numero di caratteristiche comuni: il dualismo radicale dei principi, ad esempio, che sono assolutamente antitetici, coeterni oppure no; il mito della caduta dell'anima, la scintilla della Luce celeste in un mondo estraneo; il sentimento di esilio ed il desiderio di liberarsi

250 Henri Charles PUECH, *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud-S.A.E.P., 1949, pp. 61-68.

251 Ibn an-Nadīm, descrivendo la setta della *Muḡtasilah*, nomina il suo fondatore chiamandolo *al-Ḥasīḥ*, che potrebbe essere identificato con *Elchasai*.

252 DECRET, *Mani*, (1974), p. 34: la gnosi è tale per cui, attraverso di essa, "l'homme prend conscience de sa nature authentique et trouve ainsi le salut, qui est réintégration dans le monde divin original".

dalla prigione costituita dai corpi materiali; la teoria della *conoscenza*, la “*gnosi liberatrice*”, tramite la quale l'uomo prende coscienza della sua natura autentica e trova così la salvezza, che è reintegrazione nel mondo divino originale²⁵³. A livello rituale, queste sette si caratterizzavano per l'importanza attribuita alle abluzioni battesimali come rito di iniziazione e di purificazione.

Influsso elchasaita

Gli elchasaiti credevano che Cristo fosse un uomo come tutti gli altri, e che si è reincarnato più volte nella Vergine; sebbene notiamo un certo distacco dai riti esteriori, come tutte le altre sette battiste fondamentale importanza aveva il rito del battesimo, che permetteva – attraverso l'elemento materiale dell'acqua – di mettere il fedele direttamente in contatto col sacro. L'acqua, nelle sette battiste, è simbolo del rifiuto di altre forme di purificazione dell'Antica Legge, come quella tramite il fuoco²⁵⁴.

Il ruolo di Mani rispetto alla formazione di tipo gnostico che ricevette in seno alla *Muğtasilah*, fu quello di rielaborarne il contenuto, esasperandone alcuni aspetti – come il rifiuto delle abluzioni battesimali, sia come pratica di iniziazione, sia come rito di purificazione: il corpo non è che una prigione e, in quanto all'anima, non è attraverso un sacramento materiale che riceverà la salvezza, ma per la sola illuminazione della Gnosi – e sintetizzandone altri in una soluzione sincretistica, cosicché nella sua particolare cosmogonia si riflette l'esperienza religiosa iranica, nell'escatologia quella cristiana e nell'ideale ascetico di vita quella buddhista²⁵⁵.

Influsso iranico

Così, l'elemento iranico può essere considerato come un altro dei fattori che contribuirono a formare il carattere sincretistico del Manicheismo. Questa posizione, come spiega Puech, deriverebbe dall'ipotesi di un legame esistente tra la setta della *Muğtasilah* ed il Mandeismo iraniano e iraqeno, che molto condivide con le sette gnostiche battiste. Ciò troverebbe conferma in

253 DECRET, *Mani* (1974), p. 36.

254 DECRET, *Mani* (1974), p. 39.

255 Raffaele FARINA a cura di, *Lo Gnosticismo*, Torino: Sei, 1991, p. 225.

uno dei testi manichei ritrovati in Egitto²⁵⁶, dove è riportato un insegnamento di Mani ai suoi discepoli in cui spiega loro il principio delle tre “entità trascendenti” predicate presso le dottrine battiste, ossia la “Prima vita”, la “Seconda vita” e la “Terza vita”, termini che ricordano le tre realtà primordiali delle più antiche testimonianze della letteratura mandea. È quindi possibile che Mani attinse la sua gnosi al Mandeismo primitivo, ed influenzato dall’ambiente eterogeneo in cui viveva poté sviluppare la sua propria dottrina attingendo alle diverse credenze religiose cui venne in contatto, sintetizzandole in un sistema universale²⁵⁷.

Influsso buddhista

Quanto alle influenze buddhiste, possiamo dire che Mani, nei suoi viaggi missionari in Oriente alla ricerca di adepti, fu molto impressionato da questa religione, ispirato dalla quale strutturò l’organizzazione della sua comunità. Non solo, ma anche l’idea della reincarnazione la ritroviamo rielaborata nel Manicheismo sotto forma di un ciclo di rinascite attraverso le quali si completa nell’uomo il processo di separazione tra le particelle di luce e quelle di tenebre.

Influsso cristiano

Cosa rimane infine del Cristianesimo, in questo sincretismo che riunisce insieme, proponendole in una nuova sintesi, tutte queste tradizioni religiose? Alcuni ritengono che, nonostante tut-

256 Si tratta dei Kephalaia, ritrovate a Madīnet Mādi, a sud-ovest del Fayūm egiziano (l’antica Narmouthis), nel 1930: è un “commentario dogmatico destinato in particolare a fornire un argomentario ai propagandisti della setta” (S. AGOSTINO, *Polemica* (1997), p. ix).

257 Cfr. Henri Charles PUECH, *Le Manicheisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud, 1949, pp. 41-42. Anche Geo Widengren è dello stesso parere, quando parlando della setta battista iranica dei mandei afferma: “In questa setta, una eredità giudaica e mesopotamica, identificabile nell’adozione delle pratiche battesimali, si mescola ad un’attitudine speculativa gnostica che è attribuibile propriamente a elementi iranici” (Geo WIDENGREN, *Mani and manichaeism*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1965, p. 17). Secondo lo stesso Widengren, è dalla presenza di questo gnosticismo giudeo-iraniano presente nel nord della Mesopotamia e nell’Iran nord occidentale che scaturì il cosiddetto gnosticismo di Seth, quello che si diffuse nella zona di Ḥarrān, dove si identificò nella setta dei sabei.

to, l'elemento che emerge maggiormente nel Manicheismo sia un essenziale cristocentrismo che, nonostante il suo carattere eterodosso, mette in evidenza il ruolo determinante della dottrina del Salvatore nell'insegnamento manicheo²⁵⁸. Non è un caso se il Manicheismo è stato sempre trattato dai Padri della Chiesa alla stregua di una eresia cristiana. Eppure, come accade nelle dottrine gnostiche, la centralità di Cristo si dissolve nella cosmologia tipica del sistema manicheo togliendole di fatto il suo spazio peculiare.

II.5. IL DUALISMO MANICHEO

L'elemento che maggiormente ci interessa prendere in considerazione della religione manichea è però senz'altro il dualismo dei principi, che consiste nella contrapposizione essenziale tra il principio del bene ed il principio del male, e che si concretizza nella cosmogonia manichea in una lotta tra il Regno della Luce ed il Regno delle Tenebre per riconquistare il proprio spazio primordiale, caratterizzato dalla separazione dei due mondi. Fu a causa di una iniziativa del Regno delle Tenebre, che decise di attaccare il Regno della Luce, che avvenne la mescolanza tra le particelle di luce e quelle di tenebre costituenti i due mondi, e da questo caos iniziale ebbe inizio il tempo mediano, quello dell'esistenza di questo mondo e delle sue creature, le quali aspirano a ritornare alla loro eterna dimora di luce. Tuttavia, la consapevolezza di non appartenere a questa dimensione terrena, bensì ad un'altra realtà, deve essere risvegliata nell'uomo perché prenda coscienza e si incammini verso la via del ritorno. Il compito di portare alle creature questa "buona novella" è del Profeta, ossia Mani stesso ed i suoi successori dopo di lui. In questo consiste la "conoscenza", la "gnosi" appunto: che tutti sappiano da dove vengono e quale sia la dimora cui sono destinati a fare ritorno, se accetteranno il messaggio salvifico che viene portato loro.

Da questo dualismo scaturì l'idea che un certo determinismo e predestinazionismo costituissero elementi propri del Manicheismo, e ciò in quanto religione di ispirazione gnostica.

258 S. AGOSTINO, *Polemica* (1997), pp. xiv-xv.

II.5.1. *Il problema del male nel manicheismo*

Infatti, alla base del dualismo gnostico giace l'esigenza di risolvere il problema del male e della sua provenienza: l'uomo, sentendosi costretto ed imprigionato dall'ineluttabilità del destino – che è stato scelto per lui – a vivere lontano dalla sua vera dimora, aspira a liberarsi della parte materiale della sua persona (quella su cui tale tirannia viene esercitata), cosicché la presenza divina che dimora in lui possa un giorno ricondurlo a Sé, verso quel mondo da cui l'uomo stesso proviene, governato da quel Dio del bene di cui il Principe del cosmo materiale²⁵⁹ ignora l'esistenza.

Il fatto è che il dualismo non fu capace di risolvere il problema della presenza del male: se infatti, come sostengono i dualisti, Satana crea il male, perché e come Dio può permettere che il bene vi sia imprigionato? Tutte le teorie che vennero formulate per tentare di rispondere a tale quesito fondamentale non facevano altro che limitare in qualche modo la sovranità e l'onnipotenza di Dio²⁶⁰. Allo stesso tempo, nemmeno si poteva ammettere una qualche responsabilità da parte dell'uomo, che suo malgrado si trova imprigionato nella materia, la quale per sua stessa essenza si rivolge al male.

II.5.2. *Il libero arbitrio all'origine del dualismo manicheo*

Petrement riporta l'opinione di Bayle secondo il quale la questione centrale del dualismo non sarebbe tanto quella dell'origine del male, quanto quella del libero arbitrio. Infatti, riconducendo l'origine del bene ad un principio di bene e quella del male ad uno di male, il dualismo nega la possibilità di libera scelta da parte dell'uomo, che a questo punto non è altro che un "campo di battaglia" tra le due forze contendenti²⁶¹.

²⁵⁹ Secondo lo studioso Petrement, l'elemento caratterizzante lo gnosticismo è questa distinzione tra Dio e Demiurgo, ed in particolare tra il Dio evangelico ed il Demiurgo veterotestamentario, dove il primo è superiore al secondo, che non conosce la sua esistenza. È questa la caratteristica che ci permette di non confondere lo gnosticismo con qualunque altra dottrina (cfr. Simone PETREMENT, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984, p. 20).

²⁶⁰ Steven RUNCIMAN, *The medieval Manichee*, Cambridge University Press, 1955, pp. 5-6.

²⁶¹ Simone PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, le gnostiques et les manichéens*, Presses Universitaires de France, Paris 1947.

Secondo F. Decret, invece, Mani non negò mai il ruolo del libero arbitrio nella colpa personale: il peccato si produrrà quando l'anima di luce, che lotta a fianco dello Spirito delle Virtù nel combattimento che oppone Dio al Principe della Tenebra, si lascia fagocitare dall'anima di carne che agisce per lo Spirito dei Vizi. L'anima così non è più pura, una volta assorbita dalle potenze della tenebra. Tuttavia, perché si possa parlare di peccato, deve avvenire una presa di coscienza che scivola poi nell'intorpidimento, nell'esilio della concupiscenza. Il peccato non può nascere che dall'adesione alla natura cattiva. Mentre però il male e la concupiscenza preesistono al peccato e sussistono eternamente, l'atto peccaminoso è in sé contingente, attuale, e come tale effimerò, poiché si dilegua nell'istante stesso in cui viene esistenzializzato. Il peccato, quindi, non ha una realtà sostanziale, e non aggiunge nulla che non esistesse già nelle due nature avverse. Perché vi sia peccato, inoltre, è necessario che l'anima sia stata investita dalla Gnosi, ossia che abbia già ripreso coscienza della sua natura autentica. Per cui, il peccato di un uditoro – il primo gradino nella scala iniziatica del manicheismo – sarà veniale rispetto allo stesso peccato commesso da un eletto – che sta al vertice di questa scala – poiché la gnosi di quest'ultimo avrebbe dovuto rafforzarlo nella determinazione a non cedere allo spirito dei vizi. In ciò sta la responsabilità. L'anima ottenebrata potrà tuttavia ritrovare la sua lucidità grazie alle parole di salvezza, e convertendosi ad esse verrà restaurata l'unità tra l'uomo ed il Dio-gnosi. Se questa conversione non ha luogo, allora non vi sarà remissione dei peccati, poiché l'anima ha scelto deliberatamente di perseverare nel suo stato di cecità. Per questo la salvezza, presso i manichei, benché annunciata nel messaggio salvifico, non è già conquistata, non è fatto certo. Costoro che rifiutano la verità (che è racchiusa nell'insengnamiento di Mani) non torneranno mai al Regno originario²⁶².

262 S. AGOSTINO, *Polemica* (1997), pp. lxxxix-xciii.

II.6. IL MANICHEISMO SECONDO LE FONTI NON MANICHEE

II.6.1. *Carattere anti-sociale del manicheismo*

Il Manicheismo si presentava come una religione troppo anti-sociale per essere tollerata, benché non possiamo attribuirle i tratti assoluti dell'eresia. Infatti, dovunque si trovassero, i manichei non si comportavano come membri smarriti della chiesa o della società, bensì come comunità dottrinalmente e politicamente diverse rispetto alle regole costituite, senza tuttavia perdere la coscienza dell'esistenza di un corpo religioso e politico col quale dovevano confrontarsi e all'interno del quale esercitavano il loro proselitismo e la loro attività polemica²⁶³. Così, si riscontra la tendenza alla costituzione di comunità che assumono il carattere di corpo misitico guidato da capi spirituali, ossia uomini predestinati ad un destino straordinario, come Mani stesso ed i suoi successori²⁶⁴.

Altri elementi che ne sottolineano la tendenza anti-sociale sono la segretezza che avvolge la vita delle comunità manichee e la ricerca assennata della purezza e la pratica di un certo ascetismo che si concretizza nel dominio delle passioni e dei desideri, l'astinenza dal vino, dai rapporti sessuali, dalla carne, dalla stregoneria²⁶⁵.

Dal punto di vista di chi viveva a contatto con i manichei, quindi, essi costituivano motivo di sospetto e di disprezzo per il fatto, ad esempio, di rifiutare le gerarchie costituite e di pretendere di possedere una propria organizzazione spirituale²⁶⁶. Tutto ciò unito ad un vero e proprio disprezzo teologico, ebbe come conseguenza la persecuzione che i manichei subirono costantemente nel corso della loro storia, e che portò al loro graduale annientamento.

II.6.2. *Il manicheismo nelle fonti cristiane*

I Padri della Chiesa si occuparono ampiamente del Manicheismo, preoccupati di confutarlo e di discreditarlo agli occhi del

263 ABEL, *Aspects sociologiques* (1966), p. 34.

264 ABEL, *Aspects sociologiques* (1966), p. 34.

265 ABEL, *Aspects sociologiques* (1966), pp. 35-36.

266 ABEL, *Aspects sociologiques* (1966), p. 37.

popolo cristiano, sul quale questa religione aveva fortissima influenza. Basti pensare che lo stesso S. Agostino faceva parte della setta manichea (all'interno della quale non era che semplice uditore) prima di convertirsi al Cristianesimo cattolico e divenire nemico acerrimo della dottrina cui aveva aderito fino a quel momento.

L'eresiografia è una fonte ricchissima per quanto riguarda la nostra conoscenza della religione manichea, benché – allo stesso tempo – il carattere fortemente polemico e derisorio riscontrabile nelle opere dei Padri non ci permetta di ricostruire del Manicheismo un quadro molto oggettivo.

Le testimonianze sul Manicheismo che provengono dal mondo arabo cristiano, in particolare intorno al IX secolo nell'area siriana di formazione bizantina, sono molto consistenti. È conservata la tradizione di Tito di Bostra²⁶⁷, inconciliabile avversario del Manicheismo nella Siria del sud; quella di Teodoro Bar Konai²⁶⁸; quella di S. Giovanni Damasceno²⁶⁹, quella del filosofo cristiano 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī²⁷⁰; quella di Teodoro Abū Qurrah nel nostro trattato sulla *Libertà*, in cui emerge un'immagine del Manicheismo che potremmo definire prettamente *harrānita*. Infatti, secondo la descrizione che Abū Qurrah riporta di questa religione, l'anima – una volta sospinta dal corpo a compiere il male – si riduce in schiavitù rispetto alla materia verso la quale si è mostrata incline. Questa idea dell'anima incline alla materia – e quindi al male – è propria della tradizione gnostica araba degli *harrāniti*: “L'Anima si volse una volta verso la materia, e se ne innamorò, e ardendo dal desiderio di sperimentare i piaceri del corpo, non volle più liberarsi da essa. Così nacque il mondo. Da quel momento l'Anima dimenticò se stessa. Dimenticò la sua abitazione originaria, il suo vero centro, il suo essere eterno”²⁷¹. Questa descrizione dello stato dell'anima rispecchia il discorso che Abū Qurrah attribuisce a Mani, quando gli fa dire: “Le anime

267 Cfr. *PG* 18, coll. 1069-1225.

268 Teologo nestoriano dell'VIII secolo. Nel suo libro degli *Scholia*, scritto attorno al 791, consacra una sezione importante al Manicheismo. Si ispira a S. Epifanio, benché possenga una conoscenza personale degli scritti manichei, di cui cita una serie di frasi più o meno intelligibili (cfr. *Dictionnaire* 9 (1927), col. 1855).

269 *PG* 94, coll. 1505-1584 e *PG* 96, coll. 1319-1336.

270 Cfr. G. TROUPEAU, *al-Kindī 'Abd al-Masīḥ*, *EI*² 5 (1986), pp. 120b-121b.

271 CHWOLSON, *Ssabier* 2 (1965), p. 493.

sono costituite dell'essenza buona, e compiono il male con i corpi"²⁷².

II.6.3. *Il manicheismo "ḥarrānita"*

Ma chi erano questi *ḥarrāniti* con cui molto probabilmente Abū Qurrah venne a contatto, dal momento che proprio in quella sede egli svolse il suo incarico pastorale come vescovo della Chiesa melkita? Chwolson, che ha dedicato un'opera completa allo studio dei sabei, dice che questi ultimi sono *ḥarrāniti* che solo nell'830 d.C. hanno assunto il nome di *Ṣābi'ah*²⁷³.

Gli *ḥarrāniti* costituivano un gruppo di tendenza sincretistica, la loro nazionalità era sira e vivevano in un'area di influenza greca²⁷⁴, che si stava però lentamente siricizzando. Il loro culto – uno sviluppatissimo culto astrale, in cui a ciascuno dei pianeti era dedicato un tempio – è rimasto pressoché immutato nel corso dei secoli, dal momento che i Padri della Chiesa ne parlano, ai tempi di Cesare, allo stesso modo di come gli eresiografi musulmani ne parlano ai tempi dei califfi omayyadi ed abbasidi²⁷⁵.

La setta della *Ṣābi'ah* sembra avere origine dalle sette battiste giudeo-cristiane, e questo in considerazione del fatto che la radice di questo termine, *ṣb'*, significa "lavarsi": Ibn al-Nadīm, parlando della Muḡtasilah, ne parla dicendo "*wa-hum ṣābat al-baṭā'ih*", ossia "essi sono i sabei delle paludi", alludendo all'area in cui vivevano. Anche nel Corano si parla dei sabei²⁷⁶, che – da fonti islamiche – apprendiamo essere identificabili con i mandei, benché non tutte le fonti siano concordi nell'affermare che i sabei del Corano ed i sabei *ḥarrāniti* costituiscano un'unica setta²⁷⁷.

Tutto ciò non può non portarci a riflettere sul legame che potrebbe effettivamente esistere tra lo gnosticismo arabo *ḥarrānita*, la setta dei sabei che in questa città ebbe il suo maggiore centro, e la descrizione che Abū Qurrah ci propone del Manicheismo.

272 Cfr. il trattato al §130.

273 CHWOLSON, *Ssabier* 1 (1965), pp. 139-140.

274 I culti ellenistici rimasero diffusi e praticati a Ḥarrān fino all'XI secolo: nel X secolo vi troviamo una fiorente scuola platonica (cfr. SHAIHRASTANI, *Sectes* (1986), p. 7).

275 CHWOLSON, *Ssabier* 1 (1965), p. 158.

276 Cfr. Cor. 2,59; 5,73; 22,17.

277 CHWOLSON, *Ssabier* 1 (1965), p. 25.

Questa non è sede di approfondire ulteriormente l'argomento, poiché ciò richiederebbe delle competenze e delle conoscenze che noi non possediamo; quello che ci premeva sottolineare è la curiosità che lo studio di questi movimenti ha sollecitato in noi riguardo la probabile interazione ed influenza reciproca dei diversi elementi considerati, e la percezione che il nostro autore ricevette della loro sintesi sincretistica.

L'influenza di Mani e della sua religione nel mondo siriano fu enorme, senza contare il fatto che il corpus scritturale manicheo fu redatto per la maggior parte in lingua siriana o aramaica orientale.

II.6.4. *Il manicheismo nelle fonti arabe e islamiche*

Il contatto tra il mondo arabo ed il Manicheismo risale già all'epoca della Ġāhiliyyah: Ibn Qutaybah (m. 889 d.C.) ci informa che la Zandaqah, ossia il Manicheismo, era già presso i Qurayš che l'avevano presa da al-Ĥīrah²⁷⁸. infatti, durante il regno del re lahmide 'Amr b. 'Adī (tra il 270 e il 300 d.C.) i manichei godettero della protezione del sovrano, ed il clima favorevole permise loro di affermare la loro presenza e di partire alla conquista della Siria del sud e dell'Arabia del nord-ovest.

Anche per quanto riguarda le fonti islamiche sul Manicheismo, non ci manca materiale di riferimento. Anzitutto, Ibn al-Nadīm ci ha lasciato nel suo *Fihrist* – composto nel 987 d.C. – un capitolo intero dedicato a questa dottrina dualista, in cui riporta notizie preziosissime riguardo la sua origine, il suo fondatore, i suoi miti, la sua escatologia, la sua liturgia, le sue usanze, la sua gerarchia, la lista delle eresie che da essa scaturirono, l'elenco dei libri di Mani e dei suoi discepoli con i titoli che gli erano pervenuti. Anche noi abbiamo avuto modo di usufruirne in questa esposizione.

Nel *Kitāb al-milal wa-l-nihal*²⁷⁹ – composto attorno al 1127-1128 d.C. – Šahrastānī ricostruisce una immagine della religione manichea nel suo aspetto primitivo, il suo ruolo nella vita politica

278 Michel TARDIEU, *L'arrivée des Manichéens à al-Hīra*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles, Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, publiés par Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS, Damas: Institut Français de Damas, 1992, p. 15-24, qui p. 15.

279 SHAHRASTANI, *Sectes* (1986).

e religiosa del Medio Oriente, i suoi rapporti con i popoli e le religioni di quest'area.

Attorno all'anno 1000 fu al-Baqillānī – un grande nome della scuola aš'arita – che nel suo *Tamhīd* dedicò largo spazio all'esposizione delle dottrine dualiste, benché non faccia menzione dei manichei: fatto strano, dal momento che erano proprio questi ad essere al centro dell'interesse dei polemisti²⁸⁰.

'Abd al-Ġabbār dedica un capitolo del libro V del suo *al-Muġnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl* alla confutazione dei dualisti; la prima parte è dedicata alla descrizione delle dottrine dualiste, in particolare il Manicheismo. La sua polemica si sviluppa attorno a quattro punti fondamentali: anzitutto, non esistono due principi eterni, in quanto luce e tenebre sono corpi e non possono esservi due "viventi" eterni ed agenti; il bene e il male non sono due autori differenti; la loro mescolanza è una contraddizione al fatto che tali principi sono distinti per natura; ciò però non toglie che sia solo uno l'agente del bene e del male. 'Abd al-Ġabbār, curiosamente, fa di Mani un vescovo cristiano; tuttavia, il numero e la prodigiosità dei suoi miracoli rendono la sua religione superiore al Cristianesimo, all'interno del quale egli ha peccato di un peccato capitale: imitando Paolo ha corrotto la religione di Cristo. Così come Paolo introdusse il paganesimo rivestendolo di Cristianità, Mani si servì del nome di Zoroastro per guadagnare una posizione ed un riconoscimento²⁸¹.

Vediamo poi anche il teologo al-Mātūrīdī (m. 944 d.C.)²⁸² impegnato, nel suo *Kitāb al-tawhīd*, nella confutazione dei manichei e dei magi: dopo una breve descrizione delle dottrine avversarie, in particolare quelle caratteristiche che si accinge a confutare, passa all'attacco vigorosamente²⁸³.

Queste ultime tre opere in particolare, per la loro finezza intellettuale, possono essere definite come una "triade" che costi-

280 MONNOT, *Bāqillānī* (1977), p. 249. Secondo Monnot, il motivo di ciò sarebbe da ricercarsi nel fatto che da quell'epoca in poi si assiste alla concentrazione progressiva del kalām su tesi puramente astratte.

281 MONNOT, *'Abd al-Jabbār* (1974), p. 119.

282 Fu il fondatore di una dottrina che più tardi divenne una delle due scuole ortodosse di kalām. Cfr. W. MADELUNG, *al-Mātūrīdī*, EI² 6 (1986), pp. 846a-847a.

283 MONNOT, *'Abd al-Jabbār* (1974), pp. 114-115.

tuisce l'opera maggiore elaborata in seno all'Islam riguardo le dottrine dualiste²⁸⁴.

Ciò per quanto riguarda le opere per così dire "enciclopediche". Tuttavia, vi sono numerose altre opere – molte delle quali sono andate perdute²⁸⁵ – che si presentano come delle confutazioni dedicate esclusivamente alle dottrine dualiste, ed in particolare al Manicheismo: sono queste che ci permettono di risalire ai rapporti che intercorrevano nel mondo islamico omayyade ed abbaside tra i musulmani ed i fedeli delle religioni dualiste.

Il primo musulmano di cui si conosce l'attività contro i manichei fu colui che è considerato il fondatore della scuola mu'tazilita, Wāṣil b. 'Aṭā'²⁸⁶, che attorno al 728 scrisse a Baṣra il suo *Kitāb al-alf mas'alah fī al-radd 'alā al-manāniyyah*. Dopo di lui, tra il II ed il III secolo dell'egira, fiorì la letteratura polemica contro il Manicheismo²⁸⁷. Ed è molto significativo il fatto che questa prima letteratura polemica, opera di mu'taziliti, sia andata perduta: una delle reazioni della rivincita dell'ortodossia sulla Mu'tazilah fu proprio la distruzione delle opere composte dai rappresentanti di questa corrente, cosicché a noi ben poco rimane²⁸⁸.

II.7. L'ISLAM POLITICO CONTRO IL MANICHEISMO

Come possiamo apprendere da uno studio condotto da Armand Abel²⁸⁹, i motivi per cui l'Islam si oppose così fortemente contro il Manicheismo furono piuttosto esteriori, più che essere una difesa dei suoi principi teologici fondamentali: riscontriamo, infatti, una certa incompatibilità politica tra i conquistatori arabi da un lato e i siro-bizantini e i persiani dall'altro. Questi ultimi in particolare non mancavano occasione, per lenire le ferite della

284 MONNOT, *Bāqillānī* (1977), p. 249.

285 MONNOT, *'Abd al-Jabbār* (1974), pp. 102-104.

286 Cfr. A.J. WENSINCK, *Wāṣil b. 'Aṭā'*, EI¹ 8 (1987), pp. 1127b-1128a.

287 MONNOT, *Bāqillānī* (1977), p. 248.

288 Michelangelo GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1927, pp. xviii-xix.

289 Cfr. Armand ABEL, *Les sources arabes sur le manicheisme*, in *Annuaire de l'institute de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. XVI (1961-1962), Bruxelles, 1963.

sconfitta, di esaltare la propria superiorità e quella della loro tradizione religiosa rispetto a quella dei conquistatori. Il Manicheismo costituiva infatti, accanto ad altre tradizioni religiose come lo Zoroastrismo ed il Mazdeismo, una dottrina la cui influenza giocava un ruolo fondamentale nell'area dell'Iran.

Le ragioni per cui l'Islam dichiarò guerra al Manicheismo sono quindi da ricercare nella sfera politica e sociale: si trattava di una lotta contro l'iranismo. L'efficacia di questa opposizione politica è riscontrabile poi anche a livello teologico: durante l'epoca di al-Ma'mūn fino all'epoca di al-Mu'taṣim l'Islam rafforzò sempre più decisamente il suo monoteismo e la sua dottrina unitaria, come reazione probabilmente al dualismo manicheo.

II.7.1. *Le persecuzioni anti-manichee*

Manicheismo (*mānaniyyah*), dualismo (*tānuwiyyah*), iranismo (*zandaqah*), magismo (*mağūsiyyah*) sembrano essere considerati, da coloro che avevano in mano le sorti dell'impero islamico, una sorta di sinonimi e contro tutti questi movimenti venne scatenata una delle più feroci persecuzioni indette all'interno del mondo musulmano. I manichei ed i dualisti in genere erano semplicemente considerati dei *mušrikūn*, ossia degli associazionisti, e questo era più che sufficiente per giustificarne la persecuzione e la condanna a morte. Così, se in un primo momento, durante l'epoca degli omayyadi, essi furono probabilmente assimilati al Mazdeismo²⁹⁰, di cui dividevano certi elementi, e quindi trattati con tolleranza alla stregua della *ahl al-dimma*, successivamente ebbe il sopravvento un atteggiamento intollerante, che costituiva l'espressione della normale reazione politica del mondo musulmano alla minaccia contro la sua unità e la sua autorità nei confronti dei popoli sottomessi. Questa reazione è ben motivata se consideriamo l'influenza che la tradizione dualista giocò sul pensiero islamico con la sua sola presenza: nel *Fihrist*, Ibn al-Nadīm ci informa che l'attività dei seguaci di Mani era ben conosciuta e temuta già dall'epoca omayyade, e che il movimento era penetrato anche nelle alte sfere del potere²⁹¹.

290 È una delle religioni tollerate dall'Islam, di cui viene fatta menzione nel Corano (22,17).

291 IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, p. 401.

Così, all'epoca del governatore dell'Iraq al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf – siamo negli anni tra il 694 e il 714 – il capo dei manichei che risiedeva a Ctesifonte (al-Madā'in) fu obbligato a spostarsi dove il governatore avrebbe potuto controllare i suoi movimenti²⁹².

Sotto Ḥālid b. 'Abdallah al-Qasrī e la sua politica accomodante nei confronti delle minoranze, i manichei recuperarono considerevole importanza. Molti di loro abbracciarono l'Islam solo in superficie, ma rimasero attaccati alle proprie tradizioni e ciò non fece altro che accentuare la penetrazione manichea nell'Islam. Il culmine fu raggiunto quando l'ultimo degli omayyadi, Marwān II, fu introdotto alla Zandaqah dal suo tutore, Ḡa'd b. Dirham, che era manicheo²⁹³.

Fu il califfo al-Mahdī (775-785) ad inaugurare, in epoca abbaside, l'opposizione ai dualisti ed agli *zanādiqah*. Ma cosa si intende esattamente con questo termine? Inizialmente attribuito ai manichei per definirne il carattere eretico, in un secondo momento fu utilizzato per indicare chiunque adottasse un atteggiamento libertino, anticonformista, fuori dagli schemi: erano annoverati tra gli *zanādiqah* tanto i dualisti, quanto i sufi estremisti, i mu'taziliti eterodossi, la Bāṭiniyyah isma'īlita²⁹⁴. Personaggi come Aḥmad b. Yaḥya al-Rawandī²⁹⁵, Abū l-'Alā al-Ma'arrī, Ibn al-Muqaffa' erano annoverati tra gli *zanādiqah*. L'origine della parola sembra invece risalire all'epoca di Mani, e fu il sacerdote responsabile della sua condanna a morte, ossia Karter, ad attribuirgli per primo questo appellativo – che deriva dal pahlavi – nel senso di “eretico”²⁹⁶.

292 Bayard DODGE, *Mani and the Manichaeism*, in *Medieval and middle eastern studies in honour of Aziz Suryal Atiya*, edited by Sami A. Hanna, Leiden: E.J. Brill, 1972, pp. 86-105, qui p. 101.

293 *Ibidem*, p. 102. Cfr. inoltre *Fihrist*, p. 401 (nota 110).

294 *Ibidem*.

295 Ibn al-Rawandī (864-910) appare come il vero rappresentante della Zandaqah, cui si convertì dopo aver professato la dottrina mu'tazilita. Nelle opere da lui scritte troviamo quelli che erano gli argomenti polemici cui gli *zanādiqah* facevano uso contro l'Islam: la pretesa *ḥikmah* di Dio, che non può attribuirsi a chi fa ammalare i suoi servi o comanda loro ciò che non possono compiere, e li fa restare eternamente nel fuoco degli infedeli; la negazione della missione di Muḥammad; il tentativo di trovare delle contraddizioni nel Corano allo scopo di denigrarlo (cfr. Michelangelo GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1927, pp. xix-xxi).

296 MONNOT, *'Abd al-Jabbār* (1974), pp. 98-99.

Nel 780 ebbero luogo ad Aleppo le prime esecuzioni, poco dopo in modo più sistematico a Baġdād, dove fu preposto un tribunale inquisitorio antidualista, la *Miḥnah*, retto da un *Šāhib al-zanādiqah*. I califfi al-Hādī (783-786) e Hārūn al-Rašīd (786-809) seguirono le orme di al-Mahdī, mentre sotto i Barmecidi e al-Ma'mūn (813-833) le persecuzioni conobbero un momento di tregua. Tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, invece, le persecuzioni furono inasprite da una serie di circostanze politiche, sociali e religiose che portarono ad un intenso clima di sospetto.

In seguito a queste persecuzioni, il Manicheismo si spostò verso oriente, e all'epoca di Ibn al-Nadīm – ossia il X secolo – non si contavano, nelle “aree islamiche” (*al-mawāḍi' al-islāmiyyah*), “cinque manichei”²⁹⁷.

II.8. CONCLUSIONE: LE CAUSE DELLA POLEMICA

Alla fine di questa analisi, possiamo trarre la seguente conclusione: il Manicheismo costituiva un nemico comune per cristiani e musulmani, e questo per il rigetto teologico, politico e sociale che questa religione suscitava in chi vi viveva a contatto.

In questa lotta, quindi, Cristianesimo ed Islam si trovano a condividere lo stesso campo di battaglia contro una dottrina a loro giudizio abietta dalla quale entrambe le tradizioni religiose volevano mantenere le distanze e fare in modo di comprometterne l'esistenza, e quindi la pericolosità.

Teodoro Abū Qurrah, nel suo trattato sulla *Libertà*, introduce il suo lungo discorso sul Manicheismo rifacendosi da un lato alla tradizione dei Padri, nella quale la confutazione di questa dottrina è strettamente legata alla difesa del libero arbitrio umano rispetto al determinismo e predestinazionismo che il principio dualista comporta; dall'altro lato, coglie l'occasione per rivolgere un'aspra critica alle idee della costrizione e della prescienza divina necessitante proprie di alcune tendenze islamiche del suo tempo, e che rispecchiano il dibattito teologico in corso a quell'epoca. Nel fare questo, e per essere maggiormente incisivo, paragona queste tendenze a quella manichea, sapendo che

297 IBN AL-NADIM, *Fihrist*, p. 401: “Wa ammā fī waqtinā hādā fa-laysa bi-l-ḥaḍrah min-hum ḥamsat anfus”.

l'interlocutore non rimarrà indifferente rispetto a questo paragone tra le sue posizioni teologiche e quelle della disprezzata setta manichea.

In questo contesto si inserisce la confutazione del Manicheismo nel nostro trattato di Abū Qurrah, la quale – nonostante lo spazio ampio che l'autore vi dedicherà – ha carattere puramente "strategico", e si giustifica solo nel contesto più ampio della difesa del valore antropologico e teologico della libertà, e questo nell'ambito del dibattito con una tendenza deterministica che sembrava voler prevalere nell'Islam del IX secolo.

III. ANALISI DEL TRATTATO

In questo capitolo vorremmo proporre un'analisi del contenuto del nostro trattato seguendo passo dopo passo il pensiero di Abū Qurrah. Nell'edizione curata da Samīr qui pubblicata e da noi utilizzata, il testo è suddiviso per capitoli, paragrafi e sottoparagrafi in base all'idea che l'autore ha voluto esprimere in quel determinato luogo.

Noi rispetteremo la suddivisione – benché assente nell'edizione d'origine²⁹⁸ – poiché ha il vantaggio di mostrare con estrema chiarezza il susseguirsi logico di questo pensiero, aiutandoci in una maggiore comprensione dei contenuti.

III.1. INTRODUZIONE: IL PIACERE DEL PECCATO NON È PURO, FINCHÉ L'ANIMA RIMPROVERA L'UOMO

Teodoro Abū Qurrah prende le mosse da una considerazione psicologica da cui scaturirà l'argomentazione polemica ed apologetica che costituisce il contenuto del testo in questione.

In questo contesto l'autore intende probabilmente contrapporre l'anima come principio di ispirazione morale, la quale si rifiuta per sua stessa natura di piegarsi alla passione e al desiderio, e l'intelletto come fonte da cui l'uomo trae il pretesto e la giustificazione per seguire i suoi istinti e i piaceri materiali.

III.1.1. *L'intelletto umano rende piacevole la passione, oppure sostiene di essere costretto a seguirla*

L'intelletto, se volesse, potrebbe dare ascolto all'anima che lo mette in guardia. Dice infatti Abū Qurrah:

298 Ossia quella di Bacha del 1904.

[...] l'intelletto umano, se si abbandona alla passione, e prova attrattiva nel goderne, senza angustia, non ha altra preoccupazione che di allontanare da se il rimprovero dell'anima [...] ²⁹⁹.

Ma una volta che l'intelletto cede al desiderio, e ne prova piacere, ne viene travolto.

L'intelletto umano, quindi, utilizza diversi espedienti per spegnere la voce dell'anima che lo rimprovera, che gli suggerisce l'impurità del peccato, benché esso gli appaia senza alcun difetto: uno di questi espedienti è abbellire la passione (*taǧmīl al-šahwah*) ³⁰⁰, facendone così non solo qualcosa di ammissibile, ma ancor più di lecito.

Oppure giustifica il suo atteggiamento peccaminoso tentando di convincere l'anima che il suo modo di agire non dipende da lui, e che è costretto a seguire il desiderio (*maǧhūr 'alā ittibā' al-šahwah*) ³⁰¹.

III.1.2. *Colui che rende piacevole la passione*

Sono due gli atteggiamenti dai quali può essere riconosciuto chi, essendo dedito alla ricerca del proprio piacere, cerca di rendere il desiderio qualcosa di lecito, di pulito e di bello.

Nel primo è possibile riconoscere il musulmano, benché non ve ne sia alcun riferimento esplicito, come abbiamo visto essere tipico dell'autore in questo trattato ³⁰². Questi è descritto come colui che, attraverso una legge cui egli attribuisce origine divina, si dedica alla sequela delle passioni, rendendole in questo modo permesse (§10).

Nel secondo caso, invece, si parla di colui che ha stabilito una propria legge, alla quale si conforma come se fosse assoluta, e attraverso la quale gli è possibile seguire le inclinazioni più turpi del suo cuore (§11).

Si tratta, come vedremo, di Mani e della sua dottrina, dei quali non mancano questa volta espliciti riferimenti e ai quali il nostro autore non risparmia pungenti invettive.

²⁹⁹ Cfr. §§3-4.

³⁰⁰ Cfr. §5.

³⁰¹ Cfr. §7.

³⁰² Cfr. cap. I, p. 36.

III.1.3. *Colui che sostiene di essere costretto a seguire la passione*

Anche in questo caso vengono presentate due tipologie di persone, tra coloro che ritengono di cedere ai propri desideri materiali poiché costretti. Il fatto sta nello stabilire da dove ha origine la costrizione: per alcuni, essa ha origine dal fatto che la libertà non è stata conferita all'uomo, ed essa non fa parte quindi della natura umana. Di conseguenza, tutto ciò che l'uomo compie, lo compie sotto costrizione. È quanto sostiene la dottrina islamica della *Gabriyyah*, secondo i cui sostenitori l'uomo non ha il potere di creare nulla da sé, tanto meno i suoi atti, che sono invece atti di Dio (§16).

Per altri, invece, l'uomo è stato creato da Dio libero di agire, ma dopo il conferimento del dono del libero arbitrio deve essersi insinuato nella libertà umana un elemento di costrizione, tale che da quel momento in poi l'uomo non è più stato in grado di esercitare il dono che Dio gli aveva fatto in origine, al momento della creazione (§§18-20).

