

La rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno: una fonte di ispirazione per la *Divina Commedia*?*

AMOS BERTOLACCI **

Un quadro esauriente della rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno, comparabile a quello disponibile per Tommaso d'Aquino già da alcuni decenni, ancora manca¹. L'assenza negli scritti di Alberto di un *locus classicus* di presentazione generale dell'Islam equivalente al capitolo sesto del primo libro della *Summa Contra Gentiles* di Tommaso², e la conseguente necessità di ricercare

* Il presente saggio fa parte della ricerca: *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies* (2023-2025), finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca (PRIN 2022, 20225LFCMZ) nell'ambito del PNRR M4C2 finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

** Scuola IMT Alti Studi Lucca.

1 Da questo punto di vista, il giudizio espresso nel 2014 dagli editori del volume *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, I.C. LEVY, R. GEORGE-TVRTKOVIĆ, D.F. DUCLOW (eds.), Brill, Leiden - Boston 2014 («Indeed, if we page through the recently published volumes of the massive *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, we can't help but notice that most of the great scholastic thinkers – Abelard, Hugh of St. Victor, Peter Lombard, Albert the Great, Bonaventure, Duns Scotus, Ockham – are entirely absent», p. XIV) fotografa una carenza, per quanto riguarda Alberto, non ancora sanata.

2 La bibliografia recente su Tommaso d'Aquino e l'Islam è contrassegnata da due studi fondamentali di Louis Gardet e Simone Van Riet del 1976 (L. GARDET, *La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique*, in G. VERBEKE, D. VERHELST (eds.), *Aquinas and the Problems of His Time*, Leuven University Press - Martinus Nijhoff, Leuven - The Hague 1976, pp. 139-149; S. VAN RIET, *La Somme contre Gentiles et la polémique islamo-chrétienne*, in G. VERBEKE, D. VERHELST (eds.), *Aquinas and the Problems of His Time*, pp. 150-160), seguiti nell'ultimo cinquantennio da molti altri saggi, tra cui spiccano quelli di J.P. TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, «Revue Thomiste» 106 (2006), pp. 17-49, e D.B. BURRELL, *Thomas Aquinas and Islam*, «Modern Theology» 20/1 (2004), pp. 71-89 (anche in J. FODOR, F.C. BAUERSCHMIDT (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 67-85). Per un'analisi

indicazioni al proposito nel *mare magnum* della produzione albertina, non agevolano certamente il compito. Questa carenza di informazioni complessive si ripercuote sulla percezione che gli studiosi hanno della possibile influenza dei due domenicani sul risvolto anti-islamico del pensiero di Dante: nell'attuale stato dell'arte, quasi esclusivamente Tommaso figura tra le fonti teologiche e filosofiche del pensiero di Dante al proposito, con il rischio di alcuni eccessi³.

Per converso, il tema del rapporto tra Dante e l'Islam da più di un secolo è stato assorbito dal dibattito sulle presunte fonti escatologiche arabo-islamiche della *Divina Commedia*, lasciando in ombra i luoghi specifici del poema in cui Dante stesso ci dice espressamente in quale considerazione teneva l'Islam: si tratta non solo del *locus classicus* di *Inf.* XXVIII, ove il profeta Muḥammad ed il suo quarto successore 'Alī sono puniti tra i «seminator di scandalo e di scisma» della nona malabolgia⁴, ma anche di luoghi meno estesi e

del passo suddetto della *Summa Contra Gentiles* di Tommaso ed un inquadramento del suo coevo *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, si veda TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, pp. 38-39, 40-42, e BURRELL, *Thomas Aquinas and Islam*, p. 86.

3 R. AL-SABAH, *Inferno XXVIII: The Figure of Muhammad*, «Yale Italian Studies» 1 (1977), pp. 147-161, ad esempio, sostiene che la citazione di *Proverbi* 6, 12-19 nella *Summa Theologiae* II-II, q. 12 (*De apostasia*), art. 1, arg. 2, sia la fonte diretta del *locus classicus* dell'opposizione di Dante all'Islam, cioè *Inf.* XXVIII – canto in cui Muḥammad e 'Alī sono inclusi emblematicamente tra i «seminator di scandalo e di scisma» (XXVIII, 35) – in forza della caratterizzazione dell'apostata in questo passo del *Libro dei Proverbi* come «colui che semina alterco» (*qui iurgia seminat*) e del concomitante riferimento alla pratica islamica del pellegrinaggio alla Mecca, chiamato da Tommaso «adorazione del sepolcro di Maometto», come atto di apostasia. In realtà il legame tra il luogo tomista e la figurazione dantesca è supportato da evidenze testuali assai più tenui di quelle che Al-Sabah vorrebbe («there is overwhelming evidence to support the theory that Aquinas's gloss on the text of the *Proverbs* [in the *Summa theologiae*] provided Dante the most solid theological basis for his representation of Muhammad», p. 156).

4 La letteratura su questo passo è immensa: un'utile sintesi è reperibile in P. DE VENTURA, *Dante and Islam*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. IV, Brill, Leiden 2012, pp. 779-787; A. CELLI, 'Cor per medium fidit': il canto XXVIII dell'*Inferno* alla luce di alcune fonti arabo-spagnole, «Lettere italiane» 65/2 (2013), pp. 171-92; P.M. TOMMASINO, *Visio e divisio in Inferno XXVIII: qualche riflessione sulle fonti islamiche della Commedia*, in B. HUSS, M. TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna*, Longo, Ravenna 2019, pp. 61-80. Per la lettura di *Inf.* XXVIII in *Orientalismo* di Edward Said, si veda A. BERTOLACCI, *Dante orientalista? Considerazioni su Edward Said lettore della Divina*

famosi del poema, in cui è questione, sempre in vena polemica ma più minutamente, dell'architettura sacra dell'Islam, del suo assetto giuridico, della sua condotta morale e così via.

Nel presente contributo provo dunque ad allargare la prospettiva in una duplice direzione. Nella prima parte riassumo per sommi capi i principali riferimenti all'Islam che si trovano nelle opere di Alberto Magno, passando in rassegna testi finora solo frammentariamente indagati o del tutto inesplorati nella letteratura secondaria, di cui nella seconda parte provo ad identificare le fonti principali⁵. Nella terza parte getto uno sguardo sull'Islam per così dire "diffuso" nella *Divina Commedia*, estendendo l'attenzione dal luogo iconico di condanna della religione musulmana di *Inf.* XXVIII ad altri passi delle tre cantiche, certamente meno ragguardevoli ed articolati dell'incontro di Dante e Virgilio con Muhammad e 'Alī nella nona malabolgia, ma ugualmente indicativi della considerazione in cui Dante teneva la religione islamica. A seguito di ciò, nella quarta parte, provo a tracciare un paragone tra questi due sommari e ad esplorare una possibile dipendenza di Dante da Alberto.

1. «Maometto» e «Saraceni» in Alberto Magno

La ricerca dei termini «Machumetus» (e di forme equivalenti del nome, come «Machometus», «Mahumetus», «Mahometus») e «Saraceni» (o «Sarraceni») nelle opere di Alberto tramite gli strumenti informatici attualmente a disposizione offre una considerevole

Commedia, in A. BECCARISI et alii (a cura di), *La mente di Dante. Visioni, percezioni, rappresentazioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2024, pp. 23-41.

⁵ Un passo rilevante del Commento alla *Politica* di Alberto (vedi sotto, Testo 3) è stato segnalato da Gianfranco Fioravanti in una vera e propria piccola monografia in forma di articolo su questo commento albertino pubblicata nel 1979, in una nota della quale viene richiamato un luogo parallelo del Commento parafrastrico di Alberto all'*Etica Nicomachea* (vedi sotto, n. 28): G. FIORAVANTI, *Politiaie Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere, Storia e Filosofia» 9 (1979), pp. 195-246 (anche in Id., *Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021, VII), p. 245, n. 17.

base testuale, comprendente più di una ventina di passi rilevanti⁶. Una prima esplorazione e classificazione di questi testi permette di tracciare il quadro seguente.

