

TRADUZIONI E CIRCOLAZIONE
DELLE IDEE NELLA CULTURA
EUROPEA TRA '500 E '700

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
FIRENZE, DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI E GEOGRAFICI
22-23 SETTEMBRE 2006

a cura di
GIROLAMO IMBRUGLIA
ROLANDO MINUTI
LUISA SIMONUTTI



BIBLIOPOLIS

Questo volume è stato pubblicato con un finanziamento MIUR PRIN 2004. Coordinatore nazionale prof. Girolamo Imbruglia dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-537-8

Copyright © 2007

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: info@bibliopolis.it

C
L
I
C
E
a
C
S
ti
L
P
d
A
P
L
G
tc
N
e
L
to
In

LUCIA FELICI
L'ISLAM IN EUROPA.
L'EDIZIONE DEL CORANO
DI THEODOR BIBLIANDER (1543)

In un importante saggio su Guillaume Postel a Basilea, del 1973, riedito l'anno successivo nei suoi *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Antonio Rotondò segnalava in una nota la mancanza di «una soddisfacente analisi dei criteri esegetici e dei presupposti religiosi del lavoro di Bibliander orientalista»¹. Da allora, vari sono stati i contributi che hanno cercato di colmare questa lacuna — in particolare, sono da segnalare quelli dello stesso Rotondò, di Victor Segesvary e di Hartmut Bobzin², ma a oggi nessuno studio specifico ed esau-

¹ A. ROTONDÒ, *Guillaume Postel e Basilea, in Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974, I, p. 133.

² Rotondò ha dedicato alcune pagine illuminanti al pensiero di Bibliander nel suo *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antinomino del Cinquecento*, in A. ROTONDÒ (a cura di), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1991 ("Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento", 2), pp. 19-164, pp. 28-32. Importanti osservazioni anche in J. V. POLLET, *Martin Bucer. Études sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958-1962, 2 voll., II, p. 314 sgg. Le analisi più complete, a oggi, della sua opera di orientalista e dei presupposti culturali di essa sono in V. SEGESVARY, *L'Islam et La Réforme. Étude sur L'attitude des Réformateurs Zurichois Envers l'Islam 1510-1550*, International Scholars Publications, San Francisco, London, Bethesda 1998, (1^a ed. Ginevra 1978), cap. VII

riente è stato dedicato all'argomento, né, peraltro, alla figura di Bibliander, a parte il vecchio e sintetico lavoro di Emil Egl³. Eppure, Bibliander fu senza dubbio una figura di spicco nel panorama intellettuale e religioso dell'Europa del '500. Theodor Buchmann, detto Bibliander (1504?-1564), fu un intellettuale coltissimo, «un homme fort universel» secondo la definizione di Pierre Bayle⁴. Fu doto nelle lingue classiche e orientali e uno dei maggiori ebraisti europei — la sua grammatica, *Institutionum grammaticarum de lingua Hebraea Iber unus* (1535), venne considerata la migliore —; fu un rinomatissimo professore di Antico Testamento al Grossmünster di Zurigo, dove succedette a Zwingli e da dove fu allontanato trent'anni dopo a causa delle sue idee antipredeslazioniste; fu filologo insigne e linguista d'avanguardia — il suo *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius* (1548), contiene osservazioni importanti sulle leggi comuni alle lingue, oltre a delineare uno straordinario progetto di unificazione linguistica e religiosa⁵ —, nonché teologo molto impegnato nell'esegesi biblica e nei dibattiti religiosi del suo tempo, tanto da essere considerato da Johann Heinrich Hottinger il padre della teologia esegetica in Svizzera⁶. Ma Bibliander fu soprattutto colui che aprì l'Europa alla conoscenza dell'Islam, con una prospettiva culturale e religiosa molto avanzata per i suoi tempi.

e *passim*, e in H. BOBZIN, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut-Stuttgart 1995 ("Beirut: Texte und Studien", 42), in particolare cap. III.

³ E. EGLI, *Analeca Reformatoria*, Zürcher & Furrer, Zürich 1899. 1901, 2 B.de, II, pp. 1-144.

⁴ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, R. Leers, Rotterdam 1697, 4 Tomes, VI, p. 584.

⁵ Entrambe le opere furono pubbl. a Zurigo, presso Chr. Froschouer, Vedi A. BORSI, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, A. Hensemann, Stuttgart 1957-1961, 4 B.de, III, p. 1084 sgg., 1171, 1196 e *passim*.

⁶ J.H. HOTTINGER, *Schola Tigurinum Carolina*, J.H. Hamburger, Tiguri 1664, pp. 48, 72.

L'iniziativa che inaugurò l'apertura culturale dell'Occidente al mondo musulmano fu l'edizione a stampa del Corano curata da Bibliander, pubblicata a Basilea nel 1543 da Johannes Oporinus, con il lunghissimo, e molto eloquente titolo: *Machumetis sarracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrinae, ipseque Alcoran. Quo velut authentico legitimum divinarum codicis Agareni ac Turcae, aliisque Christo aduersantes populi reguntur, quae ante annos CCCC, vir multis nominibus, Dni quoque Bernardi testimonio, clarissimus D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propagationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curauit. His adiunctae sunt Constatutiones multorum et quidem probatissimorum authorum, Arabum, Graecorum et Latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melancthonis praemonitione. Quibus velut instructissima fidei Catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitione Machumetica profligantur. Adiunctae sunt etiam, Turcorum, qui non tam sectatores Machumeticae vaesaniae, quam vindices et propugnatores, nominisque Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis praesiterant, res gestae maxime memorabiles, a DCCC annis ad nostra usque tempora. Haec omnia in unum volumen reducta sunt, opera et studio Theodori Bibliandri, Ecclesiae Tigurinae ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latini et Arab. Alcorani textum emendauit, et marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinae Machumeticae absurditas, contradictiones, origines errorum, diuinaeque scripturae depravationes, atque alia id genus indicantur. Quae quidem in lucem editi ad gloriam Domini Iesu Christi, et multiplicem Ecclesiae utilitatem, aduersus Satanam principem tenebrarum, eiusque nunciium Antichristum: quem oportet manifestari, et confici spiritui oris Christi. Servatoris nostri⁷. L'opera ebbe una portata e*

⁷ Per la spiegazione di questo titolo vedi *infra*. L'opera ebbe quattro edizioni in parte diverse. Su di essa vedi M. ЛУТНЕР, *Werke Kirchliche-Gesamtausgabe* (=WA), H. Böhlau u. Nachfolger, Weimar 1883-1948, 58 B.de, III, pp. 561-568; W. КОЛТУК, *Zu Biblianders Koran Ausgabe*,

una eco enorme, perché consentiva la conoscenza del testo sacro dell'Islam – e per la prima volta una conoscenza integrale e largamente accessibile, presentandone una traduzione latina a stampa – e di un'ampissima letteratura sulla civiltà musulmana. Il testo del Corano non era ignoto: è del XII secolo (e precisamente del 1142) la traduzione commissionata da Pietro il Venerabile a Robert de Ketton (Robertus Kerenensis), entrata a far parte, con numerosi altri scritti sull'Islam, della grande raccolta detta *Corpus di Cluny* o *Collectio Toliana*, che per prima mise a disposizione della cristianità il testo coranico e testi informativi sul mondo e sulla cultura musulmani, fornendo una documentazione fondamentale per le successive traduzioni e opere sull'Islam (tra cui quella di Bibliander)⁸. Il dot-

⁸ «Zwigniana», III (1913-20), pp. 349-350; P. MANNHEI, *Une encyclopédie de l'Islam. Le recueil de Bibliander 1543 et 1550*, «En terre de l'Islam», XXI (1946), pp. 31-37; J.C. PHISTRE, *Das Tinkerbüchlein Theodor Bisters, Reformation, Tinken und Islam*, «Zwigniana», X (1956), pp. 345-375; H. BORZIN, *Zur Anzahl der Drucke von Biblianders Koran Ausgabe im LXXXV* (1985), pp. 213-219; C. DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Istituto Universitario orientale, Napoli 1967, pp. 1-13; Id., *Cristianità e Islam: tra la fine del Medioevo e gli inizi dell'età moderna*, A. De Frede, Napoli 1992; C. GILX, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein römisches Buchdruckerstadt, Helsing und Lichtenhahn*, Basel-Frankfurt a.M. 1985, pp. 16-20; H. BORZIN, *Über Theodor Biblianders Arbeit am Koran (1542/43)*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 136 (1986), pp. 347-363; Id., *Der Koran cit.*, cap. III.