Solo in un secondo momento l'autore si soffermerà sull'argomento con più calma, offrendoci maggiori particolari in proposito. Rimandiamo a quel luogo per proporre una riflessione in merito.

III.1.4. *Lo scopo di Abū Qurrah in questo trattato*

Nei tre paragrafi precedenti, Abū Qurrah ha voluto presentare il suo – per così dire – piano di lavoro.

Ora, in conclusione di questa esposizione del suo progetto apologetico-confutativo, Abū Qurrah ci svela lo scopo che si prefigge di raggiungere attraverso il suo trattato. Egli non vuole convincere nessuno della Verità del Vangelo e del primato del Cristianesimo riguardo il possesso di tale Verità, per il semplice fatto che ha già avuto occasione di dimostrare questo in un altro trattato da lui composto precedentemente (§§21-24). Questa è di certo una importante indicazione che ci permette di fare un'ipotesi riguardo l'epoca della compilazione del nostro testo, il quale sa-

rebbe così posteriore al trattato sulla *Vera Religione* cui l'autore allude con l'espressione "*fi mawḍi' ḡayri hādā*"³⁰³.

Invece, lo scopo del suo trattato è, come ci rivela, di dimostrare che l'uomo è libero, e che il dono del libero arbitrio gli è stato conferito da Dio; tale dono risiede così nella sua più intima natura (*ṣibḡat al-insān*)³⁰⁴, e non vi è alcuna costrizione cui debba sottomettersi e che possa impedirgli di esercitare la libertà insita in lui.

III.2. CAPITOLO PRIMO: NON VI È PREDETERMINAZIONE NÉ COSTRIZIONE PRESSO DIO

In questo primo capitolo, Abū Qurrah risale a ritroso rispetto all'ordine presentato nell'introduzione, proponendo una serie di argomenti confutativi indirizzati alla prima tipologia descritta nel terzo paragrafo³⁰⁵, e nella quale ci sembra di poter individuare anzitutto, come già abbiamo accennato, le caratteristiche della dottrina *ḡabrita*; poi, in un secondo momento, si farà riferimento al concetto di prescienza divina determinante, che, già accennato all'inizio, verrà ancora una volta abbandonato per essere ripreso ed approfondito nell'ultima parte del trattato.

III.2.1. *La predeterminazione si oppone alla giustizia di Dio*

Tre sono gli argomenti proposti dall'autore, coi quali si prefigge di confutare l'idea della predeterminazione cui conduce il sistema dottrinario della *Gabriyyah* islamica:

a) *Perché Dio tratta l'uomo diversamente da come tratta l'animale?*

Iddio ha disposto che l'uomo fosse trattato diversamente dagli altri animali, i quali sono soltanto predeterminati. Il comando e la proibizione, invece, riguardano l'uomo, poiché – se così non fosse – come giustificare il fatto che Dio gli ha promesso una ricompensa in merito alla sua obbedienza o – al contrario – una punizione per ripagarlo della sua disobbedienza? È evidente che

303 Cfr. §24. Vedi inoltre in proposito DICK, *Wuḡūd al-hāliq* (1982), p. xxvii.

304 Cfr. §25.

305 Cfr. p. 99.

l'uomo e l'animale hanno ricevuto da Dio un trattamento diverso, che si manifesta nel fatto che l'uomo ha ricevuto da Dio la libertà di agire come vuole, ed in virtù di questa è in grado di obbedirgli o disobbedirgli (§§31-33).

b) Come può Dio imporre all'uomo ciò che supera le sue forze?

Iddio non potrebbe mai imporre all'uomo ciò che questi non è in grado di compiere, per poi rimproverarlo e tormentarlo se non Gli obbedisce. Abū Qurrah ci propone uno dei suoi esempi, dicendo che pensarla in questo modo sarebbe come attribuire a Dio una grande ingiustizia, sarebbe come comandare a un somaro di comportarsi come un'aquila, e come questa imporgli di librarsi nel cielo e volteggiare; e se non lo fa, lo castiga, “[...] e sia lungi da Dio imporre ad alcun'anima più di quanto possa portare”³⁰⁶.

c) Iddio ha il potere di fare ciò che vuole della Sua creazione, in conformità con la Sua saggezza

È vero che Dio è onnipotente sulla Sua creazione, e che Egli è libero di fare ciò che vuole di essa; è però altrettanto vero che la Sua onnipotenza non agisce in modo arbitrario o sconsiderato, ma è informata dalla Sua stessa saggezza, che è infinita ed insondabile, ma della quale siamo certi che ispiri in ogni momento l'agire di Dio. Così è in accordo con la Sua saggezza che Iddio ha creato l'aquila così com'è (§51).

La stessa saggezza era con Dio quando creò la talpa cieca, “ed ha posto la sua dimora nella terra” (§45). A conferma di ciò non ci vengono forse incontro le parole di San Paolo: “Il vasaio ha il

³⁰⁶ Cfr. §41. Questa espressione è molto importante, poiché rivela la profonda conoscenza di Abū Qurrah dell'Islam e del suo Corano: essa infatti rispecchia praticamente alla lettera diversi passaggi coranici ed esattamente Cor. 2,286; 6,152; 7,42; 23,62. Ciò conferma senz'altro il fatto che il nostro si riferisca con queste parole ad un interlocutore musulmano, ed in particolare a chi tra essi ha voluto interpretare l'onnipotenza creatrice divina estendendola anche agli atti umani, e la assoluta libertà di Dio come l'autorità di decretare – secondo il Suo personale Giudizio – la pena o la ricompensa da conferire ad ogni uomo (indipendentemente dalla sua buona o cattiva condotta).

potere di fare dell'argilla un vaso per uso nobile ed uno per uso volgare"³⁰⁷?

È la giustizia di Dio che ispira la Sua saggezza, ed è alla giustizia divina che Abū Qurrah fa appello con l'evidente intento di trovare, fra il suo argomento e l'oggetto della confutazione, un denominatore comune per dare forza al suo pensiero, secondo il quale la predeterminazione contraddice la giustizia di Dio.

III.2.2. *Dio non comanderebbe mai agli uomini ciò che devono o non devono fare per avere un argomento contro di loro*

All'interno dello stesso contesto in cui Abū Qurrah – come abbiamo visto – fa riferimento ad un interlocutore musulmano l'autore ci presenta ora l'opinione di chi sostiene che Iddio comandi all'uomo ciò che deve fare o glielo proibisca, così da avere un pretesto nei suoi confronti se lo tormenta e lo punisce (§53).

Si tratta di un'ulteriore implicazione della dottrina ḡabrita qui in causa, che Abū Qurrah vuole ora confutare mostrando come, in realtà, tutta la questione sia riconducibile alla suprema autorità di Dio di fare delle Sue creature ciò che vuole. Non è infatti nelle Sue intenzioni di disporre gli eventi affinché si crei il pretesto con cui tormentare gli uomini, poiché se Dio coglie il pretesto di accusare gli uomini è comunque sulla base di quanto essi hanno fatto di biasimevole o quanto di meritevole hanno tralasciato di fare, benchè nelle condizioni di poterlo fare.

L'esempio della talpa ritorna utile a questo proposito, ed Abū Qurrah ne fa uso per far capire al suo avversario come questa creatura, in apparenza così limitata tanto da far pensare che la sua creazione sotto quella forma costituisca il rimprovero di Dio per qualcosa da essa compiuto, sia in realtà plasmata secondo l'autorità di Dio.

Il fatto stesso, poi, che l'uomo sia in grado di percepire la portata psicologica, emotiva, morale del rimprovero mostra in modo evidente come egli non sia costretto in ciò che fa. Se lo fosse, non proverebbe nessun senso di colpa per il suo peccato, così come non potrebbe godere della gioia di fare il bene (§62).

³⁰⁷ Rm. 9,21: "Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile ed uno per uso volgare?"; cfr. §52.

Se Dio pretendesse dall'uomo una qualche azione, allora disporrebbe tutto affinché si verificino le circostanze tali da permettere all'uomo di realizzare la Sua volontà. Infatti, Dio ha creato gli uomini "perché facciano quello che fanno" (§65), e non per il gusto di incriminarli ingiustamente³⁰⁸.

III.2.3. *La libertà è insita nella natura dell'uomo*

Abū Qurrah passa ora a considerare il carattere innato del libero arbitrio umano. Esso deriva all'uomo dal fatto che Dio stesso lo ha plasmato in questo modo, come è chiarito già dal titolo stesso del trattato.

Sono tre gli elementi che possiamo individuare e che l'autore utilizza per mostrare che la libertà è insita nella natura umana.

a) Introduzione: l'istinto [da una parte], e il comando e la proibizione [dall'altra] non si associano mai

Anzitutto, che l'uomo possiede nella sua stessa natura il libero arbitrio, è comprovato dal fatto che se – come gli animali – agisse in base all'istinto (*ğabl*), non avrebbe senso che Dio gli rivolgesse alcun comando o proibizione. Esse, infatti, presuppongono la libertà in colui che ne è il destinatario, poiché chi non è libero di agire non sarà nemmeno in grado di obbedire o disobbedire (§§31-37).

b) Tutta la gente comanda e proibisce, è ricompensata e castigata

Eppure – rimprovera Abū Qurrah – sarebbe così semplice rendersi conto che la libertà è un dono innato, prendendo in considerazione l'esperienza umana. Infatti, se così non fosse, non riscontreremmo tra gli uomini l'esperienza del comando e della

³⁰⁸ È interessante rilevare l'analogia tra questi due argomenti apologetico-confutativi (in primo luogo la punizione e la ricompensa sono attribuite all'uomo secondo giustizia, e quindi in base alle loro azioni meritevoli o biasimevoli; in secondo luogo l'uomo costretto non è in grado di deprimersi o di allegrarsi per la punizione o la ricompensa divine) e quelli utilizzati dalla Mu'tazilah in difesa del libero arbitrio umano contro coloro che, come la Ġabriyyah, volevano fare della libertà un attributo esclusivo di Dio: secondo i primi, infatti, il libero arbitrio umano è tale in virtù della giustizia di Dio (cfr. pp. 61), e questo è in pieno accordo col punto di vista di Abū Qurrah, secondo il quale la costrizione contraddice la giustizia di Dio.

proibizione, della ricompensa e del castigo. L'esempio del re che guida le sue truppe alla battaglia contro i suoi nemici vuole essere esplicativo del fatto che la ricompensa – come la punizione – costituisca la conseguenza di un atteggiamento proprio di chi compie l'azione liberamente. Per cui, come spiega Abu Qurrah,

[...] chi tra loro sopporta quelle sventure è onorato presso il re; e chi non resiste a quelle sventure, il re lo castiga, e lo allontana dal suo esercito, e lo riunisce al volgo³⁰⁹.

Indipendentemente, quindi, dal fatto che un individuo sia animato da sentimento religioso o meno (§75) l'esperienza umana concreta ci mostra come tutta la gente comandi o proibisca, sia ricompensata o castigata (§§75-76).

c) Per questo sono stati stabiliti dei giudici su tutta la terra

Proprio perché non tutti prestano ascolto alla voce discreta della propria intima natura, allora sono stati predisposti i giudici sulla terra, e si resero necessari dei sistemi legislativi per ogni comunità umana (indipendentemente dalla sua appartenenza ad un credo religioso o meno).

Allora, il ruolo dei giudici e dei sistemi di legge è quello di mettere l'uomo nelle condizioni di esercitare in pieno la sua libertà responsabile, dato che non sempre ha coscienza della presenza di questo dono in sé, benché insito nella sua stessa natura³¹⁰.

III.2.4. Dio non costringe l'uomo

L'oggetto della successiva analisi di Abū Qurrah è la posizione di coloro che sostengono di possedere la libertà, poiché Dio l'ha creata in ogni uomo, ma che “la costrizione vi si è insinuata, senza che essa [la libertà] lo volesse” (§87).

Qual è poi l'origine di questo elemento di costrizione? Dice Abū Qurrah che potrebbe avere origine direttamente divina, o

309 Cfr. §§79-80.

310 “Libertà e ubbidienza verso la legge razionale non si trovano dunque in antitesi fra loro, al contrario: chi viola la legge razionale, si priva della libertà insita nella propria natura e si rende schiavo dei sensi e del mondo esterno. Rientra nella libertà dell'uomo il vincolo che egli stesso si è scelto. Solo con tale limitazione essa diviene la potenza vitale che guida l'uomo al suo fine” (cfr. Max POHLENZ, *La libertà greca*, Brescia: Paideia, 1963, pp. 181-182).

derivare da qualcosa che Dio ha creato, o ancora essere completamente estraneo a Dio e alla Sua creazione.

a) Se la costrizione proviene da Dio stesso

Quanto all'ipotesi che la costrizione abbia origine divina, Abū Qurrah mostra quanto sia assurdo pensarla in questo modo. Cosa potrebbe infatti aver fatto cambiare idea a Dio, una volta creata la libertà nella natura umana, ed annullarla insinuandovi la costrizione?

Tre sono i casi: o Dio, nel momento in cui dotò l'uomo del suo libero arbitrio, non comprese la portata del dono che gli conferiva, e che l'uomo lo avrebbe utilizzato per deviare dalla Sua via, così da andare contro la Sua volontà: allora ha corretto la Sua stessa opera insinuandovi la costrizione (§§92-93).

Oppure potrebbe essere che Dio, dopo aver conferito all'uomo questo dono in modo copioso e generoso, si sia pentito della Sua generosità e, "colpito dall'avarizia" (*i'tarā-hu al-buḥl*), abbia ritirato il suo dono insinuando nella libertà la costrizione (§§94-95).

Infine, si potrebbe ipotizzare che Dio avesse inizialmente pensato il suo dono come qualcosa di malvagio; poi riconsiderando la Sua opera, se ne pentì, e per renderla vana vi insinuò la costrizione (§§96-97).

Tutto ciò è evidentemente assurdo: poiché Dio è pienamente consapevole di quello che fa, non può né ignorare le conseguenze del Suo agire, né ricredersi una volta posta in essere la Sua opera (§§98-100).

b) Se la costrizione proviene dal creato di Dio

Se poi ammettiamo che la costrizione non proviene direttamente da Dio, potrebbe avere origine da qualcosa che Dio stesso ha creato. In questo caso, il fatto che non sia un elemento completamente estraneo, ma abbia origine dall'atto creativo di Dio, significa che Dio, quando lo creò, ne vide l'opportunità, indipendentemente dalla sua influenza sulla libertà dell'uomo (§103). Quindi, l'esistenza di un elemento di costrizione prescinde dalla reale libertà concessa all'uomo (§104), entrambi sono stati creati da Dio per scopi diversi, e la sussistenza dell'uno non comporta la negazione o l'annullamento dell'altra (§§105-106). In questo modo è possibile salvare Dio da una grande contraddizione, evitando

di attribuirgli la creazione di due entità così in aperto contrasto fra di loro (§107).

c) *Se la costrizione proviene da altro rispetto al creato di Dio*

Se poi la costrizione non avesse alcun rapporto né direttamente con Dio, né con la Sua creazione, allora essa si troverebbe necessariamente contro di Lui, poiché interverrebbe nella creazione di Dio rovinando la Sua opera (§§108-110).

Questo argomento viene utilizzato dall'autore per introdurre un tema cui nel trattato è dedicato ampio spazio, benchè il suo inserimento nello stesso sia da considerarsi propedeutico al vero obiettivo di Abū Qurrah³¹¹. Si tratta della confutazione della dottrina di Mani "lo stolto" (*Mānī al-ahmaq*).

È infatti a Mani e al Manicheismo che Abū Qurrah attribuisce l'errore di individuare nella costrizione un elemento che si è intromesso nella Sua creazione e l'ha deturpata, senza che Dio gliene abbia dato il permesso. Abū Qurrah, nella sua concisa descrizione del Manicheismo (§§. 113-115), ci spiega infatti come sia tipico di questa dottrina il dualismo delle essenze³¹². Chiaramente, il Manicheismo non si esaurisce in queste poche righe, ma potremmo dire che questo aspetto della dottrina manichea viene

311 Ossia mantenere lo sguardo fisso sull'Islam e la sua concezione del libero arbitrio. È interessante notare il fatto che in questa sua invettiva contro Mani, l'autore fa ricorso al discorso diretto, come se l'interlocutore fosse dinanzi a lui. In precedenza (ed in seguito, come vedremo) Abū Qurrah era stato molto più prudente ed aveva proceduto per allusioni indirette a questo o quell'aspetto del dibattito teologico islamico: i motivi della scelta attuale non sono certo casuali. Anzitutto, si tratta di motivi stilistici: la forma del discorso diretto è qui preferita per dare una certa enfasi a quanto si dice, nonché un maggiore realismo. Inoltre, riportando le parole pronunciate da un ipotetico interlocutore, l'autore prende le distanze rispetto a ciò che si dice, in modo da chiarire la sua posizione contraria. Infine, benché questa parentesi manichea occupi non poco spazio nel trattato, non dobbiamo dimenticare che essa costituisce in realtà solo un pretesto utilizzato da Abū Qurrah da un lato per creare un terreno comune tra Islam e Cristianesimo (dal momento che in entrambe le tradizioni il Manicheismo costituiva forte motivo di preoccupazione a causa della sua dottrina dualista); dall'altro lato per mostrare sottilmente come i musulmani – o una parte di essi – negando il libero arbitrio umano e parlando di costrizione, errano dello stesso errore manicheo, e sono da considerarsi quindi ugualmente condannabili (cfr. GRIFFITH, *Free Will* (1987), pp. 99 e 101).

312 Riguardo la particolare concezione che Abū Qurrah ha di questo dualismo, abbiamo già accennato nel capitolo II, p. 87.

scelto da Abū Qurrah per servire al suo progetto apologetico-confutativo, in vista del raggiungimento del suo scopo.

III.3. CAPITOLO SECONDO: LA CONFUTAZIONE DI MANI

Secondo quanto Abū Qurrah attribuisce a Mani e alla sua dottrina, l'anima libera ha aderito all'essenza cattiva, poiché è stata costretta dal corpo, che ha avuto la meglio su di essa, in quanto Satana che è "il sovrintendente del male" (§114) ha rapito le anime a Dio, che è "il sovrintendente del bene" (§115) e le ha imprigionate nei corpi. Di conseguenza anche il corpo, come strumento nelle mani di Satana, è costituito di essenza malvagia.

Questo può essere considerato il postulato di base su cui si fonda tutto l'attacco.

III.3.1. *Introduzione: devi anzitutto salvare le anime dal corpo*

Coerentemente col suo metodo e il suo stile, Abū Qurrah rileva subito la contraddizione nella dottrina dell'avversario, e la mette bene in evidenza con un esempio che mira a porre in ridicolo sia l'idea di fondo, che l'ideatore.

Se infatti l'anima è imprigionata nel corpo, che prevale su di essa e la costringe, allora che senso ha che Mani comandi all'anima di compiere il bene e le proibisca il male, se prima non svolge su di essa un ruolo redentivo, liberandola dalla schiavitù del corpo? In effetti, le anime di per sé si rivolgerebbero verso il compimento del bene, "poiché ciò è proprio della loro natura" (§122).

Invece, l'atteggiamento di Mani è simile a quello di un uomo che si rivolge ad un'aquila cui sono state legate strettamente le ali con delle grosse corde, imponendole di volare. È l'incoerenza del suo interlocutore che più infastidisce Abū Qurrah. Non risparmia infatti, come al solito, il suo commento riguardo la superficialità di questo modo di pensare, considerando colui che ne è il sostenitore degno di perire (§126).

III.3.2. *Argomentazione di Mani basata su un versetto del Vangelo*

Ciò che poi scandalizza ulteriormente Abū Qurrah, è il fatto che Mani, per giustificare la sua empia dottrina, faccia liberamente ricorso ad un versetto del Vangelo, interpretandolo a modo suo: “L’albero buono non è capace di fare frutti cattivi, e nemmeno l’albero cattivo è capace di fare frutti buoni”³¹³.

a) Argomentazione di Mani basata su un versetto del Vangelo

Secondo Abū Qurrah, Mani utilizza questo passaggio per spiegare come le anime siano costuite dell’essenza buona, ma il corpo le costringe a compiere il male. Ma non è certo questo il senso con cui vanno interpretate le parole del versetto evangelico, che Mani a questo punto ha strumentalizzato per dare un supporto autorevole alle sue affermazioni.

b) Se chi è buono non è capace di compiere il male, allora perché comanda all’anima il bene e le proibisce il male?

Se prestiamo fede all’interpretazione manichea di questo versetto riportata dall’autore, dobbiamo concludere che l’anima non è in grado di compiere il male col corpo, poiché essa è costituita dell’essenza buona (§§132-133).

Così, questa interpretazione del versetto mostra la contraddittorietà di Mani “il fallito” (*ḥā’ib*)³¹⁴, poiché non trova più spazio né ragione d’essere il suo sollecitare le anime verso il bene, proibendo loro di compiere il male (§§134-135)³¹⁵.

c) La Parola del Vangelo intende l’intenzione buona e l’intenzione cattiva

Abū Qurrah ci svela ora il vero senso del passo di Matteo: infatti, è all’intenzione buona e a quella cattiva che si fa riferimento.

³¹³ Matteo 7,183: “Un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni”.

³¹⁴ Cfr. §135.

³¹⁵ Questo vale anche per la concezione manichea quanto la costituzione del corpo d’essenza malvagia: infatti, così come è insensato comandare il bene a chi il bene è portato a realizzarlo in virtù della sua stessa natura, è altrettanto privo di senso proibire il male a chi è spinto a compierlo per essenza (cfr. §§138-141).

È in virtù dell'intenzione che anima l'agente che scaturiscono, dall'esercizio del libero arbitrio, atti buoni e atti malvagi³¹⁶.

Quanto al versetto del Vangelo, Abū Qurrah sottolinea che la bontà e la malvagità degli atti dipende dalla bontà o malvagità dell'intenzione. Questo poi è vero, continua l'autore, fino a che la buona e la cattiva intenzione rimangono tali (§146). In realtà, infatti, sia l'una che l'altra possono anche non perseverare nella loro bontà o malvagità, e trasformarsi da buona intenzione a cattiva e viceversa (§§147-149).

d) L'intenzione è in grado di cambiare il suo stato

Abū Qurrah ci spiega con uno dei suoi tipici esempi come l'uomo sia libero di animarsi di buone intenzioni, come lo è di animarsi di cattive intenzioni. Le Sacre Scritture supportano questo modo di vedere le cose: è con questa consapevolezza che Giovanni Battista si rivolse ai sacerdoti degli ebrei designandoli "figli delle serpi" (*awlād al-afā'ī*)³¹⁷, e sollecitandoli a compiere atti di conversione. Poiché se non fossero stati liberi di scegliere la loro condizione non avrebbe avuto senso chiedere loro di convertirsi. Invece, è come conseguenza di un loro atto di libero arbitrio che hanno scelto il loro stato attuale, e sarà solo attraverso l'esercizio della loro libertà di scelta che la natura di questo stato potrà tramutarsi da malvagia a buona (§161).

e) Ad ogni modo, il comandare le anime da parte di Mani ed il suo proibire sono di una estrema stupidità

Dobbiamo quindi concludere che i casi sono due: o l'interpretazione di Mt. 7,18, proposta da Abū Qurrah è veritiera, e allora l'affermazione di Mani (secondo cui le anime compiono il male

316 L'autore sceglie il termine specifico *niyyah* (§143) per indicare l'intenzione. Esso è stato preferito rispetto ad altri termini con la stessa accezione, ad esempio *qaṣd*, e questo non è certo casuale. Non va dimenticato lo sfondo su cui l'intero trattato si muove, il *milieu* in cui Abū Qurrah opera, che è quello dell'incontro e del dibattito tra Islam e Cristianesimo, il terreno dello scambio culturale, intellettuale, spirituale tra le due parti. Con ciò l'autore mostra la sua profonda conoscenza dell'interlocutore, del suo modo di pensare e di esprimersi, come già avevamo sottolineato riguardo la citazione coranica al §41.

317 Cfr. §§158-160.

con i corpi) è falsa; oppure tale affermazione è veritiera, cosicché bisogna riconoscere la falsità dell'interpretazione di Abū Qurrah.

Eppure, se anche fosse lui stesso a trovarsi in errore, non avrebbe alcun senso la pretesa di Mani di avere una qualche autorità sulle anime, e di essere in grado di comandare loro o proibire che facciano qualcosa. In questo Mani vaneggia come un ubriaco (§162).

III.3.3. *La confutazione di Mani*

Con procedimento sillogistico, Abū Qurrah mostra ora la contraddittorietà del pensiero di Mani: infatti, anch'egli possiede un corpo il quale (se è vero quello che insegna) è soggetto a quanto afferma la sua stessa dottrina, come tutti gli altri corpi. Sarà allora un corpo votato al male, incapace di compiere il bene; e la sua anima, come le anime di tutta la gente, sarà costretta dal corpo a compiere il male (§§168-170). Ne deriva che nulla in Mani si salva dal male, né il corpo né l'anima (§171).

Poiché, se ammettiamo la veridicità del discorso di Mani, allora significa che l'anima non è costretta dal corpo: se il corpo è in grado di compiere solo azioni malvagie, come potrà l'anima (se è davvero costretta dal corpo) dire la verità, che è un'azione buona?

b) È la tua stessa affermazione che si nega da sé

Un altro esempio ci viene proposto a rafforzare quanto già detto riguardo l'incoerenza di Mani, insita nel suo stesso insegnamento: il suo atteggiamento è paragonabile a quello di un muto che si rivolge alla gente cercando di convincerla di non essere in grado di parlare, "*Così, è la sua stessa affermazione che si nega da sé*"³¹⁸.

Tale è anche Mani, quando pur sostenendo di avere un corpo – e che questo corpo costringe la sua anima conformandola alla sua indole malvagia – afferma di dire la verità o che altri possano dirla.

Così, il principio della malvagità del corpo e della sua autorità costrittiva sull'anima viene categoricamente confutato dai sillogismi di Abū Qurrah.

318 Cfr. §180.

c) *Se sostieni di non avere un corpo, allora come mai non ti prende, e ti imprigiona in qualcuno dei suoi corpi?*

Abū Qurrah prende ora in considerazione una seconda ipotesi, ossia che Mani non possieda un corpo. L'autore usa un argomento assurdo per dimostrare che anche in questo caso non è possibile dare credito all'insegnamento manicheo. Tuttavia, non liquida questa ipotesi assurda con leggerezza: al contrario, la utilizza per mostrare ancora una volta la mancanza di ogni riscontro logico nella dottrina dell'avversario³¹⁹.

Allora come è avvenuto che il Maligno non abbia imprigionato anche Mani nei corpi da esso preparati come luogo della prigionia delle anime? Cosa differenzia l'anima di Mani da tutte le altre anime, tanto da distogliere l'essenza malvagia dall'imprigionarla?

d) *Se non ha fatto ciò allora o è impotente nei tuoi confronti, oppure ha avuto compassione di te*

Se questo non è avvenuto, il motivo potrebbe essere duplice: o si tratta dell'incapacità, dell'impossibilità da parte dell'essenza malvagia di infierire in alcun modo su Mani; oppure l'essenza malvagia ha avuto compassione di Mani (§192), evitandogli così la prigionia del corpo.

Per indicare la condizione di impossibilità, di incapacità dell'essenza malvagia nei confronti di Mani, Abū Qurrah utilizza un termine molto interessante, e che ci riporta alle considerazioni precedenti riguardo l'utilizzo di un altro termine tipicamente islamico, quello di *niyyah*. In questo caso è il verbo *'ağaza* che l'autore ha utilizzato per rendere il senso dell' "impossibilità", dell' "impotenza"³²⁰.

319 Con la stessa struttura sillogistica utilizzata fin qui, Abū Qurrah riprende il postulato iniziale della malvagità del corpo e della bontà dell'anima per svilupparlo ulteriormente in un'altra direzione, che ci condurrà come vedremo ad un bivio, di cui entrambe le alternative conducono ad una conclusione impossibile. L'itinerario che ci fa seguire l'autore mostra che se Mani non possiede un corpo, allora questi è costituito di pura anima, e quindi di essenza buona, incapace di compiere il male.

320 Questo verbo, infatti, si riferisce in ambito islamico all'impossibilità di imitare il Corano, quanto all'eleganza e alla perfezione dello stile e della lingua. L'imitabilità coranica (*i'ğāz al-Qur'ān*) è considerato essere l'unico miracolo del Profeta Muḥammad, il quale essendo illetterato (*ummi*) non avrebbe mai potuto produrre qualcosa di simile con le sue sole capacità. Non solo il Corano è inimitabile

Se quindi l'essenza malvagia non avesse alcun potere su Mani, allora non sarebbe costato nulla al Benigno – cui egli apparterebbe – di incaricarlo della missione di redimere le anime dalla schiavitù dei corpi malvagi, togliendole così dal giogo del Maligno. Il Benigno avrebbe potuto fornire a Mani una delle sue forze, cosicché questa operazione gli sarebbe risultata molto semplice³²¹.

Può anche darsi che l'essenza buona abbia intenzionalmente lasciato le anime in balia dell'essenza malvagia, ma allora quest'ultima non sarebbe da biasimare più di quanto non lo sia l'essenza buona. Quest'ultima, infatti, era in grado di liberare le anime dalle mani del Maligno, eppure non l'ha fatto (§§196-197). A questo punto l'essenza malvagia non è certo peggiore di quanto lo sia quella buona, dal momento che quest'ultima non solo ha abbandonato le anime, ma ha mandato Mani senza investirlo di alcun potere redentivo nei loro confronti. Allora, il Benigno poteva anche risparmiarsi al mondo la presenza di Mani!

L'altra via conduce invece all'ammissione che l'essenza malvagia ha avuto compassione di Mani, e se non l'ha imprigionato, allora significa che è benigna, poiché sia la compassione che la risoluzione di rispettare la libertà altrui sono due virtù buone, di cui l'essenza cattiva non potrebbe mai essere animata (§§199-200).

Abbiamo così visto come entrambe le ipotesi conducano ad un vicolo cieco, e mostrino il carattere contraddittorio dell'insegnamento manicheo.

III.3.4. *La difesa del corpo*

a) I tuoi seguaci, dato che hanno corpi, compiono il male tutto

Tutto ciò poi non riguarda solo Mani come singolo, ma in quanto capostipite della sua setta interesserà tutti coloro che vi hanno aderito e credono nei suoi insegnamenti. Costoro vengono

le rispetto a qualunque tentativo di riproduzione di qualcosa di simile, bensì Dio distoglie chiunque dal prendere l'iniziativa di sfidarlo, dall'accingersi a tale impresa impossibile.

³²¹ Si tratta forse di un riferimento alla lotta tra il Regno della Luce ed il Regno delle Tenebre, che vede impegnati da un lato gli arconti del bene, dall'altro quelli del male.

designati come il “partito di Mani”, il suo *hizb*³²² (che noi abbiamo tradotto come “i seguaci”), ai quali ora viene applicato lo stesso tipo di ragionamento utilizzato nei confronti di Mani per confutarne la dottrina. Così Abū Qurrah si risolve di liquidare in un solo colpo tutta la setta.

Secondo Abū Qurrah, i seguaci di Mani si rendono conto dell’assurdità della dottrina del loro maestro, ma vi hanno comunque prestato fede, poiché ne hanno intravisto un modo per potersi abbandonare liberamente ai desideri e alle passioni dei loro spiriti (buoni o cattivi che siano), e allo stesso tempo tranquillizzare i loro cuori alla luce del suo insegnamento. Si tratterebbe quindi di un gruppo di pervertiti che “per rimuovere lo scrupolo dai loro cuori” (§206) e dedicarsi unicamente ai loro desideri hanno trovato nel Manicheismo ciò che faceva al caso loro, la loro giusta dimensione, dato che esso professa la costrizione dell’uomo nel suo stato attuale.

In questa dimensione non ha alcun valore la virtù, poiché se anch’essa si manifestasse in qualcuno di costoro, sarebbe annullata per il fatto di essere alimentata da una falsa dottrina (§208).

b) Quanto a coloro che non sono tra i tuoi seguaci, i loro corpi sono sottomessi alle loro anime per la bontà della loro intenzione

Abū Qurrah spiega ora come l’insegnamento di Mani abbia gettato il discredito sulla natura del corpo, che non è affatto costituito di essenza malvagia, come affermano le dottrine dualiste. La santità del corpo e la sua dignità vengono difese in questo momento del trattato, in cui l’autore mostra come le opere del corpo – buone o malvagie – dipendano dalla buona o cattiva intenzione di colui che possiede quel corpo. Infatti, presso coloro che professano la Verità (*ahl al-ḥaqq*) non è l’anima ad essere sottomessa al corpo, bensì il corpo ad essere sottomesso all’anima, e questo avviene in virtù della buona intenzione che li sostiene (§209). Costoro – ossia i cristiani – attraverso la bontà delle loro intenzioni sono in grado di utilizzare il corpo per il compimento di opere lodevoli, come il digiuno e la preghiera, la cura dei malati, l’elemosina, il servizio degli infermi e dei deboli (§212). Inoltre, la loro buona intenzione è la loro forza nel prevenire che la loro lingua

322 Cfr. §201.

pronunci la menzogna, o che il loro occhio venga attratto da ciò che è osceno a vedersi, o che il loro orecchio presti ascolto alle malignità (§§213-214).

L'unico insegnamento in grado di alimentare le buone intenzioni nell'uomo, e dirigere di conseguenza il suo libero arbitrio verso un fine di bene e di giustizia, è quello contenuto nel "Vangelo di Gesù Cristo, figlio della vergine Maria". Coloro che vi aderiscono sono in grado di amministrare il proprio corpo giustamente, ed è per loro evidente la perversità della dottrina di Mani, che rifiutano in modo categorico³²³.

c) Invece, il corpo segue l'anima nel bene percepibile esteriormente

Abū Qurrah non si limita a difendere il corpo dall'accusa manichea di essere malvagio, bensì va oltre, capovolgendo totalmente le parti, affermando – seguendo un ragionamento per assurdo – come in realtà sia l'anima a prefiggersi il male. Essa, infatti, la vediamo subordinare il corpo non solo alla sua propria intenzione interiore (che è comunque buona), ma lo tormenta finché non realizza esteriormente il bene che essa si prefigge nella sua intenzione interiore. E l'anima fa ciò "con tutta la sua forza" (§218).

Abū Qurrah intende mettere in evidenza che il pensiero di Mani è esattamente contrario alla ragione naturale delle cose. Secondo tale ragione naturale, è l'intenzione insita nell'anima umana che spinge il corpo con tutte le sue forze, lo subordina – e in ciò consiste il male che l'anima si prefigge – a realizzare esternamente ciò che risiede intenzionalmente nel suo intimo.

Ecco come le parole di Mani vanno contro ogni logica ed ogni coerenza, come esse siano assolutamente irragionevoli e totalmente contrarie alla Verità.

323 È sorprendente la sottigliezza con cui Abū Qurrah vuole trasmettere questo messaggio, che possiamo definire a tutti gli effetti "subliminale", anche all'interlocutore islamico. Se, infatti, il musulmano nega il libero arbitrio, si trova nello stesso errore di Mani; ma se riconosce nella natura umana il dono della libertà, allora non può fare altro che accettare la dottrina della Verità, l'unica che permette all'uomo di esercitare il suo libero arbitrio in conformità al bene: questa dottrina è appunto il Vangelo di Cristo.

III.3.5. *Conclusione del capitolo*

Se prendessimo in considerazione il contenuto del libro di Mani, molto vi sarebbe da dire riguardo la quantità di idiozie che vi si possono leggere. È l'opinione di Abū Qurrah³²⁴.

Per questo lo stesso Abū Qurrah ci sollecita a proseguire, e a lasciare Mani in balia dei suoi vaneggiamenti.

In questo Mani ha dei validi compagni in coloro che si fanno sostenitori dell'introduzione della costrizione nella libertà umana, che in questo modo viene annullata. Ci troviamo di fronte ad un passaggio molto interessante, e per il riferimento insito nel suo contenuto e per la sua collocazione alla fine di questa sezione del trattato, dedicata alla confutazione del dualismo corpo-anima e della conseguente negazione del libero arbitrio umano³²⁵.

III.4. CAPITOLO TERZO: LA PRESCIENZA DI DIO NON ANNULLA LA LIBERTÀ UMANA

L'ultima parte del trattato svela il suo carattere marcatamente filosofico – rispetto a quello più dottrinario di quanto lo precede – sin dalle prime righe, nelle quali possiamo individuare un perfetto sillogismo (§§230-233), in cui viene esposto l'argomento logico dell'avversario cui Abū Qurrah ora si rivolge.

324 Sappiamo che Mani compose i suoi libri in siriano o in aramaico orientale, così come sappiamo che Abū Qurrah conosceva perfettamente questa lingua letteraria. Ci domandiamo se Abū Qurrah venne mai in contatto con le scritture manichee nella loro lingua originale, che noi oggi conosciamo solo attraverso fonti non siriane. Ci domandiamo inoltre se l'autore, parlando del libro di Mani (§223), si riferisca ad un libro in particolare o faccia riferimento al contenuto generale della produzione letteraria manichea.

325 Il riferimento implicito che si può cogliere in queste ultime righe è quello alla corrente di pensiero islamica che attribuisce alla prescienza di Dio valore determinante e costringente, pur riconoscendo che la libertà è stata creata nella natura dell'uomo, tuttavia, la sua efficienza ed efficacia sono nulle, a causa della prescienza di Dio, che è tale per cui tutto ciò di cui Dio ha prescienza è necessario che avvenga. Quanto alla collocazione di questo passo come conclusione della sua confutazione del Manicheismo, essa non è casuale: paragonando l'insegnamento di Mani alla dottrina di chi vuole annullare la libertà sostenendo che la costrizione vi si è insinuata (§226), Abū Qurrah vuole lanciare un messaggio al vero destinatario cui indirizza il trattato, accusandolo del fatto che il suo modo di pensare lo conduce a deviare dalla Verità, tanto quanto ne è deviato colui che professa il dualismo; e sarà altrettanto degno di biasimo e di disprezzo.

III.4.1. *Introduzione: chi ammette la costrizione nella libertà umana, si giustifica con la prescienza di Dio*

Costui crede di poter giustificare la costrizione della libertà giustificandosi postulando che la prescienza sia determinante e necessitante sugli atti umani, cosicché all'uomo viene negato ogni libero arbitrio, come conseguenza della prescienza che Dio possiede di tali atti; infatti, ciò che Dio conosce in anticipo, è necessario che avvenga.

È quindi in potere della prescienza di Dio predeterminare gli atti dell'uomo e quanto questi realizzerà di buono o di cattivo. Ciò, come abbiamo visto, lascia libero spazio a diverse problematiche filosofiche e teologiche, alcune delle quali verranno affrontate in questa sede da Abū Qurrah.

III.4.2. *La prescienza di Dio non costringe la libertà umana*

a) *Se il tuo discorso è vero, Dio è costretto dalla Sua prescienza*

Al sillogismo introduttivo postulato dall'avversario, Abū Qurrah risponde con il suo proprio sillogismo con cui rovescia la situazione e mostra l'errore in cui il primo incorre (§§234-239). L'argomento di Abū Qurrah evidenzia come sia proprio Dio il primo a subire l'effetto determinante della Sua stessa prescienza: chi allora potrebbe ammettere che Dio è costretto a fare qualcosa, anche se ciò risiede nella Sua stessa prescienza, senza attribuirGli in questo modo un limite e mettendo in discussione la Sua assoluta onnipotenza?

b) *Altrimenti, la prescienza di Dio non costringe la libertà umana*

Considerare invece la prescienza di Dio come non determinante permette sia di salvare il libero arbitrio umano, sia di preservare la volontà di Dio, cosicché è nella concezione non determinante della prescienza di Dio che risiede la Verità.

Da questo argomento potremmo così trarre un corollario della problematica sopra accennata, ossia che la concezione della prescienza determinante di Dio contraddice la Sua volontà di agire come vuole (§244).

c) È inevitabile che tu adotti uno dei tre atteggiamenti

Rispetto all'affermazione secondo cui Dio è costretto dalla Sua stessa prescienza, è possibile adottare tre diversi atteggiamenti:

1. o si nega la prescienza di Dio, cosicché si elimina il problema alla radice, ma ciò è evidentemente assurdo, poiché Dio conosce ogni cosa, e di ogni cosa ha una conoscenza che precede l'attualizzazione della cosa stessa (§§246-247).