I riferimenti in oggetto percorrono tutta la produzione di Alberto, trovandosi in opere filosofiche, teologiche, e scritturali composte nell'intero arco della sua carriera. Questo complesso di rimandi presenta tre principali nuclei tematici, definibili rispettivamente "storico" (a proposito della persona di Maometto e delle caratteristiche della religione da lui istituita), "teoretico" (riguardante alcuni particolari aspetti della *Weltanschauung* islamica) ed "etico" (riguardante l'agire morale di Maometto ed i costumi della religione saracena).

Il primo nucleo è contrassegnato dalla caratterizzazione di Maometto come falso profeta (*pseudoprophaeta*) e dell'Islam come eresia (*haeresis*). Questi due motivi si intrecciano in un passo del commento di Alberto al *Vangelo di Marco*, in cui Alberto ricorda

6 Ho tenuto conto delle occorrenze di «Machu/ometus», «Mahu/ometus» e «Sar/raceni» indicate dai motori di ricerca dell'*Alberti Magni e-corpus* (<<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/index.html>>) e dell'*Editio Digitalis dell'Alberti Magni Opera Omnia* (<<https://www.albertus-magnus-online.de/>>). Il «Mahometh medicus» citato in ALBERTUS MAGNUS, *De vegetabilibus libri VII*, E. Meyer, C. Jessen (eds.), Berolini 1867, rist. Minerva, Frankfurt am Main 1982, VI.2.18, p. 572,7-8, §455, a proposito di una pratica oftalmologica, corrisponde ad una citazione di «Musaia» nella traduzione latina del *Canone di Medicina* di Avicenna (si veda *ibidem*, n. 7); un «Mesue» menzionato nel *Canone* viene identificato con il medico e famoso oftalmologo Yūhannā Ibn Māsawayh (m. 857) da Andrea Alpagò (G. VERCELLIN, *Il Canone di Avicenna fra Europa e Oriente nel primo Cinquecento. L'Interpretatio Arabicorum nominum di Andrea Alpagò*, UTET, Torino 1991, p. 124, s.v.). L'indagine delle occorrenze del termine «Mauri» ha prodotto risultati meno rilevanti: a parte l'utilizzo del singolare «Maurus» come epiteto di singoli autori (ad es. Ibn Bāğğā, «Abubacher» o «Avempace» in Alberto), si riscontrano nelle opere di Alberto solo sporadici richiami dell'aneddoto riguardante il buon odorato dei «Mauri», dovuto alla loro astinenza dal vino (ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder [eds.], Aschendorff, Münster i.W. 2008 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVII], p. 227,36-38; ID., *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, P. Simon, W. Kübel [eds.], Aschendorff, Münster i.W. 1993 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXXVI/1], p. 245,71-72). In controtendenza la menzione fortemente critica dei «Mauri» nel *De muliere forti* (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De muliere forti*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1893 [Alberti Magni Opera omnia, XVIII], p. 124: "... scilicet diabolium, qui rex est Maurorum sive Aethiopum tetrorum, scilicet peccatorum et infernorum daemonum"), opera la cui autenticità è tuttavia dibattuta.

la perfidia di tre falsi profeti, Ario (m. 336), Donato (III-IV sec.) e Maometto (m. 632), che guidano una «cerchia ereticale» (*haeresis conventiculum*) e sono pronti a contraffare le Scritture per indurre le persone ad abbracciare la loro religione⁷. Lo status di Maometto come pseudo-profeta trova una conferma astrologica in altre opere di Alberto: il segno zodiacale sotto cui Maometto è nato (lo Scorpione) viene associato con la menzogna nel Commento alla *Politica* (ove l'autorità astrologica citata è quella di Albumasar, cioè Abū Ma'šar, e Maometto viene descritto come oggetto di culto da parte di popoli «eretici», *heretici*) e nel Commento al *De Mineralibus*⁸. La radice dottrinale dell'eresia di Maometto è collocata da Alberto, nel *De incarnatione*, in un'errata concezione sostenuta dal profeta dell'Islam, secondo la quale Cristo discenderebbe da Abramo tramite i patriarchi successivi, al pari di tutti gli altri discendenti di Abramo⁹,

7 ALBERTUS MAGNUS, *Super Marcum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXI), cap. 13, vv. 21-22, pp. 677b-678a (vedi sotto, Testo 5).

8 ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VIII), VI.6, pp. 607a-608a: «In prima parte septem ponit per ordinem publica officia, sine quibus non potest esse civitas nec communicatio bona civitatis. ... Septimus qui necessariissimus est, licet difficilis sit, qui est circa actiones condemnatorum et scriptiones, et circa custodias corporum, et hujusmodi ad condemnatos pertinentium, sicut quod quidam sint condemnantes, et quidam exsequentes. Et hunc dicit esse dividendum in plures. Et addit quod ad talem etiam pertinet custodia meretricum et epheborum, et hujusmodi quae pertinebant ad gentium immunditias: qui modus usque hodie servatur in civitatibus Orientalium, qui semper immundi fuerunt et Sodomitae pessimi et haeretici contra naturam. Propter quod dicit Albumasar de Mahumeto cujus cultores sunt illae nationes: 'Signum, inquit, prophetiae Mahumeti, scilicet Scorpio est, quod signum est mendacii secundum astronomos: quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit'»; questo passo del Commento di Alberto alla *Politica* è discusso da FIORAVANTI, *Politia Orientalium*, p. 244; la sua conclusione è analizzata sotto, Testo 3. ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, V), II.3-5, pp. 53b-54a (passo citato sotto, n. 40).

9 ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, I. Backes (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1958 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XXVI), tr. V, q. 1, p. 211,58-60; 66-70; p. 212,58-62; 72-73: «(7) Iuxta hoc quaeritur, utrum Christus fuit in lumbis Abrahae sicut alii homines discendentes ab ipso. (8) Videtur enim quod sic. [...] (9) Item, haeresis Machometi fuit, quod Christus descenderit tamquam lux quaedam per omnes patres; ergo cum hoc sit haeresis et per aliquem modum descenderit,

con conseguente sconfessione della natura divina del Figlio di Dio. Per converso, nel Commento al IV libro delle *Sentenze* Alberto pone coloro che giurano nel nome di Maometto nel novero dei pagani, al pari degli idolatri¹⁰. La seconda parte della *Summa theologiae* attribuita ad Alberto (la cui autenticità è dibattuta) pone la religione saracena in continuità genetica rispetto a quella giudaica per spiegare la loro comune credenza nell'esistenza di demoni¹¹, e rimarca che i saraceni, come i giudei, sono «extra fidem» e, sebbene capaci di compiere azioni buone, non possono ottenere la vita eterna¹².

videtur, quod eodem modo quo mater sua. [...] Ad hoc quod quaeritur, utrum Christus fuit in lumbis Abrahae, dicendum, quod sic. Sed non fuit ibi sicut alii homines. Fuit enim ibi secundum corpulentam substantiam et non per leges concupiscentiae. [...] (9) Ad hoc quod obicitur de haeresi Machometi, dicendum, quod erravit. L'analogia tra la discendenza di Cristo da Abramo e la propagazione della luce, che Alberto in questo passo attribuisce a Maometto, è interessante sia in chiave cristologica, per individuare più precisamente la corrente eretica in cui Alberto colloca Maometto, sia in termini più generali: nelle righe immediatamente seguenti, infatti, Alberto si premura di precisare che l'analogia con la luce utilizzata, a sua detta, da Maometto non deve essere confusa con la sua propria posizione in proposito (p. 212,73-77: «Sed nos non ita dicimus. Non enim dicimus, quod illa materia fuerit in se tamquam lux, sed dicimus, quod non habuerit comparisonem ad Christum, nisi primo detraheretur ei lex concupiscentiae»). L'utilizzo da parte di Alberto di analogie riguardanti la luce nelle opere di filosofia è ben noto (si veda, ad esempio, A. BERTOLACCI, *Aquila o herodius? Alberto Magno interprete della Metafisica di Aristotele nel Prologo della Summa Theologiae*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 65 (2023), pp. 99-128: 106-107, e gli studi citati nella n. 18); l'utilizzo di questa modalità argomentativa in cristologia merita di essere approfondito. Il riferimento a Maometto è assente nel luogo parallelo del *Commento alle Sentenze* di Bonaventura da Bagnoregio.

¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super IV libros Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXVIII), l. 3, d. 39, art. 6, p. 739a: «Item, Christiani in fide treugarum recipiunt iuramenta paganorum, cum tamen sciunt eos jurare per Mahumetum, vel per idola: ergo videtur non esse peccatum [sc. recipere idololatrarum iuramenta]».

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1895 (Alberti Magni Opera omnia, XXXII), II, tr. 7, q. 29, p. 31b: «Ad ultimum dicendum, quod in veritate Avicenna, eo quod Sarraceni recipiunt legem Moysi, et credunt esse daemones, malitiam melancholiae vocat daemones: eo quod daemon per malitiam melancholiae maxime turbat regimen rationis, eo modo quo dictum est».

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tr. 22, q. 138, m. 3, p. 466a-b (vedi sotto, Testo 4).

In questo primo ambito l'attitudine di Alberto nei confronti di Maometto è prevalentemente critica. Solo poche volte il suo atteggiamento è neutrale, come quando registra la direzione della preghiera verso sud secondo la «lex Mahumeti» nel Commento al *De caelo*¹³, oppure riporta una data «post praedicationem Machometi» nel Commento al *De animalibus*¹⁴. La *vis polemica* spinge Alberto a travisare radicalmente la realtà storica, se il «Machometus» citato tra gli «Hesiodistae theologi» nel Commento alla *Fisica* corrisponde realmente al profeta dell'Islam: il Maometto in questione viene descritto come un teologo che sostiene tesi eraclitee in filosofia naturale, con fraintendimento o forse addirittura intenzionale distorsione di alcuni passi del Commento Grande alla *Fisica* di Averroè in cui si parla soltanto per inciso ed in maniera neutra del profeta Muḥammad¹⁵. Ugualmente critica, anche se più blanda, appare l'at-

13 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/1), I, tr. 1, cap. 2, p. 5,4-9.

14 ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus libri XXVI*, H. Stadler (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1916 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XV), V, tr. 1, cap. 2, p. 412.

15 ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1993 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, IV/2), V, tr. 3, cap. 2, p. 431,59-69: «Hac tamen opinione freti heracliani sophistae et decepti, cum omne corpus dicerent componi ex contrariis, dixerunt omnia esse in continua transmutatione et omne esse universaliter esse quoddam continuum fieri, et ideo dixerunt nihil sciri de re aliqua, eo quod esse eius esset incertum. Et dixerunt propter eandem causam, quod contradictoria verificantur de eodem et secundum idem et quod omnis oratio est vera de re qualibet. Hos etiam quidam secuti sunt Hesiodistae theologi sicut Machometus et quidam alii, de quibus non est modo dicendum per singula». *L'apparatus fontium* (ad linn. 59-62 et 68) segnala la dipendenza del testo di Alberto dal Commento Grande alla *Fisica* di Averroè: ma la notazione corrispondente in quest'ultimo è «dixerunt quidam Antiqui quod non est haec scientia [sc. physica] necessaria, et quod omnia sunt in transmutatione, et est sermo sophisticus, unde Loquentes in lege Mahumeti dicunt, quod, [sic] accidentia non remanent per dua tempora» (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562, repr. Minerva, Frankfurt am Main 1962, vol. IV, E.38, f. 231E) e riguarda i teologi musulmani («Loquentes in lege Mahumeti», ove «Loquentes» riflette l'arabo *mutakallimūn*, cioè «teologi dialettici»), mentre la sua ripresa in Alberto mette capo all'inserimento di Maometto nel novero di alcuni teologi seguaci di Esiodo, i quali a loro volta seguono i sofisti seguaci di Eraclito al proposito.

titudine di Alberto nei confronti dei saraceni, di cui spiega l'origine del nome sulla scorta di famose pseudo-etimologie di carattere denigratorio che poteva trovare nei commenti biblici di San Girolamo: il nome di «Saraceni» indicherebbe la pretesa dei musulmani di discendere da Sara, moglie legittima di Abramo, occultando la loro reale discendenza da Agar, la schiava di Sara, che renderebbe più appropriato il nome di «Agareni»¹⁶. Anche i ragguagli storico-geografici più puntuali riguardanti i Saraceni che si trovano in vari luoghi del *De caelo*, del *De natura loci* o del *De animalibus*, si prestano talvolta ad ospitare notazioni sul carattere distruttivo di questa istanziazione delle «nuove sette e religioni» (*novas sectas et religiones*)¹⁷.

16 ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaiam*, F. Siepmann (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1952 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XIX), ad *Is.* XXI:13, p. 258,46-61: «13. *Onus in Arabia*. Hieronymus: Arabes sunt Saraceni ab Ismaele et Cedar, filio eius, qui melius a matre sua Agareni dicerentur, sed maluerunt vocari Saraceni, quasi Sarae liberae et non Agar ancillae sint filii. Hi cum debuissent panem et aquam dare Iudaeis fugientibus a facie Chaldaeorum, panem praebentes aquam subtraxerunt, ut siti magis inardescerent et perirent. Quapropter et hi in captivitate ducti sunt. Propter quod hic duo dicuntur, scilicet peccatum et poena, ibi (16): 'Quoniam haec dixit dominus ad me'. De peccato duo sunt; occasio enim peccati praemittitur et exhortatio contra peccatum subiungitur, ibi (14): 'Occurrentes sitiendi'. Dicit igitur: *Onus in Arabia*. Arabia interpretatur vespera vel occidens congruo nomine, quia in proximo occidere debebant et in tenebras captivitatis ire. Et gloriam huius mundi significat, quae semper intendit ad occasum». Il riferimento iniziale rimanda al Commento di San Girolamo a *Isaia* (si veda *apparatus fontium*, ad lin. 46), a cui Alberto aggiunge notazioni simili reperibili in altri commenti scritturali di San Girolamo, come il Commento a *Ezechiele* (J.V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York 2002, p. 287, n. 25; E. LAUZI, *Bizantini 'versus' Saraceni: un'accusa d'idolatria*, «Aevum» 88/2 (2014), pp. 283-309: 288-289 e n. 28).

17 ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2), III, cap. 1, p. 32,26-28; 36-39: «Postea autem quando a Saracenis occupatae sunt, plurimae earum [civitatum] fractae sunt, et aliae aedificatae aliorum nominum, et quibusdam etiam earum nomina sunt mutata. ... Harum autem gentium nomina multa mutata sunt aut ex bellis aut depopulationibus terrarum, aut forte propter novas sectas et religiones nomina mutaverunt». Indicazioni più neutre si trovano in ALBERTUS MAGNUS, *De caelo*, I, tr. 4, cap. 1, p. 79,40-45; ID., *De natura loci*, III, tr. 1, p. 32,26-27; III, tr. 6, p. 39,56; ID., *De animalibus*, XV, tr. 1, cap. 8, p. 1009.