⁹ La traduzione latina del Corano di de Ketton era conservata, in Germania, in tre esemplari. Sul *Corpus*, che riprese la tradizione contrapuntata di M.-T. d'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XVI (1948), pp. 69-131; EAD., *Quelques manuscrits de la "Collectio Toliana"*, in G. CONSTABLE, J. KRITZACK (ed.), *Papus Venerabilis (1156-1956). Studies and texts commemorating the eighth century of his death*, Hender, Roma 1956, pp. 22-218; H. BORZIN, *Der Koran cit.*, cap. II; vedi anche

to saggio di Angelo Michele Piemontese, edito dieci anni orsono, ricostruisce la diffusione di codici arabi e in traduzione latina ed ebraica nel circolo di Ficino e di Pico, mettendo in luce l'importanza che lo studio e la raccolta dei testi della tradizione araba ebbe nel Rinascimento italiano per la fondazione di un sapere unitario⁹. Ma la redazione manoscritta di quei testi ne aveva impedito la divulgazione. Rimasta un progetto l'edizione iniziata da Guglielmo Raimondo Monchates nel 1482 (con testo originale e traduzione) e scomparsa quella pubblicata da de' Paganini a Venezia nel 1537-38¹⁰, fu grazie a Bibliander che il Corano entrò in Europa nel '500. E con questa edizione l'Occidente si aprì al confronto culturale e religioso con il suo nemico allora più temibile e incombente, il Turco, per molti ancora incarnazione dell'Anticristo, e comunque simbolo di una civiltà considerata antitetica a quella cristiana sotto ogni aspetto, da quello politico a quello religioso. Confronto che non significò accettazione, come vedremo, e che non fu un confronto critico, dati i limiti linguistici e filologici dell'edizione (priva, in primo luogo, del testo originale); ma che dischiuse orizzonti del tutto nuovi alla cultura europea dell'età moderna, segnando l'inizio di quel processo di conoscenza e di valutazione non ideologica della civiltà islamica destinato a svilupparsi e a incidere in modo sostan-

O. DE LA CRUZ PALMA, *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142)*, «Collatio», 7 (2002), pp. 21-28 (on line www.hottopos.com/collat/loscar.htm).

⁹ A.M. PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», XXXVI (1996), pp. 227-273, e H. BORZIN, *Der Koran cit.*, cap. II. Dell'edizione si conserva il *prooemium* e la traduzione delle *sur* 21-22.

¹⁰ A.M. PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino cit.*, p. 257 sg., e sulla problematica edizione del Paganini, ora ritrovata, vedi A. NUOVO, *Alessandro Paganino (1509-1538)*, Antenor, Padova 1990, pp. 107-130; M. BORRMANS, *Observations à propos de la première édition imprimée du Coran à Venise*, «Quaderni di studi arabici», VIII (1990), pp. 3-12; Id., *Présentation de la première édition imprimée du Coran à Venise*, «avis», IX (1991), pp. 93-331.

ziale nell'elaborazione della moderna nozione di tolleranza nel '700¹¹.

Il valore dell'impresa di Bihlander risiedette, più che nel testo che presentò¹², nell'intera operazione culturale da lui promossa con la sua edizione: operazione che si fondò sia, e innanzitutto, sulla divulgazione a stampa dell'intero Corano in latino sia sulla raccolta di tutti i più importanti testi sulla civiltà islamica e di tutta la letteratura apologetica anticoranicistica occidentale e orientale disponibili al suo tempo. È questo suo carattere 'enciclopedico' a rendere, secondo gli orientalisti contemporanei, l'opera di Bihlander degna di un posto d'onore nella storia dell'islamologia europea, poiché essa è rappresentativa delle conoscenze sull'Islam nel '500 e «en dépit de ses imperfections, a marqué une étape dans le progrès de la connaissance européenne du monde musulman»¹³.

Il libro si presentava infatti come un vero e proprio 'monumento' delle conoscenze sull'Islam. Diviso in tre tomi, era così articolato: il primo tomo contiene una *Praemonitio ad Christianum lectorem* di Melanone, l'*In Alcorani Praefatio* di Lutero¹⁴, l'*Apologia pro editione Alcorani* di Bihlander — fondamentale per comprendere la genesi dell'edizione e le idee del suo curatore —, la traduzione del Corano di Robert de Ketton (*Codex authenticus doctrinae Mahumeticae*), rivista da

¹¹ Su questo tema vedi ora l'importante studio di R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Olschki, Firenze 2006, ("Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII" 9), in particolare cap. II.

¹² Su questo punto vedi oltre, pp. 44-47.

¹³ P. MANNUEL, *Une encyclopédie cit.*, p. 37, che l'ha definita, appunto, una 'enciclopedia'. Della stessa opinione era anche il grande arabista J. FÜCK, *Die Arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Harrassowitz, Leipzig 1944, p. 90, e G. PRÄNNMÜLLER, *Handbuch der Islamliteratur*, W. de Gruyter & co., Berlin-Leipzig 1923, p. 147.

¹⁴ L'inserimento di questa *Praefatio* subì diverse variazioni dovute alla disputa sacramentaria: vedi WA, XXX, pp. 201-204, e LIII, pp. 561-572; per un riepilogo delle relative vicende vedi V. SEGHSVARY, *L'Islam et la Réforme cit.*, p. 165 sg.

Bihlander e con sue annotazioni marginali, quindi i testi che si trovavano nel *Corpus di Cluny*, cioè l'epistola di Pietro il Venerabile a Bernardo di Chiaravalle sulla necessità di tradurre il Corano, una versione più breve dell'epistola, la *Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diaboliacae fraudis Saracenorum, sive Ismahelitarum* (contenente informazioni sulla dottrina musulmana e su Maometto), la *Praefatio* di Robert de Ketton a Pietro in merito alla propria traduzione del testo islamico, alcuni testi tradotti da Robert de Ketton e da Ermano il Dalnata, la *Doctrina Mahumeticis summam comprobensia, quae apud Saracenos magna auctoritatis est* (un dialogo didattico immaginario tra ebrei e musulmani), il *De generatione Mahumet, et nutritura eius* (una raccolta delle leggende musulmane sulla creazione, i patriarchi, la famiglia e la nascita del profeta) e la *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenum, de vita Mahumetis et successorium eius* (un'altra narrazione della creazione e dei patriarchi, seguita da una descrizione della genealogia di Maometto, della sua vita e dei suoi sette successori); infine delle *Annotationes eruditi curandam et recensitoris scriptoris* di diversi dotti (principalmente di un anonimo glossatore antico, forse cristiano¹⁵, e del Cusano) sui vari manoscritti del Corano e le *Annotationes variae lectionis diversorum quatuor exemplarium*, varie e divergenti lezioni del testo islamico.

Il secondo tomo riuniva le *Confutationes legis Mahumeticae*, cioè opere caratteristiche dell'apologetica antislamica a partire dal XIII secolo, e in particolare, alcuni estratti selezionati dell'opera dell'umanista spagnolo Juan Luis Vives, il *De veritate fidei Christianae libri IV*¹⁶, il quarto capitolo della quale era dedicato alla religione islamica; due testi abbastanza corti, uno di Raffaello Maffei, detto Volaterranus, che aveva redatto una sorta di enciclopedia in trentotto libri, il *Commen-*

¹⁵ Sulla questione vedi M.-T. D'AMVERNÿ, *Deux traductions cit.*, p. 98

¹⁶ Editio da Johannes Oporinus a Basilea nel 1544.

*harrorum urbemorum libri XXXVIII*¹⁷, di cui Bibliander riprese una parte su Maometto e le sue leggi (il passaggio *Arabia triplex*, contenuto nel dodicesimo libro, con il titolo *De Mahometo, eiusque legibus, et Sarracenorum rebas*); la *Mahumetana sectam omni ratione cavere. Commentatuncula lectu dignissima* di Girolamo Savonarola, incentrata su uno dei più comuni temi della controversistica cattolica: l'assenza della ragione nella dottrina musulmana, e che costituiva il capitolo VI del rilevantissimo testo *Triumphus crucis contra saeculi sapientes, sive de veritate fidei libri IV*¹⁸. Infine, vi erano le *confutationes: sputatio Christiani eruditissimi, contenente alcuni estratti della Risalat dello Pseudo-Kindi* (una confutazione dell'Islam sotto forma di un dialogo fra un cristiano e un musulmano, che si sforzano di convincersi reciprocamente sotto l'egida del califfo Al-Ma'mûn, rinomato per la sua tolleranza), che fu redatta in lingua araba, probabilmente nel X secolo, da un cristiano di Bagdad e poi tradotta da collaboratori di Pietro il Venerabile, e che fu considerata, a giusto titolo, come uno dei testi capitali dell'apologetica anti-islamica. Due lunghi testi concludevano il secondo libro, riprodotti integralmente per la loro importanza nella formazione dell'opinione dei riformatori sull'Islam: la *Cribatio Alcorani, libri III* di Niccolò Cusano da Lutero, la *Confutatio legis a Mahumeto Sarracenis latae*, nella doppia versione greca e latina, poste su colonne parallele¹⁹. Seguiva, sempre nella stessa forma bilingue su colonne, una *Christianae fidei Exomologesis, sive Confessio, Sarracenis facta*,

¹⁷ L'opera fu stampata a Basilea, da Henonymus Froben, nel 1530.