2. o si persevera nella convinzione che la prescienza di Dio abbia un valore determinante tale da vincolare Dio stesso e limitarlo così nell'esercizio della Sua volontà. Dio però è libero di fare o non fare ciò che conosce anticipatamente, e sa che l'uomo è altrettanto libero di fare o non fare ciò di cui Egli ha prescienza; cosicché la sua prescienza non è negata dal libero arbitrio umano, poiché si estende anche alla possibilità che l'esercizio della libertà da parte dell'uomo si orienti diversamente rispetto a quanto Dio ne abbia prescienza.

3. oppure si riconosce la Verità, e la Verità è che la prescienza di Dio non è necessitante, né per l'uomo né per Dio stesso, tale che Egli sia vincolato a fare ciò di cui ha prescienza (§§250-252).

d) Sintesi: ne conviene che la prescienza di Dio non costringe la libertà umana

Consequentemente a questo, si può concludere che se non esiste alcuna costrizione nella prescienza di Dio, tale da riflettersi su Dio stesso e sul suo agire, allora nemmeno l'uomo sarà costretto a compiere gli atti di cui Dio ha prescienza per il semplice fatto che la costrizione non esiste. Altrimenti, come già abbiamo sottolineato, la volontà di Dio verrebbe contraddetta dalla Sua stessa prescienza.

Si ha la sensazione, qui come in altri luoghi, che l'autore abbia la tendenza a trasferire l'esperienza divina a quella umana, e quella umana al piano divino, come se la Verità si rispecchiasse nel concreto, e nella dimensione concreta viene prima ricercata, poi scoperta ed infine compresa, cosicché il piano umano viene rappresentato come il riflesso dell'esperienza divina. È in questo modo che comprendiamo come la libertà che Dio ha conferito all'uomo sia Suo dono e riflesso della libertà perfetta di cui Egli stesso gode. Poiché se Dio è libero (non è cioè costretto) anche

l'uomo sarà libero (ossia non potrà subire la costrizione), in virtù della libertà che Dio gli ha donato³²⁶.

III.4.3. *La prescienza di Dio è perfetta, e la libertà dell'uomo è perfetta*

a) *La scienza di Dio è perfetta, e la libertà dell'uomo è perfetta*

La prescienza non toglie nulla al valore e all'efficacia dell'azione divina, che rimane libera e potente, poiché Egli non è costretto dalla Sua prescienza (§258).

b) *Dio è libero ed onnipotente nel Suo comportamento, e l'uomo è libero grazie alla libertà che Dio gli ha donato*

Di conseguenza, anche l'uomo sarà libero di agire, poiché la prescienza non toglie efficacia all'azione umana (§§263-264).

c) *La scienza di Dio non è negata, né è contraria alla volontà del Suo creato*

Ciò porta alcuni ad affermare che per salvare la libertà di Dio e la sua volontà si debba negarGli la prescienza. In realtà essa, dice Abū Qurrah, non sminuisce affatto l'agire divino (§§265-266).

d) *La potenza divina è perfetta, e la libertà umana è perfetta*

La volontà divina trae la sua perfezione dalla Sua stessa onnipotenza. È in virtù di questa che l'uomo – a sua volta e come riflesso dell'esperienza divina – ha la potenza di agire come vuole riguardo ciò che Dio gli comanda o gli proibisce, grazie al dono della potenza che Dio gli ha conferito.

e) *Sintesi: la prescienza di Dio non nega la libertà umana*

Dio, infatti, contraddirebbe Se stesso se conducesse ciascuno alla attualizzazione di ciò che conosce prescientemente, poiché nel Suo atto creativo dell'uomo contemplò di stabilire nella natura umana la libertà, come segno della Sua stessa presenza in lui.

326 Cfr. pp. 65.

III.4.4. *Il potere della libertà umana, e la sua ricompensa*

Abū Qurrah si dedica a questo punto a descrivere quello che è il dominio del potere della libertà umana, il suo campo d'azione, e come essa agisce.

a) Il potere della libertà umana

Inizialmente, bisogna sapere che la libertà umana è portata per natura ad adeguarsi alla volontà divina, quanto a ciò che essa le comanda e a ciò che le proibisce (§280). La libertà, però, è in grado di decidere di conformarsi o meno a ciò che Dio le comanda o le proibisce, ed è in grado di compiere ciò che più desidera, per quanto riguarda i movimenti propri del corpo in cui agisce (§§281-283).

Per quel che riguarda ciò che Abū Qurrah definisce come “ciò che è esterno al suo corpo” (§283) ossia quei movimenti che conducono l'uomo a realizzare degli scopi esterni a se stesso, a volte accade che la libertà dell'uomo sia impedita a realizzare la sua volontà in un ambito che non è quello strettamente inerente alle attività primarie del corpo (§284). Ciò accade poiché il corpo non è nelle condizioni di obbedire alla volontà che scaturisce dall'atto del libero arbitrio, e questo a causa di una malattia che debiliti il corpo, o di una costrizione esterna che ugualmente ne impedisca il movimento verso la realizzazione di quella volontà (§§285-286).

Eppure, anche in questi casi, la libertà rimane in grado di esercitare la sua volontà, di prefiggersi ciò che vuole, sia l'obbedienza che la disobbedienza, sia il bene che il male, a seconda della sua intenzione buona o cattiva (§§287-288).

b) La ricompensa della libertà umana

È proprio l'intenzione che costituisce la misura secondo la quale sarà elargita la ricompensa, o al contrario la punizione, e non in base agli atti esteriori (§§293-294). “Per questo la libertà è stata chiamata libertà”³²⁷: nulla può annullare la sua capacità di autodefinizione ed autodeterminazione, poiché essa ha potere su se stessa; ed in virtù di tale potere compie tutto ciò che vuole.

³²⁷ Cfr. §291.

È la libertà stessa quindi che decide del proprio destino, della propria salvezza o al contrario la dannazione, in virtù anzitutto della sua capacità di autodeterminazione (§§296-298), in secondo luogo della giustizia di Dio, cui nulla sfugge delle intenzioni di ogni uomo (§299).

c) La ricompensa è già sulla terra

Ciò è vero finché gli uomini si trovano sulla terra. È la vita terrena infatti il luogo dove l'uomo esercita la sua capacità di autodeterminazione, poiché è in questa sede terrena (in cui tutto è mutevole) che egli può decidere di compiere il bene, oppure il male, e se perseverare nell'uno o nell'altro.

Questo in base a ciò cui più aspira, di cui più si sente attratto, o di cui prova desiderio. Infatti, la condizione del mondo a venire è l'eternità, l'immutabilità, e in quella sede non sarà più l'intenzione la misura su cui verrà elargita la ricompensa.

Abū Qurrah intende così sollecitare ogni uomo alla conversione già su questa terra, nella condizione attuale in cui è possibile il cambiamento.

III.4.5. La prescienza di Dio non introduce la costrizione nella libertà umana

Giunto alla fine del suo trattato, Abū Qurrah riprende in considerazione un argomento cui aveva solo accennato in precedenza al §246, ossia la posizione di coloro che negano a Dio di avere prescienza delle cose, per timore di nuocere in qualche modo alla libertà umana (§§309-311). Questa convinzione viene confutata attraverso degli esempi indicativi tratti sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento.

a) Esempi dalla Bibbia

Queste numerose citazioni che riguardano da un lato un riferimento alla storia di Israele³²⁸, e dall'altro l'annuncio del tradimento e della morte di Cristo³²⁹ ci suggeriscono il fatto che lo sguardo di Abū Qurrah sia ora rivolto verso i suoi correligionari.

328 Es. 34,16; cfr. §313.

329 Sal. 21,19-54,14 (cfr. §315 e 317); Gv. 6, 70-71 (cfr. §320); Mc. 14,30 e 14,21 (cfr. §§322 e 327-329).

È chiaramente percepibile a questo punto un cambiamento di tono e di stile che rivela la mutata identità dell'interlocutore. Si tratta di coloro, tra i cristiani, che negavano la prescienza di Dio, al fine di salvaguardare il libero arbitrio umano.

Questo ritorno finale nel proprio campo è molto indicativo del fatto che Abū Qurrah, nei suoi trattati, non perde mai di vista un obiettivo pastorale interno, anche quando lo scopo manifesto è quello di confutare una dottrina avversaria al di fuori del Cristianesimo, che si tratti di ebrei o musulmani (o, come abbiamo visto, manichei)³³⁰.

b) L'esempio di Giuda

Abū Qurrah fornisce questo ulteriore esempio per sottolineare ancora che

[...] non può compiere alcun male [se non] colui per il quale Dio aveva previsto quel male³³¹.

c) Esempio della condanna dei cattivi

Nell'ultimo paragrafo, prima della sintesi e dell'invocazione finale, ci troviamo di fronte a periodi molto intensi a livello di contenuto e significato: esso può essere considerato come una piccola *summa* degli argomenti a favore e del libero arbitrio dell'uomo e della prescienza non determinante di Dio.

È ancora una volta un passo del Vangelo a sostenere quanto viene affermato. Si tratta di Mt. 5,41 (§§335-336). Questo versetto dà l'occasione ad Abū Qurrah di riflettere su alcuni problemi, tra i quali la responsabilità di Dio per la presenza del male, la predestinazione dell'uomo, la giustificazione o la dannazione e il loro rapporto con l'idea della predeterminazione, la giustizia di Dio, e ancora una volta la prescienza determinante e necessitante.

Anzitutto, la responsabilità di Dio per la presenza del male: Iddio non è responsabile del male compiuto dall'uomo, così come non è responsabile della sua dannazione e della creazione dell'Inferno. Egli è semplicemente presciente rispetto a quanto accadrà a coloro che perseverano nel compiere il male, ed è a co-

³³⁰ Cfr. cap. II, pp. 41-42.

³³¹ Cfr. §332.

noscenza del destino che li spetta, ossia l'Inferno, che non è stato preparato da Lui (§§337-338).

Se l'uomo poi fosse predestinato o predeterminato dalla prescienza di Dio, allora sarebbe giustificato a compiere quello che fa. Infatti Dio è giustizia, e non potrebbe mai condannare una creatura da Lui predestinata a compiere quello che fa, e allora non le avrebbe nemmeno mostrato l'Inferno (§§339-342).

Invece, la punizione e la ricompensa hanno la loro ragione d'essere da un lato nel fatto che gli uomini non sono determinati dalla prescienza di Dio, dall'altro lato, nella giustizia di Dio che ripaga ciascuno secondo quanto si merita (§§335-336).

III.4.6. *Sintesi*

Infine, dal momento che la prescienza di Dio non costringe l'uomo e non vanifica il suo libero arbitrio, allora non bisogna temere di riconoscere che Dio sia presciente (§§343-344).

Chiarire questo punto costituiva l'ultima preoccupazione di Abū Qurrah in questo trattato.

III.5. INVOCAZIONE FINALE

L'invocazione finale è un augurio che tutti gli uomini siano condotti al Regno grazie al buon uso della libertà che Dio ci ha donato, la quale (se gestita con l'assistenza dello Spirito Santo) non può che produrre i frutti migliori.

LA LIBERTÀ

INTRODUZIONE DELL'EDITORE

A. I due manoscritti del Trattato sulla Libertà

Il testo che edito qui è stato pubblicato per la prima volta a Beirut nel 1904, dal P. Qusṭantīn Bāšā (Costantino Bascia), nel suo libro su Abū Qurrah³³². Alcuni anni dopo, nel 1910, Georg Graf tradusse il trattato in tedesco, insieme a dieci altri trattati di Abū Qurrah³³³.

La pubblicazione venne fatta su un unico manoscritto conservato nel Convento del Salvatore (Dayr al-Muḥallīs) presso Ġūn, sopra Sidone in Libano, monastero dei monaci melkiti. Il manoscritto portava fino all'anno 1972 il numero 392 ed è stato rapidamente descritto da Rachid Haddad³³⁴. Durante la guerra civile (1975-1990), i manoscritti del monastero furono presi dai Drusi durante i combattimenti, e non tutti sono stati recuperati. Le ricerche fatte nel mese di marzo 2000 nella biblioteca del Monastero non hanno permesso di ritrovare il nostro manoscritto. È una perdita immensa, perché è l'unico manoscritto che contiene quasi tutte le opere di Teodoro Abū Qurrah. Era stato copiato nel 1735 dal vescovo melkita Bāsīliyūs Finān.

Nel 1961, il P. Joseph Nasrallah, nel suo catalogo dei manoscritti del Libano, ha segnalato un'altro manoscritto contenente

332 Vedi Qusṭantīn BĀŠĀ, *Mayāmir Tāwudūrus Abī Qurrah, usqf Harrān* (Beirut, s.d. [1904]), pp. 9-22. Sul libro di Bāšā, si possono consultare i due resoconti seguenti: François NAU, *Lettre du R. P. Constantin Bacha*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 1906, pp. 102-104; e Heinrich GOUSSEN, in *Theologische Revue*, 1906, pp. 148-150. Il Bascia ha dato un riassunto in francese dei primi nove trattati nel suo libretto intitolato: *Un Traité des œuvres arabes d'Abū Qurra* (Beirut, 1905), pp. 8-10.

333 Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān (ca. 740-820)*. Literarhistorische Untersuchungen und Uebersetzung, coll. «Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte» (Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1910), pp. 223-238.

334 Vedi Rachid HADDAD, *Manuscripts du Saint-Sauveur (Saïda)*, I (Beirut 1972), N° 392.

questo trattato³³⁵. Si trovava nel vescovado greco-melkita-cattolico di Tiro (Şūr) in Libano e portava il numero 45. Faceva seguito al « Libro della dimostrazione ossia della verità della fede [cristiana] » (*Kitāb al-Burhān. Fī Tahqīq al-Īmān*), altro testo antico della Chiesa melkita, attribuito talvolta a Sant'Atanasio ed altre volte al patriarca melkita di Alessandria, ma che è in realtà di Buṭrus al-Ra'sbaytī (Pietro di Capitolia, in Giordania), come ho dimostrato altrove³³⁶. Questo manoscritto è stato copiato il 4 novembre 1730, cinque anni prima del precedente. Esisteva dunque probabilmente, nella regione di Tiro e Sidone, all'inizio del secolo XVIII, una copia di Abū Qurrah che circolava in ambiente greco-cattolico. Purtroppo, le ricerche fatte nel 1996 presso il vescovado greco-cattolico di Tiro (Şūr) per ritrovare questo manoscritto sono state vane. Il vescovo mi disse che il manoscritto sarebbe stato integrato nel fondo dei manoscritti di Dayr al-Muḥalliṣ, presso Ġūn, proprio quello derubato dai Drusi durante la guerra civile.

B. Altri manoscritti del Trattato sulla Libertà?

Ho esaminato quattro altri manoscritti conservati in Libano, contenenti opere arabe di Abū Qurrah, tre presso altri monaci greci-cattolici e il quarto nella Biblioteca Orientale dei Gesuiti, ma il nostro testo non si è trovato in queste raccolte. Si tratta dei seguenti manoscritti :

1. Al-Šuwayr presso Hūnšārah (Khoncharah), Dayr Mār Yūḥannā al-Šābiġ (Monastero di san Giovanni battista) 134 (A.D. 1532): contiene cinque opere edite di Abū Qurrah;
2. Beirut, Biblioteca Orientale 549 (A.D. 1654): contiene quattro opere di Abū Qurrah;
3. Al-Šīr, Dayr al-Muḥalliṣ (Monastero del Salvatore) 373 (secolo XVIII): era proprietà del prete Mūsā al-Dimašqī chia-

335 Vedi Joseph NASRALLAH, *Catalogue des manuscrits du Liban*, III (1961) [1963], p. 120-121, N° 109.

336 Cfr Samir Khalil SAMIR, *La littérature melkite sous les premiers abbassides*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 469-486.

mato Abū Saqr (*sic*, con la *sīn*) Ḍammār³³⁷: contiene cinque opere edite di Abū Qurrah;

4. Al-Šuwayr 215: contiene le stesse cinque opere però non nello stesso ordine.

Quanto agli altri manoscritti contenenti alcune opere di Abū Qurrah (per esempio i Beirut, Bibliothèque Orientale 510 e 512; il Sinai arabo 441 copiato nel 1196, il Dayr al-Šīr 372, l'Aleppo Sbath 1324, ecc.), nessuno contiene il Trattato sulla Libertà.

Cosicchè il nostro testo era conservato in due soli manoscritti, ambedue scritti nel sud del Libano nel 1730 e 1735, e purtroppo ambedue oggi persi³³⁸.

C. *La mia edizione del Trattato sulla Libertà*

Trovandomi in questa situazione, non avevo altro documento per stabilire il mio testo che l'edizione fatta dal Bāšā nel 1904 su un'unico manoscritto oggi irreperibile³³⁹.

Ho cominciato con migliorare il testo edito, con una lettura accurata del trattato, aiutato dalla lettura di tutte le opere di Abū Qurrah. Il risultato è stato una ventina di correzioni al testo edito, più otto aggiunte messe tra parentesi quadre. Sono rimaste tre parole che mi lasciano perplesso: due di esse sono quasi sicure e le ho segnalate con un (*sic*) latino³⁴⁰; e uno è più dubbioso e l'ho segnalato con un (?) arabo³⁴¹.

Poi ho introdotto la punteggiatura, che mancava quasi totalmente nell'edizione originale, rendendo spesso difficile l'intelligenza del testo³⁴².

337 Vedi il catalogo inedito (dattiloscritto) di P. Adrianos Šakkūr, redatto nel 1976, p. 38. Il nome del proprietario compare due volte nel manoscritto, alle pagine 1 e 166.

338 Vorrei attirare l'attenzione di chi s'interessa alla cultura araba antica e in particolare a quella cristiana, sull'urgenza che c'è di salvare questo patrimonio in via di sparizione. Siamo cercando di lanciare qualche progetto in questo senso, e tutti gli aiuti sono benvenuti.

339 Perciò ho rinvio nella mia edizione alle pagine dell'edizione di Bāšā.

340 Vedi i numeri 70, 166 dell'arabo.

341 Vedi il numero 79 dell'arabo.

342 È utile segnalare qui che le parentesi () indicano semplicemente una frase incisa; invece, le mie otto aggiunte al testo, sono state indicate con delle parentesi quadre [].

La terza tappa è stata la vocalizzazione integrale del testo, che mi ha obbligato a controllare e rivedere tutte le parole ed espressioni difficili. Questa vocalizzazione ha permesso inoltre di stabilire un indice esauriente di tutte le parole del testo, tramite un programma computerizzato creato per l'arabo da don Davide Righi e perfezionato dal nostro Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana (GRAC).

La quarta tappa è stata quella delle note esplicative, cioè di pervenire all'identificazione delle allusioni bibliche (undici identificate) e coraniche (una), di controllare e spiegare alcune parole o espressioni, e di segnalare i numerosi rimandi interni, compresi due rimandi ad altre opere di Abū Qurrah, uno dei quali ci permette di datare con certezza la nostra opera dopo il trattato sulla Verità del Vangelo³⁴³. Tutti questi rimandi sono stati messi tra parentesi, per distinguerli da quelli dell'apparato critico.

Per poter fare i numerosi rinvii interni imposti dal testo stesso, ho dovuto dividere il nostro trattato in piccoli versetti numerati (simili a quelli del Vangelo). Questa divisione logica ha permesso di citare comodamente e con precisione il testo, sia negli indici, che nell'introduzione. Essendo una divisione definitiva, indipendente dall'impaginazione del libro, permette di paragonare con grande precisione testo e traduzione, e permetterà di fare lo stesso negli studi successivi. È stata la mia quinta tappa.³⁴⁴

L'ultima tappa, la più difficile e la più importante, è stata quella di strutturare logicamente il testo, per scoprirne lo sviluppo logico interno, introducendo tutti i titoli e sottotitoli. Questo è secondo me il contributo più importante: solo allora il testo diviene intelligibile. Si tratta di capire il modo di pensare dell'autore, nascosto nel trattato.

In definitiva, il testo che presento al lettore arabista rappresenta una mia lettura ed interpretazione del trattato di Abū Qurrah, lettura nella quale ho cercato di raggiungere al massimo il testo originale e il pensiero dell'Autore, attraverso l'unico intermediario che ci è pervenuto, cioè l'edizione del Bāšā, il cui metodo era

343 Vedi il numero 24 dell'arabo.

344 Per facilitare la lettura immediata del testo arabo ho inoltre diviso il versetto in due o tre elementi logici, evidenziati nella stampa (un po' come avviene spesso nella Bibbia per alcuni libri, come i Salmi, i Proverbi, ecc.). Questa strutturazione del testo è meno necessaria nella traduzione.

Introduzione dell'editore

quello degli orientali di un secolo fa, che usavano di una assai grande libertà riguardo alla lettera del testo. Ho cercato di giustificare nelle note le mie correzioni ed interpretazioni, ma sono conscio che si potrà migliorare il testo, soprattutto quando l'insieme dell'opera di Abū Qurrah sarà criticamente edita e indicizzata, e ovviamente se si troverà qualche manoscritto del nostro trattato.

Samir Khalil Samir

بِاسْمِ الآبِ وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ . آمِينَ .

مِيمَرٌ يُحَقِّقُ لِلإِنْسَانِ حُرِّيَّةً ثَابِتَةً مِنَ اللَّهِ فِي خَلِيقَتِهِ ،
وَأَنَّ حُرِّيَّةَ الإِنْسَانِ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا الْقَهْرُ
مِنْ وَجْهِهِ مِنَ الوُجُوهِ بَتَّةً

وَضَعَهُ الْمُعَلِّمُ كَبِيرَ ثَاوُدُورُسُ ، أُسْقِفُ حِرَّانَ

﴿ الْمُقَدِّمَةُ : لَا تَصْنُفُوا لَذَّةَ الخَطِيئَةِ ،

مَا دَامَتِ النَّفْسُ تُعَاتِبُ الإِنْسَانَ ﴾

1 لَا تَصْنُفُوا لَذَّةَ الخَطِيئَةِ لِعَامِلِ الخَطِيئَةِ ،

وَإِنْ تَهَيَّأَتْ لَهُ بِلَا آفَةٍ تُكَدِّرُهَا عَلَيْهِ ،

2 مَا دَامَتِ نَفْسُهُ تَسْتَقْبِحُ الخَطِيئَةَ ،

وَتُعَاتِبُهُ عَلَيْهَا .

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen.

Trattato³⁴⁵ che assicura che l'uomo
 possiede una libertà certa
 stabilita da Dio nella sua creatura
 e che nella libertà dell'uomo
 non si insinua assolutamente la costrizione³⁴⁶
 in nessun modo.

Composto da [sua signoria] il maestro Teodoro
 vescovo di Harrān³⁴⁷

INTRODUZIONE³⁴⁸

IL PIACERE DEL PECCATO NON È PURO,
 FINCHÉ L'ANIMA RIMPROVERA L'UOMO

1 Il piacere del peccato non è puro per colui che compie il peccato, benché gli appaia senza alcun difetto che glielo renda torbido, 2 finché la sua anima prova ripugnanza per il peccato, e glielo rimprovera³⁴⁹.

345 Il termine qui utilizzato per indicare il "trattato" è una parola di origine siriana, ossia *maymar* (pl. *mayāmir*). Si tratta di una trascrizione araba dal siriano *memro* (dal verbo *emar*, "dire") e significa "discorso orale o scritto", e si applica sia al trattato che al sermone.

346 Il termine *qahr* – che nel testo ricorre continuamente, anche nella forma di participio passato *maqhūr* – deriva dalla radice *q-h-r*, che indica la "costrizione".

347 Benché evidentemente vago, questo può essere considerato un riferimento cronologico, che ci permette di collocare la composizione del nostro trattato nel periodo in cui Abū Qurrah svolgeva il suo mandato episcopale in quella città.

348 In questa parte introduttiva, l'autore espone uno ad uno quelli che saranno i temi affrontati nel corso del trattato, e che – dopo averli qui brevemente accennati – riprenderà e svilupperà più ampiamente durante l'esposizione.

349 Questa è la considerazione psicologica da cui scaturisce la riflessione di Abū Qurrah, che assumerà nel corso del trattato una dimensione più teologica e filosofica.

﴿ ١ . الْعَقْلُ الْإِنْسِيُّ يُجَمِّلُ الشَّهْوَةَ ،

أَوْ يَدَّعِي أَنَّهُ مَقْهُورٌ عَلَى اتِّبَاعِ الشَّهْوَةِ ﴿

3 مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ ، الْعَقْلُ الْإِنْسِيُّ ،

إِذَا اسْتَرْخَى لِلشَّهْوَةِ ،

وَأَعْجَبَهُ أَنْ يَتَمَتَّعَ بِهَا ، بِلا انْقِبَاصٍ ،

4 فَإِنَّهُ لَا هَمَّةَ لَهُ

إِلَّا أَنْ يَكْفَ عَنْهُ عِتَابُ النَّفْسِ :

5 إِمَّا بِتَجْمِيلِ الشَّهْوَةِ ،

وَتَصْيِيرِهَا حَلَالًا عِنْدَهُ ؛

6 وَإِمَّا أَنْ يَتَعَلَّلَ عِلَلًا فِي الْخَطَايَا ،

كَمَا قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ دَاوُدُ (٣٠٠) ،

7 وَيُلْهِمَ نَفْسَهُ وَيُقْنِعَهَا ، وَإِنْ أَبَتْ ،

أَنَّهُ مَقْهُورٌ عَلَى اتِّبَاعِ الشَّهْوَةِ ،

وَإِنْ كَانَ اتِّبَاعُهَا قَبِيحًا (٣٠١) .

﴿ ٢ . الَّذِي يُجَمِّلُ الشَّهْوَةَ ﴿

8 فَالْمُجَمِّلُ عِنْدَ نَفْسِهِ الشَّهْوَةَ ،

٣٠٠ مزمور ١٤/١١ .

٣٠١ وردت هذه الجملة أيضاً في رقم ١٤ .

1. L'intelletto umano abbellisce la passione, oppure sostiene di essere costretto a seguirla

3 Per questo l'intelletto umano, se si abbandona alla passione, e prova attrattiva nel goderne, senza angustia, 4 non ha altra preoccupazione che di allontanare da sé il rimprovero dell'anima: 5 sia abbellendo la passione, e rendendola a lui lecita³⁵²; 6 sia adducendo una scusa per i peccati, come disse Davide, il profeta di Dio³⁵³, 7 suggerendo e persuadendo la sua anima, benché essa non voglia, di essere costretto a seguire la passione, anche se il suo seguirla fosse riprovevole³⁵⁴.

2. Colui che abbellisce la passione³⁵⁵

8 Colui che abbellisce di fronte a se stesso la passione,

352 Il termine *halāl*, ossia "lecito", "permesso", "legittimo", fa parte del linguaggio giuridico islamico. Tuttavia, anche nella tradizione arabo-cristiana riscontriamo l'uso di una terminologia di questo tipo, ciò che forse può suggerire un'influenza di tale linguaggio oltre i confini del diritto islamico (cfr. M. B. HOOKER, *Shari'a*, *EF* 9 (1997), pp. 321a-328a, spec. 321a-322a).

353 Si tratta di un riferimento al Salmo 14: "Lo stolto pensa: 'Non c'è Dio'. Sono corrotti, fanno cose abominevoli: nessuno più agisce bene" (v. 1). Come vediamo, viene citato solo il luogo del riferimento, ma non il testo biblico; lo stesso accade più avanti, al §9, dove è citato San Paolo, senza che il testo sia riportato. Benché si rivolgesse ad un pubblico musulmano, è naturale che Abū Qurrah, come cristiano, si riferisse alla sua propria tradizione scritturale. Questo ci ricorda che la sua attività letteraria si svolgeva su due orizzonti: quello polemico, nei confronti dell'Islam e delle altre religioni diverse dal Cristianesimo, e quello pastorale, rivolto ai fedeli cristiani per rafforzarli nella perseveranza alla fede cattolica.

354 Cfr. §15, dove ritroviamo la stessa espressione.

355 Vengono analizzate ora le due possibilità proposte nel passaggio precedente. Questo schema si ripete per tutto il trattato: da un argomento generale si traggono delle riflessioni più specifiche, cui segue un'analisi, con cui l'autore ci conduce ad un obiettivo preciso.

[وَاحِدٌ] (٣٥٦) مِنْ هَذَيْنِ :

- 9 مَنْ قَدْ اتَّخَذَ لِنَفْسِهِ الْمُعَلِّمِينَ ،
بِدَغْدَغَةٍ مَسَامِعِهِ ، كَمَا قَالَ مَارُ بُؤْلُسُ (٣٥٧) ،
- 10 وَصَدَّقَ مِنْ ٣٥٨ ادَّعَى الْوَحْيَ وَالرِّسَالَةَ مِنَ اللَّهِ ،
وَاشْتَرَعَ ٣٥٩ نَامُوسًا يُوَافِقُ الشَّهْوَةَ ؛ (٣٦٠)
- 11 أَوْ مَنْ صَارَ نَامُوسًا لِنَفْسِهِ ،
بَاعْتِقَادَهُ مَا اسْتَحْسَنَهُ
بِعَمَى قَلْبِهِ وَمَيْلِ هَوَاهُ ،
- 12 وَخَلَعَ الْعِذَارَ (٣٦١) بِهِ
مِنْ كُلِّ نَامُوسٍ نُسِبَ إِلَى اللَّهِ ،
- 13 وَتَعَامَى عَنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ،
وَلَزِمَ الْجُحُودَ .

٣٥٦ إضافة من المحقق لتوضيح المعنى .

٣٥٧ راجع ٢ طيموثاوس ٤/٣-٤ .

٣٥٨ ط : ممن .

٣٥٩ ط : او من .

٣٦٠ هذه إشارة إلى محمد بن عبد الله ، إذ هو ، في رأي أبي قُرَّة ، « ادَّعَى الْوَحْيَ وَالرِّسَالَةَ مِنَ اللَّهِ ، وَاشْتَرَعَ نَامُوسًا يُوَافِقُ الشَّهْوَةَ » .

٣٦١ العِذَارُ هو الحَيَاءُ . ومنه يُقال : « خَلَعَ عِذَارَهُ » و « هو خَلِيعُ الْعِذَارِ » ، أي اتَّبَعَ هَوَاهُ وَانْهَمَكَ فِي الْعِيِّ ، وَصَارَ يَقُولُ وَيَفْعَلُ وَمَا يُبَالِي بِشَيْءٍ ، كَالدَّابَّةِ بِلَا رَسَنِ . (الْمُتَّجِدِ)

[è uno] di questi due: **9** chi adotta per se stesso quei maestri che gli solleticano l'udito, come disse San³⁶² Paolo³⁶³, **10** e presta fede a colui che pretende la Rivelazione e la missione da parte di Dio³⁶⁴, e promulga³⁶⁵ una legge³⁶⁶ conforme alla passione³⁶⁷; **11** oppure chi diventa legge di se stesso, ritenendo [di conoscere]³⁶⁸ ciò che è bene per lui, in quanto il suo cuore è accecato ed il suo desiderio³⁶⁹ assecondato, **12** e si perde in lui il pudore³⁷⁰ per ogni legge attribuita a Dio, **13** e non vuole aprire gli occhi alla conoscenza di Dio, e persevera nel rinnegare.

362 Il termine utilizzato dall'autore è *mār*, che ha origine siriana, e significa "signore". È un vocabolo ancora in uso presso alcune chiese orientali per indicare un santo.

363 Si tratta di un riferimento a 2 Timoteo 4: "Verrà giorno, infatti, in cui non si sopporterà più la sana dottrina, ma, per il prurito di udire qualcosa, gli uomini si circonderanno di maestri secondo le proprie voglie, rifiutando di dare ascolto alla verità per rivolgersi alle favole" (vv. 3-4).

364 L'autore si riferisce a Muḥammad e alla "pretesa" dell'origine divina della sua missione profetica.

365 La radice del verbo utilizzato da Abū Qurrah richiama il termine con cui viene definita la legge islamica, ossia la *šari'ah*. Ci renderemo conto, nel corso della nostra analisi, che la scelta di un vocabolario che suggerisce una forte implicazione islamica è caratteristica dello stile di Abū Qurrah.

366 Il termine *nāmūs* indica "la legislazione divina data per mezzo di Mosè", mentre il termine *qānūn*, benché sinonimo, "lo si trova associato all'intelletto umano ad indicare le leggi che l'uomo pone da se stesso" (cfr. ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone* (1995), p. 92, nota 107).

367 Questo è un riferimento a Muḥammad Ibn 'Abd Allah, poiché egli, secondo l'opinione di Abū Qurrah, "pretende la rivelazione e la missione da parte di Dio, e promulga una legge conforme alla passione".

368 Si tratta di un'aggiunta del Traduttore. In modo simile indicheremo tali aggiunte nel corso della nostra traduzione, a meno che non sia diversamente indicato.

369 L'autore si riferisce all'altro fondatore di una religione che viene preso in considerazione nel testo, ossia Mani, facendo allusione alla sua dottrina come ad un sistema da lui stesso inventato per soddisfare i propri desideri e, allo stesso tempo, placare la coscienza rispetto a questi.

370 Il termine *al-'idār* è sinonimo di *al-hāyā'*, che significa 'pudore, vergogna': le espressioni *hala'a 'idāra-hu* e *huwa ḥalī' al-'idār* significano 'seguire il proprio desiderio' e 'egli è nell'errore', ossia parla ed agisce senza preoccuparsi di nulla, come una bestia senza briglia".

﴿ ٣ . الَّذِي يَدْعِي أَنَّهُ مَقْهُورٌ عَلَى اتِّبَاعِ الشَّهْوَةِ ﴾

14 وَالْمَتَعَلُّ عِلًّا فِي الْخَطِيئَةِ ،

وَيَقُولُ إِنَّهُ مَقْهُورٌ عَلَى اتِّبَاعِ شَهْوَتِهِ ،

وَإِنْ كَانَ اتِّبَاعُهَا قَبِيحًا (٣٧١) ،

15 هُوَ أَحَدُ اثْنَيْنِ :

16 إِمَّا الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ لَا حُرِّيَّةَ لَهُ ،

وَيَقُولُ إِنَّهُ مَجْبُورٌ مِنْ خَالِقِهِ

17 عَلَى أَنْ يَصْنَعَ مَا هُوَ صَانِعٌ

مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ . (٣٧٢)

18 وَإِمَّا الَّذِي يَقُولُ

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ لَهُ الْحُرِّيَّةَ ،

19 غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ دَخَلَ عَلَى حُرِّيَّتِهِ

الْقَهْرُ مِنْ سَبَبٍ ،

20 وَجَبِرَتْ أَنْ تَصْنَعَ مَا هِيَ صَانِعَةٌ

مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ .

٣٧١ وردت هذه الجملة أيضًا في رقم ٧ .

٣٧٢ هذا رأي الجبرية ، القائلين بالجبر .

3. Colui che sostiene di essere costretto a seguire la passione

14 Chi adduce scuse di fronte al peccato, e dice di essere costretto a seguire la sua passione, 15 benché il seguirla sia riprovevole³⁷³, egli è uno dei due: 16 o colui che sostiene di non possedere alcuna libertà, e dice di essere predeterminato³⁷⁴ dal suo Creatore 17 a fare ciò che fa di buono o di cattivo.

18 Oppure colui che afferma che Dio gli ha creato la libertà, 19 ma, per un certo motivo, la costrizione si è insinuata nella sua libertà, 20 ed è stata costretta a fare ciò che fa di buono o di cattivo³⁷⁵.

373 Cfr. §7.

374 La radice del termine *mağbūr*, che abbiamo tradotto "predeterminato", è la stessa da cui prende il nome una famosa dottrina islamica, la *Ġabriyyah*, della quale al-Shahrastānī dà la seguente definizione: "Le ġabr consiste à nier à l'homme la [faculté d'] agir (al-fi'l) au sens propre, et à l'imputer [exclusivement] à Dieu. Il y a plusieurs catégories de Ġabrites. Les Ġabrites purs sont ceux qui n'attribuent à l'homme absolument ni acte ni puissance d'acte. Les Ġabrites modérés [quant à eux] attribuent à l'homme une puissance, [mais] absolument dépourvue d'effet. Ceux [en revanche] qui attribuent à la puissance adventice un certain effet sur l'acte, et qui appellent cela "acquisition" (kasb), [ceux-là] ne sont pas des Ġabrites" (cfr. SHAHRASTANI, *Sectes* (1986), p. 290).

375 Viene qui preannunciato quello che sarà l'argomento affrontato nell'ultimo capitolo del trattato, ossia il potere determinante o meno della prescienza di Dio. Anche questo tema fa riferimento all'Islam, in particolare alla concezione di una prescienza necessitante attribuita a Dio (e, di conseguenza, all'inesistenza di cause seconde).

﴿ ٤ . غَايَةُ أَبِي قُرَّةَ فِي هَذَا الْمِيمَرِ ﴾

- 21 فَنَحْنُ لَيْسَ غَايَتُنَا
فِي مَيْمَرِنَا هَذَا ،
- 22 لَا أَنْ نُحَقِّقَ الْإِنْجِيلَ
أَنَّهُ هُوَ النَّامُوسُ الْحَقُّ التَّامُّ ،
مِنْ بَيْنِ كُلِّ مَا نُسَبِّ إِلَيْ اللَّهِ ؛ (٣٧٦)
- 23 وَلَا أَنْ نُقَرِّرَ أَهْلَ الْجُحُودِ بِالْحَقِّ . (٣٧٧)
- 24 لِأَنَّ قَدْ فَعَلْنَا ذَلِكَ
فِي مَوْضِعٍ غَيْرِ هَذَا (٣٧٨) .

- 25 وَإِنَّمَا غَايَتُنَا أَنْ نُثَبِّتَ
أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي صِبْغَةِ (٣٧٩) الْإِنْسَانِ ، (٣٨٠)
- 26 وَأَنَّ الْقَهْرَ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا مِنْ سَبَبٍ
حَتَّى تَدْعَنَ لِذَلِكَ السَّبَبِ طَوْعًا . (٣٨١)

- ٣٧٦ هذا الرقم يُجيب على ما جاء في الرقم ١٠ .
- ٣٧٧ هذا الرقم يُجيب على ما جاء في الرقمين ١١ و ١٢ .
- ٣٧٨ راجع « مَيْمَرٌ فِي تَحْقِيقِ الْإِنْجِيلِ » ، طبعة باشا (١٩٠٣) ص ٧١-٧٥ .
- ٣٧٩ = طبع .
- ٣٨٠ هذا الرقم يُجيب على ما جاء في الرقمين ١٦ و ١٧ .
- ٣٨١ هذا الرقم يُجيب على ما جاء في الأرقام ١٨-٢٠ .

4. Lo scopo di Abū Qurrah in questo trattato

21 Il nostro scopo in questo trattato, 22 non è quello di confermare che il Vangelo è l'unica Legge vera e perfetta, tra tutte quelle attribuite a Dio³⁸²; 23 e nemmeno quello di pronunciarci in merito a coloro che rinnegano la Verità³⁸³.

24 Poiché noi abbiamo già fatto ciò in un altro luogo³⁸⁴.

25 Invece, il nostro scopo è di dimostrare che la libertà è insita nella natura³⁸⁵ dell'uomo³⁸⁶, 26 e che la costrizione non vi s'insinua per alcun motivo fintantoché essa non si sottometta di propria volontà a quel motivo³⁸⁷.

382 Cfr. §§9-10.

383 Cfr. §§10-11.

384 Questo è il secondo riferimento temporale che ci viene offerto dall'autore stesso. La nostra opera è stata composta successivamente alla redazione del trattato su *L'esistenza del Creatore e la vera religione*, a cui rimanda questo riferimento. Come afferma Dick (cfr. *Wuğūd al-hāliq* (1982), pp. xvi e xxvii), questo trattato ha tutta l'aria di essere un'opera giovanile di Abū Qurrah, anche per il fatto che spesso si trovano riferimenti ad esso in altri luoghi, ad esempio il nostro testo, oppure quello su *La venerazione delle immagini*, in cui leggiamo: "[...] Noi, o impudenti, abbiamo già composto dei trattati servendoci dei precisi insegnamenti dei nostri santi Padri, con i quali abbiamo verificato che oggi non c'è altra Scrittura che dimostri decisamente la verità con l'aiuto dell'intelletto al di fuori del Vangelo e di tutto ciò che il Vangelo dichiara vero, poiché è il Vangelo stesso a dichiararlo tale" (cfr. ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, p. 91-92). Il passo presente potrebbe inoltre essere un riferimento al *Trattato sulla conferma del Vangelo* dello stesso Abū Qurrah (BACHIA, *Mayāmir* (1903), pp. 71-75).