Il secondo nucleo tematico, quello teoretico, concerne l'orientamento della religione islamica – considerata spesso assieme alle altre due religioni monoteiste – e della sua teologia a proposito dello status ontologico del mondo, se cioè esso sia eterno oppure creato, e, nel caso sia creato, in quale modo lo sia. Ciò avviene nei commenti alla *Fisica* ed al *De caelo*. Nel Commento al *De caelo* Alberto riferisce, esimendosi da valutazioni in merito, che le religioni («leggi», *leges*) giudaica, cristiana e musulmana concordano con Platone nel ritenere il mondo creato dal nulla¹⁸, secondo un'opinione che Alberto trova formulata in forma anonima nel Commento Grande al *De Caelo* di Averroè¹⁹. Nel Commento alla *Fisica* è questione non delle tre religioni stesse ma degli esponenti delle loro teologie (*theologi diversarum religionum*), i quali figurano come sostenitori della dottrina del passaggio del mondo dalla potenza all'atto per via di generazione da una materia preesistente, da cui Alberto si dissocia²⁰; Alberto trae questo spunto dal corrispondente

18 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, I, tr. 1, cap. 8, pp. 19,63-20,5: «Sed oportet praenotare, quod de caelo tres fuerunt et sunt philosophorum opiniones. [...] Alia autem opinio fuit Platonis, qui dicit coelum per creationem ex nihilo a prima causa in esse deductum, et haec opinio est trium legum, Iudaeorum scilicet, et Christianorum, et Sarracenorum. Et ideo dicunt coelum esse generatum, sed non ex aliquo, et de hac opinione etiam non pertinet ad nos hic tractare».

19 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo, apparatus fontium* ad p. 19,65sqq., il cui rinvio alla sezione A.20 della traduzione latina del Commento Grande di Averroè al *De caelo* secondo l'edizione di Comino de Tridino corrisponde presumibilmente ad *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, F.J. Carmody, R. Arnzen (eds.), Peters, Leuven 2003, p. 37,17-21, ove agli «opinantes quod hoc corpus [sc. coelum] est creatum a prima causa» Averroè attribuisce la seguente opinione: «dicentes quod [coelum] est causatum a prima causa opinantur quod non est generabile ab aliquo». Una convergenza delle tre religioni a proposito della generazione del mondo e della sua fine futura è rinvenibile in un ulteriore passo del Commento Grande di Averroè al *De caelo* (vedi sotto, n. 23), ove tuttavia Averroè segnala la consonanza di tale posizione teologica con la filosofia di Anassagora e non con quella di Platone; quest'ultimo viene proposto come sostenitore di un'opinione (il mondo è generato, ma permane incorruttibile) alternativa a quella di Anassagora.

20 ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, VIII, tr. 1, cap. 6, p. 560,47-65: «Si autem nos diceremus, quod caelum primum fuit in potentia materiae et post exivit in esse per modum generati de ipsa, sicut dicunt illi qui dicunt, quod non omnia creata sunt simul, tunc oportet nos dicere, quod tempus primum fuit numerus motus

Commento Grande di Averroè, ove tuttavia è fatta menzione, con simile intento polemico, dei soli teologi musulmani²¹. In una terza occasione, nel Commento al *De caelo*, Alberto si scaglia contro alcuni imprecisati e, a sua detta, insensati pensatori musulmani (*quidam Sarracenorum irrationabilissime dicentes*), che forse reputa teologi, i quali sostengono che il mondo sia corruttibile pur non essendo stato generato²²; nel far ciò Alberto amplifica il tono polemico che si riscontra in un accenno presente nel Commento Grande al *De caelo* di Averroè²³. Mentre nel primo dei tre casi l'attitudine di Alberto è

materiae, quo movebatur ad esse caeli et aliorum substantiali forma distinctorum, de qua sententia fuit Anaxagoras et Empedocles et post eos Ovidius, sicut patet per hoc quod dicit, quod 'Ante mare et terram et quod tegit omnia, caelum / Unus erat toto naturae vultus in orbe, / Quem dixere chaos.' Et in hanc sententiam consenserunt multi theologi diversarum religionum, tam scilicet Saracenorum quam Iudaeorum quam Christianorum. Sed nos non consentimus in hoc, sed potius, quod omnia creata sunt simul et quod tempus coaequaeuum sit caelo et motui eius et a motu caeli causatus sit motus materiae activorum et passivorum, quae sunt generabilia et corruptibilia».

21 *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Vol. IV, 0.4, fol. 341I: «Et hoc, quod dicunt Loquentes nostrae legis [...] est sermo sophisticus et deceptivus [...]» (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Physica, apparatus fontium* ad p. 560,59; l'ulteriore luogo del Commento Grande alla *Fisica* di Averroè richiamato in questa nota – fol. 341E – pare riferirsi ad altra dottrina).

22 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, I, tr. 4, ca. 1, p. 79,47-68: «Religiones autem, quae ab initio usque modo fuerunt, quadrupliciter variantur; dixerunt enim Zabii, quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur, Stoici autem, quod quidem per generationem incepit, sed per corruptionem non finietur, in hoc sequentes Platonem. Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt mundum et per generationem coepisse et per corruptionem desitutum, cum quibus conveniunt tam Empedocles quam Anaxagoras et Heraclitus, licet diversis modis hoc dicant, sicut patet ex praemissis. Sunt autem quidam Sarracenorum irrationabilissime dicentes et quartam legem inducentes, quod videlicet mundus per generationem numquam inceperit, sed tamen per corruptionem desitutus sit. Cum nulla autem istarum legum vel religionum convenit lex Moysi, quae propheticæ non philosophicæ docuit mundum non per generationem, sed per creationem incepisse et per voluntatem dei iudicis desitutum, non quidem sic, ut nullo modo sit, sed sic, ut in alio statu sit, in quo tam boni quam mali iustam operis sui consequentur retributionem».

23 *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, A.102, pp. 195,42-196,52: «Opiniones autem de mundo sunt quatuor: aut credere ipsum esse non generabile aut corruptibile, et hec est opinio Aristotelis et ipse fuit primus dicens hoc Philosophorum Grecorum, et hoc tenebat lex Zabio-

meramente descrittiva, nei secondi due il dissenso che egli esprime si pone su un piano prettamente filosofico, cioè si propone come critica di una dottrina cosmologica che Alberto non ritiene corretta, senza che ciò intacchi la reputazione o pregiudichi il valore delle religioni coinvolte: in almeno due casi su tre, infatti, il cristianesimo stesso è affiancato all'Islam. Che queste critiche non abbiano un'immediata valenza anti-islamica è testimoniato dalla loro fonte: in tutti e tre i casi, infatti, Alberto si fa portavoce di istanze polemiche presenti nell'esegesi aristotelica del musulmano Averroè, sebbene non espliciti la fonte a cui attinge²⁴.

Ma Alberto prende di mira non solo l'itinerario storico e l'assetto dogmatico dell'Islam, da una parte, e le opinioni teoretiche associabili a questa religione, dall'altra. Obiettivo polemico di Alberto è anche e soprattutto la condotta etica della fede musulmana. Questo terzo nucleo tematico ha carattere fortemente critico, sia nei confronti del fondatore dell'Islam, sia verso la religione o «legge» da lui istituita, rappresentando il principale bersaglio polemico del Coloniese. Critiche di questo genere ricorrono infatti in tutti e tre gli scritti che Alberto ha dedicato alla filosofia pratica nel corso di più di un decennio – il commento per questioni all'*Etica Nicomachea*

rum antiqua, et hoc intelligetur ex verbis occultis Caldeorum; aut credere ipsum esse generabile et corruptibile, et hec est opinio Anaxagore ex Philosophis, et hanc sustinent tres leges que sunt modo note scilicet Maurorum et Christianorum et Iudeorum; opinio vero tertia est Platonis et est quod sit generabile et non corruptibile; quarta vero credere non generabile sed corruptibile, sed hoc nullus dicebat inquantum scimus nisi loquentes nostre legis, quamvis sit hoc tantum extra naturam». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo, apparatus fontium* ad p. 79, ll. 48,59; 52,55-56; 58,62-63.