¹⁸ Il testo fu pubblicato a Firenze nel 1497 e poi a Basilea nel 1540 da Henric Perri.

¹⁹ Dopo l'editio princeps di Antonio de la Penna (1490), l'opera fu edita da Henri Estienne a Parigi nel 1511. Bibliander non usò la versione latina più volte stampata, ma la retroversione latina fatta da Bartolomeo Piceno di Montecarduo della versione greca di Demetrios Cydones.

cum primis quidem pia, et spiritum plane Apostolicum redolens, di autore sconosciuto, ma attribuita da Bibliander a Riccardo.

Il terzo tomo aveva una funzione informativa, e utilmente informativa, come sottolineato anche dal titolo: *Historiae de Sarracenorum sive Turcorum origine, moribus, nequitia, religione, rebas gestis: itemque de ordinatione polihiae eorundem domini et foris, et disciplina et ordine militate Turcae, deque itineribus in Turciam. Una cum vitis omnium Turcorum imperatorum ad nostra usque tempora, aliisque lectu dignissimis, hoque praesertim saeculo cognita et utilissimis, ac valde necessariis*. Vi erano adunati vari testi, il primo dei quali era l'opera di un domenicano ungherese, Georgius de Hungaria, detto Septemcastrens, che era stato più di vent'anni prigioniero dei turchi e che aveva poi scritto un trattato sui loro costumi, ristampato molte volte a partire dal 1505 a causa dell'avanzata degli ottomani, il *Tractatus de moribus, religione conditionibus et nequitia Turcorum*, a cui Lutero scrisse una preazione ripresa anche da Bibliander²⁰. Il secondo testo era la lettera di Pio II al sultano Muhammad II (1461), che conobbe grande fortuna nel '400 e nel '500 sia per la forma elegante e i contenuti altamente spirituali sia per l'abilità di fondere efficacemente i tre atteggiamenti essenziali della polemica antislamica (quello aggressivo, quello irenico e quello pragmatico) per la riconsacrazione del potere temporale del papato²¹. Seguivano la risposta del sovrano turco al pontefice, quindi il testo di un autore sconosciuto, intitolato *Ordinatio polihiae turcorum domini et foris*, e un capitolo del piccolo trattato *Commentarii de rebus de Turchi* di Paolo Giovio, di cui Bibliander impiegò la traduzione latina (edita a Parigi da Robert Estienne nel 1539), per mettere in luce le conoscenze di tecnica militare

²⁰ A Wittenberg l'opera fu edita per i tipi di Johann Lufft e a Norimberga Friedrich Peyrus.

²¹ Il testo italiano dell'epistola, preceduto da un'importante introduzione, sono in L. D'ASCA, *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Paderborn, Bologna 2001.

dei turchi²². Il terzo tomo era completato da tre piccoli scritti: il *De conditione vitae Christianorum sub Turca libellus* del Vives²³, un itinerario turco di Felix Perantius o Petancic, un nobile ungherese, *cancellarius* di Zengge in Dalmazia, delegato molte volte presso i sultani turchi da Ladislao II, re di Boemia e di Ungheria, intitolato *De itineribus in Turciam libellus* (Vienna 1522)²⁴, e infine, del famoso cardinale conciliatore tra cattolici e riformati, Jacopo Sadoleto, la *De regno Hungariae ab hostibus Turcis oppresso, et capto, homilia*²⁵.

La traduzione latina del testo islamico quasi scompariva, dunque, sotto la mole di scritti raccolti nell'opera. Soffermiamoci un po' su di essa. La traduzione presentata da Bibliander era un rifacimento di quella che trecento anni prima Robert de Kerton aveva realizzato sotto impulso di Pietro il Venerabile: un rifacimento non sempre corretto²⁶. Bibliander non aveva una conoscenza approfondita dell'arabo, come si può rilevare anche dal fatto che i vocaboli che egli cita, trascrivendoli in lettere ebraiche, sono abbastanza scorretti; era tuttavia in grado di rendersi conto delle lacune della tradizione latina²⁷. Non

²² Bibliander pubblicò infatti come un testo autonomo il capitolo intitolato *Ordo ac disciplina Turcicae militiae*. L'opera, pubblicata in italiano a Roma nel 1532, presso A. Blado, era stata tradotta in latino da FRANCESCO NEGRI, con il titolo *Turcicarum rerum commentarius*. Una edizione, con il titolo *De rebus gestis vitis imperatorum Turcarum*, apparve poi a Wittenberg nel 1537.

²³ Il testo fu edito per la prima volta nel 1538 a Basilea, nella stampa di Thomas Plattner, all'interno dell'opera di JACOPO SADOLETO, *De stirpe hominis*, N. Episcopius, Basilea 1555 (II, pp. 882-888).

²⁴ Editto anche a Venezia per i tipi di Roffinellus nel 1540, il libro conobbe molte edizioni in tedesco.

²⁵ L'opera fu stampata a Lionne, per i tipi di Sebastianus Gryphium, nel 1541.

²⁶ Un'analisi molto puntuale della traduzione di Bibliander e un confronto con quella di Robert de Kerton è in H. BÖRZIN, *Der Koran cit.*, p. 221 sgg.

²⁷ Cf. M.-T. D'ALVERNÉY, *Deux traductions cit.*, p. 103; H. BÖRZIN, *Über Theodor Bibliander Araber cit.*; e *Der Koran cit.*, p. 170 sgg.

potendo fornire una nuova traduzione del Corano, né probabilmente volendolo fare — per non aggravare le difficoltà di pubblicazione con la critica dell'*aucloritas* di Pietro il Venerabile²⁸ —, egli decise di effettuare solo delle verifiche rapide sui manoscritti latini e su uno arabo che si era procurato grazie allo stampatore dell'opera, il basilese Johannes Oporinus — il cui ruolo fu, anche per questo, essenziale. Come Bibliander stesso dichiarò nelle *Annotationes*, contenenti le varianti del testo, il manoscritto latino che gli servì come base per la traduzione era molto corretto, «depravatissimum tamen erat»²⁹. Per questo egli lo confrontò *diligenter* con due esemplari della traduzione clunicense — uno inviato da Lutero e Melantone a Oporinus, e da Oporinus a lui, e un altro di sua proprietà — e un testo arabo, molto ben conservato ed emendato, che proveniva dalla biblioteca di Basilea e che gli era stato inviato da Oporinus clandestinamente: si trattava di un manoscritto copiato nel 1437 per volere di Giovanni da Ragusa da un esemplare arabo conservato a Costantinopoli (individuato da Nicolò Cusano), da lui portato a Basilea al tempo del Concilio e rimasto poi in possesso dell'Università³⁰. La copia donata da Lelio Sozzini a Bibliander, che a lungo si è supposto essere quella da lui utilizzata e attualmente conservata alla Zentralbibliothek di Zurigo, fu invece eseguita ad Algeri nel 1537 e gli era stata donata dopo il 1549³¹. La tradizione manoscritta impiegata da Bibliander non era la migliore, ma, come spesso succedeva agli eruditi cinquecenteschi, quella che egli trovò al-

²⁸ È ciò che ipotizza H. BÖRZIN, *Der Koran cit.*, p. 222.

²⁹ T. BIBLIANDER, *Machumetis Sarracenorum principis cit.*, p. 230.

³⁰ Tutti questi manoscritti non sono stati ancora ritrovati. Nelle *Annotationes*, Bibliander riferiva dell'aiuto prestatogli da alcuni 'amici' nel reperimento dei testi. Il manoscritto basilese veniva menzionato esplicitamente nell'edizione del 1550 (p. 188).