385 Il termine *ṣibḡah* è sinonimo di *ṭab'*, col significato di "natura innata".

386 Cfr. §§16-17.

387 Cfr. §§18-20.

27 فَهَلُمَّ حَتَّى تُحَاوِرَ كُلَّ وَاحِدٍ
بِمَا نَقُودُهُ بِهِ إِلَى قَوْلِنَا هَذَا .

﴿ الفَصْلُ الْأَوَّلُ - لَا جَبْرَ وَلَا قَهْرَ فِي اللَّهِ ﴾

﴿ ١ . الْجَبْرُ يُخَالِفُ عَدْلَ اللَّهِ ﴾

28 أَخْبِرْنِي ، أَيُّهَا الرَّاعِمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ
مَجْبُورٌ عَلَى مَا هُوَ عَامِلٌ

مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ : (٣٨٨)

29 أَتَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَدْلٌ ؟

وَلَسْنَا نَشْكُ أَنَّكَ تَقُولُ : « نَعَمْ » .

30 فَتَقُولُ لَكَ :

﴿ آ . لِمَاذَا عَامَلَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ غَيْرَ مُعَامَلَتِهِ لِلْحَيَوَانِ ؟ ﴾

إِنَّ مِنَ الْعَدْلِ أَنْ يُنْزَلَ الْعَادِلُ مِنْ نَفْسِهِ

الْأَشْيَاءَ الْمُسْتَوِيَةَ بِالسَّوَاءِ ،

فِي حَالِ اسْتَوَائِهَا . (٣٨٩)

31 فَأَخْبِرْنِي : إِنْ كَانَ الْإِنْسَانُ ، كَمَا تَزَعُمُ ،

مَجْبُورٌ عَلَى مَا هُوَ صَانِعٌ ،

٣٨٨ هذا رأي الجبرية ، القائلين بالجبر . راجع ما جاء في الرقمين ١٦ و ١٧ .

٣٨٩ راجع رقم ٣٦ ، حيث نجد العبارة نفسها .

27 Siamo pronti a discutere con chiunque e a convincerlo di ciò che abbiamo detto.

CAPITOLO PRIMO:

NON VI È PREDETERMINAZIONE NÉ COSTRIZIONE PRESSO DIO

1. *La predeterminazione si oppone alla giustizia di Dio*³⁹⁰

28 Spiegami, tu che sostieni che l'uomo è predeterminato a fare ciò che fa di buono o di cattivo³⁹¹: 29 sostieni forse che Dio è giustizia? Non abbiamo dubbi che tu diresti: "Sì"³⁹².

30 Allora ti diciamo:

a) *Perché Dio tratta l'uomo diversamente da come tratta l'animale?*

Certo la giustizia richiede solo che l'essere giusto disponga – secondo la sua natura – le cose uguali alla pari, nel caso siano uguali³⁹³.

31 Spiegami, dunque: se l'uomo è, come sostieni, predeterminato a fare ciò che fa,

390 Ricordiamo che i seguaci della Mu'tazilah si definiscono *abl al-'adl*, ossia riferiscono le loro posizioni teologiche al principio della imprescindibile giustizia di Dio. La loro tendenza ad affermare il libero arbitrio umano, rispetto alle altre tendenze islamiche che propendono maggiormente verso l'assoluto potere creativo di Dio (che si estende anche agli atti dell'uomo), può essere considerato un corollario di questo principio di base. Come afferma Gimaret, infatti, la Mu'tazilah si caratterizza per l'affermazione dell'assoluta giustizia di Dio, ma non per questo è possibile parlare dei mu'taziliti come dei sostenitori del libero arbitrio: spesso, infatti, ci troviamo di fronte a posizioni sfumate rispetto a questo problema, che non sempre rispecchiano la tendenza generale (cfr. GIMARET, *Théories* (1980), pp. 36).

391 Cfr. §§16-17.

392 Questo passaggio può essere considerato come una testimonianza del dibattito in corso all'epoca dell'autore tra i cristiani e i *mutakallimūn* musulmani quanto al problema della giustizia di Dio e del libero arbitrio. Questo confronto doveva essere molto concreto e diretto, tanto da influenzare lo stile letterario in cui venivano redatti i testi polemico-confutativi.

393 Cfr. §36, dove ritroviamo la stessa espressione.

32 وَكَانَ غَيْرُهُ مِنَ الْحَيَوَانِ كَذَلِكَ ،

33 فَكَيْفَ اسْتَحْسَنَ اللَّهُ ، بَعْدَهُ ،

أَنْ يَأْمُرَ الْإِنْسَانَ وَيَنْهَاهُ ،

34 وَيَعِدَ لَهُ ثَوَابًا عَلَى طَاعَتِهِ

وَعِقَابًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ ،

35 وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ بِسَائِرِ الْحَيَوَانِ ؟

36 فَلَوْ تَرَى اللَّهَ ، بِقَدْرِ قَوْلِكَ ،

أَنْزَلَ مِنْ ٣٩٤ نَفْسِهِ الْأَشْيَاءَ الْمُسْتَوِيَةَ بِالسَّوَاءِ ،

فِي حَالِ اسْتَوَائِهَا ، (٣٩٥)

37 وَهَذَا فَقَدْ يُقْصِيهِ عَنِ الْعَدْلِ ،

وَحَاشَا لَهُ .

﴿ ب. كَيْفَ يَفْرِضُ اللَّهُ عَلَى الْإِنْسَانِ مَا لَا يُطِيقُ ؟ ﴾

38 وَكَيْفَ يَسْتَقِيمُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ

يَفْرِضُ عَلَى الْإِنْسَانِ

مَا لَا يُطِيقُ ، وَلَا بِهِ إِلَيْهِ سَبِيلٌ ،

39 ثُمَّ يُعَذِّبُهُ ،

إِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ ؟

٣٩٤ ط : عند (ولكن راجع رقم ٣٠) .

٣٩٥ راجع رقم ٣٠ ، حيث نجد العبارة نفسها .

32 così come, oltre a lui, lo sono gli animali, 33 come può Dio, nella Sua giustizia, preferire dare all'uomo ordini e proibizioni, 34 promettergli una ricompensa per la sua obbedienza e una punizione per la sua disobbedienza, 35 e non ha fatto altrettanto con tutti gli animali.³⁹⁶

36 E quand'anche vedessimo Dio, secondo quanto dici, disporre – secondo la sua natura – le cose uguali alla pari, nel caso in cui siano uguali, 37 ciò lo allontanerebbe dalla giustizia, e sia lungi da Lui!³⁹⁷

b) Come può Dio imporre all'uomo ciò che supera le sue forze?

38 Come può essere giusto che Dio imponga all'uomo ciò che supera le sue forze, e che non ha modo di compiere, 39 per poi castigarlo, se non lo fa?

³⁹⁶ La perplessità di Abū Qurrah consiste nella difficoltà a conciliare la giustizia di Dio con la pena e la ricompensa, nel momento in cui si sostiene che l'uomo è determinato quanto ai suoi atti, alla stregua di tutti gli altri animali irrazionali.

³⁹⁷ L'autore intende sottolineare che, ad ogni modo, l'idea della determinazione divina degli atti contraddice il principio della giustizia di Dio.

- 40 مَا هَذَا إِلَّا كَمَنْ يَقُولُ لِلْحِمَارِ :
« يَا حِمَارُ ، طِرْ مُحَلَّقًا فِي الْجَوِّ ،
كَمَا يَطِيرُ الْعُقَابُ » .
- 41 وَإِذَا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ، ضَرَبَهُ .
وَحَاشَا لِلَّهِ أَنْ يُكَلِّفَ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا (٣٩٨) .
- 42 وَإِنْ قُلْتَ : « إِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ ،
وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ » ،
- 43 قُلْنَا لَكَ : « إِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ ،
وَهُوَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ ، لِعَدْلِهِ » .
- ﴿ ج . إِنَّ اللَّهَ مُسَلِّطٌ أَنْ يَصْنَعَ بِخَلْقِهِ مَا شَاءَ ، وَفَقًا لِحِكْمَتِهِ ﴾
- 44 وَإِنْ قُلْتَ :
« إِنَّهُ مُسَلِّطٌ أَنْ يَصْنَعَ بِخَلْقِهِ مَا شَاءَ .

٣٩٨ راجع سورة الأنعام ١٥٢/٦ : « لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا » ، والأعراف ٤٢/٧ : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)
أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْحَنَّةِ » ، والمؤمنون ٦٢/٢٣ : « وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا » .

40 Questi è come colui che dice al somaro: “O somaro, vola, libراتi nell’aria, come vola l’aquila”. 41 E se non lo fa, lo picchia. Sia lungi da Dio imporre ad alcuna anima più di quanto possa portare³⁹⁹.

42 Se poi tu dici: “Dio è giusto, anche se fa questo”, 43 noi ti diciamo: “Dio è giusto, e non fa questo, in virtù della Sua giustizia”.

c) Dio ha il potere di fare ciò che vuole della Sua creazione, in conformità con la Sua saggezza

44 Se tu dici: “Lui ha il potere di fare della Sua creazione ciò che vuole.

³⁹⁹ Questa espressione è di estremo interesse, e mostra la profonda conoscenza dell’autore dell’Islam e del Corano: infatti, la ritroviamo pressoché identica in numerosi passaggi coranici, come nella sura della Vacca (Cor. 2,286): “*Lā yukal-lifu Allāhu nafs illā wus’a-hā*”; oppure nella sura del Limbo (Cor. 7,42), nella sura delle Greggi (Cor. 6,152) e nella sura dei Credenti (Cor. 23,62): “*Lā nukal-lifu nafs illā wus’a-hā*”.

45 « فَقَدْ لَعَمْرِي خَلَقَ الْخُلْدَ^(٤٠٠) » أَعْمَى

وَجَعَلَ مَسْكَنَهُ فِي التُّرَابِ ،

46 « وَخَلَقَ الْعُقَابَ طَامِحَ الْبَصْرِ

وَجَعَلَهُ يَتَنَعَّمُ بِصَفَاوَةِ الْحَوِّ » ،

47 قُلْنَا لَكَ :

إِنَّ اللَّهَ مُسَلِّطٌ عَلَى خَلْقِهِ

48 وَإِنَّهُ قَدْ صَنَعَ بِالْخُلْدِ وَالْعُقَابِ

مَا ذَكَرْتَ .

49 غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ بِالْخُلْدِ مَا قَدْ صَنَعَ بِهِ ،

لَأَمْرٍ كَانَ أَمْرُهُ بِهِ ، فَعَصَاهُ فِيهِ ؛

50 وَلَا بِالْعُقَابِ ،

لِشَيْءٍ كَانَ أَوْعَزَ بِهِ إِلَيْهِ ، فَأَطَاعَهُ فِيهِ .

51 بَلْ صَنَعَ بِخَلْقِهِ مَا رَأَى بِحِكْمَتِهِ .

52 كَمَا قَالَ مَارُ بُولُسُ :

« إِنَّ صَانِعَ الْفَخَّارِ مُسَلِّطٌ^(٤٠١) عَلَى طِينَتِهِ

أَنْ يَجْعَلَ مِنْهَا آنِيَةً لِلْكَرَامَةِ ، وَآنِيَةً لِلْهُوَانِ^(٤٠٢) .

٤٠٠ هو نوعٌ من القواضم يعيش تحت الأرض ، وهو ليس له عيان ولا أذنان

(المُتَّجِد) . = la belette

٤٠١ أي قادر وقدير .

٤٠٢ رومية ٢١/٩ .

45 A quanto so, infatti, Dio ha creato la talpa cieca ed ha posto la sua dimora nella terra, 46 ed ha creato l'aquila dalla vista ambiziosa, e le ha dato di godere della purezza dell'aria"⁴⁰³, 47 noi ti diciamo: Dio ha potere sulla Sua creazione 48 ed ha fatto della talpa e dell'aquila ciò che tu hai ricordato.

49 Eppure, Lui non ha fatto della talpa ciò che ha fatto, per averle comandato qualcosa, e lei Gli ha disobbedito; 50 e nemmeno dell'aquila, per averle suggerito qualcosa, ed essa Gli ha obbedito. 51 Invece, ha fatto della Sua creazione ciò che prevede nella Sua saggezza. 52 Come disse San Paolo: "Il vasaio ha il potere di fare dell'argilla un vaso per uso nobile ed un vaso per uso volgare"⁴⁰⁴.

403 Si tratta di un altro degli esempi che ricorrono nel testo, che ha lo scopo di mostrare da un lato la concezione islamica secondo la quale Dio ha la piena libertà ed autorità sulla Sua creazione, dall'altro la concezione cristiana secondo la quale la libertà e l'autorità di Dio nel gestire la Sua creazione sono comunque informate da un principio di saggezza e di giustizia.

404 Cfr. Rm. 9,21: "Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?". A proposito delle citazioni bibliche in Abū Qurrah, padre Samīr Ḥalīl Samīr ha tratto queste conclusioni: 1. Abū Qurrah non cita mai un testo biblico alla lettera; 2. Non sembra avere a disposizione una sua propria traduzione araba della Bibbia, poiché uno stesso testo è riportato in modo diverso da un trattato all'altro, o addirittura da una pagina all'altra del medesimo trattato; 3. Non conosceva un testo biblico arabo a memoria, è invece più probabile che conoscesse la Bibbia in siriano, e che dal siriano traducesse in arabo; 4. Quanto ai riferimenti evangelici, la situazione è leggermente differente, poiché è evidente che conosceva il testo greco originale e che si basava su di esso; 5. Bisogna tenere presente il fatto che Abū Qurrah, contrariamente alla mentalità musulmana rispetto al suo testo sacro, non considerava il testo evangelico *munzal*, disceso nella sua letteralità, ma era piuttosto il contenuto di questo testo che a lui importava; 6. Vista la fluidità del testo biblico in Abū Qurrah, è praticamente impossibile stabilire, a partire dalle citazioni bibliche, l'attribuzione di un testo ad Abū Qurrah (cfr. Khalil SAMIR, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in OCP 49 (1983), pp. 184-191).

﴿ ٢. مَا كَانَ اللَّهُ لِيَأْمُرَ الْعِبَادَ وَيَنْهَاهُمْ ،
لِيَتَّخِذَ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ ﴾

53 وَإِنْ قُلْتَ :

« إِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا أَمَرَ النَّاسَ وَنَهَاهُمْ ،
لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ ، إِذَا هُوَ عَذَّبُهُمْ » ،

54 قُلْنَا لَكَ :

إِنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ .

55 لِأَنَّ الْحُجَّةَ إِنَّمَا تَقَعُ فِي تَوْبِيخِ الْعَدْلِ
عَلَى مَنْ يَسْتَحِقُّ أَنْ تُلْزِمَهُ الْحُجَّةُ ،

56 فِي قَبِيحِ صَنْعِهِ ،

كَانَ قَادِرًا أَلَّا يَصْنَعُهُ ،

57 أَوْ فِي جَمِيلٍ يَتْرُكُهُ ،

كَانَ قَادِرًا أَنْ يَعْمَلَهُ .

58 فَلَيْسَ الْخُلْدُ تُلْزِمُهُ حُجَّةٌ مِنَ الْعَدْلِ ،

فِي هَذَا الْوَجْهِ ،

59 كَانَ يَسْتَحِقُّ لَهَا

أَنْ يُخْلَقَ كَمَا قَدْ خُلِقَ .

2. *Dio non comanda mai agli uomini ciò che devono o non devono fare, per avere un argomento contro di loro*

53 Se tu dici: “Dio non fa altro che comandare la gente e proibire loro, per avere un argomento⁴⁰⁵ contro di essi, quando li punisce”, 54 noi ti diciamo: questo non è un argomento. 55 Poiché [esso]⁴⁰⁶ sta soltanto nel fatto che il Giusto rimprovera colui al quale meritatamente è rinfacciato l’argomento 56 per quanto di riprovevole ha fatto, e che era in grado di non fare, 57 o per quanto di meritevole ha tralasciato, e che era in grado di compiere⁴⁰⁷.

58 Non è quindi che alla talpa si impone un argomento da parte del Giusto, secondo questo punto di vista, 59 per il quale meritava di essere creata così come è stata creata.

405 Riguardo l’impiego di questo termine, dice Griffith: “Abū Qurrah employes the word ‘argument’ (al-ḥuġġah) in a sense in which one finds it in the Qur’ān, of people having an ‘argument’, or a reason for dispute, against the believers (al-Baqarah (2):150), against God, (al-Nisā’ (4):165), or God having an ‘argument’ vis à vis human beings, (al-An‘ām (6):149)” (cfr. GRIFFITH, *Free Will* (1987), p. 97, nota 68).

406 Il testo ripete *al-ḥuġġah*.

407 La punizione e la ricompensa, secondo Abū Qurrah, sono la conseguenza di un atteggiamento libero da parte di colui al quale la punizione o la ricompensa sono rivolte, e non dipendono dal “capriccio” di Dio.

60 إِلَّا أَنَّهُ، لَوْ كَانَ يَنْطِقُ، لَقَالَ اللَّهُ :
« إِنَّكَ مُسَلِّطٌ ^(٤٠٨)، إِذْ خَلَقْتَنِي كَمَا قَدْ خَلَقْتَنِي » .

61 كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ الَّذِي يُعَذَّبُ،

لَا تُلْزِمُهُ ^{٤٠٩}، حُجَّةٌ مِنَ الْعَدْلِ

يَسْتَحِقُّ لَهَا أَنْ يُعَذَّبَ،

62 إِذْ كَانَ مَجْبُورًا ^(٤١٠)، (كَقَوْلِكَ)،

لَا اسْتِطَاعَةَ لَهُ أَنْ يَنْقَبِضَ وَأَنْ يَنْبَسِطَ .

63 غَيْرَ أَنَّهُ يَقُولُ لِلَّهِ، إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ :

« إِنَّكَ مُسَلِّطٌ ^(٤١١)، أَنْ تُعَذِّبَنِي » .

* * *

64 إِذَا، مَا كَانَ اللَّهُ لِيَأْمُرَ الْعِبَادَ وَيَنْهَاهُمْ،

لِيَتَّخِذَ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ،

65 إِذْ جَبَلَهُمْ عَلَى أَنْ يَعْمَلُوا

مَا هُمْ عَامِلُوهُ .

66 وَلَا كَانَ لِلْعِبَادِ عِنْدَ اللَّهِ هَذَا الْخَطَرُ .

٤٠٨ أي قادر وقدير .

٤٠٩ ط : يلزمه .

٤١٠ ط : مجبولاً .

٤١١ أي قادر وقدير .

60 Invece, se potesse parlare, direbbe a Dio: “È in Tuo potere crearmi come vuoi”.

61 Così pure l'uomo che è punito: non gli è imposto un argomento dal Giusto per il quale merita di essere punito, 62 poiché se fosse predeterminato⁴¹² (come tu dici) non sarebbe in grado di angustiarsi o di rallegrarsi. 63 Invece, direbbe a Dio, se gli facesse questo: “Tu hai il potere di punirmi”.

64 Allora, Dio non comanda mai agli uomini ciò che devono o non devono fare, per avere un argomento contro di loro, 65 poiché li ha plasmati⁴¹³ perché facciano quello che fanno.

66 Gli uomini non hanno diritto di pensare questo di Dio.

412 Il testo riporta *mağbūl*, ma visto il contesto ed il riferimento ad un discorso precedente, ne traiamo che la giusta versione sia *mağbūr*.

413 Il verbo *ğabala*, sinonimo di *halaqa*, implica l'idea delle disposizioni naturali con cui un essere è creato.

67 وَلَا يَتَحَنَّى عَلَيْهِمِ الْعِلَلُ مِنْ غَيْرِ سَبِيلِهَا ،

فِي أَمْرٍ يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَهُ بِهِمْ ؛

68 بَلْ كَانَ يَتَنَاوَلُهُمْ بِمَا شَاءَ .

69 وَلَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَسْأَلَهُ عَمَّا يَفْعَلُ ،

إِذْ كَانَ تَقَدَّمَ عَلَيْهِمْ بِقُدْرَتِهِ ، كَقَوْلِكَ .

﴿ ٣ . إِنْ الْحُرِّيَّةُ فِي صِبْغَةِ الْإِنْسَانِ ﴾

﴿ آ . الْمُقَدِّمَةُ : الْجَبَلُ ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا ﴾

70 فَعَلَى كُلِّ حَالٍ ،

الْجَبَلُ (sic) ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا :

71 إِمَّا أَنْ تَجْحَدَ ، أَيُّهَا الْقَائِلُ بِالْجَبَلِ ،

كُلَّ مَا قَدْ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، إِذْ تَقُولُ بِالْجَبَلِ ؛

72 وَإِمَّا أَنْ تُقَرَّ أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْعِبَادَ وَنَهَاهُمْ ،

إِذْ تُبْطِلُ الْجَبَلَ ، وَتَقُولُ بِالْحُرِّيَّةِ ، لَا مَحَالَةَ .

﴿ ب . النَّاسُ كُلُّهُمْ يَأْمُرُونَ وَيَنْهَوْنَ ، وَيَثَابُونَ وَيُعَاقَبُونَ ﴾

73 وَأَنْتَ ، أَيُّهَا الْجَاهِدُ ،

إِنْ تَعَامَيْتَ عَنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ،

74 فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْإِقْرَارِ

بِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي صِبْغَةِ الْإِنْسَانِ .

67 E non va in cerca di moventi inutili, a proposito di qualcosa che Lui vuole fare per loro tramite; 68 invece, dà loro di fare ciò che vuole.

69 E nessuno di loro ha il diritto di chiederGli che cosa fa, poiché è a priori più potente di loro, come tu dici⁴¹⁴.

3. *La libertà è insita nella natura dell'uomo*

a) *Introduzione: l'istinto⁴¹⁵ [da una parte], e il comando e la proibizione [dall'altra] non si associano mai*

70 Ad ogni modo, l'istinto [da una parte], e il comando e la proibizione [dall'altra] non si associano mai: 71 sia che tu – che sostieni l'istinto – rinneghi tutto ciò che proviene da Dio quanto a comando e proibizione, dal momento che sostieni l'istinto; 72 sia che affermi che Dio comanda gli uomini e proibisce loro, dal momento che neghi l'istinto, allora non ti resta che sostenere [l'esistenza] della libertà, senza dubbio⁴¹⁶.

b) *Tutta la gente comanda e proibisce,
è ricompensata e castigata*

73 E tu, o rinnegatore, se sei cieco alla conoscenza di Dio, 74 allora bisogna proprio affermare che la libertà è [insita] nella natura dell'uomo.

414 Se l'uomo fosse costretto a fare ciò che fa, allora non avrebbe nemmeno coscienza della sua responsabilità, così come del fatto di meritare una ricompensa o una punizione per i suoi atti, e di lamentarsi presso Dio di fronte alla Sua ingiustizia.

415 Abbiamo tradotto il termine *ğabl* come "istinto" poiché ci sembra che questo vocabolo permetta una comprensione maggiore di quanto l'autore vuole affermare, in considerazione di quanto lui stesso dice ai §§31-37.

416 Ciò che si intende in questo contesto è che il comando e la proibizione presuppongono nell'uomo il libero arbitrio, poiché se egli fosse – come tutti gli altri animali – guidato dall'istinto, allora non sarebbe nemmeno libero, dal momento che il suo agire sarebbe in certo modo "determinato" dalla sua disposizione innata ad agire in quel modo, piuttosto che in un altro.

- 75 إِذْ نَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ ،
 مَن يَدِينُ مِنْهُمْ ، وَمَن لَّا يَدِينُ ،^(٤١٧)
- 76 يَأْمُرُونَ وَيَنْهَوْنَ ،
 وَيُثَابُونَ وَيُعَاقَبُونَ .
- 77 فَلَعَمْرِي ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَلِكٍ ،
 إِلَّا وَهُوَ ، فِي أَجْنَادِهِ وَمُقَاتَلَتِهِ أَعْدَاءَهُ ،
- 78 [يَتَحَمَّلُ]^(٤١٨) مِنَ الْمَكَارِهِ ،
 عَلَى مَا لَا تَسْلُسُ بِهِ النَّفْسُ طَوْعًا .
- 79 فَمَنْ حَمَلَ (؟) مِنْهُمْ عَلَى تِلْكَ الْمَكَارِهِ ،
 شُرْفَ عِنْدَ الْمَلِكِ ؛
- 80 وَمَنْ عَجَزَ عَلَى تِلْكَ الْمَكَارِهِ ، عَاقَبَهُ الْمَلِكُ ،
 وَأَقْصَاهُ عَن جُنْدِهِ ، وَأَلْحَقَهُ بِالسُّوقَةِ .
- ﴿ ج. لِذَلِكَ ، رُبَّتِ الْقُضَاةُ بِالذُّيَا كُلِّهَا ﴾
- 81 وَلَمْ يَكُنِ النَّاسُ كَافَّةً يَجْتَمِعُونَ عَلَى هَذَا
 إِلَّا وَالصَّبْعَةُ الْإِنْسِيَّةُ تُنَادِيهِمْ بِسُكُوتِهَا ،

٤١٧ راجع رقم ٨٣ .

٤١٨ هذه إضافة منا لتكملة المعنى ، ولا نزعم أن النص الأصلي هكذا كان .

75 Giacché vediamo tutta la gente, chi è religioso fra di loro, e chi non lo è⁴¹⁹, 76 comandare e proibire, essere ricompensato e castigato⁴²⁰.

77 A quanto so, infatti, non vi è un solo re che – in mezzo ai suoi soldati durante la battaglia contro i suoi nemici – 78 non [sopporti]⁴²¹ delle sventure a cui l'anima non si arrende volontariamente. 79 Così, chi tra loro sopporta quelle sventure, è onorato presso il re; 80 e chi non resiste a quelle sventure, il re lo castiga, e lo allontana dal suo esercito, e lo riunisce al volgo.

c) Per questo sono stati stabiliti dei giudici su tutta la terra

81 Tutta la gente non è di comune accordo su ciò, a meno che la natura umana non la richiami silenziosamente,

419 Cfr. §83.

420 Abū Qurrah fa appello, in ultima analisi, all'esperienza della gente comune, per trarne una indicazione di quello che avviene a livello teologico, e per mostrare così che la libertà fa parte della più profonda natura umana.

421 Si tratta di un'aggiunta ipotetica dell'Editore.

82 أَوْ تُخْبِرُ أَنَّ فِيهَا اسْتِطَاعَةَ حُرِّيَّةٍ
تَحْمِلُ النَّفْسَ (وَالْبَدَنُ يَقْهَرُهَا)
عَلَى مَا أَحْبَبْتُ ، مِمَّا وَاَفَقَهَا أَوْ كَرِهَهَا .

83 وَلِذَلِكَ ، رُبِّتِ الْقِضَاةُ بِالذُّبْيَا كُلِّهَا ،
عِنْدَ كُلِّ أُمَّةٍ ، تَدِينُ أَوْ لَا تَدِينُ^(٤٢٢) ،

84 وَصَارَتْ كُلُّ أُمَّةٍ
لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ لَهَا شَرِيعَةً ،

85 مُفْتَرَضَةً مِنَ اللَّهِ ،
أَوْ مُنْفَعَلَةً مِنْ تِلْكَ الْأُمَّةِ .

﴿ ٤ . لَا يَقْهَرُ اللَّهُ الْإِنْسَانَ ﴾

86 وَأَمَّا مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ

خَلَقَ الْحُرِّيَّةَ فِي الْإِنْسَانِ ،

87 وَأَنَّ قَهْرًا يَدْخُلُ عَلَيْهَا ،

بِعَبْرِ مَشِيئَتِهَا ،^(٤٢٣)

88 فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ أَدْخَلَ عَلَى اللَّهِ ، فِي قَوْلِهِ هَذَا ،

سَمَاحَةً كَثِيرَةً ، فِي وُجُوهِ شَتَّى .

٤٢٢ راجع رقم ٧٥ .

٤٢٣ يُحِبُّ أَبُو قُرَّةٌ هُنَا عَلَى الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ فِي الرَّقْمَيْنِ ١٨-١٩ .

82 oppure li informi che le è propria una capacità di libertà che spinge l'anima (mentre il corpo la costringe) a fare ciò che ama, di quanto le è gradito o detesta.

83 Per questo, sono stati stabiliti dei giudici su tutta la terra, presso ogni comunità, che sia credente o no⁴²⁴, 84 ed è divenuto necessario che ogni comunità abbia una legge⁴²⁵, 85 prescritta da Dio o stabilita da quella comunità⁴²⁶.

4. Dio non costringe l'uomo

86 Quanto a chi sostiene che Dio ha creato la libertà nell'uomo, 87 e che una costrizione vi si insinua, senza che lo voglia⁴²⁷, 88 sappia costui che, dicendo questo, attribuisce a Dio una gran turpitudine sotto diversi aspetti.

424 Cfr. §75.

425 Là dove potremmo aspettarci il termine *qānūn*, nel senso di codice legislativo non religioso, ci troviamo di fronte all'uso del vocabolo *šarī'ah*, che richiama immediatamente al codice islamico di regolamentazione della vita civile e religiosa dei credenti.

426 L'autore sottolinea ancora una volta che anche nella sfera civile – come in quella religiosa – le forme di organizzazione sociale presuppongono il fatto che l'uomo sia libero di agire per natura (cfr. GRIFFITH, *Free Will* (1987), p. 98).

427 L'autore riprende in considerazione ciò cui aveva solo fatto cenno nella parte introduttiva ai §§18-20.

89 لِأَنَّ الْقَهْرَ إِنَّمَا يَدْخُلُ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ،

إِمَّا مِنَ اللَّهِ نَفْسِهِ ،

وَإِمَّا مِنْ غَيْرِ اللَّهِ .

﴿ آ - إِنْ دَخَلَ الْقَهْرُ مِنَ اللَّهِ نَفْسِهِ ﴾

90 فَإِنْ كَانَ مِنَ اللَّهِ نَفْسِهِ

يَدْخُلُ الْقَهْرُ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ،

91 فَلَيْسَ يَعْدُو اللَّهُ

أَنْ يَكُونَ أَحَدُ ثَلَاثَةٍ :

92 إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَلَقَ الْحُرِّيَّةَ ،

جَاهِلًا بِمَا تَصِيرُ إِلَيْهِ ،

93 فَلَمَّا عَلِمَ أَنَّهَا تَصِيرُ إِلَى مَا يَكْرَهُ ،

أَدْخَلَ الْقَهْرَ عَلَيْهَا .

94 وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَلَقَ الْحُرِّيَّةَ جُودًا ،

ثُمَّ اعْتَرَاهُ الْبُخْلُ ؛

95 فَبَدَأَ لَهُ فِيهَا (٤٢٨) ،

وَأَدْخَلَ الْقَهْرَ عَلَيْهَا .

89 Poiché la costrizione – quando si insinua nella libertà – o proviene da Dio stesso, o da altro rispetto a Lui.

a) Se la costrizione proviene da Dio stesso

90 Se è tramite Dio stesso che la costrizione si insinua nella libertà, 91 allora Dio non è altro che uno dei tre⁴²⁹: 92 o ha creato la libertà, ignorando a che cosa avrebbe portato, 93 poi, venendo a sapere che essa conduceva a ciò che Egli detestava, vi insinuò la costrizione.

94 O ha creato la libertà con magnanimità, poi è stato colpito dall'avarizia; 95 cosicché [cambiò parere], e vi insinuò la costrizione.

429 Vengono proposti tre argomenti per assurdo, allo scopo di mostrare all'avversario (ossia colui che sostiene che l'uomo – benché libero – è costretto da un elemento esterno) la stupidità di quanto afferma.

96 أَوْ يَكُونُ إِنَّمَا كَانَ خَلَقَهَا ،

يُرِيدُ بِهَا شَرًّا ؛

97 ثُمَّ ارْعَوَى ، فَندَمَ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ ،
وَأَبْطَلَ الْحُرِّيَّةَ .

98 وَهَذَا كُلُّهُ أَسْمَجُ مَا يَكُونُ

أَنْ يُقَالَ عَلَى اللَّهِ (جَلٌّ وَتَبَارَكُ!) .

99 فَلَعَمْرِي ، مَا يَجْهَلُ اللَّهُ شَيْئًا يَصْنَعُهُ ، (٤٣٠)

وَلَا يَبْدُو لَهُ فِي جُودِهِ ، (٤٣١)

100 وَلَا يُرِيدُ شَرًّا بِأَمْرٍ يَكُونُ مِنْهُ . (٤٣٢)

﴿ ب - إِنْ دَخَلَ الْقَهْرُ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ ﴾

101 وَإِنْ كَانَ هَذَا الْقَهْرُ

الَّذِي يَدْخُلُ عَلَى الْحُرِّيَّةِ

هُوَ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ ،

٤٣٠ . هذه الجملة تُحْيِبُ عَلَى الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ فِي الرَّقْمَيْنِ ٩٢-٩٣ .

٤٣١ . هذه الجملة تُحْيِبُ عَلَى الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ فِي الرَّقْمَيْنِ ٩٤-٩٥ .

٤٣٢ . هذه الجملة تُحْيِبُ عَلَى الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ فِي الرَّقْمَيْنِ ٩٦-٩٧ .

96 Oppure è accaduto che quando la creò, l'avesse voluta per il male, 97 poi si ricredette, e si pentì di quanto aveva fatto, e negò la libertà. 98 E tutto ciò è quanto di più turpe si possa dire su Dio (Eccelso e Benedetto)!

99 A quanto so, infatti, Dio non ignora nulla di ciò che fa, e non tentenna nella Sua magnanimità, 100 e non vuole il male per la sua opera.

b) Se la costrizione proviene dal creato di Dio

101 Se questa costrizione che si insinua nella libertà non proviene da Dio,

102 فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْقَاهِرُ لِلْحُرِّيَّةِ :

إِمَّا مِنْ خَلْقِ اللَّهِ ،
وَأِمَّا مِنْ غَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ .

103 فَإِنْ كَانَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ ،

فِيَّائِهِ قَدْ كَانَ يَحِقُّ عَلَى اللَّهِ
إِذْ خَلَقَ الْحُرِّيَّةَ ،

104 إِمَّا [أَنْ] (٤٣٣) لَا يَخْلُقُ شَيْئًا

يَقْدِرُ أَنْ يَفْهَرَهَا ،

105 وَإِمَّا ، إِنْ كَانَ خَلَقَ هَذَا الشَّيْءَ

لَأَمْرٍ آخَرَ أَرَادَهُ ،

106 أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُرِّيَّةِ ،

حَتَّى لَا يَصِلَ إِلَيْهَا أَبَدًا ،

107 لِيَتِمَّ مَا قَدْ خَلَقَ ،

وَلَا يَكُونُ هُوَ النَّاقِضُ عَلَى نَفْسِهِ .

﴿ ج - إِنْ دَخَلَ الْقَهْرُ مِنْ غَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ ﴾

108 وَإِنْ كَانَ الَّذِي قَهَرَ الْحُرِّيَّةَ

لَيْسَ مِنْ خَلْقِ [اللَّهِ] (٤٣٤) ،

٤٣٣ إضافة من المُحَقِّق لتوضيح المعنى .

٤٣٤ إضافة من المُحَقِّق لتوضيح المعنى .

102 allora ciò che costringe la libertà deve necessariamente provenire: o da ciò che Dio ha creato, o da ciò che Dio non ha creato.

103 Se sta tra ciò che Dio ha creato, allora era doveroso per Dio quando creò la libertà⁴³⁵, 104 sia [che] Lui non creasse nulla che potesse poi costringerla, 105 oppure – se avesse creato questa cosa perché voleva qualcos'altro – 106 che Dio facesse da ostacolo tra questa cosa e la libertà, in modo che essa non raggiungesse mai [la libertà]⁴³⁶, 107 per far sì che fosse perfetto ciò che Lui aveva creato, e non contraddire Se stesso⁴³⁷.

c) Se la costrizione proviene da altro rispetto al creato di Dio⁴³⁸

108 Se ciò che costringe la libertà non è creato da Dio,

435 Ciò significa che Dio, quando creò la libertà, ritenne utile e opportuno creare anche ciò che avrebbe potuto limitarla.

436 La costrizione che potrebbe imporre alla libertà questo elemento creato da Dio è solo potenziale.

437 Dio ha disposto tutta la Sua creazione in modo che un elemento non interferisca con l'altro, evitando così il rischio di generare confusione nella creazione stessa. Ciò è indice della saggezza con cui Dio opera nel creato.

438 Anche in questo caso viene proposto un ragionamento per assurdo, poiché non dubitiamo che Abū Qurrah fosse d'accordo sul fatto che nulla esista che non sia stato creato da Dio.

109 فَهُوَ ضِدُّ لَهُ ، لَا مَحَالَةَ .

110 إِذْ قَدْ أَقْدَمَ عَلَى صَنْعَتِهِ ،

فَأَفْسَدَهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ .

111 وَقَدْ لَجَأَ صَاحِبُ هَذَا الْقَوْلِ

إِلَى مِثْلِ قَوْلِ مَانِي (٤٣٩) الْأَحْمَقِ ،

112 الَّذِي يُدْخِلُ كَوْنَيْنِ ، طَيِّبًا أَوْ شَرِّيرًا ،

وَيَزَعُمُ أَنَّ النَّفْسَ الْحُرَّةَ^{٤٤} ، مِنْ الْكَوْنِ الشَّرِّيرِ .

113 وَيَقُولُ : « إِنَّ الْحَسَدَ

قَدْ غَلَبَ عَلَى النَّفْسِ ، وَقَهَرَهَا ،

114 لِأَنَّ الشَّيْطَانَ ، الَّذِي هُوَ قِيَمُ الشَّرِّ ،

سَبَى الْأَنْفُسَ مِنْ اللَّهِ ،

115 الَّذِي هُوَ قِيَمُ الْخَيْرِ ،

فَحَبَسَهَا فِي الْأَجْسَادِ .

٤٣٩ هو مؤسس مذهب المانوية القائل بمبدأين : مبدأ الخير ومبدأ الشر ، النور

والظلام . عاش في القرن الثالث الميلادي (٢١٥-٢٧٦) .

٤٤٠ ط : الحرية .

109 allora Gli è contrario, senza dubbio. **110** Poiché è intervenuto nella Sua opera, e l'ha corrotta senza il Suo permesso.

111 Chi si esprime in questo modo ricorre a parole simili a quelle di Mani lo stolto⁴⁴¹, **112** il quale introduce due essenze, una buona e una malvagia, e sostiene che l'anima libera è di esenza malvagia⁴⁴².

113 E dice: "Il corpo ha il predominio sull'anima, e la costringe⁴⁴³, **114** poiché Satana, che è il sovrintendente del male, ha rapito le anime a Dio, **115** che è il sovrintendente del bene, e le ha imprigionate nei corpi"⁴⁴⁴.

441 Vediamo come l'argomento della provenienza dell'elemento di costrizione da altro rispetto alla creazione di Dio, benché assurdo, ha come obiettivo – nelle intenzioni dell'autore – quello di introdurre il lungo discorso confutativo che avrà come oggetto Mani e la sua dottrina.

442 Si tratta del principio dualista comune al Manicheismo e ad altre tendenze gnostiche.

443 Cfr. cap. II, p. 84-85.

444 Questa breve descrizione della dottrina manichea, lungi dall'essere esaustiva, presenta tuttavia i punti che Abū Qurrah intende confutare, in considerazione dello scopo del suo progetto apologetico-confutativo.

﴿ الفَصْلُ الثَّانِي - الرَّدُّ عَلَى مَانِي ﴾

116 فَتَقُولُ لَكَ ، يَا مَانِي :

إِنْ كَانَ الْجَسَدُ غَالِبًا عَلَى النَّفْسِ ،

يَقْهَرُهَا ، كَقَوْلِكَ ،

117 فَإِنَّ النَّفْسَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تَمْتَنِعَ عَنِ الشَّرِّ ،

أَنْ تَعْمَلَهُ ، مَا دَامَتْ فِي الْجَسَدِ .