²⁴ Accanto alla comune visione teoretica del mondo e della sua origine, un altro fattore di legame tra le religioni monoteistiche viene individuato da Alberto nelle pratiche commerciali, sebbene tramite un riferimento cursorio: ALBERTUS MAGNUS, *Super Iohannem*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1899 (Alberti Magni Opera omnia, XXIV), cap. 4, vv. 7-8, p. 159b: «Sed tunc quaeritur, Qualiter ad istos divertebant [discipuli eius], cum Judaei Samaritanis non coutantur? Ad hoc dicendum quod manducando et bibendo non coutebantur eis, sicut nec modo faciunt cum Christianis vel Saracenis: sed emendo vel vendendo quosdam cibos coutebantur et tunc sicut et nunc. II ad Corinth. vi, 14: *Quae participatio iustitiae cum iniquitate?* Et ideo secundum Chrysostomum, reddit rationem ejus, quod Dominus sedit super fontem extra civitatem, et non intravit in civitatem comesturus cum eis».

(composto tra il 1250 e il 1252), il Commento per via di parafrasi alla stessa opera (1260-1262/3), ed il Commento per via di parafrasi alla *Politica* (dopo il 1264), con paralleli in altre importanti opere coeve – nonostante la difformità stilistica e la possibile evoluzione tematica degli scritti che le ospitano²⁵. Il sesto libro dell'*Etica Nicomachea* in particolare, con la sua disamina delle facoltà intellettive preposte all'azione morale, diviene per Alberto, anche sulla scorta delle sue fonti, il luogo deputato ad esporre e criticare le vedute etiche di Maometto ed i dettami comportamentali dell'Islam.

In termini generali, Alberto rimarca che Maometto e la sua «legge» (*lex*) – cioè la religione codificata che egli ha fondato – insegnano a seguire le passioni più basse dell'animo umano, come la concupiscenza e l'ira, in questa vita; si oppongono non solo al credo cristiano ma, ancor più fundamentalmente, alla civiltà, alla natura umana ed ai buoni costumi²⁶; e permettono l'espletamento di ogni turpitudine²⁷. Analogamente, egli sottolinea che Maometto

25 Per il ruolo dei due commenti all'*Etica Nicomachea* nel quadro del pensiero etico di Alberto si veda M.J. TRACEY, *The Moral Thought of Albert the Great*, in I.M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 347-379. Secondo T. WIETECKA, *Albert the Great's Ethical Commentaries and al-Farabi's De Intellectu*, in R. HOFMEISTER PICH, A. STORCK, A. CULLETON (eds.), *Homo - Natura - Mundus: Human Beings and their Relationships. Proceedings to XIV SIEPM International Congress*, Brepols, Turnout 2020, pp. 345-356, i due commenti di Alberto all'*Etica* dipendono da fonti parzialmente differenti.

26 ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libri VI-X*, W. Kübel (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1987 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XIV/2), VI, 2, p. 404,62-74 (vedi sotto, Testo 1).

27 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VII), pp. 397b-398a: «Quamvis autem haec sit veritas, tamen multos duxit in errorem. Dicunt enim quod si plantata sunt in natura hominis, quibus scibilia et delectabilia proprias inferunt passiones, videtur non debere redargui, quamquam si talibus potentiis utitur ad actum, et similiter utitur instrumentis, sicut si oculo utatur ad visum: et per hoc licentiam volunt habere ad omnis turpitudinis expletionem, quemadmodum lex data videtur esse Mahumeti, quae ad hoc facit. Est responsio, quod in omni toto potestativo inferior potentia semper ordinatur ad superiorem, nec habet ultimum nisi in summo illo quo superiorem attingit: hoc autem patet tam in civilibus quam in naturalibus. In civilibus quidem totum potestativum est regnum distributum in partes potestativas, sicut in praetorium, ducatum, militiae praefectoriam, et huiusmodi. Patet autem quod inferior semper respicit superiorem, et non habet bonum et optimum sui nisi ordi-

e la sua legge prospettano un aldilà fatto di piaceri sensibili²⁸. Anche su questo versante pratico *l'error Mahumeti* si ripercuote, secondo Alberto, sui suoi seguaci, alcuni dei quali hanno sostenuto, per avallare il perseguimento del «bonum ut nunc et hic», una dottrina della semplicità dell'anima umana (o della presenza in essa di facoltà distinte ma non reciprocamente opposte) che egli ritiene troppo superficiale²⁹. Il *topos* della dissolutezza morale di Maometto era

nem superioris participando, sicut dux ordinatur a rege ad actum et opus, praetor autem a duce, praefectus autem a praetore: et si talis ordo non sit, cum ordo sit pars potestatis, cadunt a ratione potestatis, et confusum quid erit non in unum sed in diversa tendens et seipsum destruens». Uno stralcio di questo passo è preso in esame da FIORAVANTI, *Politiae Orientalium*, p. 245, n. 117.

28 ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De Ecclesiastica Hierarchia*, P. Simon, W. Kübel (eds.), Aschendorff, Münster i.W. 1999 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/2), p. 148,38-46; 55-58: «Quarta opinio [de resurrectione], quae incipit ibi: Alii vero nescio etc., dicebat quod resurget anima cum eodem corpore, sed illud corpus utetur cibis sicut nunc et aliis delectationibus corporalibus, et in hoc esse beatitudinem. Et hoc dicit Papias Hierapolites, quem secuti sunt etiam in hoc Apollinaristae, et hoc etiam dicit Machumet in lege sua, et similiter Iudaei in talmuth quod comedent anseres in alia vita et leviathan. [...] Quartam reprobatur per hoc quod sanctis est repromissa vita similis angelis – MATTH. XXII (30): 'Erunt sicut angeli dei' – unde iniustum esset eis materialem vitam dicere futuram». A questo passo può ricollegarsi un luogo del Commento di Alberto alla *Metafisica* (ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1960 [Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/1], II, cap. 2, p. 102,71-77) in cui l'Islam non viene espressamente citato ma è sussunto nelle religioni che promettono premi carnali: «Sicut expresse videmus in legibus his quae carnalia sibi praemia constituunt, sicut delectari veneris et potibus et cibis post mortem, cum ratio non admittat aliquod esse virtutis praemium, nisi in quo et deus delectatur, hoc est contemplationem sui ipsius, sicut in fine Ethicorum determinatum est a nobis».

29 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 2, pp. 573b-574a: «Quod autem quidam dicunt Mahumeti sequentes errorem, quod anima cum simplex sit, in se non habet contrarietatem, et per consequens pugnam habere non potest; vel, si diversitatem habet in potentiis, non habet contrarietatem: diversa autem non contraria non pugnant, haec imperiti hominis sunt dicta. Ad pugnam enim diversitas sufficit quae est cum modo contrarietatis. Bonum autem ut nunc et hic quod in sensibilem agit partem, quamvis non sit contrarium bono simpliciter in movendo, tamen modum contrarietatis habet ad illud. Movet enim contra motum intellectus practici, et abstrahit ab illo: et ex hoc surgit, quod anima discerpitur sicut puella quae a diversis procis ad honestas et inhonestas nuptias per diversas rationes de-

diffusissimo ai tempi di Alberto (basti pensare alla bolla *Quia maior* di papa Innocenzo III del 1213). La tradizione storico-filosofica da cui Alberto trae questo motivo è principalmente di area bizantina: si tratta dei commentatori bizantini all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, come andiamo a vedere più in dettaglio nella sezione successiva.