³¹ Sul dono del manoscritto vedi L. SOZZINI, *Opere*, edizione critica a cura di A. RORONDO, Olschki, Firenze 1986 ('Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento', 1), p. 147 (in nota); e V. SEGERVARY, *L'Islam et la Réforme cit.*, p. 167.

la sua portata immediata e di più facile lettura perché trascritta in un'epoca vicina alla sua. Della comparazione effettuata tra i diversi manoscritti Bibliander dette conto nelle note marginali apposte al testo coranico: egli segnalò le differenze fra i testi con indicazioni come «Alterum exemplar hic apponit Azoara III»³², e riportò nelle *Annotationes* poste a conclusione della traduzione le diverse lezioni presenti nei manoscritti consultati, le quali erano spesso molto rilevanti, tali da alterare del tutto il senso del discorso, registrando variazioni come: *Sicque Denn/Sicque dam; somnia/semna; dolor/dolor; cuius postre mal/indicum; immineret/innumeri*; e così via³³. Inoltre, nella seconda edizione dell'opera del 1550, Bibliander migliorò il testo della traduzione impiegando altre lezioni manoscritte: per esempio, nella prima *sura* – la cui traduzione presenta molti problemi, trattandosi della preghiera liturgica per eccellenza dell'Islam, la *Fatiha* – reinserì la parola *indicum* nella frase: «Misericordi pioque Deo, universitatis creatoris, cuius postremo die expectat», la cui assenza dopo il *cuius* rendeva imprevedibile la frase³⁴. Probabilmente la consapevolezza dell'importanza della prima *sura* spinse Bibliander a riprodurre, in quest'unico caso, oltre alla versione di Robert de Ketton anche la traduzione fattane da Guillaume Postel e un'altra versione di un traduttore sconosciuto, che a ragione egli credeva fosse un mozarabico³⁵. Questo lavoro di collazione rivela l'impegno di Bibliander per ristabilire un testo il più possibile corretto filologicamente, in coerenza con la sua coscienza di erudito e di *grammaticus*, come egli si definiva, e risulta senz'altro importante, anche se tutti i grandi studiosi concordano nel giudicare

³² Ad esempio, T. BIBLIANDER, *Machumetis Sacrorumum principis cit.*, pp. 16 e 19.

³³ *Ibid.*, p. 230 sg.

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

³⁵ M.-T. D'ALVERNAY, *Deux traductions cit.*, p. 100 sg., che ipotizza la sua origine mozarabica dal suo sforzo di «donner à la formule consacrée des résonances liturgiques, bien qu'en s'écartant passablement du texte».

il valore della sua edizione molto ridotto per quello che concerne la tradizione del Corano – a causa sia delle sue modeste conoscenze linguistiche e della documentazione impiegata –, nonché nel considerare la sua traduzione in parte responsabile della corruzione del *Corpus toletano*³⁶. Comunque, la versione latina di Bibliander fu la base delle traduzioni in lingua moderna, quella italiana di Andrea Arrivabene (1547), quella tedesca di Salomon Schweigger (1616), quella olandese anonima apparsa ad Amburgo nel 1641 e quella francese di André Du Ryer³⁷. Fu poi rivista criticamente da Lodovico Marracci nella sua nuova traduzione del Corano, questa volta con testo a fronte, edita a Padova nel 1698³⁸.

Del contenuto e del fine dell'opera si dava conto nel lunghissimo titolo di essa che, lo si è visto, la presentava come una 'raccolta' di testi e di annotazioni destinati a dimostrare le «depravazioni» e l'«assurdità» della dottrina musulmana, allo scopo di combatterla. Il titolo rispecchiava in parte le intenzioni di Bibliander, ma era stato dettato anche dall'esigenza di tacitare il rumore e le critiche che l'edizione aveva suscitato,

³⁶ *Ibid.*, p. 103 sg.

³⁷ A. ARRIVABENE, *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi e le leggi sue*, Andrea Arrivabene, Venezia 1547; S. SCHWEIGGER, *Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türcken Alkoran Religion und Aberglauben*, Halbmaier, Nürnberg 1616 (ed. accresciuta: *Al-Koranum Mahomedanum. Das ist der Türcken Religion Gesetz und Gotteslästerliche Lehr*, J.A. & W. Endlers, Nürnberg 1659 e 1664); *De Arabische Alkoran. Door de Zaratijnische en de Turcksche Prophete Mahometh*, Baerent Adriaensz. Berentsuma, Hamburg 1641; A. DU RYER, *L'Alcoran de Mahomet*, chez Antoine de Sommerville, Paris 1647.

³⁸ L. MARRACCI, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide ac pulcherrimis caracteribus descriptus*, ex Typographia Seminarii Una rassegna sinetica delle traduzioni latine del Corano è in H. BOEZZI, *Latin Translations of the Koran. A short overview*, «Der Islam», LXX (1993), pp. 193-206; e *Der Koran cit.*, p. 262 sgg.; vedi inoltre C. DE FREDDI, *La prima traduzione italiana cit.*; AA. VV., *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, a cura di G. ZAVITI e del CADR, IPL, Milano 2000.

sino a portare alla censura di essa e all'imprigionamento dell'Oporinus. Le vicende relative alla pubblicazione dell'opera, che videro un vasto coinvolgimento di intellettuali, di riformatori e di cittadini, sono note³⁹. Oporinus iniziò a stamparla nel 1542 senza il visto dei censori cittadini, sperando così in una maggiore clemenza, anche se sapeva di correre rischi perché un'iniziativa analoga alla sua, presa da Henric Petri, era stata già bloccata nel 1536. Alla notizia dell'imminente pubblicazione, il Consiglio di Basilea decise di chiedere il parere dei teologi cittadini e del giurista Bonifacio Amerbach, che emisero due sentenze opposte: il capo della Chiesa basileese Oswald Myconius, il professore di teologia Martin Borthaus, i pastori Max Bertschli e Jacob Immeli si dichiararono favorevoli sulla base di diverse considerazioni culturali e pratiche (il consenso di teologi antichi e moderni sull'utilità della traduzione, i rapporti con i turchi ecc.), ma principalmente perché «la conoscenza era il miglior modo per combattere l'eresia» con le sole armi appropriate, quelle spirituali, e perché il Corano non era un testo in sé pericoloso, costituendo una sintesi di eresie antiche e di norme 'rubate' dalla Bibbia (due argomenti impiegati anche da Bibliander); in conclusione, la divulgazione del Corano avrebbe rafforzato anziché minare la fede cristiana, rivelando la superiorità di essa su quella islamica. I pastori Johannes Wyssenburg e Jacob Truckenbrot e i professori Sebastian Munster e Bonifacio Amerbach si schierarono invece contro l'edizione, per il timore che fomentasse sia il disordine pubblico sia l'eresia, con l'argomento che contro la pubblicazione dei libri eretici si erano espressi imperatori e concilii — quest'ultimo punto venne sottolineato soprattutto

³⁹ Sulla vicenda vedi M. STERNMAN, *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Hebing und Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1967, pp. 20-31; J.V. POLLET, *Martin Bucer. Rahe zu Basel*, «Beiträge zur vaterländischen Geschichte», IX (1870), pp. 291-326, che pubblicano tutta la documentazione sul caso.

dall'Amerbach, che sorprendentemente, data la sua apertura intellettuale e religiosa, fu tra i più fermi oppositori dell'iniziativa⁴⁰. L'affare divenne oggetto di discussione pubblica e tema delle prediche religiose, rivelando implicazioni anche politiche⁴¹. Il Consiglio cittadino decise infine per il divieto della pubblicazione dell'opera, la confisca del testo già stampato e l'imprigionamento di Oporinus. La decisione fu però revocata grazie al tempesevivo e deciso intervento di Lutero e di Melantone, che scrissero al Consiglio e fecero pressioni sui riformatori di Strasburgo, Martin Bucer, Caspar Hedio e Johannes Sturm perché a loro volta perorassero la causa di Bibliander, cosa che essi fecero prontamente⁴². Oporinus ottenne il privilegio imperiale che aveva richiesto al Kammergericht di Francoforte, ma esso giunse dopo che il Consiglio, il 7 dicembre del 1542, aveva già dato l'autorizzazione alla stampa, sia pure a tre condizioni: 1. che il nome della città e dello stampatore non figurassero nel libro; 2. che Oporino trovasse un patrono disposto ad apporre il suo nome sul frontespizio; 3. che l'opera non fosse distribuita a Basilea⁴³. Bibliander fu sollecitato a richiedere l'autorizzazione degli zuri-

⁴⁰ M. STERNMAN, *Johannes Oporinus cit.* Il profilo di Bonifacio Amerbach, professore di diritto dell'Università di Basilea, legale della città e organizzatore dell'Erasmusstiftung, in qualità di erede di Erasmo, e figura tra le più tolleranti nella Basilea cinquecentesca, emerge dalla sua ponderosa corrispondenza: A. HARTMANN und B.R. JENNY (Hrsg.), *Die Amerbachkorrespondenz*, Verlag der Universitätsbibliothek, Basel 1942-1995, 10 B.de; il suo *Gutachten* sul Corano è nel vol. V, pp. 495-500. Vedi inoltre H. JACOB-FRUSSEN, B.R. JENNY, C. MÜLLER (Hrsg.), *Bonifacio Amerbach, 1495-1562: zum 500. Geburtstag der Basler Juristen und Erben des Erasmus von Rotterdam*, Schwabe, Basel 1995. A nulla valse neppure l'intervento di Conrad Pellikan: vedi la lettera dell'8 agosto 1542, in *Die Amerbachkorrespondenz cit.*, V, pp. 376-378.