﴿ ١ . الْمُقَدِّمَةُ :

يَجِبُ عَلَيْكَ أَوْلًا أَنْ تُخَلِّصَ الْأَنْفُسَ مِنَ الْجَسَدِ ﴾

118 وَأَنْتَ ، حَيْثُ جِئْتَ

تَأْمُرُ الْأَنْفُسَ بِالْخَيْرِ ، وَتَنْهَاهَا عَنِ الشَّرِّ ،

119 قَدْ كَانَ يَنْبَغِي لَكَ ، بَدَلَ هَذَا ،

أَنْ تَسْتَجِيشَ مِنَ الطَّيِّبِ ،

120 فَتُخَلِّصَ الْأَنْفُسَ مِنَ الْجَسَدِ ،

وَهِيَ تَكْفِيكَ الْمُؤْوَنَةَ ،

121 فَلَا تَعْمَلُ الشَّرَّ ،

بَلْ تَعْمَلُ الْخَيْرَ .

CAPITOLO SECONDO

LA CONFUTAZIONE DI MANI

116 Allora noi ti diciamo, o Mani: se il corpo ha il predominio sull'anima, costringendola, come tu dici, **117** l'anima non può impedirsi di compiere il male, finché rimane nel corpo.

1. Introduzione: devi anzitutto salvare le anime dal corpo

118 Tu⁴⁴⁵, poiché sei venuto a comandare alle anime il bene, e proibire loro il male, **119** avresti dovuto, al posto di questo, riempirti di bontà, **120** e salvare le anime dal corpo, risparmiandoti il resto⁴⁴⁶; **121** infatti, esse non fanno il male, bensì fanno il bene.

445 Sin dall'inizio di questo capitolo, avvertiamo un cambiamento di tono da parte dell'autore, che si manifesta da un lato nell'uso del discorso diretto – come se stesse interloquendo con il suo avversario – dall'altro nell'ampio uso della invettiva, laddove fino a questo punto si era limitato a riferimenti piuttosto discreti e neutri.

446 Se la venuta di Mani non ha funzione salvifica, allora tutta la sua predicazione non ha alcun valore.

122 لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ سُوسِهَا^(٤٤٧) .

123 فَأَمَّا أَنْ تَجِيءَ ،

لِتَأْمُرَ النَّفْسَ بِالْخَيْرِ^{٤٤٨} ، وَتَنْهَاهَا عَنِ الشَّرِّ ،
وَأَنْتَ تَزْعَمُ أَنَّهَا مَقْهُورَةٌ مِنَ الْجَسَدِ ،

124 فَإِنَّكَ إِنَّمَا تُشْبِهُ رَجُلًا عَمَدًا إِلَى عُقَابٍ
قَدْ أُوثِقَتْ أَجْنِحَتُهُ بِالْحِجَالِ الشَّخِينَةِ إِلَى جَنْبِهِ ،
125 وَقَالَ لَهُ : « طَرَّ » ،

مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفُكَّ وَثَاقَهُ .

126 وَأُحْرَى^{٤٤٩} بِمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ هَلِكًا .
فَكَفَى بِكَ مِنَ الْحُمُقِ غَايَةً .

﴿ ٢ . اِحْتِجَاجُ مَانِي بَايَةِ مِنَ الْإِنْجِيلِ ﴾

﴿ آ . اِحْتِجَاجُ مَانِي بَايَةِ مِنَ الْإِنْجِيلِ ﴾

127 وَالْعَجَبُ مِنْ جَهْلِكَ ، يَا مَانِي :

إِنَّكَ تَعْتَدُّ حُجَّةً لِتُحَقِّقَ الْكَوْنَيْنِ ،
الَّذَيْنِ أَبَدَعْتُهُمَا مِنْ طُعْيَانِ قَلْبِكَ ،

٤٤٧ أي : طبعها .

٤٤٨ ط : - .

٤٤٩ ط : واحري .

122 Perché ciò è proprio della loro essenza.

123 Quanto al fatto che vieni per comandare all'anima il bene, e proibirle il male, e intanto sostieni che essa è costretta dal corpo, 124 somigli proprio ad un uomo che si rivolge ad un aquila cui sono state legate le ali a delle grosse corde lungo il fianco, 125 e le dice: "Vola", senza liberarla dai suoi legami.

126 È più degno per chi agisce così che perisca. Avresti infatti raggiunto il colmo della stoltezza⁴⁵⁰.

2. Argomentazione di Mani basata su un versetto del Vangelo

a) Argomentazione di Mani basata su un versetto del Vangelo

127 La cosa che stupisce della tua ignoranza, o Mani, è che tu pretendi come argomento per giustificare le due essenze, che tu hai inventato nell'iniquità del tuo cuore,

450 L'autore sta ironizzando con molta probabilità sul nome di Mani, che in greco significa "pazzo": con le espressioni *gāyat al-ḥumq* e *aḥmaqu al-ḥumq* (cfr. §166) si crea quindi un legame ironico tra il significato del termine arabo e quello greco.

- 128 بِمَا قَالَ إِنْجِيلُنَا الْمُقَدَّسُ :
 « إِنَّهَا لَا تَسْتَطِيعُ الشَّحْرَةَ الطَّيِّبَةَ
 أَنْ تَجْعَلَ ثَمَارًا رَدِيئَةً ،
 129 « وَلَا الشَّحْرَةَ الشَّرِيئَةَ
 تَسْتَطِيعُ أَنْ تَجْعَلَ ثَمْرًا طَيِّبًا » (٤٥١) .
- 130 ثُمَّ تَقُولُ « إِنَّ الْأَنْفُسَ مِنَ الْجَوْهَرِ الطَّيِّبِ ،
 وَإِنَّهَا تَعْمَلُ الشَّرَّ مَعَ الْأَجْسَادِ » .
- 131 إِنَّ قَوْلَكَ لَخِلَافُ
 مَا تَأَوَّلْتَ عَلَيْهِ كَلِمَةَ الْإِنْجِيلِ . (٤٥٢)
- « ب. إِنْ كَانَ الطَّيِّبُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْمَلَ الشَّرَّ ، فَلِمَ تَأْمُرُ
 النَّفْسَ بِالْخَيْرِ وَتَنْهَاهَا عَنِ الشَّرِّ ؟ »
- 132 فَلَعَمْرِي ، لَئِنْ كَانَ الطَّيِّبُ
 لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْمَلَ الشَّرَّ ،
- 133 فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْأَنْفُسِ الَّتِي هِيَ مِنْ جَوْهَرِ الطَّيِّبِ
 أَلَّا تَعْمَلَ الشَّرَّ مَعَ الْجَسَدِ ،
 لَا كَمَا قَدْ تَقُولُ أَنْتَ [أَنَّهَا تَعْمَلُ] (٤٥٣) .

٤٥١ متى ١٨/٧ .

٤٥٢ راجع أيضاً الأرقام ١٣٤- و ١٤٠- و ١٤٢- و ١٦٣- و ١٦٤- ب .

٤٥٣ إضافة من المحقق لتوضيح المعنى .

128 ciò che dice il nostro Santo Vangelo: “L’albero buono non è capace di fare frutti cattivi, 129 e nemmeno l’albero cattivo è capace di fare buon frutto”⁴⁵⁴. 130 Poi dici: “Le anime sono costituite dell’essenza buona, e compiono il male con i corpi”.

131 Invero, questo tuo discorso differisce proprio da ciò che la Parola del Vangelo intendeva.

b) Se chi è buono non è capace di compiere il male, allora perché comandi all’anima il bene e le proibisci il male?

132 A quanto so, se chi è buono non è capace di compiere il male, 133 allora le anime, che sono costituite dell’essenza della Bontà, non dovrebbero compiere il male con il corpo, e non come hai detto tu [ossia che lo compiono].

454 Si tratta di Matteo 7,18: “Se prendete un albero buono, anche il suo frutto sarà buono; se prendete un albero cattivo, anche il suo frutto sarà cattivo [...]”. Il fatto che proprio questo versetto venga citato da Abū Qurrah potrebbe costituire un riferimento alla cosmologia manichea, secondo la quale il Regno della Luce è costituito delle cinque dimore di luce, o cinque alberi luminosi, in contrapposizione alle dimore del Regno delle Tenebre coi suoi alberi della morte, che producono solo frutti avvelenati.

134 وَإِنْ كَانَتْ النَّفْسُ لَا تَعْمَلُ شَرًّا الْبَتَّةَ ،

لَا خَارِجًا عَنِ الْجَسَدِ ، وَلَا مَعَ الْجَسَدِ ،

كَمَا تَأْوَلُ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْإِنْجِيلِ (٤٥٥) ،

135 فَمَا أَدْرِي كَيْفَ جِئْتَ أَنْتَ ، يَا خَائِبُ ،

أَنْ تَأْمُرَهَا بِالْخَيْرِ وَتَنْهَاهَا عَنِ الشَّرِّ .

136 مَا هَذَا إِلَّا شَبِيهُهُ

بِأَنْ يَأْمُرَ الْإِنْسَانَ الشَّمْسَ فِي الظَّهِيرَةِ ،

137 فَيَقُولُ لَهَا : « أَنْيرِي ، يَا شَمْسُ » .

وَهَذَا الْحُمُقُ بِعَيْنِهِ !

138 فَأَمَّا الْجَسَدُ ، فَإِنِّي لَا أَظُنُّ لَكَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

أَنْ تَأْمُرَهُ بِالْخَيْرِ وَتَنْهَاهُ عَنِ الشَّرِّ ،

139 إِذْ تَزْعَمُ أَنَّهُ مِنْ جَوْهَرِ الشَّرِّ ،

140 وَتَقُولُ ، عَلَى تَأْوِيلِكَ كَلِمَةَ الْإِنْجِيلِ (٤٥٦) ،

إِنَّ الشَّرَّيرَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْمَلَ الْخَيْرَ .

141 وَإِلَّا ، أَشْبَهْتَ مَنْ يَتَمَلَّقُ النَّارَ

أَنْ تَبْرُدَ ، وَأَلَّا تَحْرُقَ .

٤٥٥ راجع أيضًا الأرقام ١٣١ ب و ١٤٠ آ و ١٤٢ ب و ١٦٣ آ و ١٦٤ ب .

٤٥٦ راجع الأرقام ١٢٨-١٣١ . وقارن بالأرقام ١٣١ ب و ١٣٤ ج و ١٤٢ ب

و ١٦٣ آ و ١٦٤ ب .

134 E se l'anima non compie affatto il male, né fuori del corpo, né col corpo, così come si intende nella Parola del Vangelo, 135 non capisco come sei giunto tu, o fallito, a comandarle il bene e proibirle il male. 136 Ciò è analogo all'uomo che comanda al sole di mezzogiorno, 137 e gli dice: "Illumina, o sole".

E questa è la stoltezza stessa⁴⁵⁷.

138 Quanto al corpo⁴⁵⁸, io non credo che tu abbia modo di comandargli il bene e di proibirgli il male, 139 dal momento che tu sostieni che è costituito dell'essenza del male, 140 e dici – secondo la tua interpretazione⁴⁵⁹ della Parola del Vangelo⁴⁶⁰ – che il malvagio non è capace di compiere il bene. 141 Altrimenti, somigli a chi chiede cortesemente [e ipocritamente]⁴⁶¹ al fuoco di rinfrescare, anziché di bruciare.

457 Ciò che Mani predica riguardo la bontà dell'anima non aggiunge nulla di quanto non si sappia già; inoltre, il suo atteggiamento è contraddittorio, poiché se sostiene che l'anima compie il bene per sua stessa essenza, allora non ha senso comandarglielo. Tutto questo è la prova del suo fallimento come maestro e della vacuità della sua predicazione.

458 La riflessione riguardo l'incapacità dell'anima di compiere il male per sua stessa essenza è applicata al corpo, che è costituito dell'essenza cattiva.

459 Il termine utilizzato è *ta'wil*, con cui la Mu'tazilah indicava l'interpretazione allegorica del Corano, rispetto a quella più letterale indicata dal termine *tafsir*.

460 Cfr §§128-129.

461 L'aggiunta tra parentesi quadre si riferisce ad una sfumatura linguistica contenuta nel verbo qui utilizzato, ossia *tamallaga*, che significa "adulare, lusingare, fare moine".

142 فَعَلَى كُلِّ حَالٍ ، أَمْرُكَ وَنَهْيُكَ لَيْسَ يُشْبِهُهُ
مَا قَدْ تَأَوَّلْتَ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْإِنْجِيلِ .

﴿ ج. كَلِمَةُ إِنْجِيلِ مَتَّى تَعْنِي النِّيَّةَ الطَّيِّبَةَ وَالنِّيَّةَ الشَّرِّيرَةَ ﴾

143 وَلَكِنْ كَلِمَةُ الْإِنْجِيلِ
إِنَّمَا عَنَى بِهَا الْمَسِيحُ إِلَهُنَا
النِّيَّةَ الطَّيِّبَةَ وَالنِّيَّةَ الشَّرِّيرَةَ .

144 وَاعْلَمْ أَنَّ النِّيَّةَ الْحَسَنَةَ
لَا تَعْمَلُ عَمَلًا قَبِيحًا ؛

145 وَالنِّيَّةَ الْقَبِيحَةَ لَا تَعْمَلُ عَمَلًا حَسَنًا .

146 وَذَلِكَ حَقٌّ ،

مَا دَامَتِ النِّيَّةُ الْحَسَنَةُ حَسَنَةً ،
وَالنِّيَّةُ الْقَبِيحَةُ قَبِيحَةً .

147 غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ إِنَّ النِّيَّةَ الْقَبِيحَةَ
لَا تَقْدِرُ أَنْ تَتَّعِيرَ ، فَتَصِيرَ حَسَنَةً ؛

148 وَلَا إِنَّ النِّيَّةَ الْحَسَنَةَ
لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَّحَوَّلَ ، فَتَكُونَ قَبِيحَةً .

149 بَلْ قَدْ دَلَّ ، فِي تَعْلِيمِهِ كُلِّهِ ، عَلَى تَغْيِيرِ النِّيَّةِ
عَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْحَالَيْنِ إِلَى صَاحِبِهَا .

142 Ad ogni modo, il tuo comandare e il tuo proibire non somigliano a ciò che si intende nella Parola del Vangelo.

c) La Parola del Vangelo di Matteo intende l'intenzione⁴⁶² buona e l'intenzione cattiva

143 Ma, quanto alla Parola del Vangelo, il Cristo Dio nostro intendeva con essa l'intenzione buona e l'intenzione cattiva.

144 Sappi che la buona intenzione non compie azione riprovevole; **145** e l'intenzione riprovevole non compie azione buona. **146** E questo è vero, finché la buona intenzione è buona, e l'intenzione riprovevole riprovevole.

147 Esso però non afferma che l'intenzione riprovevole non possa cambiare, e diventare così buona; **148** e nemmeno che la buona intenzione non sia in grado di trasformarsi, e diventare riprovevole. **149** Bensì mostra, in tutto il suo insegnamento, il cambiamento dell'intenzione da ciascuno dei due stati all'altro⁴⁶³.

462 È interessante l'utilizzo che propone Abū Qurrah di alcuni termini, che se da un lato hanno radici nella tradizione cristiana (e ancor prima nella filosofia greca), dall'altro hanno una fortissima risonanza islamica: è appunto il caso del termine *nıyyah*, ossia "intenzione".

463 Ciò significa che il problema del compiere il bene o il male non dipende da una essenza benigna o malvagia insita nell'anima o nel corpo, ma dalla libertà con cui chi agisce si anima di buone o cattive intenzioni.

﴿ د. تَسْتَطِيعُ النِّيَّةُ أَنْ تَتَّعِيرَ عَنْ حَالِهَا ﴾

150 وَإِنَّمَا يُشْبَهُ [مَانِي] (٤٦٤) ، فِي قَوْلِهِ هَذَا ، رَجُلًا قَالَ :

« إِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ النَّائِمُ أَنْ يَقْرَأَ صَحِيفَتَهُ ،

وَلَا النَّبْهَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرَى حُلْمًا » .

151 وَالْأَمْرُ عَلَى مَا قَالَ ،

مَا دَامَ النَّائِمُ نَائِمًا ، وَالنَّبْهَانَ نَبْهَانًا .

152 وَلَكِنْ قَدْ يَتَّعِيرُ النَّائِمُ ، فَيَكُونُ نَبْهَانًا ،

ثُمَّ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْرَأَ صَحِيفَتَهُ ؛

153 وَيَتَّعِيرُ النَّبْهَانَ ، فَيَكُونُ نَائِمًا ،

ثُمَّ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرَى حُلْمًا .

154 كَذَلِكَ تَسْتَطِيعُ النِّيَّةُ الْحَسَنَةُ

أَنْ تَتَّعِيرَ عَنْ حَالِهَا الْحَسَنَةِ ،

155 فَتَكُونَ قَبِيحَةً ،

ثُمَّ تَعْمَلُ أَعْمَالًا رَذِيئَةً .

156 وَتَسْتَطِيعُ النِّيَّةُ الْقَبِيحَةُ

أَنْ تَتَّعِيرَ عَنْ حَالِ قُبْحِهَا ،

157 فَتَكُونَ حَسَنَةً ،

ثُمَّ تَعْمَلُ أَعْمَالًا طَيِّبَةً .

٤٦٤ إضافة من المحقق لتوضيح المعنى .

d) L'intenzione è in grado di cambiare il suo stato

150 Con questo suo discorso, [Mani]⁴⁶⁵ somiglia ad un uomo che dice: “Di certo uno che dorme non è in grado di leggere un suo libro, ed uno che è sveglio non è in grado di vedere un sogno”.

151 Le cose stanno così, finché chi dorme persiste nel dormire, e chi è sveglio nella veglia.

152 Ma può darsi che chi dorme cambi e si svegli, per poi essere in grado di leggere il suo libro; **153** e chi è sveglio cambi e si addormenti, per poi essere in grado di vedere un sogno.

154 Così, anche la buona intenzione è in grado di cambiare il suo buono stato, **155** e diventare riprovevole, per poi compiere azioni malvagie.

156 E l'intenzione riprovevole è in grado di cambiare il suo stato riprovevole, **157** e diventare buona, per poi compiere buone azioni⁴⁶⁶.

465 Si tratta di un'aggiunta dell'Editore.

466 L'intenzione, quindi, oscilla sempre tra il bene e il male, e non possiede una sua essenza specifica.

158 كَمَا قَالَ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانُ لِأَحْبَارِ الْيَهُودِ :
« يَا أَوْلَادَ الْأَفَاعِي ،

159 « مَنْ أَرشَدَكُمْ إِلَى أَنْ تَهْرُبُوا مِنَ الرَّجْزِ الْآتِي .
« اعْمَلُوا أَعْمَالًا تُشَاكِلُ التَّوْبَةَ » (٤٦٧) .

160 أَلَا تَرَى أَنَّهُ سَمَاهُمْ أَوْلَادَ الْأَفَاعِي ،
وَطَلَبَ مِنْهُمْ أَعْمَالَ التَّوْبَةِ ؟

161 لِأَنَّ بِمَشِيئَتِهِمْ صَارُوا أَوْلَادَ الْأَفَاعِي ،
وَبِمَشِيئَتِهِمْ يَقْدِرُونَ أَنْ يَتَحَوَّلُوا عَنْ حَالِهِمْ ،
فَيَعْمَلُونَ أَعْمَالَ التَّوْبَةِ .

﴿ هـ . عَلَى كُلِّ حَالٍ ، أَمْرُ مَانِي الْأَنْفُسِ وَنَهْيُهُ أَحْمَقُ الْحُمُقِ ﴾

162 وَلَكِنَّ مَانِي ، إِثْمًا يَتَمَائِلُ تَمَائِلَ السُّكْرَانِ ،
الَّذِي ، حَيْثُمَا مَالَ ، صَرَغَ .

163 فَإِنْ كَانَ مَا يَتَأَوَّلُ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْإِنْجِيلِ حَقًّا ، (٤٦٨)
فَقَوْلُهُ « إِنَّ الْأَنْفُسَ تَعْمَلُ الشَّرَّ مَعَ الْأَجْسَادِ » (٤٦٩) بَاطِلٌ .

٤٦٧ متى ٧/٣ - ٨ .

٤٦٨ راجع أيضًا الأرقام ١٣١ ب و ١٣٤ ج و ١٤٠ آ و ١٤٢ ب و ١٦٤ اب .

٤٦٩ راجع رقم ١٣٠ .

158 Come disse Giovanni Battista ai sacerdoti degli ebrei: “O figli delle serpi, 159 chi vi ha condotti a scappare dal castigo imminente? Compilate azioni simili ad atti di conversione”⁴⁷⁰.

160 Non vedi forse che li ha chiamati “figli delle serpi”, ed ha chiesto loro atti di conversione?

161 Poiché per loro volontà divennero figli delle serpi, e per loro volontà erano capaci trasformare la propria condizione, e compiere atti di conversione.

e) Ad ogni modo, il comandare le anime da parte di Mani ed il suo proibire sono di una estrema stupidità

162 Eppure Mani oscilla come l’ubriaco, il quale dovunque penda stramazza.

163 Se la Parola del Vangelo⁴⁷¹ è interpretata correttamente, allora le sue parole “le anime compiono il male con i corpi”⁴⁷² sono false.

470 Si tratta di un riferimento a Mt. 3,7-8: “Razza di vipere! Chi vi ha suggerito di sottrarvi all’ira imminente? Fate dunque frutti degni di conversione”. Cfr. nota 404.

471 Si riferisce al versetto citato precedentemente, ossia Mt. 7,18 (cfr. §§128-129).

472 Cfr. §130.

164 وَإِنْ كَانَ قَوْلُهُ «إِنَّ الْأَنْفُسَ تَعْمَلُ الشَّرَّ مَعَ الْأَجْسَادِ» حَقًّا ،
فَمَا تَأَوَّلَ عَلَيْهِ كَلِمَةَ الْإِنْجِيلِ بَاطِلٌ. (٤٧٣)

165 وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ،

إِنْ كَانَتْ الْأَنْفُسُ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْمَلَ الشَّرَّ ،
أَوْ ٤٧٤؛ إِنْ كَانَتْ مَقْهُورَةً أَنْ تَعْمَلَ الشَّرَّ ،

166 فَمَجِيءُ مَانِي إِلَيْهَا ظِلٌّ (sic) ،

وَأَمْرُهُ إِيَّاهَا وَنَهْيُهُ أَحْمَقُ الْحُمَقِ وَأَخْيَبُ الْخَبِيَةِ .

﴿ ٣ . الرَّدُّ عَلَى مَانِي ﴾

﴿ آ . إِنْ زَعَمْتَ أَنَّ لَكَ جَسَدًا ، كُنْتَ فَاسِقًا ؛ وَإِلَّا ، فَنَفْسُكَ
غَيْرُ مَقْهُورَةٍ ﴾

167 لَيْتَ شِعْرِي ، أَكَانَ لَكَ جَسَدٌ ،

يَا مَانِي ، أَمْ لَا ؟

168 فَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ كَانَ لَكَ جَسَدٌ

كَسَائِرِ النَّاسِ ،

169 فَقَدْ كَانَتْ نَفْسُكَ مَقْهُورَةً ،

لَا مَحَالَةَ ، مِنْ جَسَدِكَ ،

٤٧٣ راجع أيضًا الأرقام ١٣١ و ١٣٤ — و ١٤٠ و ١٤٢ و ١٦٣ .

٤٧٤ ط : و .

164 E se le sue parole “le anime compiono il male con i corpi” sono vere, allora l’interpretazione che egli ha tratto dalla Parola del Vangelo è falsa.

165 Ad ogni modo, se le anime non sono in grado di compiere il male, o se sono costrette a compiere il male, 166 allora il modo in cui Mani va da loro è oscuro⁴⁷⁵, ed il suo comandarle ed il suo proibire sono il colmo della stoltezza e del fallimento.

3. *La confutazione di Mani*

*a) Se sostieni di avere un corpo, allora sei un peccatore;
altrimenti, la tua anima non è costretta*

167 Vorrei sapere, o Mani, possiedi forse un corpo, oppure no?

168 Se sostieni di avere un corpo come tutta la gente, 169 allora la tua anima è costretta – senza dubbio – dal tuo corpo,

475 Il manoscritto riporta il termine *zill*, che non chiarisce il senso del testo, se non in considerazione di quanto affermato in precedenza riguardo la vacuità e l’inutilità della missione di Mani e del suo ruolo di maestro religioso. Cfr. §§123-126.

- 170 أَنْ تَعْمَلَ الشَّرَّ ،
الَّذِي هُوَ عَمَلُ الْحَسَدِ ، بَزَعِمِكَ .
- 171 وَلَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَكُونَ صَالِحًا .
كَمَا قَدْ كُنْتَ فِي كُلِّ نَحْوٍ مِنَ الْفِسْقِ تَامًّا .
- 172 وَكُنْتَ كَاذِبًا ،
لِأَنَّ الْكَذِبَ نَوْعٌ مِنَ الشَّرِّ .
- 173 وَإِذْ كُنْتَ كَاذِبًا ،
فَقَوْلُكَ كُلُّهُ بَاطِلٌ ، لَا مَحَالَةَ .
- 174 وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ قَوْلَكَ لَيْسَ بِبَاطِلٍ ،
فَإِنَّ جَسَدَكَ إِذَنْ لَمْ يَقْهَرْ نَفْسَكَ ،
- 175 وَلَمْ يَحْمِلْهَا عَلَى الْكَذِبِ
الَّذِي هُوَ مِنْ سُوسِهِ .
- 176 بَلْ هِيَ قَهَرَتْ اللِّسَانَ ،
الَّذِي هُوَ عَضْوٌ مِنَ الْحَسَدِ ،
حَتَّى نَطَقَتْ بِالْحَقِّ عَلَيْهِ .
- 177 وَصَارَ قَوْلُكَ يُبْطِلُ نَفْسَهُ .
﴿ ب. دَعْوَاكَ هِيَ الَّتِي تُبْطِلُ نَفْسَهَا ﴾
- 178 وَأَشْبَهْتَ رَجُلًا يَدَّعِي أَنَّهُ أَخْرَسٌ ،
لَا يَقْدِرُ أَنْ يَنْطِقَ بِلِسَانِهِ لِلنَّاسِ ،

170 a compiere il male che è atto del corpo, secondo quanto sostieni. 171 E non sei in grado di essere retto. Infatti, tu sei completamente empio. 172 E sei bugiardo, poiché la bugia è un genere di male. 173 E se sei bugiardo, allora tutto il tuo discorso è falso, non c'è dubbio.

174 E se sostieni che il tuo discorso non è falso, allora di certo il tuo corpo non costringe la tua anima, 175 e non la porta alla menzogna che è propria della sua natura⁴⁷⁶. 176 Invece, [l'anima]⁴⁷⁷ costringe la lingua, che è un membro del corpo, affinché dica la verità su di esso. 177 Cosicché il tuo discorso si nega da sé⁴⁷⁸.

b) È la tua stessa affermazione che si nega da sé

178 Tu somigli ad un uomo che sostiene di essere muto, e non può parlare con la lingua alla gente,

476 Si intende la natura del corpo.

477 Il testo arabo riporta il pronome personale femminile.

478 Come possiamo notare e come abbiamo già avuto modo di constatare (ad esempio ai §§132-135), Abū Qurrah fa ampio ricorso al sillogismo, nell'uso del quale riconosciamo l'influenza sul nostro autore della filosofia greca, in particolare di Aristotele.

- 179 وَيَقُولُ : « أَلَا فَاعْلَمُوا ، أَيُّهَا النَّاسُ ،
إِنِّي أَخْرَسُ ، لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَنْطُقَ » .
- 180 فَدَعَاؤُهُ هِيَ الَّتِي تُبْطِلُ نَفْسَهَا .
- 181 كَذَلِكَ أَنْتَ ، يَا مَانِي ،
قَوْلِكَ يُبْطِلُ نَفْسَهُ ،
- 182 حَيْثُ تَزْعَمُ أَنَّهُ كَانَ لَكَ جَسَدٌ ،
وَأَنَّ الْجَسَدَ قَاهِرٌ لِلنَّفْسِ ، يَحْمِلُهَا عَلَى حِصَالِهِ ،
- 183 ثُمَّ تَقُولُ :
« إِنْ مَا نَطَقَ بِهِ لِسَانُكَ حَقٌّ » .
- 184 وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ،
قَدْ صَارَ قَوْلُكَ مَرْدُودًا :
- 185 إِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ كَذِبٌ ،
وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ حَقٌّ .
- 186 وَكَفَى بِمَا قَدْ وَقَعْتَ بِهِ جَهْلًا .
- ﴿ ج. إِنْ زَعَمْتَ أَنْ لَيْسَ لَكَ جَسَدٌ ، فَكَيْفَ لَمْ يَأْخُذَكَ ،
فِيحْبِسُكَ فِي بَعْضِ أَجْسَادِهِ ؟ ﴾
- 187 وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَكَ جَسَدٌ ،
وَأَنَّكَ مَشَيْتَ فِي غَيْرِ الشَّرِيرِ ،

179 e dice: “Sappiate o gente che sono muto, non sono in grado di parlare”.

180 Così, è la sua stessa affermazione che si nega da sé.

181 Così anche tu, o Mani, il tuo discorso si nega da sé, 182 dove sostieni di possedere un corpo, e che il corpo costringe l'anima, la spinge verso le sue abitudini, 183 poi dici: “Di certo ciò che la tua lingua ha detto è la verità”⁴⁷⁹.

184 Ad ogni modo, il tuo discorso è stato confutato: 185 sia che tu sostenga che è menzogna, sia che tu sostenga che è verità.

186 Ed è più che sufficiente ciò in cui tu sei caduto per ignoranza.

*c) Se sostieni di non avere un corpo,
allora come mai non ti prende,
e ti imprigiona in qualcuno dei suoi corpi?*

187 Se sostieni di non avere un corpo, e di non camminare nel Maligno⁴⁸⁰,

⁴⁷⁹ Se è vero che la lingua è un membro del corpo, il quale compie il male per sua stessa natura, allora non potrà pronunciare alcuna verità. Ciò completa quanto già detto ai §§174-177.

⁴⁸⁰ Con il termine *širrīr*, Abū Qurrah intende riferirsi a Satana, il *sovrintendente del male*, come è stato definito al §114; è lui infatti che gestisce i corpi, costituiti della sua stessa essenza.

188 فَالْعَجَبُ كَيْفَ لَمْ يَأْخُذْكَ ،

فِيْحَبْسِكَ فِي بَعْضِ أَجْسَادِهِ .

189 إِذْ كَانَ قَدْ سَبَى الْأَنْفُسَ الَّتِي مِنْ جَوْهَرِكَ ،

مِنْ جَوْفِ مَحَلَّتِهَا ،

حَتَّى حَبَسَهَا فِي أَجْسَادِهِ .

190 فَإِنَّهُ أَوْلَى ، إِذْ قَدْ قَطَنْتَ بِيَلَادِهِ ،

أَنْ يَجِدَكَ صَيْدًا عَتِيدًا ،

فِيْحَبْسِكَ فِي أَجْسَادِهِ .

﴿ د. فَإِذَا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ، فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَجَزَ عَنْكَ ، أَوْ حَلَمَ

عَنْكَ ﴾

191 فَإِذَا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ،

فَهُوَ أَحَدُ اثْنَيْنِ :

192 إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَجَزَ عَنْكَ ،

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ حَلَمَ .

193 فَإِنْ كَانَ قَدْ عَجَزَ عَنْكَ ،

فَإِنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي لِلطَّيِّبِ الَّذِي تَعْتَدُّ أَنَّهُ ٤٨١ يَأْمُرَكَ

188 è sorprendente come esso non ti abbia preso, ed imprigionato in uno dei suoi corpi.

189 Poiché ha sequestrato le anime che sono costituite della tua essenza, dal loro spazio, affinché le imprigionasse nei suoi corpi.

190 Era più degno, visto che abitavi nel suo regno, di considerarti una preda sostanziosa, così da imprigionarti nei suoi corpi⁴⁸².

d) Se non ha fatto ciò allora o è impotente nei tuoi confronti, oppure ha avuto compassione di te

191 Se poi non ha fatto ciò, allora è uno dei due: 192 o è impotente nei tuoi confronti, o ha avuto compassione di te.

193 Se è impotente nei tuoi confronti, allora sarebbe stato più opportuno che la Bontà⁴⁸³ di cui pretendi [essere costituito] ti comandasse

482 Sono riferimenti alla cosmogonia e alla antropogonia manichea. Si tratta dell'esistenza primordiale del Regno della Luce (di cui Dio è sovrano) e del Regno delle Tenebre (retto da Satana), inizialmente separati, dalla cui collisione ha avuto luogo la mescolanza delle due essenze, origine della creazione dei mondi e delle creature. L'uomo è così costituito di particelle di luce – di cui è costituita l'anima – imprigionate nei corpi di tenebra. Tutta la dottrina manichea costituisce un cammino per liberare le particelle di luce – o per nuocere loro il meno possibile – contenute nella creazione e nell'uomo stesso, in vista del *ritorno* al Regno della Luce, ossia il Regno di Dio.

483 Con il termine *al-tayyib* si intende in questo caso Dio, che è la Bontà assoluta.

- 194 بِإِنْفَادِ الْأَنْفُسِ مِنْ أَيْدِي الشَّرِيرِ ،
لِيُرِيحَهَا مِنْ سُجُونِهِ ؛
- 195 أَوْ يَضُمَّ إِلَيْكَ قُوَّةَ أُخْرَى مِنْ قُوَّتِهِ ،
حَتَّى تَفْعَلَ ذَلِكَ بِلَا كُفْلَةٍ .
- 196 وَإِنْ كَانَ الْخَيْرُ تَرَكَ الْأَنْفُسَ ،
عَنْ عَمْدٍ ، بِيَدِ الشَّرِيرِ ،
- 197 فَلَيْسَ الشَّرِيرُ بِأَسْوَأَ صُنْعًا إِلَى الْأَنْفُسِ ،
مِنْ حَيْثُ يَقْدِرُ أَنْ يُخَلِّصَهَا مِنْ يَدَيْهِ ، وَلَمْ يَفْعَلْ .
- 198 وَإِنْ كَانَ هَذَا رَأْيَهُ ،
فَإِنَّهُ كَانَ غَنِيًّا عَنِ إِرْسَالِكَ إِلَيْهَا .
- 199 وَإِنْ كَانَ الشَّرِيرُ حَلَمَ عَنْكَ ،
فَهُوَ قَادِرٌ أَنْ يَأْخُذَكَ .
- 200 فَهُوَ فِي هَذِهِ الْحَالِ خَيْرٌ .
- ﴿ ٤ . دِفَاعٌ عَنِ الْجَسَدِ ﴾
- ﴿ آ . حَزْبِكَ ، إِذْ لَهُمْ أَجْسَادٌ ، يَعْمَلُونَ الشَّرَّ كُلَّهُ ﴾
- 201 وَحَزْبِكَ ، يَا مَانِي ، كُلُّهُ ،
الَّذِينَ لَا نَشْكُ أَنْ لَهُمْ أَجْسَادًا ،

194 la redenzione delle anime dalle mani del Maligno per liberarle dalle sue prigioni; 195 oppure che ti dotasse di un'altra delle sue forze, affinché tu potessi fare ciò senza sforzo.

196 Se invece è stato il Benigno⁴⁸⁴ a lasciare le anime, di proposito, in mano al Maligno, 197 allora il Maligno non costituirebbe il peggio nell'agire verso le anime, dal momento che [il Benigno] poteva salvarle dalle sue mani, e non l'ha fatto.

198 E se questa è la Sua opinione, allora poteva fare a meno di mandarti ad esse⁴⁸⁵.

199 Se il Maligno, invece, ha avuto compassione di te, sarebbe comunque in potere di prenderti. 200 In questo caso sarebbe allora Benigno⁴⁸⁶.

4. Difesa del corpo

a) *I tuoi seguaci, dato che hanno corpi, compiono il male tutto*

201 I tuoi seguaci tutti, o Mani, i quali non dubitiamo possiedano corpi,

484 In questo caso il termine arabo è *al-hayyir*.

485 Abū Qurrah insiste sul fatto che Mani non ha alcuna autorità per predicare la sua falsa dottrina, che non gli è certo stata ispirata da Dio.

486 Poiché la compassione è un sentimento buono, chi ne è animato non potrà essere malvagio per essenza.

- 202 فَهُمْ ، مِنْ قَبْلِ تَعْلِيمِكَ هَذَا ،
لَا مَحَالَةَ ، يَعْمَلُونَ الشَّرَّ كُلَّهُ ،
- 203 الَّذِي هُوَ ، بِزَعْمِكَ ،
مِنْ سُوسِ أَجْسَادِهِمِ الْعَالِيَةِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ .
- 204 وَلَا يَرْعَوْنَ مِنَ الْقَتْلِ وَالزَّئَاءِ وَالسَّرِقَةِ ، (٤٨٧)
وَالْكَذِبِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الشَّرِّ .
- 205 وَكَانَ قَوْلُكَ خَلِيقًا أَنْ يَتَحَقَّقَ ،
لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الدُّنْيَا غَيْرُ أَهْلِ مِلَّتِكَ .
- 206 لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقْبَلُوا تَعْلِيمَكَ ،
إِلَّا لِيُزِيلُوا الْوَرَعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ .
- 207 فَلَا يَمْتَنِعُونَ مِنْ شَهْوَةِ تَتَوَقُّ إِلَيْهَا نُفُوسُهُمْ ،
كَائِنَةً مَا كَانَتْ . (٤٨٨)
- 208 وَإِنْ بَدَأَ مِنْ أَحَدِهِمْ صَلاَحٌ ،
فَصَلاَحُهُ مُبْطَلٌ لِمَا يَنْتَحِلُ مِنْ دِينِهِ ، لَا مَحَالَةَ .

٤٨٧ القتل والزنا والسرقه هم الكبائر .

٤٨٨ قارن هذه الجملة بما ورد في الميمر «في وجود الخالق والدين القويم» ،

طبعة الأب أغناطيوس ديك (سلسلة «التراث العربي المسيحي» رقم ٣ ،

١٩٨٢) ، الفصل السابع ، رقم ٥١ : «فأما في الحلال والحرام ، فإنهم

يقدرّون شهوات الدنيا لمن يشاء ، يُنعم فيها على من يشاء» .

202 seguendo questo tuo insegnamento, compiono, senza dubbio, il male tutto, 203 che, secondo quanto sostieni, è nella natura dei loro corpi che predominano sulle loro anime.

204 E non smettono di uccidere, fornicare, rubare e mentire⁴⁸⁹, e [compiere] altri generi di male⁴⁹⁰.

205 Il tuo discorso sarebbe degno di realizzarsi, se al mondo non ci fosse altro che la tua setta.

206 Poiché essi hanno accettato il tuo insegnamento, solo per rimuovere lo scrupolo dai loro cuori⁴⁹¹.

207 E non si oppongono alla passione cui anelano le loro anime, di qualunque natura siano⁴⁹².

208 E se si manifesta in uno di essi la rettitudine, tale rettitudine è falsa per ciò che professa della sua religione, non c'è dubbio.

489 L'omicidio, la fornicazione, il furto e la menzogna sono considerati tra i più gravi peccati rispetto alla morale cristiana, nonché tra quelli perseguiti dalla legge islamica.

490 Abū Qurrah intende sottolineare il carattere particolarmente libertino di alcune tra le sette di ispirazione dualista del suo tempo. A volte, infatti, il principio dell'elezione di coloro che sono stati raggiunti dall'annuncio della salvezza gnostica, conduceva ad una esasperata rilassatezza di costumi, poiché il senso del peccato era attenuato – se non annullato – dalla certezza della propria redenzione finale, indipendentemente dalle opere. Si tratta di un estremismo che non sempre ebbe luogo presso le dottrine gnostiche, benché vi sia testimonianza di ciò: il rigetto suscitato presso molti autori cristiani nei confronti di queste sette dipendeva in parte proprio da questa caratteristica.

491 In considerazione di quanto già detto, possiamo aggiungere che certi aspetti della dottrina manichea, così come delle altre dottrine gnostiche, sono stati adottati come giustificazione di tali atteggiamenti estremi – soprattutto dal punto di vista sessuale – da parte delle sette sopra citate.