2. Le fonti della conoscenza che Alberto ha avuto dell'Islam

La ricerca futura potrà utilmente ordinare i testi suddetti di Alberto in ordine cronologico, studiarne meglio il contesto e la possibile evoluzione, e rintracciarne le fonti. Come contributo in questa terza direzione nella presente sezione mi soffermo sulle *auctoritates* – esplicitamente citate da Alberto, obliquamente accennate, od utilizzate in maniera del tutto tacita – di alcuni dei testi precedenti. Trattandosi di passi appartenenti ad opere in gran parte ancora non edite criticamente (si vedano i Testi 3-5) o le cui fonti stesse ancora attendono un'edizione critica (si vedano i Testi 1-2), le considerazioni seguenti sono da intendersi come una prima mappatura di un terreno che potrà essere indagato più approfonditamente in futuro. I luoghi che verranno presi in esame, oltre ad indicare la varietà di fonti di cui Alberto poteva disporre, sono rappresentativi delle differenti tipologie di opere in cui ha Alberto ha posto riferimenti all'Islam (commenti filosofici, opere teologiche, esegesi scritturale).

Abbiamo già ricordato che alcuni dei testi più rilevanti dell'ambito teoretico di confronto di Alberto con l'Islam dipendono tacitamente dai Commenti Grandi di Averroè alla *Fisica* ed al *De caelo*. Sebbene Alberto stesso non espliciti questa dipendenza, gli editori critici dei suoi commenti hanno rimarcato il suo ricorso al Commentatore in questi casi³⁰. Un altro «Commentator» – da non identificare con il Cordubensis – viene invece menzionato da Alberto, senza ulteriori ragguagli sulla sua identità, nel Commento per questioni all'*Etica Ni-*

lectabilium distrahitur». Questa critica riprende ciò che Alberto dice *ibidem*, VI.1.3 (vedi sopra, n. 27) e può ricollegarsi a riferimenti polemici come quelli che si trovano nel suo *Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libri VI-X* (vedi sotto, Testo 1).

30 Cfr. *supra*, nn. 19, 21, 23.

comachea, in un passo in cui Alberto discute la questione se tutte e tre le potenze dell'anima – non solo quella razionale, ma anche quella irascibile e quella concupiscibile – debbano ottenere piena attualizzazione delle proprie inclinazioni. L'Islam, cioè la «lex Machumeti», a detta di Alberto propende per una risposta nettamente positiva a questa domanda, con effetti deleteri non solo in ambito dogmatico («contra catholicam fidem»), ma anche etico («contra bonos mores»), politico («contra omnem civilitatem») e antropologico in genere («contra naturam»). A questo proposito Alberto riferisce che il «Commentator» in questione «disputat hic multum contra Machumetum»:

TESTO I: ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libri VI-X*, VI.2, pp. 404,62-69, 405,69-74:

Cum igitur de virtutibus animae sit dicendum, oportet de his habitibus [sc. de optimis habitibus partium animae] dicere, et quia Commentator disputat hic multum contra Machumetum, qui docuit esse sequendam quamlibet concupiscentiam et iram, tum quia potentiae naturales naturaliter sunt ad hoc, cum quia hoc est insitum creaturae a creatore, ideo quaeratur de rationibus Machumeti et dictis Commentatoris. [...]

Solutio: Dicendum, quod in veritate lex sua [sc. lex Machumeti] non solum est contra catholicam fidem, sed etiam contra omnem civilitatem et contra naturam et contra bonos mores; dicit enim, quod nulla concupiscentia peccatum est neque in feminas neque in masculos.

Il «Commentator» citato due volte in questo testo non è l'esegeta di Aristotele per antonomasia, cioè Averroè (l'«Averrois che 'l gran comento feo» di *Inf.* IV, 144, per dirla con Dante), bensì uno dei commentatori bizantini dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, vale a dire Eustrazio di Nicea (c. 1050-1120), dalla cui traduzione latina, eseguita da Roberto Grossatesta, Alberto trae questo virulento attacco contro la «lex Machumeti». W. Kübel, l'editore critico del Commento per questioni all'*Etica* di Alberto, ha individuato nei seguenti due passi del commento di Eustrazio di Nicea al sesto libro dell'*Etica Nicomachea* il luogo a cui Alberto attinge³¹:

31 ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones, apparatus fontium* ad p. 404,63-64, p. 404,65-68; «Auctores ab Alberto ipso allegati», p. 800b (in riferimento alla menzione del «Commentator» di p. 404,63; la menzione imme-

Testo 2: EUSTRATIUS NICAENSIS, Commento all'*Etica Nicomachea*, G. Heylbut (ed.), CAG XX, Berolini 1892, pp. 277,5-13; 275,1-4; trad. lat. Ms. Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2171, ff. 101rb; 100va:

Quorum nihil pseudopropheta ille [sc. Machometus, *in marg. ab eadem manu*] sciens omnium lege posuit turpissima; iste enim est, quem Arabes et Aegyptii et Persae et quicumque secundum vitam his assimilantur, prophetam proprium sui et legis positorem predicant, hominem turpissimum et luxuria repletum et neque, quae Sodomitis et Gommoris acciderunt, verentem et timentem, ut fama est, combustis igne, quoniam talia qualia iste lege posuit, operabantur, ut et terra combureretur ipsa et in cinerem decideret, quem in ipsa habitantes superascendebant luxuriantes. [...]

Sed forte utique dicent: quoniam et cuius gratia conditor irracionales potentias has hominibus imposuit, si non et secundum has operari deberent et intendere operationes, ut ipsae se ipsis ex intentione perfectiores fiant?

La prima parte di questo testo di Eustrazio sottolinea due elementi *ad personam* assenti nel Testo 1 di Alberto, cioè il carattere di Maometto come falso profeta e la turpitudine non solo della religione che egli ha istituito ma anche della sua stessa persona, in riferimento ad un altro stereotipo su Maometto diffuso nella cristianità medievale, quello cioè della sua irrefrenabile lussuria («luxuria repletus»), sia eterosessua-

diatamente successiva, p. 404,69, non è registrata in questo indice); "Index rerum et vocabulorum", p. 844a. Dato che la traduzione latina del commento di Eustrazio al VI libro dell'*Etica Nicomachea* non è ancora edita criticamente (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. Volume I. Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, H.P.F. Mercken (ed.), Brepols, Turnout 1973, contiene solo il commento di Eustrazio al libro I), la trascrizione del ms. Vat. Lat. 2171 riportata da Kübel nell'apparato delle fonti della sua edizione è estremamente meritoria. La punteggiatura del passo tratto dal f. 100va è leggermente modificata rispetto alla trascrizione di Kübel. La polemica anti-islamica nella versione originale di questo passo del commento di Eustrazio è analizzata approfonditamente, con particolare attenzione alla sua dipendenza dalle opere dei polemisti bizantini precedenti, in M. TRIZIO, *A Neoplatonic Refutation of Islam from the Time of the Komneni*, in P. STEINKRÜGER, A. SPEER (Hrsg.), *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 145-166; in questo studio (p. 147) Trizio richiama la ripresa del passo di Eustrazio da parte di Alberto.

le che omosessuale³². Alberto sfronda il testo eustraziano dei suoi connotati biblici – che nel commentatore bizantino servono a rafforzare il ritratto negativo di un Maometto che non teme il castigo inflitto da Dio a Sodoma e Gomorra secondo Gn. 19 – e ne trasferisce il portato dalla persona di Maometto alla legge da lui istituita o ai suoi seguaci³³. In quest'ottica rimane da stabilire se, quando Alberto sottolinea ulteriori aspetti negativi della legge di Maometto nel Testo 1 («lex sua [...] est contra catholicam fidem», «contra civilitatem», «contra naturam», «contra bonos mores») e in passi ad esso attigui («sua lex destruit seipsam», «lex sua falsissima est»)³⁴, egli dipenda ancora da Eustrazio o sviluppi invece motivi di altra provenienza o vedute originali.