⁴¹ Secondo V. SEGASVANK, *Islam et la Réforme cit.*, p. 162, probabilmente la vicenda offrì occasione per un regolamento di conti tra i diversi gruppi politici e religiosi della città.

⁴² Vedi K.R. HAGENBACH, *Luther und der Koran cit.*, pp. 298-301, 315-320.

⁴³ *Ibid.*, p. 320.

ghesi: il capo della chiesa di Zurigo, Heinrich Bullinger, il famoso ebraista Conrad Pellikan, i pastori Erasmus Schmid, Caspar Megander, Rudolph Walthart la dettero subito con una lettera intitolata *Verschreibung des Aaleoran halb*, nella quale dichiararono il loro pieno appoggio all'opera e la disponibilità a far scrivere anche i loro nomi sul frontespizio⁴⁴.

La vasta mobilitazione di cui fu al centro l'opera di Bihlander, la stampa di una seconda edizione già nel 1550, la pubblicazione, in rapida successione, di varie opere sui Turchi — quella simile, benché di peso inferiore, di Johann Albrecht von Widmanstetter nel 1543 (*Notationes contra Mohammedi dogmata, cum epistole Aaleoran*), il famoso *De terrae orbis cordia* di Guillaume Postel nel 1544 e altre⁴⁵ — testimoniano l'importanza che si attribuiva oltralpe alla 'questione islamica' e l'urgenza, che si avvertiva, di approntare gli strumenti per affrontarla. Nel mondo riformato si era, infatti, diffuso un diverso atteggiamento verso l'Islam soprattutto dopo che Lutero aveva spogliato il Turco delle terrificanti vesti dell'Anticristo, individuando invece nel Papato l'emissario diabolico⁴⁶: la civiltà musulmana era apparsa sotto una nuova luce, e si era

⁴⁴ E. EGEL, *op. cit.*, pp. 59, 138.

⁴⁵ Per un bibliografia delle opere sui turchi vedi C. GÖLLNER, *Turci-ca. Die europaischen Türkenbucke des XVI Jahrhunderts*, Editura Academiei, I, Akademie Verlag, Bucarest-Berlin 1961. Per una dettagliata analisi delle opere di Postel e di von Widmanstetter vedi H. BORZIN, *Der Koran cit.*, capp. IV-V. Su quella di William Postel vedi anche J. BOUR-SMA, *Concordia mundi. The career and thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957, e A. RONDONO, *Stati e ricerche cit.*, p. 133 sgg.

⁴⁶ Al riguardo, vedi il fondamentale saggio di A. RONDONO, *Anticristo e Chiesa romana cit.* Non è però inopportuno ricordare che la strada nonostante le posizioni più possibiliste verso la guerra santa espone nella sua *Ullissima consultatio de bello Turcico*: un'utile raccolta di scritti dell'umanista sulla questione della guerra è l'antologia J.-C. MARGOLIN (ed.), *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Aubier Montaigne, Paris 1973.

sentita l'esigenza di conoscerne la realtà al di là delle trasfigurazioni ideologiche e fantastiche di cui era stata oggetto nelle narrazioni medievali di viaggiatori, prigionieri e controversisti (le principali fonti circolanti su di essa prima dell'edizione di Bihlander), come pure di tornare *ad fontes* nella lettura del Corano, dopo la Bibbia e i testi ebraici. Doti come Sebastian Franck, David Chytraeus e Martin Crusius si dedicarono allo studio dell'Islam e pubblicarono opere sulla sua cultura, stimolando la nascita di una notevole attenzione verso di essa⁴⁷. Lutero stesso dette prova di un nuovo e genuino interesse verso la civiltà musulmana leggendo testi sulla religione, la vita e i costumi dei Turchi e di Maometto e promuovendone la diffusione, benché l'ottica con cui egli e altri riformatori guardano all'Islam restasse quella biblica, legata alle profezie di Daniele sull'instaurazione delle quattro monarchie universali⁴⁸. Oltralpe iniziarono però a fiorire anche ardite utopie irrealistiche che, sulla scia di Cusano e di Erasmo, miravano alla tolleranza e alla riconciliazione universale, innanzitutto quelle di Postel e di Bihlander⁴⁹. D'altra parte, la minaccia sempre più

⁴⁷ J. V. POLLER, *Martin Bucer cit.*, II, p. 316. SEBASTIAN FRANK fu autore di una traduzione tedesca dell'opera di CONRAD CORDWUS, con il titolo *Cronica Abonteykung und entwerffung der Turkey*, H. Steiner, Augsburg 1530, e della Prefazione di LUTERO al *Libellus contra legem Saracenorum* di RICOLDO DA MONTE CROCE; MARTIN CRUSIUS scrisse il *Vom Zustand, Leben, Thum, Wesen, Lehre und Glauben in der Turkey bey jetziger Zeit* (1587), e DAVID CHYTRAEUS il *Commentarius de rebus Turcicis* (1549).

⁴⁸ V. SEIGISVARY, *L'Islam et la Réforme cit.*, p. 93 sg. Sulla posizione di Lutero verso l'Islam vedi H. BORZIN, *Luther und der Islam, Anreizung zur Konfrontation oder Dulde?*, in JOH. LAHNEMANN (Hrsg.), *Festschrift zur Kulturbegegnung. Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedener Glaubens, Schwerpunkt Christentum-Islam*, von Verlag Rissen, Hamburg 1985, pp. 117-131; e *Der Koran cit.*, cap. I (in particolare sul Corano).

⁴⁹ V. SEIGISVARY, *L'Islam et la Réforme cit.*, capp. X-XI, dove si fa riferimento anche alle posizioni di Erasmo e di S. Franck. Per il pensiero di Cusano vedi G. F. VESCOVINI, *L'irrenismo di Nicolò Cusano*, in M. SINA (a cura di), *La tolleranza religiosa*, Vita e pensiero, Milano 1991, pp. 27-55.

pressante dell'Impero ottomano suscitava insieme timore e attesa, perché considerata uno simbolo alla penitenza per la cristianità moralmente rilassata, a vent'anni dall'inizio della Riforma – Solimano era visto come lo strumento della punizione divina contro il suo popolo sordo e paragonato a Gog e Magog – e un diversivo per l'azione repressiva dell'Impero: re contro i protestanti; un'attesa che, nelle frange religiose più radicali, diveniva talvolta speranza di una prossima liberazione dagli oppressori religiosi e sociali⁵⁰.

Importante e urgente la 'questione islamica' apparve a Bibliander sin dal 1529⁵¹, tanto che, prima dell'edizione del Corano, egli pubblicò uno scritto con l'eloquente titolo: *Ad nominis Christiani socios consultatio, quamam ratione Turcarum data potentia repelli possit ac debeat a populo Christiano. Reperies hic quoque lector, de rationibus, quibus solida certaque concordia et pax in ecclesia et republica christiana constitui possit, deque ortu et incrementis imperii Turcici, item de superstitione Mahumetana, et aliis quibusdam rebus lectu et cogitata plane dignissimis*, in cui si individuavano i mezzi incurrenti per contrastare l'avanzata dell'Islam, considerato un «flagello divino»⁵². Il confronto con l'Islam era ritenuto inderogabile e necessario dal dotto zurighese per varie ragioni, pratiche e culturali. Vi

Su Postel vedi W.J. BOUWMA, *Concordia mundi cit.*, e A. RORTONDO, *Studi e ricerche cit.*, pp. 117-159. Un progetto di riconciliazione con l'Islam fu delineato anche dal visionario piemontese Giovanni Leonardo Sartori: vedi L. FELLICI, *Il profeta e gli infedeli. La visione inventa di Giovanni Leonardo Sartori*, «Bruniana e Campanelliana», X (2004), pp. 163-167.