492 Paragoniamo questa frase con ciò che è scritto nel trattato su *L'esistenza del Creatore*: "Quanto al lecito e al proibito, essi decretano i piaceri del mondo a chi vuole, ai quali si dedica con diletto chi vuole" (DICK, *fi wuḡūd al-hāliq wa-l-dīn al-qawim*, coll. "al-turāḡ al-'arabī al-masīḡ", 3 (1982), cap. 7, §51).

﴿ب. وَأَمَّا غَيْرُ حَزْبِكَ ، فَتَذَلُّ أَجْسَادُهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ لِحُسْنِ نِيَّاتِهِمْ﴾

209 وَأَمَّا غَيْرُ حَزْبِكَ ، يَا مَانِي ، مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ ،
فَإِنَّا نَرَاهُمْ تُذَلُّ أَجْسَادُهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ ، لِحُسْنِ نِيَّاتِهِمْ .

210 وَهَذَا الْجَسَدُ ، الَّذِي تَقُولُ أَنْتَ

إِنَّهُ شَرِيرٌ ، غَلَبَ عَلَى النَّفْسِ ،

211 قَدْ نَرَاهُ يَصُومُ وَيُصَلِّي ،

وَتَسْعَى رِجْلَاهُ فِي عِبَادَةِ الْمَرْضَى ،

212 وَتَقَلَّبُ يَدَاهُ فِي إِعْطَاءِ الصَّدَقَةِ

وَخِدْمَةِ أَهْلِ السُّقْمِ وَالضُّعْفِ .

213 وَلِسَانُهُ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَالرُّشْدِ ؛

وَعَيْنُهُ تَصُدُّ عَنِ النَّظَرِ الْمُرِيبِ .

214 وَتَحِيدُ مَسَامِعَهُ عَنِ الْمَنْطِقِ السُّوِّءِ .

215 وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ حَوَاسِهِ

يَنْصَرِفُ عَنِ مَعْصِيَةِ اللَّهِ .

216 وَهُوَ قُدْسٌ كُلُّهُ ،

عِنْدَ مَنْ أَحْسَنَ سِيَاسَتَهُ ، وَصَدَّ عَنْ تَعْلِيمِكَ ،

217 وَأَقَامَ نَيْتَهُ بِالتَّعْلِيمِ الْحَقِّ ،

الَّذِي هُوَ إِنْجِيلُ الْمَسِيحِ الْمُقَدَّسِ ،

ابْنِ مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ .

*b) Quanto a coloro che non sono tra i tuoi seguaci,
i loro corpi sono sottomessi alle loro anime
per la bontà della loro intenzione*

209 Quanto a coloro che non sono tuoi seguaci, o Mani, tra la gente [che professa] la Verità, vediamo i loro corpi sottomessi alle loro anime, per la bontà delle loro intenzioni.

210 Questo corpo, che tu dici essere malvagio, e predominare sull'anima, 211 lo vediamo digiunare⁴⁹³ e pregare, i suoi piedi si affrettano a visitare i malati, 212 le sue mani si rovesciano per dare l'elemosina⁴⁹⁴, e servire gli infermi e i deboli. 213 La sua lingua parla con verità e rettitudine, il suo occhio si rifiuta di guardare l'osceno. 214 I suoi orecchi si scostano dall'ascoltare il male.

215 Ciascuno dei suoi sensi si allontana dalla disubbidienza a Dio⁴⁹⁵.

216 Il corpo è tutto santo, presso chi lo amministra giustamente, e rifiuta il tuo insegnamento, 217 e rende retta la sua intenzione mediante l'insegnamento veritiero, che è quello del Santo Vangelo di Cristo, Figlio della Vergine Maria.

493 Il linguaggio utilizzato in questi paragrafi (§§210-215) è ricco di sfumature di sapore islamico. Il verbo *šāma / yašūmu*, ad esempio, è quello che indica il digiuno rituale del mese di Ramaḏān.

494 La *šadaqah* è l'elemosina che il fedele spontaneamente offre, accanto alla *zakāt*, che è invece l'elemosina rituale.

495 Questa apologia del corpo esprime il concetto già ribadito, secondo cui se chi agisce è animato da buone intenzioni, allora sarà in grado di utilizzare il suo corpo in vista del compimento di opere conformi a queste intenzioni.

﴿ ج. بَلِ الْحَسَدُ يَتَّبِعُ النَّفْسَ فِي الْخَيْرِ الظَّاهِرِ عَلَى سَمَاعِهِ ﴾

- 218 وَلَا تَقْتَصِرُ النَّفْسُ مِنَ الْحَسَدِ
 أَنْ تَجْعَلَهُ تَبَعًا لِحُسْنِ نِيَّتِهَا الْبَاطِنَةِ فَقَطْ ،
 مِنْ شِدَّةِ قُدْرَتِهَا عَلَيْهِ ،
 219 حَتَّى تُتَّبِعَهُ فِي الْخَيْرِ الظَّاهِرِ عَلَى سَمَاعِهِ ،
 مِنْ نِيَّتِهَا الدَّاخِلَةِ .

220 فَيَصِيرُ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ ،

خِلَافًا لِقَوْلِكَ ، يَا مَانِي ،

- 221 وَيَبْقَى ٤٩٦ الْحَسَدُ يَعْمَلُ الْخَيْرَ
 وَالنَّفْسُ تَنْوِي الشَّرَّ .

﴿ ٥. خَاتِمَةُ الْفَصْلِ ﴾

- 222 وَلَا تُرِيدُ أَنْ تُطْنَبَ فِي قَوْلِ مَانِي ،
 فَتَخْرُجَ مِنْ سَمْتِنَا .
 223 لَأَنَا ، لَوْ ذَهَبْنَا أَنْ نَتَفَرَّغَ إِلَى صَحِيفَتِهِ
 إِذَا لَوْضَعْنَا مَصَاحِفَ كَثِيرَةً
 224 تُبَدِّي فِيهَا مِنْهُ أَسْمَحَ السَّمَاحَةِ
 وَأَحْمَقَ الْحُمُقِ .

٤٩٦ ط : ويلقى .

*c) Invece, il corpo segue l'anima
nel bene percepibile esteriormente*

218 L'anima non si accontenta, quanto al corpo, di farlo seguace solo della sua buona intenzione interiore, con tutta la sua forza, 219 finché lo subordina al bene percepibile esteriormente, partendo dalla sua volontà interiore.

220 La questione quindi è contraria, opposta al tuo discorso, o Mani, 221 ed il corpo continua a compiere il bene e l'anima a prefiggersi il male⁴⁹⁷.

Conclusione del capitolo

222 Non vogliamo dilungarci troppo sul discorso di Mani, in quanto non è nel nostro modo di fare. 223 Poiché se noi andassimo ad occuparci del suo libro⁴⁹⁸ dovremmo compilare molti volumi 224 in cui riveleremmo il colmo della bruttezza e della stoltezza.

497 È l'anima, quindi, la sede delle buone o delle cattive intenzioni, mentre il corpo è solo lo strumento attraverso il quale tali intenzioni sono esternate.

498 Il *corpus* delle scritture manichee è costituito da testi la cui lingua originale era il siriano o l'aramaico, la lingua letteraria e liturgica ufficiale già ai tempi di Mani, che era originario della Mesopotamia. Tuttavia, sarebbe interessante verificare se Abū Qurrah si riferisca ad una fonte manichea – magari ad uno dei libri attribuiti a Mani – o se, dopo secoli di persecuzioni e confutazioni, ciò che conosceva del Manicheismo non fosse invece frutto della lettura dei Padri della Chiesa che se ne occuparono allo scopo di distruggerlo a livello dottrinale (S. Ireneo, S. Agostino, ecc.). Ricordiamo poi che l'ambiente di Ḥarrān costituiva un crogiolo di tendenze intellettuali e religiose, dove la presenza di sette di ispirazione dualista e gnostica influenzò probabilmente la conoscenza del Manicheismo del nostro autore.

- 225 فَلَعَمْرِي ، إِنَّهُ لَيْسَ التَّائِهَ فِي مَنَامِهِ
بَأَضَلُّ ، فِيمَا يَرَى مِنْ أَحْلَامِهِ ،
مِنْ مَانِي فِيمَا كَانَ يَتَوَهَّمُهُ عَقْلُهُ .
- 226 وَإِنَّمَا عَارِضُنَا قَوْلُهُ أَدْنَى مُعَارِضَةِ
لِمُشَاكَلَتِهِ قَوْلَ مَنْ يُرِيدُ إِبْطَالَ الْحُرِّيَةِ
فِي إِدْخَالِ الْقَهْرِ عَلَيْهَا .
- 227 وَقَدْ يَحِقُّ عَلَيْنَا أَنْ يَمْضِيَ قَوْلُنَا فِي سَبِيلِهِ ،
حَتَّى يَتِمَّ عَلَيَّ جِهَتَهُ .

﴿ الفَصْلُ الثَّالِثُ - ﴾

سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ لَا يُبْطَلُ الْحُرِّيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ ﴿

﴿ ١ . الْمُقَدِّمَةُ : مَنْ يُدْخِلُ الْقَهْرَ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ، يَتَعَلَّلُ
بِسَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ ! ﴾

- 228 وَيَبْغِي أَنْ تَعْلَمَ
أَنَّ مَنْ يُدْخِلُ الْقَهْرَ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ،
229 إِذَا انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْمَذَاهِبُ كُلُّهَا ،
وَأَحَاطَتْ بِقَوْلِهِ السَّمَاجَةُ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ ،
230 لَجَأً أَنْ يَتَعَلَّلَ بِسَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ ، وَقَالَ :
« إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي الْأُمُورِ ؛

225 A quanto so, infatti, chi vaga nelle sue visioni non è certo più fuorviato – per quanto vede nei suoi sogni – di Mani – per quanto va congetturando la sua mente.

226 Abbiamo poi obiettato alle sue parole opponendoci in modo simile a come ci opporremmo al discorso di chi vuole negare la libertà introducendovi la costrizione⁴⁹⁹.

227 Ed è doveroso che noi lasciamo andare il nostro discorso per la sua strada, affinché completi il suo percorso.

CAPITOLO TERZO:

LA PRESCIENZA DI DIO NON ABOLISCE LA LIBERTÀ UMANA⁵⁰⁰

1. Introduzione: chi introduce la costrizione nella libertà umana, si giustifica con la prescienza di Dio⁵⁰¹

228 È opportuno che tu sappia che chi introduce la costrizione nella libertà, 229 se non ha altra via di scampo e se la turpitudine ha circondato le sue parole da ogni parte, 230 cerca rifugio giustificandosi con la prescienza di Dio, e dice: “Di certo Dio ha prescienza delle cose;

499 In queste poche righe ci viene finalmente rivelato il motivo dell’inserimento di questa pesante confutazione della religione manichea. Abū Qurrah ha utilizzato questo espediente per introdurre un argomento che gli interessa molto di più del dualismo delle essenze: il tono pacato ed il livello di discussione – puramente filosofico – che ritroveremo nel prossimo capitolo stride fortemente col tono di scherno con cui ha affrontato tutta la questione del Manicheismo. È evidente più che mai il carattere “strategico” dell’inserimento di questa sezione, che si manifesta in una similitudine indiretta tra quanto affermato fin qui ed il problema che si accinge ora ad affrontare.

500 L’autore torna ora a volgere il suo sguardo verso l’interlocutore islamico. Ciò che si nota immediatamente è il recupero di un tono pacato, che si distacca in modo deciso dalle note fortemente polemiche e dalle invettive del capitolo precedente, e che ci mostra un atteggiamento prudente e rispettoso da parte di Abū Qurrah nei confronti del suo destinatario.

501 In questo luogo della sua opera, Abū Qurrah mostra la sua capacità di unire uno stile prettamente dialogico ad una estrema logicità nella trattazione. Infatti, dopo questa lunga parentesi dedicata alla confutazione di Mani, l’autore riprende un argomento che aveva già accennato nel primo capitolo (cfr. §§28-37), approfondendone gli aspetti filosofici e teologici.

- 231 وَمَا قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ ،
فِيَّاهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ ؛
- 232 وَمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ [أَنْ] (٥٠٢) يَكُونَ ،
فَفَاعَلُهُ مَقْهُورٌ عَلَى أَنْ يَفْعَلَهُ ؛
- 232 فَإِذَنْ الْحَرِيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ مَقْهُورَةٌ
عَلَى أَنْ تَعْمَلَ مَا هِيَ عَامِلَةٌ
مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ .

﴿ ٢ . سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ لَا يَقْهَرُ الْحَرِيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ ﴾
﴿ آ . إِذَا صَحَّ كَلَامُكَ ، يَكُونُ اللَّهُ مَقْهُورًا ، مِنْ سَابِقِ عِلْمِهِ ﴾

234 فَحَنُّ نَقُولُ لِصَاحِبِ هَذَا الْقَوْلِ :
إِنَّ الْأَمْرَ ، إِنْ كَانَ عَلَى مَا قَدْ ذَكَرْتَ ،

235 فَلَيْسَ أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْقَهْرُ
مِنْ سَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ ، إِلَّا اللَّهُ نَفْسُهُ .

236 لِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ
مَا اللَّهُ نَفْسُهُ كَانَ صَانِعُهُ ،
قَبْلَ أَنْ يَصْنَعَهُ .

٥٠٢ إضافة من المحقق لتوضيح المعنى .

231 e ciò che è preconosciuto da Dio è inevitabile che sia.

232 E quanto a ciò che è inevitabile che sia, il suo fautore è costretto a farlo. 233 Quindi, la libertà umana è costretta a compiere ciò che fa di buono o di cattivo”⁵⁰³.

2. La prescienza di Dio non costringe la libertà umana

a) *Se il tuo discorso è vero, Dio è costretto dalla Sua prescienza*

234 Diciamo quindi a chi pronuncia questo discorso: la questione, se è come tu hai ricordato, 235 è che il primo a subire la costrizione della prescienza di Dio, non è altri che Dio stesso. 236 Poiché è anteriore alla scienza di Dio ciò che Dio stesso ha fatto, prima che lo facesse.

503 Anche in questo caso, come già abbiamo constatato più volte, siamo di fronte ad una struttura sillogistica del discorso. Ora però, non è Abū Qurrah a proporre il sillogismo in questione, bensì si tratta dell'argomento di chi ritiene che la prescienza di Dio sia determinante, ossia l'idea che l'autore si accinge a confutare. Ciò è indizio per noi che l'interlocutore di Abū Qurrah sia un esperto *mutakallim*, perfettamente a conoscenza dello stile dialettico in cui si svolgevano le dispute teologiche e filosofiche del suo tempo. Più precisamente, si tratta di un *mutakallim* musulmano, col quale Abū Qurrah può intraprendere ora un dibattito "alla pari".

237 فَإِنْ كَانَ مَا قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ ،
لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ ؛

238 وَمَا لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ ،
فَفَاعَلُهُ مَقْهُورٌ عَلَى أَنْ يَفْعَلَهُ ،
كَمَا قَدْ زَعَمْتَ ؛

239 فَقَدْ صَارَ اللَّهُ مَقْهُورًا عَلَى أَنْ يَصْنَعَ
مَا كَانَ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ ،
إِنْ كَانَ صَانِعُهُ .

240 وَهَذَا أَسْمَجٌ ، مَا خَطَرَ لِأَحَدٍ عَلَى بَالٍ :

241 أَنْ يَكُونَ اللَّهُ مَقْهُورًا
عَلَى شَيْءٍ صَنَعَهُ أَوْ يَصْنَعُهُ
(جُلَّ عَنْ ذَلِكَ وَتَبَارَكَ !)

﴿ ب. وَإِلَّا ، فَلَا يَقْهَرُ سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ الْحُرِّيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ ﴾

242 وَإِنْ كَانَ سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ فِي نَفْسِهِ
لَا يَقْهَرُهُ أَنْ يَصْنَعَ

مَا كَانَ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ ،
243 فَإِنَّهُ لَا يَقْهَرُ سَابِقُ عِلْمِهِ الْحُرِّيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ
أَنْ تَصْنَعَ مَا قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ ،

237 E se ciò che è nella prescienza di Dio è inevitabile che sia; 238 e quanto a ciò che è inevitabile che sia, il suo fautore è costretto a compiere ciò che fa, come hai sostenuto; 239 allora Dio è costretto a fare ciò di cui è presciente, se ne è il fautore⁵⁰⁵.

240 E questo è quanto di più turpe possa balenare nella mente di qualcuno: 241 che Dio sia costretto a qualcosa che ha fatto o che fa. Iddio è troppo eccelso per questo, e sia Benedetto!

*b) Altrimenti, la prescienza di Dio
non costringe la libertà umana*

242 Se la prescienza di Dio riguardo Se stesso non Lo costringe a fare ciò di cui è presciente, 243 allora la prescienza di Dio non costringe la libertà umana a fare ciò di cui Egli ha prescienza,

⁵⁰⁵ Questa è la risposta che Abū Qurrah propone al sillogismo iniziale enunciato dal suo avversario.

244 لكي لا يكون... سابق علمه

ينقض إرادته...)

ج. لا بُدَّ من أن تكون أنت أحد ثلاثة ﴿

245 فإذا التَهَرُّ قد دخل على الله من هذا الوجه .

فأنت لا بُدَّ من أن تكون أحد ثلاثة :

246 إمَّا أن تقول :

« إن الله لم يسبق له علم في شيء صنعهُ

قبل أن يصنعه » .

247 وحاشا لله أن يكون كذلك .

248 وإمَّا أن تقولَ : « إن الله مقهورٌ أن يصنع

ما قد سبق في علمه أنه كان صانعه » ،

249 وهذا أعظمُ الافتراءِ على الله .

250 وإمَّا أن تقولَ :

« إن علم الله لا يدخلُ التَهَرُّ عليه

ط : يلغى .

رجع رقم ٢٥٥ .

244 affinché la Sua prescienza non contraddica la Sua volontà⁵⁰⁸.

c) È inevitabile che tu sia uno dei tre

245 Se la costrizione s'insinua in Dio in questa maniera, è inevitabile che tu sia uno dei tre:

246 o dici: "Dio non aveva prescienza di alcuna delle sue opere, prima che le facesse", 247 e sia lungi da Dio essere tale.

248 O dici: "Dio è costretto a fare ciò che nella Sua prescienza sapeva che avrebbe fatto"⁵⁰⁹, 249 e questa è la più grande calunnia⁵¹⁰ su Dio.

250 O dici: "La costrizione non si insinua nella scienza di Dio

508 L'autore riprenderà questo discorso anche al §255.

509 È ciò di cui Abū Qurrah accusa l'avversario: il primo a subire la prescienza determinante di Dio non è altri che Dio stesso (vedi §§237-239).

510 Il termine è *iftirā'*.

251 أَنْ يَصْنَعَ مَا كَانَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِيهِ ،
أَنَّهُ كَانَ صَانِعَهُ .

252 وَهَذَا حَقٌّ .

﴿ د. الْخُلَاصَةُ : يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ لَا يَقْهَرُ الْحُرِّيَّةَ
الْإِنْسِيَّةَ ﴾

253 فَإِذَا كَانَ هَذَا كَذَلِكَ ،

فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ
لَا يَقْهَرُ الْحُرِّيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ ،

254 الَّتِي جَادَ اللَّهُ بِهَا لِلْإِنْسَانِ

وَرَبَّبَهَا فِي خَلْقَتِهِ ،

255 لِكَيْ لَا يَكُونَ سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ
يَنْقُضُ إِرَادَتَهُ ، كَمَا قُلْنَا (٥١) ،

256 وَيَكُونَ عِلْمُهُ ضِدًّا لَهُ .

تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ !

﴿ ٣. عِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ تَامٌّ ، وَحُرِّيَّةُ الْإِنْسَانِ تَامَّةٌ ﴾

﴿ آ. عِلْمُ اللَّهِ تَامٌّ ، شَامِلٌ لِأَفْعَالِ الْإِنْسَانِ ﴾

257 وَاعْلَمْ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَامٌّ ؛

251 perché Egli compia ciò che era presciente di fare"⁵¹².
 252 E questo è vero.

*d) Sintesi: ne conviene che la prescienza di Dio
 non costringe la libertà umana*

253 Se è così, ne conviene che la prescienza di Dio non costringe la libertà umana, 254 che Dio ha elargito all'uomo ed ha disposto nel suo essere, 255 affinché la prescienza di Dio non contraddicesse la Sua volontà, come abbiamo detto⁵¹³, 256 e la Sua scienza gli fosse così contraria, Iddio è al di sopra di ciò!

*3. La prescienza di Dio è perfetta,
 e la libertà dell'uomo è perfetta*

a) La scienza di Dio è perfetta, e comprende le azioni umane.
 257 Sappi che la scienza di Dio è perfetta;

⁵¹² Quindi la prescienza di Dio non è determinante.

⁵¹³ Cfr. §244.

258 وَأَنَّ اللَّهَ كَذَلِكَ يَعْلَمُ مِنْ نَفْسِهِ
أَنَّهُ سَيَصْنَعُ مَا هُوَ صَانِعٌ ،
وَأَنَّهُ قَادِرٌ أَلَّا يَصْنَعَهُ .

259 كُلُّ هَذَا يَعْرِفُ^(٥١٤) اللَّهُ مِنْ نَفْسِهِ .

﴿ ب. اللَّهُ حُرٌّ قَدِيرٌ فِي تَصَرُّفِهِ ، وَالْإِنْسَانُ حُرٌّ بِفَضْلِ الْحُرِّيَّةِ الَّتِي
وَهَبَهَا اللَّهُ لَهُ ﴾

260 وَكَذَلِكَ يَعْلَمُ مِنَ الْحُرِّيَّةِ الْإِنْسِيَّةِ
أَنَّهَا سَتَصْنَعُ مَا هِيَ صَانِعَةٌ ،
وَأَنَّهَا قَادِرَةٌ أَلَّا تَصْنَعَهُ .

261 وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ

يَصْنَعُ اللَّهُ مَا قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ ؛

262 وَهُوَ يَقْدِرُ أَلَّا يَصْنَعَهُ .

263 وَتَصْنَعُ الْحُرِّيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ

مَا قَدْ سَبَقَ مِنْهَا فِي عِلْمِ اللَّهِ ،

264 وَهِيَ قَادِرَةٌ أَلَّا تَصْنَعَهُ .

﴿ ج. لَا يَبْطُلُ عِلْمُ اللَّهِ ، وَلَا يَكُونُ ضِدًّا لِإِرَادَةِ خَلْقِهِ ﴾

265 وَكَذَلِكَ لَا يَبْطُلُ عِلْمُ اللَّهِ ؛

٥١٤ والأفضل «يعرفه» .

258 cosicché Dio sa spontaneamente che farà ciò che si accinge a fare, e che ha il potere di non farlo⁵¹⁵.

259 Tutto ciò Dio conosce spontaneamente.

*b) Dio è libero e onnipotente nel Suo comportamento,
e l'uomo è libero
grazie alla libertà che Dio gli ha donato*

260 Così pure [Dio] sa che la libertà umana farà ciò di cui è fautrice, e che ha il potere di non farlo. 261 In questo modo Dio fa ciò di cui era presciente; 262 ed Egli ha il potere di non farlo. 263 La libertà umana fa ciò che le è anteriore nella scienza di Dio, 264 e che essa ha il potere di non fare.

*c) La scienza di Dio non è abolita,
né è contraria alla volontà del Suo creato*

265 Così la scienza di Dio non è abolita;

515 Ossia Dio è libero rispetto alla Sua stessa prescienza.

266 وَلَا يَكُونُ ضِدًّا لِمَشِيئَتِهِ ،

وَلَا فِي أَمْرِ إِرَادَتِهِ بِخَلْقِهِ .

267 أَوَّلًا ١٠٦ تَرَى أَنْ اللَّهُ يَصْنَعُ

مَا قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِهِ ،

268 لِأَنَّ سَابِقَ عِلْمِهِ قَدْ تَقَدَّمَ فِعْلُهُ ؟

269 وَأَنَّ الْحُرِّيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ

تَعْمَلُ مَا قَدْ سَبَقَ مِنْهَا فِي عِلْمِ اللَّهِ ،

270 لِسَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ بِمَا كَانَتْ عَامِلَتُهُ ؟

﴿ د. قُدْرَةُ اللَّهِ تَامَّةٌ ، وَالْحُرِّيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ تَامَةٌ ﴾

271 بَلِ اللَّهُ (تَبَارَكَ!) يَصْنَعُ مَا شَاءَ ،

بِالْقُدْرَةِ التَّامَّةِ ،

272 لَيْسَ بِدُونِ مَا كَانَ يَصْنَعُ

لَوْ لَمْ يَسْبِقْ لَهُ عِلْمٌ

فِي شَيْءٍ كَانَ صَانِعُهُ .

273 كَذَلِكَ الْحُرِّيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ تَقْلِبُ كَيْفَ شَاءَتْ ،

بِالْقُدْرَةِ الَّتِي أَعْطَاهَا اللَّهُ ، (٥١٧)

٥١٦ ط : ولا (قابل هذه العبارة بغيرها من العبارات : «أوليس؟» في الرقم

٣١٤ ، «أوما؟» في الرقمين ٣١٦ و ٣١٨) .

٥١٧ قابل هذا الرأي بموقف المعتزلة ، وهم معاصرون لأبي قرة .

266 e non è contraria alla Sua volontà, nemmeno per quanto riguarda il Suo volere nei confronti del Suo creato⁵¹⁸.

267 Non sai che Dio fa ciò che è nella Sua prescienza, 268 poiché la Sua prescienza anticipa la sua azione? 269 La libertà umana compie ciò che la anticipa nella scienza di Dio, 270 in virtù della prescienza di Dio in ciò che [la libertà]⁵¹⁹ sta per fare⁵²⁰.

*d) L'onnipotenza divina è perfetta,
e la libertà umana è perfetta*

271 Invece, Dio (sia Benedetto!) fa ciò che vuole, in virtù dell'onnipotenza perfetta; 272 ciò non è di grado inferiore a quello che avrebbe fatto se non avesse avuto prescienza di ciò che stava per fare⁵²¹.

273 Così, la libertà umana si volge come vuole con la potenza che le ha dato Dio⁵²²,

518 Questo significa che nel momento in cui Dio ha prescienza di qualcosa, ciò è inevitabilmente conforme alla volontà della Sua creazione, cosicché non esiste mai contraddizione tra la prescienza di Dio e la libertà delle creature di determinare i propri atti.

519 Si tratta di un'aggiunta del Traduttore.

520 È stabilito in questo modo uno stretto rapporto di interdipendenza tra la prescienza di Dio e la libertà di autodeterminazione delle creature.

521 La prescienza di Dio non sminuisce il valore dell'agire divino, poiché non è determinante, né per Dio stesso, né per le Sue creature.

522 Secondo la concezione islamica *aš'arita*, la potenza dell'uomo rispetto all'attualizzazione di un atto è contingente, e gli viene donata da Dio, cosicché l'uomo ha l'impressione di essere l'effettivo agente del suo atto, mentre in realtà esso è solo *muktasib*, ossia colui che acquisisce un atto creato da Dio. La Mu'tazilah prende le distanze rispetto a questa posizione, quando afferma che la potenza dell'uomo ha invece efficienza sull'atto.

274 فِيمَا قَدْ أَمَرَهَا اللَّهُ بِهِ ،
وَنَهَاها عَنْهُ .

275 لَيْسَ بِأَنْقَصَ مِمَّا كَانَتْ تَقْلُبُ فِي ذَلِكَ ،
لَوْ لَمْ يَكُنْ سَبَقَ لِلَّهِ عِلْمٌ
فِي شَيْءٍ كَانَ مِنْهَا .

﴿ هـ . الْخُلَاصَةُ : سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ لَا يُبْطِلُ الْحُرِّيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ ﴾

276 وَلَيْسَ عِلْمُ اللَّهِ
بِالَّذِي يَعْبُدُ اللَّهَ ، أَوْ يَعْبُدُ الْحُرِّيَّةَ ،
277 أَنْ يَنْتَهِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا^{٥٢٣}
إِلَى مَا قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِيهِ .

278 وَحَاشَا لِلَّهِ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ يَقْهَرُهُ^(٥٢٤) ،
أَوْ يُبْطِلُ عَلَيْهِ الْحُرِّيَّةَ ،
279 الَّتِي طَبَعَهَا فِي الْخَلْقَةِ^{٥٢٥} الْإِنْسِيَّةِ ،
كِرَمًا وَجُودًا مِنْهُ .

٥٢٣ ط : منها .

٥٢٤ أي يقهر الإنسان .

٥٢٥ ط : الخليفة (ولم ترد هذه اللفظة عند أبي قرة بهذا المعنى ، أما «الخليفة»

فقد وردت في الرقم (٢٥٤) .

274 verso ciò che Dio le ha comandato

e le ha proibito, 275 non meno [libera] di come agirebbe se Dio non avesse avuto alcuna prescienza di ciò che [la libertà]⁵²⁶ avrebbe fatto.

e) Sintesi: la prescienza di Dio non abolisce la libertà umana

276 La scienza che Dio ha di chi adora Dio, o adora la libertà, 277 non consiste nel fatto che ciascuno finisca, quanto alla libertà, a ciò di cui Egli ha prescienza.

278 Sia lungi da Dio che la sua scienza costringa [l'uomo]⁵²⁷, o che gli neghi la libertà, 279 sulla quale [Dio]⁵²⁸ ha improntato la creatura umana, nella Sua generosità e magnanimità.

526 Si tratta di un'aggiunta del Traduttore.

527 Nel testo arabo abbiamo il pronome personale maschile di 3a persona.

528 Si tratta di un'aggiunta del Traduttore.

﴿ ٤. سُلْطَانُ الْحُرِّيَةِ الْإِنْسِيَّةِ ، وَمُكَافَأَتُهَا ﴾

﴿ آ. سُلْطَانُ الْحُرِّيَةِ الْإِنْسِيَّةِ ﴾

280 وَاَعْلَمَ أَنَّ الْحُرِّيَةَ الْإِنْسِيَّةَ لَا يَعْدُو سُلْطَانُهَا ، أَوَّلَ ذَلِكَ (٥٢٩) ،
أَنْ يَكُونَ فِيمَا قَدْ أَمَرَهَا اللَّهُ بِهِ ، وَنَهَاها عَنْهُ .

281 فَلَهَا أَنْ تَنْوِي

مِنْ طَاعَتِهِ وَمَعْصِيَتِهِ مَا أَحَبَّتْ ؛

282 وَإِلَيْهَا أَنْ تُنْفَذَ مَحَبَّتُهَا

فِي كُلِّ مَا أَمَكْنَهَا وَتَهَيَّأَ لَهَا ،

283 مِنْ حَرَكَاتِ جَسَدِهَا وَغَيْرِ ذَلِكَ ،

مِمَّا هُوَ خَارِجٌ مِنْ جَسَدِهَا .

284 قَدْ تَمَتَّعَ مَرَارًا ، مِمَّا هُوَ خَارِجٌ مِنْ جَسَدِهَا ،

أَنْ تُنْفَذَ فِيهِ مَشِيئَتُهَا .

285 وَرُبَّمَا امْتَنَعَتْ مِنْ أَنْ تَقْلِبَ جَسَدَهَا

عَلَى مَا تَتَعَمَّدُهُ مَشِيئَتُهَا ،

286 مِنْ قَبْلِ أَمْرَاضٍ تَحِلُّ بِالْجَسَدِ ،

أَوْ قَهْرٍ يَعْضُ لَهَا مِنْ خَارِجٍ .

٥٢٩ تبدو لي هذه العبارة غريبة، وقد يكون المقصود بها «أولاً» أو «بدءاً» .

4. *Il potere della libertà umana, e la sua ricompensa*

a) *Il potere della libertà umana*

280 Sappi che inizialmente il potere della libertà umana non va al di là di quanto Dio le ha comandato, o le ha proibito.

281 Può poi avere l'intenzione di obbedire o disobbedire in ciò che ama; **282** e dipenderà da lei di realizzare l'oggetto del suo amore in tutto quanto le è possibile⁵³⁰, **283** e di rendere capaci per [questo oggetto] i movimenti del suo corpo, e ciò che è esterno al suo corpo⁵³¹.

284 A volte le è impossibile realizzare la sua volontà, rispetto a ciò che è esterno al suo corpo. **285** Probabilmente le è stato impossibile volgere il suo corpo verso ciò che la sua volontà si prefigge, **286** per effetto di malattie che colpiscono il corpo, o di una costrizione che le si presenta dall'esterno.

⁵³⁰ Questo pensiero sembra riflettere quello di Massimo Confessore. Josef Van Ess dice, interpretando il suo pensiero: "man's 'personal will' is a sign of his imperfection. His 'natural will' always tends towards the good; the perfect nature has no need of choice, for it knows naturally what is good. When we follow our 'personal will', however, we limit our true freedom" (Josef VAN ESS, *Wrongdoing and divine omnipotence in the theology of Abū Ishāq an-Nazzām*, in Tamar RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985, pp. 53-67, spec. p. 63).

⁵³¹ Con questa espressione l'autore intende, a nostro avviso che la capacità umana ha efficacia anche al di fuori del suo corpo, estendendola così alle cause seconde, la cui esistenza è negata dal pensiero ġabrita.

287 وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ يَمْنَعُ الْحُرِّيَّةَ

أَنْ تَنْوِيَ مَا شَاءَتْ،

288 مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ أَوْ مَعْصِيَتِهِ،

وَمِمَّا تُحَمَّدُ عَلَيْهِ أَوْ تُذَمُّ.

289 وَكُلُّ أَعْمَالِهَا إِنَّمَا تُكَافَأُ عَلَيْهَا

بِقَدْرِ نِيَّتِهَا فِي تِلْكَ الْأَعْمَالِ،

290 لَا بِقَدْرِ مَا تَرَى الْعَيْنُ

مِنْ ظَاهِرِ الْأَعْمَالِ.

291 وَلِذَلِكَ سُمِّيَتِ الْحُرِّيَّةُ حُرِّيَّةً،

لِأَنَّهَا مُسَلِّطَةٌ عَلَى نَفْسِهَا أَبَدًا، (٥٣٢)

إِذْ تَمِيلُ حَيْثُ شَاءَتْ بِإِرَادَاتِهَا.

292 وَهَذَا سُلْطَانُهَا الَّذِي لَا يَزُولُ،

وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْقَهْرُ مِنْ وَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ.

﴿ب. مُكَافَأَةُ الْحُرِّيَّةِ الْإِنْسِيَّةِ﴾

293 فَإِذَا كَانَتْ الْحُرِّيَّةُ

مُسَلِّطَةٌ عَلَى نِيَّتِهَا أَبَدًا، (٥٣٣)

٥٣٢ راجع رقم ٢٩٣.

٥٣٣ راجع رقم ٢٩١.

287 Ma non è questo che impedisce la libertà di esprimere un'intenzione verso ciò che vuole, 288 quanto a obbedienza o disobbedienza a Dio, e ciò per cui è lodato o rimproverato⁵³⁴.

289 E tutti i suoi atti sono ricompensati nella misura di ciò che era sua intenzione compiere, 290 e non nella misura di quanto l'occhio vede manifestarsi degli atti. 291 Per questo la libertà è stata chiamata libertà, poiché essa ha sempre potere su se stessa⁵³⁵, giacché con la sua volontà propende dove vuole⁵³⁶.

292 E questo è il suo potere, il quale non cessa, e nel quale la costrizione non si insinua in nessun modo.

b) La ricompensa della libertà umana

293 Dal momento che la libertà ha sempre potere sulla sua intenzione⁵³⁷,

534 La libertà dell'uomo risiede nell'intenzione, e non vi è alcun impedimento fisico che le renda impossibile conformarsi alla volontà di Dio.

535 Cfr. §293.

536 La libertà è tale, poiché agisce in rispetto delle condizioni di colui in cui risiede; e dipende dalla volontà di questi, che sarà sempre conforme al proprio stato.

537 Cfr. §291.

294 وَمُكَافَأَتْهَا إِنَّمَا تَكُونُ عَلَى حَسَبِ نِيَّتِهَا، (٥٣٨)
 مِنْ عَدْلِ اللَّهِ،

295 فَقَدْ صَارَ سُلْطَانُهَا نَافِذًا، لَا مَحَالَةَ، فِي نِيَّتِهَا،
 وَفِيمَا كَانَ لَاحِقًا لِنِيَّتِهَا مِنْ مُكَافَأَتِهَا.

296 وَإِذَا ٥٣٩ كَانَ [هَذَا] (٥٤٠) كَذَلِكَ،

فَإِلَيْهَا أَنْ تَعْطَبَ، وَإِلَيْهَا أَنْ تَنْعَمَ،

297 وَإِلَيْهَا أَنْ تَدْخُلَ جَهَنَّمَ،

وَإِلَيْهَا أَنْ تَرِثَ الْمَلَكُوتَ.

298 وَذَلِكَ يَكُونُ

عَلَى قَدْرِ حَرَكَاتِهَا فِي نِيَّتِهَا،

299 الَّتِي لَا يَخْفَى عَلَى حِكْمَةِ اللَّهِ جَلِيلِهَا وَلَطِيفِهَا،

وَتَحْرِيرُهَا عَلَى أَدَقِّ دَقَائِقِهَا.

﴿ج. الْمُكَافَأَةُ مَا دَامَتْ فِي الدُّنْيَا﴾

300 وَأَعْلَمَ أَنَّ الْحُرِّيَّةَ،

إِنَّمَا، تَسْتَوْجِبُ الْمُكَافَأَةَ،

٥٣٨ راجع رقم ٢٩٥ .

٥٣٩ ط : واذ .

٥٤٠ إضافة من المحقق بناءً على ما جاء في الرقم ٢٥٣ .

294 e la sua ricompensa dipende dalla sua intenzione⁵⁴¹, secondo la giustizia di Dio, 295 allora il suo potere è senza dubbio efficace sulla sua intenzione, e sulla ricompensa che segue la sua intenzione.

296 Se è così, allora dipende da lei che peni e che goda, 297 che vada all'Inferno o che erediti il Regno.

298 E ciò è in conformità con i movimenti⁵⁴² della sua intenzione, 299 la cui grandezza o piccolezza non sono nascoste alla saggezza di Dio, che le registra nei minimi particolari.

c) La ricompensa è già sulla terra

300 Sappi che la libertà richiede necessariamente la ricompensa,

541 Cfr. §289.

542 Ossia la sua capacità di mutare il suo stato (vedi §§154-157).

- 301 مَا دَامَتِ الْحُرِّيَّةُ تَطْمَعُ فِي الْأَشْيَاءِ
الَّتِي تَنَالُهَا عَلَى عَمْدٍ مَشِيئَتِهَا .
- 302 وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ مَا دَامَتْ فِي الدُّنْيَا ،
حَيْثُ تُقَلِّبُ وَتُذَلُّ بِإِمْكَانِهَا ،
- 303 لَطْمَعِ الْحُرِّيَّةِ فِيمَا نَوَتْ
مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ .
- 304 فَأَمَّا إِذَا زَالَتْ^{٥٤٣} الدُّنْيَا ، مَحَلَّةُ الطَّمَعِ وَحَبْسُهَا ،
ذَلِكَ مِنَ الطَّمَعِ فِي الْأُمُورِ أَنْ تَأْتِيَ لَهَا ،
- 305 وَإِذَا كَانَتْ الْقِيَامَةُ ،
وَصَارَ كُلُّ شَيْءٍ غَيْرٍ مُتَعَيِّرٍ ،
- 306 فَإِنَّهَا لَنْ تُكَافَأَ^{٥٤٤} عَلَى نِيَّتِهَا .
- 307 وَلِذَلِكَ قَدْ يَنْبَغِي لِكُلِّ وَاحِدٍ
أَنْ يُيَادِرَ إِلَى التَّوْبَةِ فِي هَذِهِ الدَّارِ الرَّائِلَةِ ،
- 308 قَبْلَ أَنْ تَحِلَّ بِهِ الْمَنِيَّةُ ،
فَتَحُولَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ .

٥٤٣ ط : زايلت

٥٤٤ ط : تكافى .

301 finché la libertà aspira alle cose che ottiene secondo la sua volontà⁵⁴⁵. **302** Ciò avviene finché si trova sulla terra, dove è capovolta⁵⁴⁶ e umiliata per sua stessa volontà, **303** per aver aspirato a ciò che intendeva fare di bene o di male.