Un passo del Commento di Alberto alla *Politica* evidenzia un altro filone di fonti a cui Alberto ha attinto la propria conoscenza dell'Islam, il filone definibile come “astrologico”. Nel passo in questione Alberto associa infatti Maometto al segno zodiacale dello Scorpione, ritenuto tipico della menzogna, sotto l'egida dell'auto-

32 Oltre al Testo 2 si veda anche il passo del commento di Eustrazio richiamato da TRIZIO, *A Neoplatonic Refutation of Islam from the Time of the Komneni*, p. 150 e n. 23. Un riflesso del tema della sfrenatezza eterosessuale di Maometto («pessimus adultero» (*pessimus adulter*) compare ad, esempio, in RUGGERO BACONE, *Moralis philosophia*, IV.7, P. Bernardini *et alii*, (a cura di), Firenze 2024, pp. 404-405, § 13. Per la centralità del tema dell'omosessualità nella polemica cristiano-islamica e le sue ricadute attuali si veda S. SCHMIDTKE, *Homoeroticism and homosexuality in Islam: a review article*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 62/2 (1999), pp. 260-266. Il Testo 2 di Eustrazio risulta centrale a più ampio raggio nel contesto «etico» di opposizione albertina all'Islam: esso ispira, oltre al Testo 1, anche il suo passo parallelo nel Commento parafrastico all'*Etica Nicomachea* (ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, VI, tr. 1, cap. 3, pp. 397b-398a; si veda il testo riportato sopra, n. 28), sia per la dottrina delle facoltà dell'anima ivi attribuita a Maometto che per la terminologia associata alla *lex Mahumeti* («licentiam ... ad omnis turpitudinis expletionem»).

33 Oltre al Testo 1 si veda ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, p. 406,17-19: «[...] sicut maxime patet in peccatis contra naturam, quibus sui sequaces maxime sunt involuti».

34 ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, pp. 405,57-58, 405,68. Per la valenza del principio «contra fidem» nelle *Quaestiones super Ethica* si veda M.J. TRACEY, *Albert's Invocations of Averroes in His Account in Super Ethica of the Relation between Philosophical and Theological Ethics*, in K. KRAUSE, R. TAYLOR (eds.), *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science Between Inheritance and Emergence*, PATMA Series, Brepols, Turnhout 2024, pp. 117-144.

rità di uno dei più grandi ed influenti astrologi del mondo islamico, Abū Maʿsar Jaʿfar Ibn Muḥammad al-Balḥī (787-886), noto in latino tramite la forma latinizzata della prima parte del nome («Albumasar» e forme equivalenti in Alberto):

Testo 3: ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, VIII), VI.6, p. 608a:

Propter quod dicit Albumasar de Mahumeto cujus cultores sunt illae nationes [sc. civitates Orientalium]: “Signum, inquit, prophetae Mahumeti, scilicet Scorpio est, quod signum est mendacii secundum astronomos: quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit”.

Il Testo 3 è la parte terminale di una sezione del Commento di Alberto alla *Politica* in cui, come ha mostrato Fioravanti, Alberto interpreta in modo deformante un passo dell’opera di Aristotele (*Pol.* VI, 1322a26), trasformando la *taxis ephēbum* di cui Aristotele parla da magistratura deputata al controllo dei condannati a classe sociale connotata di pederastia, associata alla prostituzione femminile e soggetta essa stessa a controllo pubblico³⁵. Senza entrare nei dettagli della lettura albertina di questo passo della *Politica*, quello che preme sottolineare è la coloritura marcatamente anti-islamica che Alberto conferisce a quella che Fioravanti definisce «la maschera di un ellenismo orientale ed impudico [che] si sovrappone alle belle immagini della greicità»³⁶. In effetti la «dislocazione geografica nell’Oriente immorale e pagano delle istituzioni descritte dalla *Politica*»³⁷ che Alberto opera nelle righe immediatamente precedenti, diviene nel Testo 3 un vero e proprio attacco *ad personam* contro Maometto come profeta latore di nient’altro che menzogna e turpitudine, sotto l’egida dell’ autorità astrologica di Abū Maʿsar.

Il virgolettato del Testo 3 è quello che si legge nell’edizione Borgnet della *Politica*, anche se si può ritenere che il testo originale di Abū Maʿsar che Alberto cita termini in realtà prima, limi-

35 Il passo nella sua interezza è riportato sopra, n. 9.

36 FIORAVANTI, *Politia Orientalium*, p. 243.

37 *Ibidem*, p. 244.

tandosi o al corrispettivo arabo della frase «Signum prophetiae Mahumeti Scorpio est», oppure includendo al massimo anche l'idea astrologica dello Scorpione come segno zodiacale che determina un carattere menzognero («quod signum est mendacii secundum astronomos»); l'applicazione a Maometto stesso delle conseguenze del suo esser nato sotto il segno dello Scorpione, cioè la sua natura menzognera («quia Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit») è difficile da immaginare sotto la penna di Abū Ma'šar, soprattutto in un contesto dove è questione della condizione profetica (*prophetia*) di Maometto. Una volta accertata l'esatta provenienza di questa dottrina nelle opere di Abū Ma'šar tradotte in latino si potrà meglio capire se si tratta di un'aggiunta operata nella traduzione latina che Alberto consulta oppure di una notazione che Alberto stesso inserisce³⁸. Nella versione latina del *De magnis coniunctionibus* di Abū Ma'šar, ad esempio, occorre una notazione sulla nascita di Maometto sotto il segno dello Scorpione, nel contesto della quale alla menzione del «Propheta» segue l'invocazione, certamente non originale, «super quem sit maledictio»³⁹.

Ciò che Alberto afferma nel Testo 3 viene ripetuto – in un differente contesto ma con identica conclusione, secondo cui Maometto «nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam» – in un

38 Per un quadro della ricezione delle opere di Abū Ma'šar in Alberto si veda Á. CORTABARRÍA BEITIA, *Fuentes árabes de San Alberto Magno: Albusasar*, «Estudios filosóficos» 30 (1981), pp. 283-299 (il Testo 3 viene segnalato alle pp. 295, n. 43; 297); R. LEMAY, *Albert le Grand et le Maurus Albumazar*, in R. LEMAY (ed.), *Liber Introductorii Maioris ad Scientiam Iudiciorum Astrorum*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1995-6, Vol. I, pp. 254-256; A. PALAZZO, *Astrology and Politics: The Theory of Great Conjunctions in Albert the Great*, «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics» 19 (2019), pp. 173-203. L'occorrenza di un'idea simile a quella espressa nel Testo 3 («la nascita di Maometto ... era avvenuta nella successiva triplicità dello Scorpione che significa empietà e falsità») è nota in Abramo Bar Chijja (Savosarda), astrologo ebreo della prima metà del XII secolo (G. FEDERICI VESCOVINI, *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, «Philosophical Readings» 7/1 (2015), pp. 8-41: 24).

39 C.S.F. BURNETT, K. YAMAMOTO, *Abu Ma'Sar on Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties on the Great Conjunctions*, Brill, Leiden 2000, pp. 96-97 (nel contesto immediato la medesima invocazione ricorre anche alle pp. 81, 98).

passo del suo commento alla parte mineralogica dei *Meteorologica* di Aristotele, ove egli affronta, in una digressione volta a intrattenere il lettore, il tema del potere curativo delle immagini zodiacali impresse su pietre⁴⁰. L'originalità di questo inciso anti-islamico all'interno di un lapidario astrologico che, per il resto, è reperibile anche in Arnolfo di Sassonia (XIII sec.) e Tommaso di Cantimpré (m. 1272) è stata segnalata, con indicazioni sommarie sulle sue possibili fonti⁴¹.