⁵⁰ Vedi R.F. MERKEL, *Der Islam im Wandel abendländischen Verstebens. Eine religionshistorische Studie*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XIII (1937), e R. PRISTER, *Reformation, Tinken und Islam*, cit., p. 347 segg.

⁵¹ Bibliander stesso datò al 1530 l'inizio dei suoi interessi verso l'Islam in una lettera a Oporinus del 14 dicembre 1542, edita in K.R. HÄGERBACH, *Luther und der Koran cit.*, p. 323; ma secondo E. EGLI, *Annalen der reformatorica*, cit., p. 12, è da anticipare all'anno precedente, a seguito dell'arrivo dei Turchi alle porte di Vienna; vedi anche p. 50 segg.

⁵² Cf. T. BIBLIANDER, *Consultatio*, edita nella stamperia di Nikolaus Brylinger.

era l'impellente di fare i conti con una realtà molto presente nell'Europa del tempo a livello politico, economico, culturale, con cui sia gli Stati sia i singoli cittadini intrattenevano rapporti a vario titolo e di cui subivano la minaccia, come scriveva nell'*Apologia*, motivando anche con questa situazione di forzata convivenza la sua volontà di divulgare il Corano:

Iam vero quem non seculum hoc turbatissimum exciet, ut pericula, quae undique nobis imminent, circumspiciat, quando res Christianae et Turcarum inter se confligunt, atque permixtae sunt, ut alii cum Turcis foedus habeant, alii bella gerant, fiantque incursiones hostium prope quotidianae, quibus fratres ab oculis nostris abducuntur?⁵³

A destare vivissima preoccupazione era soprattutto la sorte di coloro che vivevano come sudditi dei domini ottomani e che erano più a rischio di apostasia: «Hic pericula urgent. Hoc gravissimae tentationes circumstant hominem»⁵⁴. Ma la conoscenza del Corano sarebbe stata «non modo utilis, verum etiam necessaria» per tutti i cristiani, perché avrebbe dato modo di affrontare i rapporti con i Turchi, preparandoli al confronto dottrinale:

Quare mihi videtur hoc tempore lectio Alcorani non modo utilis, verum etiam necessaria, ut melius ad omnem fortunam nos parare atque instruire possimus. Sive enim abundum nobis in captivitate sit, quod Deus avertat, sive in patria ditius vivere permittatur, summopere conduceret inspexisse in authentico libro Turcarum [...] praeparatas habere sententias verissimas ex divinis scripturis primum, deinde ex hostium scriptis argumenta, quibus velut suo gladio ingulerentur⁵⁵.

Ancora più rilevanti erano però le concezioni culturali e religiose da cui l'iniziativa di Bibliander trasse origine e giustifi-

⁵³ T. BIBLIANDER, *Apologia pro editione Alcorani*, cit., p. 65r.

⁵⁴ *Ibi*, pp. 63v-4r.

⁵⁵ *Ibi*, p. 65r.

cazione. Il dotto zurighese fu spinto verso l'orientalismo dalla sua cultura linguistica; ma il suo interesse verso il mondo musulmano si iscrisse anche all'interno della sua generale visione della storia e del destino dell'umanità. Secondo questa, ogni cultura e religione conteneva elementi di verità comuni, che dovevano essere individuati per ricomporre il grandioso disegno unitario della civiltà umana e realizzare la riconciliazione universale. Nella ricerca di questi dispersi frammenti, Bibliander spaziava oltre i confini della *Respublica christiana*, per abbracciare tutti i popoli e le culture dell'orbe. La sua visione universalistica non aveva confini spaziali e temporali. In tutte le sue opere e per tutta la sua vita, nonostante la crescente ostilità a cui andò incontro per le sue idee e che gli costò alla fine la cattedra di teologia a Zurigo, Bibliander si mostrò convinto che tutta l'umanità fosse destinata da Dio alla salvezza, che la grazia di Dio, un Dio buono e infinitamente misericordioso secondo l'immagine erasmiana, si estendesse a tutti i popoli, di ogni epoca e cultura, attraverso Cristo, e che intracciando i segni di questo destino comune, nelle lingue e nelle religioni, si potesse giungere a una conciliazione universale, che egli riteneva prossima. Queste idee di Bibliander non erano disgiunte, come nel caso di Postel, al quale fu affine per diverse posizioni⁵⁶, da una concezione escatologica che considerava imminente l'avvento del Regno spirituale di Cristo, ricca di visioni e di tensioni apocalittiche. Non possiamo qui soffermarci su questi punti⁵⁷, che amplierebbero eccessivamente il discorso, ma è necessario tenere conto di questo sfondo concettuale per comprendere la decisione di Bibliander di pubblicare il Corano.

Il mezzo principale per realizzare questo progetto univer-

⁵⁶ Vedi W.J. BOUWMA, *Concordia mundi cit.*; A. ROTONDO, *Studi e ricerche cit.*, pp. 124-128, 130, 132-133, 135-136, 138, 156. Una lettera di Postel a Bibliander in cui gli propone di associarsi nell'attività intellettuale, trovando un mecenate è cit. da J.V. POLLER, *Martin Bucer cit.*, II, p. 323.

⁵⁷ La concezione irenica di Bibliander sarà oggetto di un mio prossimo contributo.

salistico era infatti individuato da Bibliander nella conoscenza. Egli stimava indispensabile la conoscenza obiettiva delle altre civiltà, di 'tutte' le altre civiltà, anche se portatrici di valori diversi od opposti alla propria: questa tensione verso l'oggettività, verso il superamento degli scopi apologetici e polemici nell'attività intellettuale lo pose all'avanguardia dei suoi tempi⁵⁸. Nuovo era anche il suo incipiente comparatismo religioso che mostrava «les germes de l'évolution future de l'attitude moderne, européenne envers d'autres religions et civilisations»⁵⁹. Il comparatismo di Bibliander nasceva dalla sua cultura linguistica, ma era anche il frutto maturo della tradizione rinascimentale italiana, del circolo fiorentino di Pico e di Ficino, un circolo che aveva molto contribuito a diffondere negli ambienti teologici una nozione di verità comprensiva delle diversità culturali e religiose. Questa idea era presente nella concezione di Bibliander che la verità, in tutte le discipline e soprattutto nella teologia, emergesse dal libero confronto tra le opinioni erronee e quelle rette, pena la perdita della sua completezza. Così affermava nell'*Apologia*:

Praeterea ex instituto est omnium artium, non modo novisse virtutes, et quid recte atque ad finem propositum accomode fiat, verum etiam vitia: et tam dare praecepta quid vitandum sit, quam quid agendum [...] Idque ut est in grammaticis, dialecticis, rhetoricis, ethicis, in medicina, in re militari observatum: ita in theologia observatum maxime necessarium est. Et imperfecta prorsus videtur scientiae divinae tractatio, nisi iuxta sermo fiat de institutis Dei, et commentis atque versura diaboli, de Christo et de antichristo⁶⁰.

Bibliander era altresì convinto che la verità non potesse in alcun caso essere imposta con la forza, poiché la coercizione

⁵⁸ Contrario fu l'atteggiamento di Lutero: vedi W. HÖRSTEN, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1932, p. 143.

⁵⁹ V. SIEGESVARY, *Islam et la Réforme cit.*, p. 175.

⁶⁰ T. BIBLIANDER, *Apologia cit.*, p. 64a.

delle coscienze era non solo contraria al cristianesimo, ma anche inutile, se non controproducente: non era con la distruzione dei loro testi, affermava, che erano stati convertiti gli ebrei («Non enim hac via Iudaei evasissent Christiani, neque Christiani meliores»)⁶¹. A consentire l'affermazione della verità era, a suo avviso, solo la conoscenza, perché essa favoriva lo sviluppo del senso critico necessario per evitare l'errore.