304 Infatti, quando passerà la terra, luogo del desiderio e sua prigione – e questo poiché aspira a che le cose accadano come vorrebbe –, **305** e quando avverrà la Resurrezione e tutto diventerà immutabile, **306** non sarà ricompensata secondo la sua intenzione.

307 Per questo conviene che ciascuno proceda a convertirsi in questa effimera dimora, **308** prima che la morte sopraggiunga, e si frapponga tra lui e la conversione.

545 Ossia finché non è costretta.

546 Nel testo arabo *tuqlabu*. Non è chiaro cosa intenda l'autore con l'utilizzo di questa espressione.

﴿ ٥ . سَابِقُ عِلْمِ اللَّهِ لَا يُدْخِلُ الْقَهْرَ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ﴾

﴿ الْإِنْسِيَّةِ ﴾

309 وَاعْلَمْ أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَفِرُّونَ مِنْ أَنْ يَقُولُوا :

« إِنَّ لِلَّهِ سَابِقَ عِلْمٍ » ،

310 كَرَاهَةً أَنْ يُلْزِمَهُمْ مِنْ ذَلِكَ

إِدْخَالَ الْقَهْرِ عَلَى الْحُرِّيَّةِ الْإِنْسِيَّةِ .

311 وَهَذَا الرَّأْيُ إِنَّمَا تَدْعُو إِلَيْهِ الْحَسَارَةُ ،

وَقَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ بِكُتُبِ اللَّهِ .

﴿ آ . أَمْثَلَةٌ مِنَ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ ﴾

312 أَمَا تَعْلَمُ ، أَيُّهَا الْقَائِلُ هَذَا الْقَوْلِ ،

أَنَّ اللَّهَ قَالَ لِمُوسَى ،

فِي شَأْنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ :

313 « إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّهُمْ ، بَعْدَكَ ،

يَزْتُونَنِي عَنِّي بِالْهَةِ أُخَرَ » (٥٤٧) ؟

314 أَوْلَيْسَ قَدْ تَنَبَّأَ دَاوُدُ عَلَى الْيَهُودِ

أَنَّهُمْ يُسَمِّرُونَ يَدِي الْمَسِيحِ وَرَجْلَيْهِ (٥٤٨) ،

٥٤٧ راجع خروج ٢٠/٣٤ .

٥٤٨ مزمو ١٧/٢١ .

*5. La prescienza di Dio
non introduce la costrizione nella libertà umana*⁵⁴⁹

309 Sappi che certa gente rifugge dal dire: “Iddio è presciente”, **310** per evitare che questo implichi l’introduzione della costrizione nella libertà umana.

311 Questa opinione è richiamata solo dall’impertinenza, e dalla poca conoscenza dei libri di Dio.

Esempi dalla Bibbia

312 Forse non sai, tu che pronunci questo discorso, che Iddio disse a Mosé, in riferimento ai Figli di Israele: **313** “Io so che essi, dopo di te, si prostitueranno ad altri dei”⁵⁵⁰?

314 Non aveva forse Davide profetato che i Giudei avrebbero inchiodato le mani ed i piedi di Cristo⁵⁵¹,

⁵⁴⁹ Si verifica a questo punto un cambiamento di prospettiva. Abū Qurrah, infatti, si rivolge ora a coloro, tra i suoi correligionari, che sfuggono dal riconoscere la prescienza di Dio, perché ciò equivarrebbe ad abolire la libertà umana. Questa sezione è arricchita, come vedremo, di numerose citazioni dalla Bibbia, in particolare dal Nuovo Testamento, il che mostra che probabilmente i principali interlocutori sono in questo momento dei cristiani.

⁵⁵⁰ Si tratta di un riferimento ad Esodo 34: “Non prendere per mogli dei tuoi figli le loro figlie, altrimenti, quando esse si prostitueranno ai loro dèi, indurrebbero anche i tuoi figli a prostituirsi ai loro dèi” (v. 16).

⁵⁵¹ Cfr. Salmo 22,17.

- 315 وَأَنَّهُمْ يَسْقُونَهُ فِي عَطَشِهِ الْخَلِّ ،
وَيَخْلَطُونَ فِي طَعَامِهِ الْمَرَارَةَ (٥٥٢) ؟
- 316 أَوْ مَا تَبَّبَّا عَلَى يَهُودَا الْإِسْخَرْيُوطِيِّ ،
الَّذِي أَسْلَمَ الْمَسِيحَ لِلْمَوْتِ ،
- 317 وَقَالَ ، عَنْ لِسَانِ الْمَسِيحِ ، فِيهِ :
« إِنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي كُنْتُ مُتَكَلِّفًا عَلَيْهِ ،
أَكَلَ خُبْزِي وَرَفَعَ عَلَيَّ عَقْبَهُ » (٥٥٣) ؟
- 318 أَوْ مَا قَالَ الْمَسِيحُ : « رَبَّنَا ،
فِي الْإِنْجِيلِ ، لِتَلَامِيذِهِ :
319 « أَلَسْتُ أَنَا اخْتَرْتُكُمْ الْإِثْنَيْ عَشَرَ ،
وَوَاحِدًا مِنْكُمْ شَيْطَانًا ؟
- 320 « وَإِنَّمَا عَنِي يَهُودَا الْإِسْخَرْيُوطِيُّ ،
لَأَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي سَيُسَلِّمُهُ » (٥٥٤) ؟

٥٥٢ مزمو ٢٢/٦٨ .

٥٥٣ مزمو ١٠/٤٠ .

٥٥٤ ط : المسيح .

٥٥٥ يوحنا ٧٠/٦-٧١ .

315 e che avrebbero estinto la sua sete con l'aceto, e mescolato fiele nel suo cibo^{556?}

316 Non ha forse profetato su Giuda Iscariota, il quale ha consegnato il Cristo alla morte, 317 e disse di lui, con la lingua di Cristo: "L'uomo in cui avevo confidato, ha mangiato il mio pane ed ha alzato il suo tallone contro di me"^{557?}

318 E non ha forse detto Cristo nostro Signore, nel Vangelo, ai suoi discepoli: 319 "Non sono forse io che ho scelto voi dodici, benché uno di voi sia un diavolo?"?

320 Ed intendeva Giuda Iscariota, poiché sapeva che sarebbe stato lui a consegnarlo [ai suoi nemici]"^{558?}

556 Cfr. Salmo 69,22.

557 Cfr. Salmo 41,10.

558 Cfr. Gv. 6: "Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo! Egli parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: questi infatti stava per tradirlo, uno dei Dodici" (v. 70-71).

- 321 وَقَالَ أَيْضًا لِسَمْعَانَ ، رَأْسِ التَّلَامِيذِ ،
 فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي طُلِبَ (٥٥٩) فِيهَا :
- 322 « إِنَّكَ ، يَا سَمْعَانُ ، قَبْلَ صِيَاغِ الدَّيْكَ ،
 ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تَكْفُرُ بِي » (٥٦٠) .
- 323 وَأَمْتَالٌ هَذَا كَثِيرٌ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ .
- 324 فَالَّذِي يَفِرُّ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ لِلَّهِ سَابِقَ عِلْمٍ ،
 كَرَاهَةً أَنْ يُدْخَلَ الْقَهْرَ عَلَى الْحُرِّيَّةِ ،
- 325 لَيْتَ شِعْرِي ، أَيْقُولُ فِي هَؤُلَاءِ :
 « إِنَّ سَابِقَ عِلْمِ اللَّهِ
 قَدْ أَدْخَلَ عَلَيْهِمُ الْقَهْرَ أَنْ يَصْنَعُوا مَا صَنَعُوا » ،
 فَيَعْذِرُهُمْ بِذَلِكَ ؟
 ﴿ب. مَثَلُ يَهُودَا﴾
- 326 وَلَكِنْ كَيْفَ نَصْنَعُ بِقَوْلِ الْمَسِيحِ إِلَهِنَا
 فِي إِنجِيلِهِ الْمُقَدَّسِ :
- 327 « إِنَّ ابْنَ الْإِنْسَانِ يُسَلِّمُ ،
 كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ .

٥٥٩ والمقصود هنا «أسلم» .

٥٦٠ متى ٣٤/٢٦ .

321 E disse inoltre a Simone, capo dei discepoli, nella notte in cui fu tradito: 322 “Invero tu, Simone, prima che il gallo canti tre volte, mi rinnegherai”⁵⁶¹.

323 E questi esempi sono numerosi nei libri sacri.

324 Così, colui che rifugge dal porre in Dio una prescienza, per evitare che si introduca la costrizione nella libertà, 325 – se sapesse! – direbbe forse a questi: “La prescienza di Dio introduce la costrizione su di loro, affinché facciano ciò che fanno”? E così dicendo li scusa⁵⁶².

b) L'esempio di Giuda

326 Ma come facciamo con le parole di Cristo nostro Dio nel Suo Santo Vangelo: 327 “Il figlio dell'uomo sarà consegnato, come sta scritto.

561 Si tratta di un riferimento a Matteo 26,34: “Gli disse Gesù: ‘In verità ti dico: in questa notte stessa, prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte’”.

562 Se infatti l'uomo è costretto dalla prescienza di Dio a fare ciò che fa, allora non sarà più responsabile dei suoi atti, poiché essi non dipendono da lui. Cosicché ogni cosa che compie è giustificata dal fatto che non poteva essere altrimenti, dal momento che è stata determinata dalla prescienza di Dio.

328 فَوَيْلٌ لِلرَّجُلِ الَّذِي عَلَى يَدَيْهِ

يُسَلِّمُ ابْنُ الْإِنْسَانِ !

329 وَلَقَدْ كَانَ خَيْرًا لِّذَلِكَ الرَّجُلِ

أَنْ لَمْ يَكُنْ وُلْدًا « (٥٦٣) .

330 أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ

أَنْ يَهُودًا سَيُسَلِّمُهُ ؟

331 فَقَالَ عَنْهُ : « وَيْلٌ لَهُ !

وَلَقَدْ كَانَ خَيْرًا لَهُ أَنْ لَمْ يَكُنْ وُلْدًا » .

332 إِذَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَرٍّ يَصْنَعُهُ ،

[إِلَّا] (٥٦٤) مَنْ كَانَ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ

أَنْ يَصْنَعَ ذَلِكَ الشَّرَّ .

333 وَإِذْ كَانَ لَا يَقْدِرُ ،

فَلَيْسَ بِمَقْهُورٍ (٥٦٥) .

334 وَإِلَّا ، كَانَ اللَّهُ غَيْرَ عَدْلٍ فِي لَائِمَتِهِ إِيَّاهُ .

وَحَاشَا لَهُ ذَلِكَ !

٥٦٣ متى ٢٤/٢٦ = مرقس ٢١/١٤ .

٥٦٤ إضافة من المُحَقِّق لتوضيح المعنى .

٥٦٥ أي يقدر الإنسان يمنع نفسه عن شرٍّ يصنعه ويعرفه الله بسابق علمه ، ومن

يقدر أن يمتنع عن فعل سبق علم الله به فهو غير مقهور عليه (باشا) .

328 Guai allora a quell'uomo per mano del quale sarà consegnato il Figlio dell'uomo. 329 Sarebbe stato meglio per quell'uomo che non fosse mai nato"⁵⁶⁶.

330 Non vedi che Lui sapeva che Giuda lo avrebbe consegnato? 331 E disse di lui: "Guai a lui, sarebbe stato meglio per lui che non fosse nato".

332 Allora, non può compiere un male, se non⁵⁶⁷ colui per il quale la prescienza di Dio aveva previsto quel male⁵⁶⁸.

333 E se non può [compierselo], allora non è costretto⁵⁶⁹.

334 Altrimenti, Dio è ingiusto nel rimproverarlo. E questo sia lungi da Lui.

566 Cfr. Mc. 14,21: "Il Figlio dell'uomo se ne va, come sta scritto di lui, ma guai a quell'uomo dal quale il Figlio dell'uomo è tradito! Bene per quell'uomo che non fosse mai nato!". Cfr. anche Mt. 26,24.

567 La particella restrittiva *illā* è un'aggiunta ipotetica dell'Editore.

568 Ciò significa che Dio conosce anticipatamente anche il male che le Sue creature si accingono a compiere; e se esse lo faranno, Egli non ne sarà responsabile.

569 Nella sua edizione critica Bacha ci spiega così questo passo: "L'uomo può impedire a se stesso un male che compie e che Dio conosce nella Sua prescienza, e chi ha il potere di impedirsi un atto di cui Dio aveva prescienza, allora costui non è costretto a [compiere] quell'atto".

﴿ج. مَثَلُ إِدَانَةِ الْأَشْرَارِ﴾

335 وَيَقُولُ فِي الْإِنْجِيلِ أَيْضًا :

« إِنَّ الْمَسِيحَ إِلَهَنَا ،

إِذَا جَلَسَ عَلَى كُرْسِيِّهِ ، دَيَانًا لِلْبَشَرِ ،

336 يَقُولُ لِلْمَحْجُوجِينَ عِنْدَهُ :

« انْطَلِقُوا إِلَى النَّارِ الْمُعَدَّةِ لِلشَّيْطَانِ وَمَلَائِكَتِهِ » (٥٧٠) .

337 وَمَعْلُومٌ أَنَّ تِلْكَ النَّارَ

لَمْ تُعَدَّ لِلشَّيْطَانِ وَمَلَائِكَتِهِ مِنْ اللَّهِ ،

338 إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ

الَّتِي يَسْتَوْجِبُونَ تِلْكَ النَّارَ بِهَا .

339 وَلَوْ أَنَّهُمْ مَعْدُورُونَ عِنْدَهُ

لِسَابِقِ عِلْمِ بِأَعْمَالِهِمْ ،

340 لَمَا كَانَ أَوْرَدَهُمْ تِلْكَ النَّارَ أَبَدًا ،

لئَلَّا يَكُونَ غَيْرُ عَدْلٍ .

341 وَلَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا مَقْهُورِينَ عَلَيْهَا ،

لَكَانُوا مَعْدُورِينَ عِنْدَهُ ،

342 إِذْ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ قَهْرٌ مِنْ سَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ ،

كَمَا قَدْ بَيَّنَّا بَدْءًا .

٥٧٠ متى ٤١/٢٥ .

c) Esempio della condanna dei cattivi

335 E dice anche nel Vangelo: “Cristo nostro Dio, quando sederà sul Suo trono, per giudicare l’umanità, 336 dirà a coloro che si scuseranno dinanzi a Lui: ‘Precipitate nel fuoco preparato per Satana ed i suoi angeli’ ”⁵⁷¹.

337 Ed è risaputo che quel fuoco non è stato preparato per Satana ed i suoi angeli da Dio, 338 solo che Dio sapeva dei loro atti, per i quali avrebbero meritato quel fuoco⁵⁷².

339 E se fossero stati scusati dinanzi a Lui per la prescienza dei loro atti 340 non li avrebbe mai mandati in quel fuoco, per non essere ingiusto.

341 E se fossero costretti a quegli atti, allora sarebbero scusati presso Dio, 342 poiché nessuno è costretto dalla prescienza di Dio, come abbiamo dimostrato inizialmente.

⁵⁷¹ Cfr. Mt. 25,41.

⁵⁷² Dio non è responsabile del male che l’uomo commette, benché ne abbia prescienza (cfr. §332).

﴿ ٦ . الْخُلَاصَةُ ﴾

- 343 وَلَيْسَ يَنْبَغِي لِدِي عَقْلٍ
أَنْ يَفِرَّ مِنْ أَنْ يَقُولَ :
« إِنَّ لِلَّهِ ٥٧٣ سَابِقَ عِلْمٍ فِي الْأُمُورِ » ،
344 مَخَافَةَ أَنْ يُدْخَلَ عَلَى الْحُرِّيَةِ الْإِنْسِيَّةِ
فَهَرٌّ مِنْ ذَلِكَ .

﴿ دُعَاءُ خِتَامِي ﴾

- 345 فَالْمَسِيحِ نَسْأَلُ ،
أَنْ يَفِيضَ عَلَيْنَا رُوحَ قُدْسِهِ بِلَا كَيْلٍ ؛
346 وَأَنْ يُمَتِّعَنَا بِأَفْضَلِ ثَمَرَاتِ الْحُرِّيَّةِ ،
الَّتِي أَكْرَمَنَا بِهَا ؛
347 وَيُنِيلَنَا بِذَلِكَ سَعَادَةَ مَلَكُوتِهِ ،
الَّتِي إِلَيْهَا تَشْخَصُ شَهْوَةُ الْعُقُولِ ،
إِذَا لَمْ تَزَلْ عَنْ سَبِيلِهَا .
348 لَهُ الْحَمْدُ مَعَ الْآبِ وَرُوحِ الْقُدْسِ ،
إِلَى دَهْرِ الدَّاهِرِينَ ٥٧٤ . آمِينَ .

ط : الله . ٥٧٣

ط : الداھر . ٥٧٤

6. Sintesi

343 Non conviene quindi a chi possiede l'intelletto che rifugga dal dire: "Iddio è presciente nelle cose", **344** per paura che la costrizione si insinui così nella libertà umana.

Invocazione finale

345 Chiediamo dunque a Cristo che diffonda su di noi il Suo Santo Spirito senza misura; **346** e che ci faccia godere dei migliori frutti della libertà che ci ha conferito; **347** e che ci faccia così raggiungere la felicità del Suo Regno, alla quale aspira il desiderio degli intelletti, quando non errano dal loro sentiero.

348 A Lui la lode con il Padre e lo Spirito Santo, nei secoli dei secoli. Amen.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia è suddivisa per alcuni gruppi tematici e, all'interno di ogni gruppo tematico, in ordine di anno di pubblicazione. All'interno del medesimo anno di pubblicazione in ordine alfabetico per cognome.

Nel caso di una pubblicazione che copra più anni è stato assunto l'anno di conclusione della pubblicazione.

I. TEODORO ABŪ QURRAH⁵⁷⁵

1. Joannes ARENDZEN, *Theodori Abukurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus, latine versus, illustratus*, Bonn 1897.
2. Constantin BACHA, *Maymar Abī Qurrah fī nāmūs Mūsā wa-fī ṣiḥbat al-dīn al-masīhī*, in *al-Mašriq* 6 (1903) 633-643; 693-702; 800-809.
3. Luwīs MA'LŪF, *Aqdam al-maḥṭūtāt al-naṣrāniyyah al-'arabiyyah*, in *al-Mašriq* 6 (1903) 1011-1023.
4. Constantin BACHA, *Mayāmir Tāwdūrus Abī Qurrah usqf Harrān*, Beyrouth: al-Fawā'id Press, 1904.
5. Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, publié et traduit en Français pour la première fois*, Tripoli e Roma 1905.
6. Louis CHEIKHO, *Maqālāt dīniyyah qadīmah li-ba'd mašāhīr al-katabah al-naṣrā min al-qarn al-tāsi' ilā al-qarn al-tāliṭ 'ašarah*, Beyrouth 1906, pp. 86-99.
7. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān (ca. 740-820). Literarhistorische Untersuchungen und übersetzung*, coll. "Forschungen zur christlichen Literatur - und

⁵⁷⁵ Si fornisce del nostro autore una bibliografia che non ha la pretesa di essere esaustiva, ma che fa riferimento alle opere e agli articoli da noi personalmente consultati. Per una bibliografia completa sull'autore rimandiamo invece a SAMIR, *Abū Qurrah* 1 (2000), pp. 9-32.

Bibliografia

- Dogmengeschichte", 10 Band, 3 und 4 Heft, Paderborn: Schöningh, 1910.
8. Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français*, 4 voll., Paris 1899-1910, qui vol. 3, spec. pp. 32-34.
 9. Louis CHEIKHO, *Maymar li-Tāwdūrus Abī Qurrah fī wuḡūd al-hāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in *al-Mašriq* 15 (1912) 757-774; 825-842.
 10. Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Harrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion*, Beyrouth 1912.
 11. H. BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912) 175-195, riedito in *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamische Welt*, Hildesheim: Georg Olms, 1967, vol. 1, pp. 432-449.
 12. Georg GRAF, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. "Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", vol. XIV, 1, Münster, 1913.
 13. Louis CHEIKHO, *Maqālāt dīniyyah*, seconda edizione, Beyrouth 1920, pp. 107-120.
 14. S. TRITTON, *The Bible text of Theodore Abu Kurra*, in *The Journal of Theological Studies* (1933) 52-54.
 15. Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2, coll. "Studi e Testi", Città del Vaticano, 1947.
 16. Ignace DICK, *Deux écrites inédits de Théodore Abuqurra*, in *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.
 17. Ignace DICK, *Théodore Abū Qurrah, évêque melkite de Harrān (750?-825?)*, *Introduction historique et littéraire, analyse critique du traité apologétique de l'Existence du Créateur et de la vraie religion*, tesi di dottorato inedita, Louvain 1959.
 18. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, in *Le Muséon* 12 (1962) 209-223; 319-332; 13 (1963) 114-129.
 19. Armand ABEL, *Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, in *Studia Islamica* 19 (1963) 5-26.
 20. G. FEHĒRVĀRI, *Harrān*, *EI*² 3 (1971), pp. 227b-230b.
 21. Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Téodore Abukuras našromebsi*, in *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (ossia "La polemica antimusulmana nelle opere di Teodoro Abū Qurrah").
 22. Sidney H. GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abū Qurrah*, in *Le Muséon* 92 (1979) 29-35.
 23. Samīr Ḥalīl SAMĪR, *Kitāb 'Ġāmi' wuḡūh al-īmān' wa-muḡādalat Abī Qurrah 'an ṣalb al-Masiḥ'*, in *al-Masarrāh* 67 (1981) 169-184.

24. Ignace DICK, *Maymar fī wuğūd al-hāliq wa-l-dīn al-qawīm li-Tāwdūrus Abī Qurrah (al-mutawaffā ḥawla sanat 825 m.)*, coll. "al-Turāt al-'arabī al-masīḥī" n. 3, Junieh e Roma 1982, p. viii.
25. Khalil SAMIR, *Notes sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in OCP 49 (1983) 184-191.
26. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practise of venerating images*, in *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985) 53-73, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992, art. v.
27. Sidney H. GRIFFITH, *Stephen of Ramlah and the Christian kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine*, in *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985) 23-45, riedito in Sidney H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992, art. vii.
28. Ignace DICK, *Maymar fī ikrām al-ayqūnāt, li-Tāwdūrus Abī Qurrah (al-mutawaffā ḥawla sanat 825 m.)*, coll. "al-Turāt al-'arabī al-masīḥī" n. 10, Junie-Rome 1986.
29. Khalil SAMIR, *La 'Somme des aspects de la foi', œuvre d'Abū Qurrah?*, in Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, OCA 226 (1986) 123-141.
30. Sidney H. GRIFFITH, *A ninth century 'Summa Theologiae Arabica'*, in Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, OCA 226 (1986) 123-141, riedito in GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992, art. ix.
31. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, t. II 2, (750-Xe s.), Louvain: Peeters, 1987, per quel che riguarda Abū Qurrah spec. pp. 104-134.
32. Sidney H. GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalām: the doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107,
33. Sidney H. GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalām: Chapter XVIII of the Summa Theologiae Arabica*, in *Lingua Restituta Orientalis* 20 (1990) 129-134.
34. Guy MONNOT, *Abū Qurra et la pluralité des religions*, in *Revue de l'histoire des Religions* 208 (1991) 49-71.
35. Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam. Présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, spec. pp. 229-235.
36. Sidney H. GRIFFITH, *Free Will in Christian Kalām: the doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107, riedito

Bibliografia

- in GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Great Yarmouth: Variorum Collected Studies Series, 1992, art. vi.
37. John C. LAMOREAUX, *An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in *Le Muséon* 105 (1992) 327-341.
38. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah (755?-?)*, in *Encyclopédie Maronite* 1, Kaslik: USEK, 1992, pp. 215b-217b.
39. Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in *Studia Patristica* XXV (1993) 270-299.
40. Sidney H. GRIFFITH, *Reflections on the biography of Theodore Abū Qurrah*, in *Parole de l'Orient* 18 (1993) 143-170.
41. Teodoro ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini, a cura di Paola Pizzo*, coll. "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano", vol. 1, Milano: Jaca Book, 1995.
42. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah. A treatise on the Veneration of the Holy icons*, coll. "Eastern Christian Texts in Translation", vol. 1, Peeters: Louvain, 1997.
43. Iğnāṭyūs DĪK, *Muğādalat Abī Qurrah ma'a al-mutakallimīn al-muslimīn fī mağlis al-ḥalifah al-Ma'mūn*, Ḥalab, 1999.
44. Samīr Ḥalīl SAMĪR, *Abū Qurrah. al-Sīrah wa-l-marāğī'. al-Mu'allafāt*, coll. "Mawsū'at al-ma'rifah al-masīḥīyyah", 2 voll., Dār al-Mašriq: Bayrūt, 2000.

II. PERIODO FORMATIVO DELLA TEOLOGIA ISLAMICA

45. Windrow SWEETMAN, *Islam and Christian theology*, London, Redhill: Lutterworth Library, 1947.
46. Louis GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
47. S. NYBERG, *Abū 'l-Hudhayl al-'Allāf*, EI² 1 (1960), pp. 127b-129a.
48. Albert N. NADER, *Bishr b. al-Mu'tamir*, EI² 1 (1960), pp. 1243a-1244a.
49. W. Montgomery WATT, *al-Ash'arī, Abū l-Ḥasan*, EI² 1 (1960), pp. 694a-695a.
50. Armand ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
51. Morris S. SEALE, *Muslim Theology. A Study of the Origins with Reference to the Church Fathers*, London: Luzac and Company Ltd., 1964.
52. Charles PELLAT, *Ghaylān b. Muslim*, EI² 2 (1965), p. 1026b.

53. W. Montgomery WATT, *Djahm b. Safwān*, EI² 2 (1965), p. 388a.
54. J. WENSINCK, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, London: Frank Cass, 1965.
55. W. Montgomery WATT, *The formative period of islamic thought*, Edimburgh: University Press, 1973.
56. Harry Austryn WOLFSON, *The philosophy of the kalam*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1976.
57. Albert GUILLAUME, *Muslim Theology. A Study of the origins with Reference to the Church Fathers*, London: Luzac and Company Ltd., 1980.
58. Samīr ḤALĪL, *al-Turāṭ al-'arabī al-masīhī al-qadīm wa-tafā'ulu-hu ma'a al-fikr al-'arabī al-islāmī*, in *Islamochristiana* 8 (1982) 184-191.
59. W. MADELUNG, *al-Mātūrīdī*, EI² 6 (1986), pp. 846a-847a.
60. SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot*, Leuven: Peeters, Unesco, 1986.
61. M. HORTEN, *Thumāma b. Ashrab*, EI¹ 8 (1987), pp. 739b-740a.
62. J. WENSINCK, *Wāsil b. 'Atā'*, EI¹ 8 (1987), pp. 1127b-1128a.
63. Paul KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII au XII siècle*, Würzburg, Altenberge: Echter Verlag, Telos Verlag, 1989.
64. David THOMAS, *Anti-christian polemic in early Islam*, Cambridge University Press, 1992.
65. H. DAIBER, *al-Murdār*, EI² 7 (1993), pp. 604a-605a.
66. H. DAIBER, *Mu'ammār b. 'Abbād*, EI² 7 (1993), pp. 259a-260a.
67. Joseph VAN ESS, *al-Nazzām*, EI² 7 (1993), pp. 1057a-1058b.
68. J. WENSINCK, *al-Nasafī*, EI² 7 (1993), pp. 968a-969a.
69. M. B. HOOKER, *Sharī'a*, EI² 9 (1997), pp. 321a-322a, spec. pp. 321a-322a.

III. IL DIBATTITO SUL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE ISLAMICA

70. Cheikh BOUAMRANE, *Le probleme de la liberté humaine dans le pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1978.
71. Daniel GIMARET, *Théories de l'acte humaine en théologie musulmane*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
72. Tamar RUDAVSKY, *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy. Islamic, jewish and christian perspectives*, Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985.

Bibliografia

73. W. Montgomery WATT, *Free will and predestination in early Islam*, London: Luzac and Company ltd., 1948.

IV. LA QUESTIONE DEL LIBERO ARBITRIO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

74. H. D. SIMONIN, *La prédestination d'après les Pères grecs*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 12 (1935), coll. 2815-2832.
75. Etienne GILSON, *La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Torino: La Nuova Italia, 1986.
76. Gérard TROUPEAU, *al-Kindī 'Abd al-Masīh*, EI² 5 (1986), pp. 120b-121b.
77. Max POHLENZ, *La libertà greca*, Brescia: Paideia, 1963.
78. Rinaldo FABRIS, *L'elezione-vocazione-predestinazione dell'umanità nell'epistolario del Nuovo Testamento*, in Salvatore A. PANIMOLLE, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. XV (Elezione-Vocazione-Predestinazione), Roma: Borla, 1997, spec. pp. 127-156.
79. Salvatore PANIMOLLE, *La libertà cristiana. La libertà dalla legge nel Nuovo Testamento e nei primi Padri della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
80. Salvatore A. PANIMOLLE, *L'elezione divina negli Atti degli Apostoli*, in Salvatore A. PANIMOLLE, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. XV (Elezione-Vocazione-Predestinazione), Roma: Borla, 1997, spec. pp. 98-126.
81. Giuseppe VISONÀ, *I cristiani "popolo eletto" negli scritti degli apologeti*, in Salvatore A. PANIMOLLE, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. XV (Elezione-Vocazione-Predestinazione), Roma: Borla, 1997, spec. pp. 194-216.
82. Giovanni DAMASCENO, *La fede ortodossa*, introduzione traduzione e note a cura di Vittorio Fazzo, Roma: Città Nuova, 1998.

V. IL MANICHEISMO

83. Simone PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, le gnostiques et les manichéens*, Presses Universitaires de France, Paris 1947.
84. Henri Charles PUECH, *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud - S.A.E.P., 1949.
85. Steven RUNCIMAN, *The medieval Manichee*, Cambridge University Press, 1955.
86. Geo WIDENGREN, *Mani and manichaeism*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

87. Armand ABEL, *Aspects sociologiques des religions manichéennes*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, édités par Pierre GALLAIS et Yves-Jean RIOU, Poitiers: Société d'études médiévales, 1966, t. 1, pp. 33-46.
88. Bayard DODGE, *Mani and the Manichaeism*, in *Medieval and middle eastern studies in honour of Aziz Suryal Atiya*, edited by Sami A. Hanna, Leiden: E. J. Brill, 1972, pp. 86-105.
89. François DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Éditions du Seuil 1974.
90. Simone PETREMENT, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Éditions du Cerf, 1984.
91. Raffaele FARINA a cura di, *Lo Gnosticismo*, Torino: Sei, 1991.
92. S. AGOSTINO, *Polemica con i Manichei*, introd. di F. Decret, trad. e note di L. Alici, A. Pieretti, Roma: Città Nuova Editrice, 1997, spec. pp. vii-cxxvii.

VI. L'ISLAM E IL MANICHEISMO

93. Michelangelo GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1927, pp. xviii-xix.
94. Armand ABEL, *Les sources arabes sur le manichéisme*, in *Annuaire de l'institute de philologie et d'histoire orientales et slaves* (1961-1962)
95. D. CHWOLSON, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Amsterdam Oriental Press, 1965, 2 voll., qui vol. 2.
96. Guy MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes - 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Beyrouth, Le Caire: Librairie Philosophique J. Vrin-Paris, Institut dominicain d'Études Orientales, 1974.
97. Guy MONNOT, *La réponse de Bāqillānī aux dualistes*, in *Recherches d'Islamologie*, Louvain la Neuve, Louvain: Editions Peeters, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1977, pp. 247-260.
98. M. BROWDER, *The formulation of Manichaeism in late Ummayyad Islam*, in *Studia Manichaica* (II. Internationaler Kongress zum Manichaeismus) (1992) 328-333.
99. Michel TARDIEU, *L'arrivée des Manichéens à al-Hīra*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles, Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen*, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990, publiés par Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS, Damas: Institut Français de Damas, 1992, p. 15-24.

VII. DIZIONARI, GRAMMATICHE ED OPERE ENCICLOPEDICHE

100. de Biberstein KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 voll., Paris: Maisonneuve, 1860.
101. E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, 8 voll., London: Williams and Norgate, 1863.
102. ed. Jacques-Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, serie greca, Parigi 1857-1866.
103. *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 voll., Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1909-1946.
104. *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, 8 voll. + suppl., Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1987.
105. *The Encyclopaedia of Islam new edition*, in pubblicazione dal 1960, 9 voll. finora pubblicati, Leiden, London: E. J. Brill, Luzac and Co.
106. Laura VECCIA VAGLIERI, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, 2 voll., Roma: Istituto per l'Oriente, 1936-1961.
107. Renato TRAINI, *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1966.
108. *al-Munğid fi al-a'lām*, Beirut: Dār el-Machreq, 1988.
109. IBN AL-NADİM, *Kitāb al Fihrist*, Teheran: Riḏā'-Tağaddud, s.d.

GLOSSARI

GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI

Il glossario seguente contiene i termini arabi più notevoli contenuti nel trattato. Si segue l'ordine dell'alfabeto arabo.

Accanto ad asterisco « * » viene scritta in arabo la radice o il lemma arabo e, di seguito, la traslitterazione in lingua latina.

ا alif	'wl اول *
Isrā'īl إسرائيل *	<i>ta'wīl</i> (interpretazione) §137
<i>Isrā'īl, banū</i> (figli di Israele) §315	ب bā'
(gr. ἐπίσκοπος) usqūf أسقف *	bḥl بخل *
<i>usqūf</i> (vescovo) titolo	<i>būḥl</i> (avarizia) §94
'mr امر *	bšr بشر *
<i>amr</i> (comando, il comandare)	<i>bašar</i> (umanità) §335
§71, §142	bṭl بطل *
'mm امم *	<i>bāṭil</i> (falso) §163, §164, §173, §174
<i>ummah</i> (comunità) §83, §84, §85	bṭn بطن *
(gr. εὐαγγέλιον) Inḡīl إنجيل *	<i>bāṭin</i> (interiore) §218
<i>Inḡīl</i> (Vangelo) §22, §128, §131, §134, §140, §142, §163, §164, §217, §318, §326, §335	Būlus بولس *
'ns انس *	<i>Būlus, mār</i> (san Paolo) §9, §52
<i>īnsān</i> (uomo) titolo, §25, §28, §31, §33, §38, §61, §74, §86, §136, §254, §317, §327, §328	ت tā'
<i>nās</i> (gente) §53, §75, §81, §168, §178, §179, §309	tmm تم *
	<i>tāmm</i> (perfetto) §257

twb توب*
tawbah (conversione) §159, §160,
 §161, §307, §308

ث tā'

Tāwdūrus تاودورس*

Tāwdūrus titolo

twb توب*
tawāb (ricompensa) §34

ج ġīm

ġbr جبر*

ġabara / *yaġburu* (predeterminare)
 §20

maġbūr (predeterminato) §16,
 §28, §31, §62

ġbl جبل*

ġabl (istinto) §70, §71, §72

ġhd جحد*

ġuḥūd (il rinnegare) §13, §23

ġsd جسد*

ġasad, pl. *aġsād* (corpo) §113,
 §115, §116, §117 120, §123,
 §130, §133, §134, §138,
 §163, §164, §167, §168,
 §169, §170, §174, §176,
 §182, §187, §188, §189,
 §190, §201, §203, §209,
 §210, §218, §221, §283,
 §284, §285, §286

ġll جلل*

ġalīl wa-laṭīf (grandezza e
 piccolezza) §299

ġhd جهد*

ġāḥid (rinnegatore) §73

ġhl جهل*

ġahl (ignoranza) §127

ġhnm جهنم*

ġahannam (Inferno) §297

ġūd جود*

ġūd (magnanimità) §94, §99,
 §279

ġwhr جوهر*

ġawhar (essenza) §130, §133,
 §139, §189

ح ḥā'

ḥbb حب*

maḥabbah (amore) §282

ḥbr حبر*

ḥabr, pl. *aḥbār* (sacerdote) §158

ḥġġ حجج*

ḥuġġah (argomento) §53, §54,
 §55, §58, §61, §64, §127

ḥrr حرر*

ḥurr (libero) §112

ḥurriyyah (libertà) §16, §18, §25,
 §72, §74, §82, §86, §89, §90,
 §92, §94, §97, §101, §102,
 §103, §106, §108, §228,
 §276, §278, §287, §291,

§293, §300, §301, §303, §324, §346	ḥmq حق *
<i>hurriyyah, ibtāl al-</i> (negazione della libertà) §226	<i>ḥumq (stoltezza)</i> §126, §137, §166, §224
<i>hurriyyat al-insān</i> (la libertà dell'uomo) titolo, 19	ḥwl حول *
<i>al-ḥurriyyah al-insiyyah</i> (la libertà umana) §233, §243, §253, §260, §263, §269, §273, §280, §310, §344	<i>maḥālah vedi lā maḥālah</i>
<i>hurriyyah tābitah</i> (libertà certa) titolo	خ ḥā'
ḥrk حرك *	ḥsl حصل *
<i>harakah</i> (movimento) §283, §298	<i>ḥaṣlah, pl. ḥiṣāl</i> (abitudine) §182
ḥzb حزب *	ḥt' خطئ *
<i>ḥizb</i> (seguaci) §201, §209	<i>ḥaṭī'ah, pl. ḥaṭāyā</i> (peccato) §1, §2, §6, §14
ḥsn حسن *	ḥlṣ خالص *
<i>ḥusn al-niyyah</i> (la bontà dell'intenzione) §209	<i>ḥallaṣa / yuḥalliṣu</i> (salvare) §120, §197
ḥšy / ḥšw حشي *	ḥl' خلع *
<i>ḥāšā li-Allāh</i> (sia lungi da Dio) §37, §41	<i>ḥala'a al-'idār</i> (perdere il pudore) §12
ḥqq حقق *	ḥlq خلق *
<i>ḥaqq</i> (vero, verità) §22, §23, §146, §176, §183, §185, §209, §213, §217, §252	<i>ḥāliq</i> (Creatore) §16
ḥkm حكم *	<i>ḥaliqah</i> (creatura) titolo, §279
<i>ḥikmah</i> (saggezza) §51, §299	<i>ḥalq</i> (creazione, creato) §44, §47, §51, §102, §103, §108, §266
ḥll حلل *	ḥyr خير *
<i>ḥalāl</i> (lecito) §5	<i>ḥayr</i> (bene, buono) §17, §20, §28, §115, §118, §121, §123, §135, §140, §219, §221, §233, §303
	<i>al-ḥayr al-zāhir</i> (il bene esteriore) §219
	<i>ḥayyir</i> (Benigno) §196, §200

Glossario dei termini arabi

د dāl	rūd رود *
Dāwūd داود *	<i>irādah</i> (volontà) §244, §255, §266, §291
<i>Dāwūd</i> §6, §317	
dqq دقق *	ز zā'
<i>daqīqah</i> , pl. <i>daqā'iq</i> (particolare) §299	zny زني *
dnw دنو *	<i>zinā</i> (il fornicare, la fornicazione) §204
<i>dunyā</i> (mondo, terra) §83, §205, §302, §304	zwl زول *
dwr دور *	<i>al-dār al-zā'ilah</i> (dimora effimera) §307
<i>al-dār al-zā'ilah</i> (dimora effimera) §307	
dyn دين *	س sīn
<i>dayyān</i> (giudizio) §335	sbq سبق *
ذ ḏāl	<i>sabaqa</i> (essere anteriore, anticipare) §230, §231, §236, §237, §239, §242, §243, §246, §248, §251, §261, §263, §267, §269, §272, §275, §277, §332
	<i>sābiq 'ilm Allāh</i> (la prescienza di Dio) §230, §235, §242, §243, §244, §253, §255, §268, §270, §309, §324, §325, §339, §342, §343
ر rā'	srq سرق *
rdd ردد *	<i>sarqah</i> (il rubare) §204
<i>mardūd</i> (confutato) §184	slṭ سلط *
rsl رسل *	<i>sultān</i> (potere) §280, §292, §295 <i>musallaṭ</i> (che ha potere) §44, §47, §52, §60, §63, §291, §293
<i>risālah</i> (missione) §10	
ršd رشد *	
<i>rušd</i> (rettitudine) §213	
rwḥ روح *	
<i>rūḥ al-quḏus</i> (lo Spirito Santo) titolo, §345, §348	

smğ سمح *
samāğah (stupidità) §88, §224,
 §229

Sim'ān سمعان *
Sim'ān §324, §325

sws سوس *
sūs (essenza) §122, §175, §203

ش šīn
 šrr شرر *
šarr (male, cattivo) §17, §20,
 §28, §100, §114, §117, §118,
 §121, §123, §130, §132,
 §133, §134, §135, §138,
 §139, §163, §164, §165,
 §170, §172, §202, §204,
 §221, §233, §303, §332
širrīr (cattivo, maligno, malvagio)
 §112, §129, §140, §143,
 §187, §194, §196, §197,
 §198, §210