Evitare l'errore: è indubbio che l'edizione del Corano fu realizzata da Bibliander allo scopo di favorire la conversione dei musulmani, oltre che il contatto con la civiltà islamica per ragioni culturali e religiose. Al dotto zurighese non era affatto estraneo lo spirito missionario caratteristico dell'Umanesimo, che spinse figure a lui coeve, come Fuchs, a seguire gli esercizi per evangelizzare l'Ungheria e la Tracia, o come Postel, ad approntare mezzi culturali per la riconciliazione universale, o come Widmanstadt, a tradurre in siriano il Nuovo Testamento.⁶² Bibliander ne dette un saggio molto suggestivo in un'opera del 1553, che ebbe un'importanza capitale nella pubblicistica sull'Anticristo, il *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinium Esdrae prophetae*, in cui si faceva promotore di un'iniziativa missionaria rivolta⁶³ a tutti i popoli della terra. A tale fine, egli cercò di procurarsi a caro prezzo Bibbie cristiane, etiopi e caldee, e la divulgazione del testo islamico rappresentò dunque un passaggio preliminare necessario per la conversione dei maomettani: alla traduzione in latino del Corano sarebbe infatti dovuta seguire, secondo i suoi progetti, la traduzione in arabo della Bibbia.⁶⁴ L'opera di evangelizzazione

⁶¹ *Ibid.*, p. 31r.

⁶² J. V. POLLET, *Martin Bucer cit.*, II, p. 323; E. EGLI, *Analecta Reformatoria*, cit., p. 88 sgg.; *Biblianders Missionsgedanken*, «Zwingliana», 3 (1913), pp. 46-50; W. J. BOUWEMA, *Concordia mundi cit.*, p. 231 sgg., e, *Reformationsgeschichten*, XLIV (1953), pp. 1-32.

⁶³ Joh. Oporinus, Basilea. Vedi A. ROTONDO, *Anticristo e Chiesa romana cit.*, pp. 28-32.

⁶⁴ J. V. POLLET, *Martin Bucer cit.*, II, p. 323.

sarebbe comunque dovuta essere attuata con cautela e moderazione: «Modestia in disputando servanda. Praeceptum sane inculcandum Machumetistis, et magistris nostris»⁶⁵.

Né fu estranea a Bibliander la volontà di intraprendere la lotta contro l'Islam. È ovvio che egli la concepì in termini unicamente spirituali, opponendosi con fermezza all'idea della guerra santa contro i turchi: la sola 'arma' valida per l'instaurazione del regno di Dio era quella spirituale del Vangelo, non la guerra, la violenza o l'ignoranza — la 'vera et Christiana religio cruce propagata est' — dichiarava⁶⁶. La fiducia di Bibliander nel potere conversionistico della Parola di Dio era totale, ma implicava un forte impegno da parte dei cristiani e delle autorità civili e religiose per metterla in pratica in prima persona:

Neque diffidendum est quin si domi primum res nostrae ad divini verbi regulam componerentur, deinde viri ecclesiastici, et magistratus Christiani, populisque totus fidelium iungerent studia et operas ad Machumeticam impietatem expugnandam armis spiritualibus, brevi Machumet vilesceret [...]. Christique regnum tolleret alie caput in iis regionibus, quae hodie principii tenebrarum servantur»⁶⁷.

Nell'ottica di Bibliander (come già in quella di Erasmo), la lotta contro l'Islam comportava dunque anche un processo di rigenerazione e di elevazione spirituale da parte della cristianità, realizzato attraverso la piena attuazione dei principi primi del Vangelo nella vita morale e religiosa del singolo fedele come dell'intera comunità.

La convinzione che questa lotta sarebbe stata vittoriosa per l'Occidente si basava, com'è evidente, sull'idea dell'indiscussa superiorità del cristianesimo sull'islamismo. Nel valutare l'atteggiamento di Bibliander verso l'Islam, occorre tenere presente che egli, al pari dei suoi contemporanei, giudicava la

⁶⁵ T. BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis cit.*, p. 126.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁷ *Apologia cit.*, p. 32r.

dottrina musulmana un'eresia pericolosa e perversa, anzi come una sorta di *summa* delle eresie antiche, nate dal messaggio cristiano come sua deformazione, come una religione al tempo troppo razionale e puerile, *fabulosa*, e ovviamente un'espressione del *Verbum Dei*. Questa posizione è espressa già nel titolo dell'opera – in cui si parla del *perversa dogmata*, della *sapervitio*, dell'*absurditas*, *contradictiones*, *depravationes* della dottrina maomettana. Viene costantemente ribadita nelle note a margine del testo coranico – ad esempio, nel commento alla *sura* 2, 190, egli annotava: «O spiritum sanguinarium, qui mendax et homicida fuit ab initio»⁶⁸ – oppure, in margine ad altre *sure*, sottolinea l'assenza di Rivelazione nel testo islamico («Continet autem multas contradictiones: igitur non est ex Deo»)⁶⁹, e lo stravolgimento del testo biblico ivi operato: (*sura* 7, 19 sgg.) «Lapsus omnis iterum narratur, historia Genesios fabulis contaminata»; (*sura* 5, 112 sgg.): «De mensa, et cena dominica more suo nugatur»; (*sura* 7, 146 sgg.): «Historiam Exodi 32. male reddit»; (*sura* 28) «Historiam de Pharaone a Moysse optime perscriptam perperam replicando concerpit»⁷⁰. Nell'*Apologia* la diffusione dell'Islam è paragonata a un cancro che distrugge l'umanità («deparata est velut cancer»)⁷¹, mentre il Corano è giudicato un testo menzognero, oscuro e intricato come un «labirinto» e divulgatore di una dottrina eretica:

Qua ratione Alcoranum inter doctrinas haereticas rectissime constitutum: praesertim cum eius perversa dogmata repetantur ab aliis ante ipsum, haereticis iactata esse. Ex definitione Augustini, Machumet haereticus iudicari debet, cuiusque doctrina haeretica [...] In Alcorano scitent absurda mendacia [...] sine ordine res congentur, omniaque spargunt confuse atque perturbate, ut quaedam Laby-

⁶⁸ *Machumetis Saeneonorum principis cit.*, p. 15; vedi anche pp. 19, 133.

⁶⁹ *Ivi*, p. 33; vedi anche pp. 69, 134, 143.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 52, 57, 122; vedi ancora pp. 10, 18, 39, 44, 53, 76, 98.

⁷¹ T. BIBLIANDER, *Apologia cit.*, p. c3v.

rinho inexplicabiliora sunt, etiam confessione illorum qui exercitati sunt in doctrina Machumetis [...] doctrina Machumetis scoria, et inanes palaeae, et densissimae tenebrae indicari debet»⁷².

Le critiche dottrinali che Bibliander muoveva all'Islam erano quelle tradizionali dell'età della Riforma: in primo luogo, egli condannava lo stretto monoteismo musulmano, con la conseguente negazione della Trinità e del ruolo di Cristo – e questo era un punto capitale, per l'assoluta centralità assegnata a Cristo da Bibliander nel processo salvifico dell'umanità, e per la concezione teologica ed escatologica che ne conseguiva; quindi, egli respingeva la dottrina della giustificazione dei musulmani, poiché essa non si basava sulla fede del credente, ma sul compimento di opere e sull'osservanza dei precetti morali e religiosi prescritti dal Profeta, rivelandosi affine al cattolicesimo; sul piano morale, veniva invece rifiutata la poligamia vigente nel mondo islamico, in quanto contrastante con la concezione del matrimonio come istituzione sacra. Nel pensiero di Bibliander, come peraltro in quello degli altri riformatori, il contrasto con l'Islam aveva però anche un fondamento politico, profilandosi come uno scontro di civiltà per l'egemonia nel mondo: il dotto zurighese era convinto che Maometto e i suoi seguaci impiegassero la violenza per diffondere la religione ed estendere il loro potere temporale, con la guerra santa, allo scopo ultimo di assoggettare e distruggere la società occidentale. Bibliander riassumeva così questa idea: «Lo strumento della dottrina di Maometto è non solo il Corano, ma le armi e la spada». E, come tutti i riformatori, Bibliander inquadrava i progressi dell'Islam in una prospettiva escatologica, ritenendoli il compimento delle profezie bibliche sulla fine del mondo»⁷³.

⁷² *Ibid.*, pp. c5v-c6r; B4r-c. Bibliander riportava anche i giudizi di altri Padri della Chiesa. Alle pp. B1v-B2r si illustravano le somiglianze fra le dottrine dell'islamismo e quelle delle antiche sette eretiche.

⁷³ Per un'analisi di queste posizioni vedi V. SEIGSWARTZ, *L'Islam et la Réforme cit.*, p. 121 sgg. La citazione di Bibliander è a p. 142.

Tuttavia, la presenza di eresie nel Corano non costituiva, secondo Bibliander, un argomento a sfavore della sua pubblicazione. Non solo perché la conoscenza del testo islamico avrebbe fatto «risplendere la dignità, l'eccellenza e la grandezza della dottrina cristiana» attraverso il confronto con quella manomettana⁷⁴. Lo scopo apologetico era rafforzato da un'altra considerazione, che in parte spostava il discorso su un altro piano: l'inclusione del Corano nel patrimonio culturale dell'Occidente si fondava sulla necessità di consentire una conoscenza oggettiva e diffusa dei testi delle altre religioni, benché di affrontare in modo adeguato l'eresia. Per avvalorare la propria posizione, Bibliander riportava l'esempio dei Padri della Chiesa, che avevano addirittura «consigliato vivamente» ai cristiani di leggere gli autori classici affinché potessero preservarsi dal contagio ereticale attraverso la conoscenza preventiva delle loro idee: «ut arma praepararentur adversum hostes ad pugnam, si quando cum eis congregandum sit»⁷⁵. E si che, secondo Bibliander, gli scritti della classicità erano più ampi rispetto al Corano⁷⁶. Lo stesso giudizio pesava sulla letteratura degli ebrei, «quorum libri plenissimi sunt vanitate atque mendaciis, superstitione, impiis dogmatibus, et blasphemias»⁷⁷. Ciò nonostante il contenuto altamente eterodosso delle opere classiche ed ebraiche, la divulgazione di esse nel mondo cristiano non aveva subito ostacoli o impedimenti, mentre si voleva proibire quella del Corano, che per molti aspetti era più affine al cristianesimo e conteneva anche dottrine giuste frammentate alle empirie⁷⁸. Nel testo islamico, ad esempio, malgrado la ne-

⁷⁴ T. BIBLIANDER, *Apologetica cit.*, p. 134r.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 63v-4r.

⁷⁶ *Ibid.* Bibliander si differenziava molto, con questo giudizio, dalle posizioni dell'Umanesimo cristiano.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 64r.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 63v-4r.

gazione della Trinità, si accettava in parte la concezione cristiana di Cristo e di Maria, del tutto respinta invece nel Talmud, e comunque si elogiava Gesù («Quum tamen Machumet Mariee virginitatem, et concepisse ex spiritu sancto, non semel adstruat: Christumque magnis laudibus euehat, quanque ut summum prophetam, non autem ut Deum»)⁷⁹. Nel Corano, si dava altresì testimonianza degli apostoli e dei profeti, si pagavano concezioni fondamentali come quella dell'esistenza di una vita futura, si favoriva la distruzione del culto delle immagini e il cammino verso la vera pietà⁸⁰. Il confronto con i testi classici ed ebraici portò dunque Bibliander a una rivalutazione, sia pure parziale, del Corano; ma lo portò soprattutto a perorare la causa di una sua diffusione integrale presso i massimi rappresentanti religiosi dell'Occidente cristiano:

Nec quisquam sani iudicii homo vituperat eorum studium, sed potius laudat, ut benemeritos de republica Christiana quorum opera sit effectum, ut opinionēs, et perversa dogmata improborum hostium fidei Christiane exacte cognosci possint [...] Non dubito igitur, Antistes religionis Christianae, vos [...] multo magis probaturus edictonem Alcorani, quam Iudaici Talmudi: ut ex Machumetis codice authenticō, non ex particulis hinc inde deceptis, penitissime iudicari possit de hostium nostrae religionis superstitione, omnibusque in-situtis eorum etiam politicis⁸¹.

Queste osservazioni discendevano comunque dal principio generale, affermato con forza da Bibliander, che la proibizione della lettura dei testi di altre culture e religioni fosse dannosa per la cristianità, oltre che inutile⁸².

Non diversamente si espressero Lutero e i riformatori di Strasburgo Martin Butzer e Caspar Hedio nei loro interventi a favore della pubblicazione dell'edizione di Bibliander, dichia-

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 64r.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 64r, 135v.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 64r-v.

⁸² *Ibid.*, p. 131r.

rando che la lettura del Corano avrebbe rivelato a tutti che il-bro maledetto e menzognero esso fosse, «wie gar ein verflucht, schendlich, verzweifelt Buch es sey, voller Lügen, Fabeln und indicibili» la dottrina che propagava; da qui, la loro preoccupazione del rischio dell'islamizzazione dei cristiani soggetti ai turchi. Ma nei loro scritti venivano tuttavia parimenti indicati nella conoscenza della dottrina e della civiltà musulmana e nella diffusione del Vangelo gli unici strumenti, e gli unici le- gittimi, nella lotta contro i turchi, mentre venivano messe al bando le idee di 'guerra santa' o di censura, con gli argomen- ti che «solo la conoscenza della malattia consente la guarigio- ne (Man muss den Schaden und Wunden offnen, sol mans heilen)» e che «la confutazione e non la repressione è l'arma per difendere la verità cristiana»⁸³.

Il fine apologetico dell'edizione di Bibliander era chiarissi- mo e indubitabile la sua volontà di servire la causa cristiana con la divulgazione del Corano. Ma, pur nell'incrollabile cer- tezza della superiorità delle fede cristiana e della necessità di combattere l'Islam, egli prese una posizione innovativa per il suo tempo affermando che la conoscenza del Corano era l'ar- ma più idonea per la lotta contro il Turco e approntando gli strumenti per consentirne la diffusione. Strumenti pratici, co- me la divulgazione integrale del Corano e della letteratura sul- l'Islam che per la prima volta dette fondamenti storici e cultu- rali agli scambi teologici con esso, dando alla sua edizione un duraturo «hinansreichende Bedeutung»⁸⁴. Strumenti anche teorici, che fornivano una giustificazione culturale e religiosa alla ricerca di una conoscenza obiettiva dell'insegnamento della civiltà islamica – come peraltro di tutte le civiltà: fra que-

⁸³ K.R. HAGENBACH, *Latheer und der Koran cit.*, p. 299 sg., 316. Let- tera di Heedio e Butzer a Bonifacio Amerbach, 13 settembre 1542, in *Die Amerbachkorrespondenz*, cit., V, p. 384 sg. Sul problema della guerra ve- di V. SIEGISVAER, *Islam et la Réforme cit.*, cap. VIII e p. 142 sgg.

⁸⁴ H. BORZIN, *Der Koran cit.*, p. 221.

siti, dobbiamo da ultimo ricordare la concezione storica di Bi- bliander. Per il dotto zurighese, la storia rivestiva un'impor- tanza capitale per la comprensione del presente e dei proble- mi della società, come pure per il confronto con i turchi. Mi- rando ad acquisire una prospettiva globale della storia dell'u- manità, il dotto zurighese necessariamente incluse nel cammi- no della civilizzazione occidentale anche gli eventi che aveva- no scandito la lunga evoluzione dell'Islam. L'ignoranza di quei fatti comportava l'espunzione dalla storia dell'Occidente di componenti essenziali di essa e la violazione della volontà di- vina che vi si esprimeva:

Porro quis nescit, quanta sit utilitas historiae, quae prudentiam et facultatem affert iudicandi de omnibus vitae humanae partibus? [...] Est autem historiae, et quidem ecclesiasticae pars expositio doc- trinae et aliarum rerum Machumetis. Ut liquide perspicit queat, quo auctore, qua occasione, quibus rationibus et genere doctrinae Ara- bes primum, apud quos olim florentissimae fuerunt ecclesiae Christi, deinde tot populi Christiani abuci sint ab Ecclesiae catholicae com- mercio, et in acerrimos hostes conversi [...] Qui haec non legi velit in populo Christiano, eiciat extra limina ecclesiae historiam univer- sam ethnicoorum et ecclesiasticam. Oportet ut delectat magnam partem sacrae sanctaeque historiae, ut dei verbo vim inferat, ut divinae sa- pientiae consilia reprehendat damnisque⁸⁵.

Conoscenza storica e oggettiva dell'«altro», prospettiva ire- nica e incipientemente comparatistica, visione storica globale dell'evoluzione dell'umanità: nella concezione tradizionale dell'Islam propria di Bibliander erano già presenti, *in nuce*, i presupposti per un suo superamento. E la divulgazione del te- sto sacro musulmano, da lui realizzata, inaugurava già una nuova fase nella storia dei rapporti tra l'Occidente e l'Islam e della tolleranza religiosa nell'Europa moderna.

⁸⁵ T. BIBLIANDER, *Apologia cit.*, pp. 135-6. Su quest'opera di Biblian- der vedi ora *Le Coran à la Renaissance: plaidoyer pour une Traduction*, In- troduction, Traduction et notes de H. Lamarque, Toulouse, Presses Uni- versitaires du Mirail, 2007.