šr' شرع *
šarī'ah (legge) §84

šhw شهو *
šahwah (passione, desiderio) §3,
 §5, §7, §8, §10, §14, §207,
 §347

šy' شياً *
mašī'ah (volontà) §87, §161,
 §266, §285, §301

Šayṭān شيطان *
Šayṭān 114, §322, §339, §340

ص šād
 šbğ صبغ *
šibğah (natura) §25, §74

šhf صحف *
šahīfah (libro) §150, §152, §223
mušḥafah, pl. *mašāḥif* (volume)
 §223

šdq صدق *
saddaqa (prestare fede) §10
šadaqah (elemosina) §212

šlh صلح *
šāliḥ (retto) §171
šalāḥ (rettitudine) §208

šlw صلو *
šallā / *yušallī* (pregare) §211

šn' صنع *
šan'ah (opera) §110

šwm صوم *
šāma / *yašūmu* (digiunare) §211

ض ḍād
 ط ṭā'
 ṭğw طغو *
tuğyān al-qalb (iniquità del cuore)
 §127

ṭw' طوع *
istaṭā'a / *yastaṭī'u* (essere capace,
 essere in grado) §128, §129,

§132, §146, §148, §150,
 §152, §153, §154, §165,
 §171, §179
tā'ah (l'obbedire, obbedienza) §34,
 §281, §288

tyb طيب *

tayyib (buono, bontà) §112, §119,
 §128, §129, §130, §132,
 §133, §143, §157, §193

zā ظ

zhr ظهر *

zāhir (esteriore, manifesto) §219,
 §290

ع 'ayn

'bd عبد *

'abd, pl. 'ibād (uomo) §64, §66,
 §72

'tb عتب *

'itāb (rimprovero) §4

'dl عدل *

'adl (giusto, giustizia) §29, §30,
 §33, §37, §42, §43, §55, §58,
 §61, §294

'dr عذر *

hala'a al-'idār (perdere il pudore)
 §12

'ğz عجز *

'ağaza 'alā (non resistere) §80
 'ağaza 'an (essere impotente) §192,
 §193

'rd عرض *

mu'āraḍah (opposizione) §226

'rf عرف *

ma'rifat Allāh (conoscenza di Dio)
 §13, §73

ma'rifat kutub Allāh (conoscenza
 dei libri di Dio) §311

'şy عصى *

ma'şiyah (il disobbedire,
 disobbedienza) §34, §215,
 §281, §288

'qb عقب *

'iqāb (punizione) §34

'q1 عقل *

'aql, pl. 'uqūl (intelletto, mente)
 §225, §343, §347

al-'aql al-insī (l'intelletto umano)
 §3

'll علل *

'illah, pl. 'ilal (movente) §67

muta'allil (colui che si giustifica)
 §14

'lm علم *

'ilm (scienza) §230, §231, §235,
 §236, §237, §239, §242,
 §243, §244, §246, §248,
 §250, §251, §253, §255,
 §256, §257, §261, §263,
 §265, §267, §268, §269,
 §270, §272, §275, §276,
 §277, §278, §309, §324,
 §325, §332, §339, §342, §343

ta'lim (insegnamento) §146, §202,
§206, §216, §217

* عمل 'm l

'amal, pl. *a'māl* (atto) §160,
§161, §170, §289, §290,
§338, §339

'āmil al-ḥaṭī'ah (colui che compie
il peccato) §1

غ ġayn

* غير ġyr

ġayr 'adl (ingiusto) §334

ġayr mutaġayyir (immutabile)
§305

taġīr al-niyyah (cambiamento di
intenzione) §149

* غي ġyy

ġāyah (scopo) §21, §25, §126

ف fā'

* فري fry

ifirā' (calunnia) §249

* فسق fsq

fiṣq (empietà) §171

* فعل f'l

fi'l (azione) §268

ق qaf

* قبح qbḥ

qubḥ (stato riprovevole) §156

qabīḥ (riprovevole) §7, §15, §56,
§144

* قتل qtl

qatl (l'uccidere) §204

* قدر qdr

qādir (avere il potere) §56, §57,
§199, §258

qudraḥ (forza, potenza) §69,
§218, §271, §273

* قدس qds

quds / qudus (santo) titolo, §216,
§345, §348

* قضى qḍy

qāḍī, pl. *quḍāt* (giudice) §83

* قهر qhr

qahr (costrizione) titolo, §19, §26,
§87, §89, §90, §93, §95,
§101, §226, §228, §235,
§245, §250, §286, §292,
§310, §324, §325, §342, §344

maqḥūr (costretto) §7, §14, §232,
§238, §239, §241, §248,
§333, §341

* قوم qwm

qiyyāmah (resurrezione) §305

* قوي qwy

quwwah (forza) §195

ك kaf	لذذ * ldd
ktb كتب *	<i>laddat al-ḥaṭī'ah</i> (il piacere del peccato) §1
<i>al-kutub al-muqaddasah</i> (i libri sacri) §311, §323	لطف * lṭf
kḏb كذب *	<i>ḡalīl wa-laṭīf</i> (grandezza e piccolezza) §299
<i>kāḏib</i> (bugiardo) §172, §173	م mim
<i>kadīb</i> (bugia, menzogna) §172, §175	مار * mā
kr̄s كرس *	<i>mār</i> (santo) §9, §52
<i>kursī</i> (trono) §335	مائي * Mānī
kf' كفا *	<i>Mānī</i> §111, §116, §127, §162, §168, §170, §184, §204, §212, §223, §225, §228
<i>mukāfa'ah</i> (ricompensa) §294, §295, §300	مريم * Mrym
klm كلم *	<i>Maryam al-'Aḏrā'</i> (Maria Vergine) §220
<i>kalimah</i> (Parola) §131, §134, §140, §142, §143, §163, §164	مسيح * Masīḥ
kwn كون *	<i>Masīḥ</i> (Cristo, il Cristo) §143, §217, §314, §316, §317, §318, §326, §335
<i>kawn</i> (essenza) §112, §127	مكن * mkn
kyr كير *	<i>imkān</i> (volontà) §302
<i>kīr</i> (signoria) titolo	ملك * mlk
ل lam	<i>malakūt</i> (Regno) §297
ل * l	ملل * mll
<i>la-'amrī</i> (a quanto ne so) §45, §77, §99, §132, §225	<i>millah</i> (setta) §205
لا * lā	مني * mny
<i>lā maḥālah</i> (senza dubbio) §169, §173, §202, §208, §295	<i>maniyyah</i> (morte) §308

mwt موت *	<i>al-niyyah al-ḥasanah/al-tayyibah</i> (l'intenzione buona) §143, §144, §146, §147, §148, §154
<i>mawt (morte)</i> §316	
Mūsā موسى *	<i>al-niyyah al-širrīrah</i> (l'intenzione cattiva) §143
<i>Mūsā (Mosè)</i> 315	
mymr ميمر *	<i>al-niyyah al-qabīḥah</i> (l'intenzione riprovevole) §145, §146, §147, §148, §156
<i>maymar (trattato) titolo,</i> §21	
ن nun	
(gr. νόμος) nāmūs ناموس *	ه hā'
<i>nāmūs (legge)</i> §10, §11, §12, §22	
nb' نبأ *	و waw
<i>tanabba'a (profetare)</i> §314, §316	why وحى *
<i>nabī (profeta)</i> §6	<i>wahī (rivelazione)</i> §10
nfs نفس *	ي yā'
<i>nafs, pl. anfus/nufūs (anima)</i> §2, §4, §7, §8, §41, §78, §82, §112, §113, §114, §116, §117, §118, §120, §123, §130, §133, §134, §163, §164, §165, §169, §174, §182, §189, §194, §196, §197, §203, §207, §209, §210, §218	Yahūd يهود *
	<i>Yahūd (i giudei)</i> §158, §317
	Yahūdā يهوذا *
	<i>Yahūdā al-Isharyūtī (Giuda Isariota)</i> §319, §323, §333
	Yūḥannā يوحنا *
nqd نقد *	<i>Yūḥannā al-Ma'madānī</i> (Giovanni Battista) §158
<i>inqād (redenzione)</i> §197	
nwy نوي *	
<i>niyyah, pl. niyyāt (intenzione)</i> §217, §289, §293, §294, §295, §298, §306	
<i>al-niyyah al-bāṭinah/al-dāḥilah</i> (l'intenzione interiore) §218, §219	

INDICE DELLE PAROLE NOTEVOLI DEL TRATTATO

Nel seguente glossario vengono presentate le voci più notevoli riguardanti il solo trattato di Abū Qurrah. Per una consultazione completa pertanto si rimanda anche all'indice successivo.

C

Cristo: §314

- ~ Dio: §143, §326, §335
- ~ Figlio della Vergine Maria: §217
- ~ Figlio del Padre: titolo
- ~ Figlio dell'uomo: §327, §328
- consegnato alla morte: §316
- lingua di ~: §317
- ~ nostro Signore: §318
- discepoli di ~: §318
- Santo Spirito di ~: §345
- ~ conferisce la libertà: §346
- Regno di Cristo: §347
- trono di ~: §335

D

Davide: §6, §314

- Dio: titolo, §6, §10, §12, §22, §36, §38, §41, §45, §60, §63, §64, §66, §85, §88, §89, §90, §91, §99, §101, §102, §103, §106, §108, §215, §231, §235, §236, §239, §241, §245, §247, §249, §273, §274, §279, §312, §334, §337, §338, §341
- azione di ~: §268
- Benigno: §196, §197, §200
- Bontà: §193, §279
- ~ comanda e proibisce: §53, §64, §71, §72, §274, §280
- conoscenza di ~: §13, §73, §(259)

Creatore: §16

- ~ crea la libertà nell'uomo: §18, §86, §92, §94, §103, §254
- creato di ~: §266
- creatura di ~: §279
- creazione di ~: §44, §47, §51, §266
- ~ è giustizia: §29, §33, §43
- ~ è giusto: §42, §43, §55, §58, §61
- ~ è presciente: §230, §242, §251, §261, §309
- ~ fautore di qualcosa: §239, §241, §242, §246, §248, §251, §258, §261, §262, §267, §271, §272
- generosità di ~: §99, §279
- libertà di ~: §278
- libri di ~: §311
- opera di ~: §100, §110
- ~ Padre: titolo, §348
- potenza perfetta di ~: §271
- potere di ~: §44, §47, §60, §63, §69, §258, §262
- prescienza di ~: §230, §235, §237, §242, §243, §244, §246, §248, §253, §255, §267, §268, §270, §272, §275, §277, §324, §325, §339, §342, §343
- saggezza di ~: §51, §299
- scienza di ~: §236, §250, §256, §257, §259, §263, §265, §269, §276, §278, §332
- ~ sovrintendente del bene: §114
- volontà di ~: §244, §255, §266, §271

E

essenza: §112, §122, §127, §189
 ~ buona: §112, §130
 ~ del Bene: §133
 ~ del Male: §139

G

Giovanni Battista: §158
 Giudei: §314
 Giuda Iscariota: §316, §320, §330
 giustizia: §29, §30, §37
 ~ di Dio: §33, §43, §294

H

Harrān: titolo

I

Inferno: §297
 fuoco: §336, §337, §338, §340

insegnamento di Mani: §206,
 §216
 ~ veritiero: §217
 intenzione
 ~ buona: §143, §144, §146, §148,
 §154, §209, §218
 ~ cattiva, §riprovevole: §143, §145,
 §146, §147, §156
 cambiamento dell' ~: §149, §154,
 §157

Israele

Figlio di ~: §312

L

Legge: §10, §11, §12, §84
 vera e perfetta, §il Vangelo: §22
 Libertà: titolo, §16, §18,
 §72, §82, §86, §89, §90, §97,
 §101, §102, §103, §106, §108,
 §226, §228, §270, §276, §287,
 §291

~ dell'uomo, umana: titolo, §19,
 §233, §243, §253, §260, §263,
 §269

potere della ~: §264, §273, §280,
 §291, §293, §295

~ umana fautrice di qualcosa:
 §260, §263, §264, §269, §270,
 §272, §275, §289

volere della ~ umana: §273, §287,
 §291

volontà della ~ umana: §281, §285,
 §291, §301, §302

intenzione della ~: §281, §287,
 §289, §293, §294, §295, §298,
 §303, §306

ricompensa della ~: §295, §300,
 §306

libro

~ di Mani: §223

libri di Dio: §311

libri sacri: §323

M

Maligno vedi Satana

Mani: §111, §116, §127, §150,
 §162, §166, §167, §181, §201,
 §209, §220, §222, §225

Maria Vergine: §217

miscredenza: §13

Mosè: §312

P

Paolo: §9, §52

Parola del Vangelo: §131, §133,
 §140, §142, §143, §163, §164

peccato: §2, §14

il piacere del ~: §1

potere: §52

~ di Dio: §44, §47, §60, §63, §69,
 §258, §262

~ della libertà: §264, §273, §280,
 §291, §293, §295

Indice delle parole notevoli del trattato

prescienza *vedi* Dio, prescienza di

Spirito Santo: titolo, §348

~

R

Regno

di Cristo: §347

di Dio: §297

di Satana: §190

religione: §208

ricompensa

~ della libertà: §295, §300

Risurrezione: §305

Rivelazione: §79

S

Satana

sovrintendente del male: §114

Maligno: §187, §194, §196, §197,
§199

Regno di ~: §190

angeli di ~: §336, §337

Simone: §322

capo degli apostoli: §321

T

terra

in generale: §302

luogo del desiderio: §304

effimera dimora: §307

trono di Cristo: §335

V

Vangelo: §318

~ unica legge vera e perfetta: §22

Santo ~: §128, §217, §326

Parola del ~: §131, §133, §140,
§142, §143, §163, §164, §335

Verità: §23, §176, §183, §209,

§213. *vedi haqq*

volontà

interiore: §219

di Dio: §244

della libertà: §284, §285, §291,
§301, §302

INDICE ANALITICO

Il seguente indice analitico si riferisce **ESCLUSIVAMENTE** ALLO STUDIO che precede la traduzione del testo di Abu Qurrah e dunque **NON** al testo per il quale si rimanda agli indici precedenti. Contiene, ordinate alfabeticamente, sei diverse categorie di parole:

a) i nomi di persona (in maiuscolo)

es. AL-KINDĪ, AL-ĞUBBĀ'Ī

Se in bibliografia è presente una referenza bibliografica dell'autore citato, viene premessa la parola *bibliografia* ai numeri delle referenze bibliografiche.

es. ABEL, 25, 82, 87. *bibliografia* n°19, n°50, n°87, n°94

b) i nomi collettivi (in maiuscolo e grassetto)

es. **ABBASIDI, ACEFALI**

c) i nomi di luogo o di città (in maiuscoletto)

es. ALGERIA, ALEPPO

d) i nomi arabi (in minuscolo corsivo)

es. *aḥādīt*

e) i nomi comuni (in minuscolo tondo)

es. concilio, cristianesimo

f) le sottovoci dei nomi comuni (in tondo più piccolo e rientrato)

es. rimprovera l'intelletto

'**ABBASIDI**, 30, 67, 88

'ABD AL-ĞABBĀR, 50, 65, 66, 67, 68, 90

'ABDALLAH AL-QASRĪ, 93

'AMR B. 'ADĪ, 89

ABEL, 29, 86, 91. *bibliografia* n°19, n°50, n°87, n°94

ABISSINIA, 37

ABŪ ĞĀ'FAR AL-MANŞŪR, 45

ABŪ QURRAH. *bibliografia* n°41

ABŪ RĀ'ĪTAH, 33

ABŪ-L-ĤUDAYL, 34, 67

ACEFALI, 39

ADAMO, 40, 43

AGAPIUS, 21

AGOSTINO, 78, 82, 83, 85, 87, 195. *bibliografia* n°92

aḥādīt, 59

ahl al-dimma, 31, 92

AL-'ALLĀF, 34, 235

AL-BAQILLĀNĪ, 90

ALEPPO, 46, 94

ALESSANDRIA, 33, 73

ALGERIA, 78

AL-ĞUBBĀ'Ī, 63
 AL-HĀDĪ, 94
 AL-ĤAĠĠĠĠ B. YŪSUF, 93
al-Ḥasib. vedi ELCHASAI
 AL-ĤĪRAH, 37, 46, 57, 89
 AL-KINDĪ, 87, 237
 AL-MA'ARRĪ, 93
 AL-MADĀ'IN, 93
 AL-MAHDĪ, 46, 93, 94
 AL-MU'TAŞİM, 92
 al-MUTAWAKKIL, 46
 AL-NAZZĀM, 34, 67, 236
 AL-RAWANDĪ, 93
 AL-WALĪD I, 45
 ANAWATI, 56. *bibliografia* n°46
 anima
 mette in guardia l'intelletto, 97
 principio morale, 97
 rimprovera l'intelletto, 98
 suggerisce all'intelletto ciò che è
 peccato, 98
 ANTIOCHIA, 30, 32
 ARABIA, 89
 ARENDZEN, 20, 21, 49.
 bibliografia n°1
 ARISTOTELE, 34, 47, 52, 53
 ARMENI, 26, 38, 39, 51
 ARMENIA, 26, 32, 34, 37, 39
 AŞ'ARĪ, 63
 ASIA MINORE, 30
 AŞŌT, 26, 32, 34
 ASSĒMANI, 20
 ATANASIO, 75
 BABILONIA, 79
 BACHA, 16, 21, 23, 37, 48, 49, 50,
 51, 227. *bibliografia* n°2, n°4,
 n°5
 BAĞAWĪ, 59
 BAĞDĀD, 27, 34, 67, 94
 BAHRAM, 79
 BANŪ TANŪĤ, 46
 BARDESANE, 55

BARMECIDI, 46, 94
 BAŞRA, 57, 63, 67, 91
 BAYLE, 84
 Bayt al-Ĥikmah, 27, 36, 46
 BECKER, 20, 57. *bibliografia* n°11
 BEIRUT, 21, 50, 51
 BISANZIO, 15, 44
 BIŞR B. AL-MU'TAMIR, 67
 BOIS, 21
 BOSTRA, 87
 BOUAMRANE, 57, 70.
 bibliografia n°70
 BROWDER. *bibliografia* n°98
 BUĤĀRĪ, 59
 CALCEDONIA, 21
 CARRHAE, 30
 CHABOT, 20, 33. *bibliografia* n°8
 CHEIKHO, 22, 48, 53. *bibliografia*
 n°6, n°9, n°10, n°13
 Chiesa
 di Ĥarrān, 16
 di Roma, 24
 giacobita, 33
 melkita, 24, 33, 36
 monotisita, 37
 nestoriana, 37
 CHWOLSON, 87, 88. *bibliografia*
 n°95
 CINA, 78
 CLEMENTE, 71, 73, 74
 concilio
 di Calcedonia, 21, 33, 36, 37, 39, 51
 Niceno II, 24
CORINZI, 71
 COSTANTINOPOLI, 32
 Cristianesimo, 82
CRISTIANI, 55
 CRISTO, 21, 32, 36, 37, 39, 40, 41,
 51, 71, 81, 83, 90, 114, 120, 247
 consacrazione, 41
 è Dio, 52
 è uomo e Dio, 42
 Eucaristia corpo di -, 42

incarnazione, 52
 morte, 50
 morte per scelta, 50
 natura assunta, 42
 sofferenze, 50
 unità di -, 43
 Vangelo di -, 41
 CTESIFONTE, 79, 93
 DAIBER, 34, 67. *bibliografia* n°65,
 n°66
 DAMASCÈNE. *bibliografia* n°35,
 n°82
 DAMASCENO. *bibliografia* n°35,
 n°82
 DAMASCO, 27, 45, 57, 58
 DATHIACHVILI, 44. *bibliografia*
 n°21
 DAVIDE IL SIRIANO, 34
 DAVIDE IL SIRO, 33
 DAYR AL-MUĤALLIṢ, 16, 21, 48
 DECRET, 80, 81, 85. *bibliografia*
 n°89
 DENVER, 51
 desiderio, 80, 87, 97, 120, 135, 244
 assecondato, 135
 DICK, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 33,
 36, 38, 39, 47, 48, 49, 51.
bibliografia n°16, n°17, n°18,
 n°24, n°28, n°43
 DĪK. *vedi* DICK;
ḍimmī, 45
 DIO, 39, 41, 42, 49, 50, 57, 58, 59,
 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 85,
 93, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 112, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122,
 131, 133, 137, 141, 143, 147,
 149, 153, 163, 165, 187, 189,
 199, 203, 205, 209, 215, 221,
 225, 227, 229, 243, 245
 conoscenza di -, 49

debolezza attribuitagli, 52
 dona la libertà all'uomo, 14
 esistenza, 39
 Figlio di Dio, 40
 giustizia di -, 42
 ha un Figlio, 42
 il Verbo di -, 43
 incarnazione, 50, 53
 la Madre di Dio, 40
 libertà, 207
 Maometto è nemico di -, 42
 morte, 40
 nella teologia, 42
 nomi di -, 42, 43
 predicato di Cristo, 40, 42
 prescienza, 209
 sua Grazia, 43
 Unità e Trinità, 53
 Verbo increato di -, 52
 ĐIRĀR B. 'AMR, 63
 DODGE, 93. *bibliografia* n°88
DUALISTI, 84, 90
EBREI, 55
 EDESSA, 20, 25
 EGITTO, 33, 37, 78, 82
 ELCHASAI, 80
ELCHASAITI, 80, 81
 EPIFANIO, 87
 FABRIS, 71. *bibliografia* n°78
 FARINA, 81. *bibliografia* n°91
 FATTAQ, 79
 FAYŪM, 82
 FEHĒRVĀRI, 30
 FEHĒRVĀRI. *bibliografia* n°20
 FINĀN, 16
 ĞĀ'D B. DIRHAM, 93
 ĞAĤM. *vedi* ĞAĤM B.
 ṢAFWĀN
 ĞAĤM B. ṢAFWĀN, 63, 64, 67
 GARDET, 56. *bibliografia* n°46
 ĞAYLĀN AL-DIMĀṢQĪ, 58, 61
 ĞAZĪRAH, 34
 GERUSALEMME, 26, 32, 34, 37, 39

- GESÙ, 80
 nascita, 41
- GILSON. *bibliografia* n°75
- GIMARET, 61, 62, 63, 64, 65
- GIOBBE, 30
- GIOVANNI BATTISTA, 43
- GIOVANNI CRISOSTOMO, 75
- GIOVANNI DAMASCENO, 23,
 24, 27, 28, 29, 30, 34, 41, 47, 56,
 57, 58, 61, 70, 75, 76, 77, 87
- GIOVANNI V, 45
- GIUDA, DESERTO DI -, 27
- GIUDEA, 21
- GIUDEI**, 52
- GIUSTINO, 73
- GRAF, 21, 22, 23, 24, 31, 38, 39,
 48, 49, 50, 51, 53. *bibliografia*
 n°7, n°12, n°15
- GREGORIO DI NAZIANZO, 75
- GRIFFITH, 19, 21, 23, 25, 26, 29,
 30, 32, 34, 35, 36, 47, 49, 50, 77,
 78, 106, 149, 157. *bibliografia*
 n°22, n°26, n°27, n°30, n°32,
 n°33, n°36, n°39, n°40, n°42
- GUIDI, 91, 93. *bibliografia* n°93
- GUILLAUME. *bibliografia* n°57
- ĞÜN, 16
- Ḥarrān, 11, 12, 16, 22, 23, 25, 26,
 30, 31, 34, 35, 39, 48, 82, 88,
 195, 232, 233
- HARRĀNITI**, 87, 88
- HĀRŪN AL-RAŠĪD, 67, 94
heimarmene, 14
- HERMES, 55
- HİŞĀM, 61
- ḤOMŞ, 39
- HOOKER. *bibliografia* n°69
- HORMIZD, 79
- HORTEN, 67. *bibliografia* n°61
- IBN AL-MUQAFFA', 93
- IBN AL-NADĪM, 34, 79, 88, 89,
 92, 94
- IBN AL-RAWANDĪ, 93
- INDIA, 79
- intelletto
 abbellisce la passione, 98
 cede al desiderio, 98
 giustifica i piaceri, 97
 può ascoltare l'anima, 97
 si dice costretto a seguire il de-
 siderio, 98
 spegne la voce dell'anima, 98
 tenta di convincere l'anima, 98
- IRAN, 82, 92
- IRAQ, 93
- IRENEO, 72, 195
- ISTANBUL, 52
- istinti, 97
- kalām*, 19
- KARTER, 79, 93
- KAZIMIRSKI. *bibliografia* n°100
- KHOURY, 32. *bibliografia* n°63
- KŪFA, 57
- LAMOREAUX, 51
- LAMOREAUX. *bibliografia* n°37
- LANE. *bibliografia* n°101
- LEONE, 21, 37
- LIBANO, 16
- libertà, 58, 101, 103, 104, 114, 115,
 118, 147, 155, 163, 175, 209,
 215, 221, 237, 241, 242
 costrizione della -, 115
 dell'uomo, 63, 66, 70, 77, 78, 95, 99,
 100, 103, 104, 115, 118, 119, 120
 di Dio, 59
 di scelta, 109
 dibattito sulla -, 14
 dono della -, 14
 dono di Dio innato nell'uomo, 103
 nella cultura greca, 14
 politica, 14
 quella dell'uomo è perfetta, 118
 religiosa, 31
 rispetto della - altrui, 112
 libertà dell'uomo

- come autodeterminazione, 15, 73,
119, 120
concessagli da Dio, 105
costrizione, 105, 116
creata da Dio, 64, 105
donatagli da Dio, 118
dono di Dio, 117, 122
e sua ricompensa, 119
e volontà divina, 119
il cui frutto è il male, 74
impedita dal corpo, 119
insita nella sua natura, 103
negata, 99
negata dal Manicheismo, 78
negata dalla Ġabriyyah, 69
nel senso di *ʿadl*, 61
nella sua natura, 105
non esclusa dalla prescienza di Dio,
73
potere di essa, 119
predestinazione, 72
prescienza di Dio, 73, 116, 117
principio della -, 15, 49
ricevuta da Dio, 101
- LONDRA, 53
LOUVAIN, 22
MAʿBAD AL-ĠUHĀNĪ, 57, 61
MAʿLŪF, 53
MAʿLŪF. *bibliografia* n°3
MAʿMŪN, 25, 27, 34, 35, 46, 51,
53, 92, 94, 235
MADELUNG, 90. *bibliografia*
n°59
MADĪNET MĀDI, 82
MAGI, 48
MANDEI, 82, 88
MANI, 43, 79, 80, 81, 82, 83, 85,
89, 93
MANICHEI, 16, 55, 72, 78, 82, 86,
87, 89, 90, 91, 92, 93, 94
MARCIONITI, 55
MARIA, 42
Madre di Cristo, 40, 41
Madre di Dio, 37, 40, 41, 43
Vergine, 40, 53
MARWĀN II, 93
MATTEO, 41
MAZDEI, 55
mazdeismo, 92
MEDIO ORIENTE, 46, 90
MESOPOTAMIA, 20, 30, 82
MICHELE, 39
MICHELE IL SINCELLO, 26, 32,
37
MICHELE IL SIRO, 20, 24, 33
MIGNE, 26, 38
MIGNE. *bibliografia* n°102
monastero
DI S. CARITONE, 27
DI S. CATERINA, 27
DI S. SABA, 21, 24, 27, 30, 31, 32, 70
MONNOT, 48, 55, 90, 91, 93.
bibliografia n°34, n°96, n°97
MONOFISITI, 26
MOSÈ, 41, 51
MUʿAMMAR, 67, 236
MUʿĀWIYA, 63
Muʿtazilah, 34, 61, 62, 63, 65, 67,
69, 91, 103, 141, 173, 209
MUʿTAZILITI, 57, 61, 65, 66, 69,
91, 93, 141
MUĤAMMAD, 41, 42, 93, 111,
135
MURDĀR, 34
MUSLIM, 57
MUSULMANI, 55
mutakallim, 19, 199
mutakallimūn, 15, 19, 29, 34, 36,
46, 51, 54, 57, 64, 67, 77, 141
NADER, 67. *bibliografia* n°48
NADĪM. *bibliografia* n°109
NARMOUTHIS, 82
NASAFĪ, 68, 236
NASRALLAH, 24, 26, 30, 32, 33,
34, 36, 38, 46. *bibliografia* n°31
NILO, 33

- NISIBE, 26
 NONNUS, 26, 33
 NUBIA, 37
 NYBERG, 34. *bibliografia* n°47
OMAYYADI, 60, 88, 92, 93
 ORIGENE, 42, 73, 74, 75
 PALESTINA, 44, 46
 PANIMOLLE, 71, 72. *bibliografia*
 n°79, n°80
 PAOLO, 39, 72, 90
 passione, 97, 98, 99, 244
 PELLAT, 58. *bibliografia* n°52
 PERSIA, 79
 PETREMENT, 84. *bibliografia*
 n°83, n°90
 piaceri, 87, 97
 PIETRO, 39, 71
 PIZZO, 49
 PLATONE, 47
 PUECH, 80, 81, 82. *bibliografia*
 n°84
QURAYŠ, 89
 ROMA, 24
 ROMANI, 30, 72
 RUDAVSKY, 213. *bibliografia*
 n°72
 RUNCIMAN, 84. *bibliografia* n°85
 S. AGOSTINO. *vedi* AGOSTINO
SABEI, 31, 82, 88
 Sacre Scritture, 109
 SAHAS, 77
 ŠAHRASTĀNĪ, 13, 61, 62, 63, 67,
 88, 89, 236
 ŠĀLIḤ QUBBA, 67
SAMARITANI, 55
 SAMĪR. *vedi* SAMĪR KHALIL
 SAMĪR
 SAMĪR ḤALĪL SAMĪR, 16, 23, 25,
 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 48, 50,
 51, 52, 53, 97, 147, 232
 SAN PAOLO, 101
 SAPORE, 79
- SATANA, 40, 84
 SAWSAN, 61
 SBATH, 52
 SEALE, 57. *bibliografia* n°51
 SELEUCIA, 79
 SETH, 82
SEVERIANI, 39
 SHAHRASTANI. *vedi*
 ŠAHRASTĀNĪ. *bibliografia*
 n°60. *vedi* ŠAHRASTĀNĪ
 SIMONIN, 71. *bibliografia* n°74
 SINAI, 22, 27, 49, 53
 SIRIA, 27, 30, 44, 45, 46, 87, 89
 STEFANO DI RAMLAH, 35, 53
 SWEETMAN. *bibliografia* n°45
 ṬĀBIT B. QURRAH, 30
 ṬĀHIR B. AL-ḤUSAYN, 34
 TAKRĪT, 33
 TARDIEU, 89. *bibliografia* n°99
 TEODORETO, 30, 32
 TEODORETO DI CIRO, 75
 TEODORO, 30
 TEODORO BAR KONAI, 87
 THOMAS. *bibliografia* n°64
 TIRO, 16
 TITO, 87
 TOMMASO, 26, 32, 37, 39
 TRAINI. *bibliografia* n°107
 TRITTON. *bibliografia* n°14
 TROUPEAU, 87. *bibliografia* n°76
 TUMĀMA, 67
 uomo, 97
 VAN ESS, 34, 213. *bibliografia*
 n°67
 VECCIA VAGLIERI. *bibliografia*
 n°106
 VISONÀ, 72. *bibliografia* n°81
 VON HARNACK, 80
 WĀSIL B. ‘AṬĀ’, 91
 WATT, 56, 57, 60, 63. *bibliografia*
 n°49, n°53, n°55, n°73

- | | |
|---|---|
| WENSINCK, 59, 68, 91.
<i>bibliografia</i> n°54, n°62, n°68 | ZANĀDIQAH , 16, 31, 93, 94
<i>zandaqah</i> , 16 |
| WIDENGREN, 82. <i>bibliografia</i>
n°86 | ZERVAN, 48
zoroastrismo, 92 |
| WOLFSON, 59, 60, 73, 74, 77.
<i>bibliografia</i> n°56 | ZOROASTRO, 90 |

INDICE DEI PASSI BIBLICI

I numeri precedenti i due punti si riferiscono al capitolo e al versetto del libro biblico. Quelli successivi ai due punti si riferiscono alle pagine. Se la citazione ricorre in nota è stata segnalata con una "n" dopo il numero di pagina.

ANTICO TESTAMENTO

Esodo (Es)
34, 16: 120n, 221n

Salmi (Ps)
14,1: 133n
21,19: 120n
22,17: 221n
41,10: 223n
54,14: 120n
69,22: 223n

NUOVO TESTAMENTO

Matteo (Mt)
1,18: 41n
3,7-8: 179n
5,41: 121
7,18: 108n, 171n, 179n
25,41: 229n
26,24: 227n
26,34: 225n

Marco (Mc)
14,21: 120n, 227n
14,30: 120n

Giovanni (Gv)
6,43: 71n
6,64-65: 71n
6,70-71: 120n, 223n
12,37: 71n
12,39: 71n

Atti (At)
1,24: 71n
22,14: 71n
26, 15-18: 71n

Romani (Rm)
8,30: 74
9,21: 102n, 147n
9,22-24: 72n

Efesini (Ef)
1,3-14: 71n
2,1-10: 71n

2Timoteo (2Tm)
4,3-4: 135n

1Pietro (1Pt)
1,1-2: 71n
1,20: 71n

INDICE DELLE CITAZIONI CORANICHE

I numeri prima dei due punti si riferiscono alla sura e ai versetti della sura (2,59 = sura 2 versetto 59), mentre i numeri successivi si riferiscono alle pagine in cui ricorre la citazione. "n" dopo il numero di pagina indica che la citazione è stata fatta in nota.

2,59:	88, 88n	22,17:	88n, 92n
2,150:	149n	22,77:	69
2,286:	101n, 145n	23,14:	69
3,78:	69	23,62:	101n, 145n
4,79:	69	29,17:	69
4,165:	149n	30,22:	69
5,13:	69	34,18:	69
5,73:	88n	35,3:	69
5,110:	69	37,95-96:	58
6,125:	58	37,96:	69
6,149:	149n	41,40:	69
6,152:	101n, 145n	57,27:	69
7,42:	101n, 145n	67,13-14:	69
15,85:	69	76,29-30:	58
21,23:	69		

Il trattato sulla libertà

Il trattato sulla libertà è una delle opere arabe del vescovo melchita Teodoro Abū Qurrah (750-825ca), colui che inaugurò una nuova stagione a livello teologico e filosofico per la Chiesa del Vicino Oriente. Questa, proprio all'epoca dell'autore, era impegnata nel confronto con una nuova realtà, la religione islamica, sulla cui formulazione teologica l'influenza del Cristianesimo è ancora oggi argomento di dibattito.

Questo trattato rispecchia appieno il clima dell'epoca, quanto ad argomentazioni, stili, linguaggio: il problema della libertà umana, della responsabilità degli atti compiuti dall'uomo, della pena o della ricompensa per questi, così come il problema dell'origine del bene e del male affrontati nella nostra opera, costituivano motivo di discussione tra i dotti delle due religioni.

Da questo fermento scaturisce questa apologia della libertà, in difesa della quale Abū Qurrah si leva di fronte al pericolo costituito da quelle fazioni – all'interno dell'Islam – che sostenevano il predestinazionismo.

Tutto questo in perfetta armonia con la *'ilm al-kalām*, che fa del nostro autore un vero interprete della sua epoca.

Paola Pizzi

Si è laureata in Lingua e Letteratura Araba presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia, dove ha presentato come tesi di laurea la traduzione e l'analisi di quest'opera di Abū Qurrah sotto la direzione del Professor Angelo Scarabel e del Professor Elie Kallas. Si è poi specializzata nella conoscenza della lingua araba e della cultura islamica presso il Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, nonché grazie a diversi soggiorni di studio in Medio Oriente.

Attualmente è impegnata nell'attività di culture della materia presso la Libera Università S. Pio V di Roma, sotto la guida del Professor Francesco Zannini.

ثَاوُدُورُسُ أَبُو قُرَّةَ

مِيمَرٌ فِي الْحُرِّيَّةِ

مِيمَرٌ يُحَقِّقُ لِلإِنْسَانِ حُرِّيَّةً ثَابِتَةً مِنَ اللَّهِ فِي خَلِيقَتِهِ ،
وَأَنَّ حُرِّيَّةَ الإِنْسَانِ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا الْقَهْرُ
مِنْ وَجْهِهِ مِنَ الوُجُوهِ بَتَّةً .

حَقَّقَهُ الأَبُ

سَمِيرُ خَلِيلِ سَمِيرِ

دَرَسْتُهُ، تَرَجَمْتُهُ إِلَى اللُّغَةِ الإِيطَالِيَّةِ، وَأَلَّفَتِ الفَهَارِسَ

الدُّكْتُورَةَ پُولَا پِيزِي

In preparazione

1. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Dei significati dell'uno, trattato sull'unità*, introduzione traduzione, note ed indici a cura di Olga Lizzini
2. QUSṬĀ IBN LŪQĀ, *Risposta a Ibn al-Munaḡḡim*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Ida Zilio-Grandi
3. BŪLUS AL-BUŠĪ, *Essenza divina: logica e amore. Unità, Trinità, Incarnazione di Dio e verità del Cristianesimo*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Chiara Impagliazzo
4. ABŪ RĀ'ĪTAH AL-TAKRĪTĪ, *Due epistole a difesa della religione cristiana*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Tullio Novelli
5. ḤUNAYN IBN ISHĀQ, *Metodologia della traduzione e altri saggi*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Rosanna Budelli.
6. ELIA DI NISIBI, *Kitāb Daf' al-Hamm Il libro per scacciare le angosce*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Anna Pagnini.
7. TEODORO ABŪ QURRAH, *Trattato sull'esistenza del creatore e sulla vera religione*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Paola Pizzo
8. QUSṬĀ IBN LŪQĀ, *Libro del pellegrinaggio*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Ornella Marra.
9. QUSṬĀ IBN LŪQĀ, *Il libro dei caratteri*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Ornella Marra.
10. AGAPIO DI MANBIĢ, *Storia universale*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Bartolomeo Pirone.
11. TIMOTEO I, *Dialogo con il Califfo al-Mahdī*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Salvatore Santoro.
12. ABRAMO DI TIBERIADE, *Dialogo con il califfo 'Abd al-Rahmān al-Hāšimī*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Davide Righi.
13. PAOLA PIZZO, *I cristiani copti e il nazionalismo egiziano*.

Patrimonio Culturale Arabo Cristiano

collana diretta da
Samir Khalil Samir SJ

La collana “patrimonio culturale arabo-cristiano” è curata dai membri dell’associazione Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana. L’associazione è formata da arabisti che dal 1993 collaborano insieme per lo studio e la diffusione del patrimonio culturale arabo-cristiano in Italia e in Europa. Potete visitare il sito <http://digilander.iol.it/grac> oppure potete contattarci via e-mail: associazione_grac@hotmail.com.

ثَاوُدُورُسُ أَبُو قُرَّةَ

مِيمَرٌ فِي الْحُرِّيَّةِ

مِيمَرٌ يُحَقِّقُ لِلإِنْسَانِ حُرِّيَّةً ثَابِتَةً مِنَ اللَّهِ فِي خَلِيقَتِهِ ،
وَأَنَّ حُرِّيَّةَ الإِنْسَانِ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا الْقَهْرُ
مِنْ وَجْهِهِ مِنَ الوُجُوهِ بَتَّةً .

حَقَّقَهُ الأَبُ

سَمِيرُ خَلِيلِ سَمِيرِ

دَرَسَتْهُ، تَرَجَمَتْهُ إِلَى اللُّغَةِ الإِيطَالِيَّةِ، وَأَلَفَتْ الفَهَارِسَ

الدُّكْتُورَةُ پُولَا پِيزِي

دار زاموراني

تورينو (إيطاليا) ٢٠٠٢