In un passo della seconda parte – di autenticità dibattuta – della *Summa theologiae* spicca un accenno alla condizione dei Saraceni alla luce del pensiero di Sant'Agostino:

Testo 4: ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tract. 22, q. 138, m. 3, p. 466a-b:

Quod autem quaeritur de spe, jam dictum est, quod spes in illa intentione erigit: et isti sunt funiculi charitatis, quibus trahit hominem Deus, et tendere facit in beatitudinem. Et ideo dicit Augustinus in libro Sententiarum Prosperi: "Ubi deest agnitio aeternae veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus." Ad Roman. XIV, 23: Omne quod non est ex fide, peccatum est.

⁴⁰ A proposito di Maometto, della sua nascita sotto il segno dello Scorpione e della sua conseguente indole menzognera, Alberto non cita in questo caso direttamente Abū Ma' šar, ma si riferisce a non meglio precisati pensatori («dicunt»), forse cultori dell'«ars imaginum» (ALBERTUS MAGNUS, *Mineralia*, II, tr. 3, cap. 5, pp. 53b-54a: «Licet autem absque dubio ea sufficiant ad praesentem intentionem quae dicta sunt, tamen ad solatium legentium quaedam ponemus de significatone imaginum, et postea de ligaturis et suspensionibus earum, et postea complebimus de lapidibus tractatum. [...] Cancer autem, Scorpio et Pisces insculpti lapidibus propter triplicitatem aqueam et Septentrionalem temperant febres calidas et siccas, sicut est ethica, et causon, et hujusmodi. Inclinant autem secundum artem imaginum ad mendacium et injustitiam et inconstantiam et lubricitatem. Hujusmodi signum est, quod dicunt Scorpionem esse imaginem Mahometi, qui nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam»). In questo testo, l'opinione secondo cui lo Scorpione rappresenta l'immagine zodiacale di Maometto e la considerazione di quest'ultimo come caso esemplare di comportamento menzognero e scorretto fungono da prova del fatto che i nati sotto i segni del Cancro, dello Scorpione e dei Pesci, nella cosiddetta triplicità di acqua, sono inclini alla menzogna e all'ingiustizia, oltre che all'instabilità ed alla mutevolezza di carattere («inconstantia et lubricitas»).

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *Book of Minerals*, translated by D. WYCKOFF, Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 140-141 e n. 3.

Unde dicitur in eodem capitulo istius distinctionis, et est Augustini verbum, quod illi qui sunt extra fidem, multa possunt facere de genere bonorum, sicut Judaei et Sarraceni, sed nihil possunt remunerabile ad vitam aeternam. Possunt etiam facere utilia, propter quae disponuntur et vicinantur ad salutem. Possunt facere signa boni, per quae aedificant proximum. Possunt etiam facere opera misericordiae, quibus juvant proximum. Et haec non sunt perfecte bona nisi fiant intentione quam fides dirigit, et charitas informat, sicut dictum est.

L'inciso «sicut Judaei et Sarraceni» in questo testo, per quanto riguarda i Saraceni come popolo «extra fidem», pare un'aggiunta posteriore rispetto all'originale agostiniano, forse eseguita da Alberto stesso (o, ad ogni buon conto, dall'autore della seconda parte della *Summa*) oppure dalla fonte a cui quest'ultimo attinge la citazione di Agostino. L'idea di fondo è che coloro che sono privi dell'autentica fede – una categoria in cui vengono fatti rientrare *ex post* i musulmani assieme ai giudei – possono eseguire molte azioni che si avvicinano allo status di perfetta bontà (cose utili; cose edificanti in quanto indicative del bene; opere di misericordia), ma, trovandosi *extra fidem* ed essendo privi della carità che è associata alla fede, non possono fare niente che sia autenticamente buono e pertanto meritevole di vita eterna.

L'indagine delle fonti agostiniane del Testo 4 e di luoghi simili della seconda parte della *Summa theologiae*⁴² merita un'indagine

42 Quello che nel Testo 4 ha tutta l'aria di essere un rimando alle *Sentenze* di Pietro Lombardo («dicitur in eodem capitulo istius distinctionis») ed all'autorità di Agostino ivi invocata trova rispondenza in un altro passo della *Summa theologiae*, immediatamente precedente (ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, tr. 22, q. 138, m. 3, pp. 465b-466a: «Et quod objicitur de charitate, jam dictum est, quia charitas dirigit in aeternam beatitudinem quasi adhibendo vim motivam et incitativam et tractivam per affectum ad progrediendum. Osee, XI, 4: In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis. Unde in primo capite istius distinctionis multa adduntur, quod extra fidem nulla virtus sit, et nullum bonum meritorium: quia dicit Augustinus, et ibi inducitur: "Quod in fide non fit, et ad charitatem non refertur, non fit quemadmodum oportet." Et ideo dicitur in Glossa super illud Psalmi LXXXIII, 4: Passer invenit sibi domum, quod qui pullos bonorum operum extra Ecclesiam facit, et in nido Ecclesiae non collocat tamquam in altari, pulli conculcantur, et non sufficiunt ad sacrificium Domini»).

ulteriore. Nell'ottica del dibattito, ancora in corso, sull'autenticità della seconda parte di quest'opera non si può non registrare la forte dissonanza tra ciò che viene detto nel Testo 4 a proposito della possibilità concessa ai musulmani di compiere azioni in vario modo proficue, da una parte, e l'immagine fortemente negativa dell'agire pratico secondo la «lex Machumeti» negli scritti etici e politici di Alberto, sicuramente autentici, visti in precedenza, dall'altra.

Infine, uno dei commenti scritturali di Alberto, il Commento al *Vangelo di Marco*, ci mette di fronte ad un'ultima tipologia di possibile fonte di conoscenza dell'Islam, definibile come "eresiologica":

Testo 5: ALBERTUS MAGNUS, *Super Marcum*, in cap. 13, vv. 21-22, pp. 677b-678a:

Versus 21-22 "Et tunc si quis vobis dixerit: Ecce hic est Christus, ecce illic, ne credideritis. Exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et portenta ad seducendos, si fieri potest, etiam electos."

Tangit periculum seductionis in falsis Prophetis. Et tangit tria: periculum seductionis, admonitionem provisionis, et signa vicina dominicae ad iudicium manifestationis. Dicit igitur: "Et" in diebus illis, "tunc," in ultima persecutione, "si quis," cujuscumque professionis vel auctoritatis, "vobis," vel successoribus vestris, vel plebibus vobis commissis, "dixerit: Ecce hic est Christus," in unius vel alterius haeresis conventiculis, sicut Arius in sua perfidia dixit Christum, et Donatus in sua, et Mahumeth in sua: et ita venient multi similia dicentes in novissimis temporibus. "Ecce illic." Et inducent auctoritates Scripturae male intellectas ad suae perfidiae confirmationem.

In questo passo Alberto commenta la visione escatologica di Mc. 13, più specificamente l'annuncio della desolazione e della tribolazione che precederanno il ritorno ultimo del Figlio dell'Uomo e l'insorgere in questi tempi ultimi di falsi messia e falsi profeti, secondo i versetti 21-22 del testo. Ciò offre ad Alberto l'occasione per passare in rassegna tutti i principali clichés dogmatici riguardanti l'Islam in ambiente cristiano medievale, in riferimento congiunto agli eretici Ario, Donato e Maometto: ricorrono infatti, il tema della falsa profezia del fondatore dell'Islam, il carattere eretico e setta-

rio di questa religione, il cui ambito di diffusione è limitato ad un *conventiculum*, e la perfidia del suo capofila, il quale ha frainteso e falsificato il dettato biblico per proporre il *Corano* come rivelazione ultima del Dio di Abramo.

Ci si può chiedere quanto l'immagine di Maometto come eresiarca ed il suo accostamento ad altri eretici come Ario e Donato nel Testo 5 possa provenire ad Alberto da fonti latine che hanno insistito sul carattere settario dell'Islam, a partire dagli scritti di Eulogio di Cordova (m. 859) e l'*Indiculus luminosus* di Paolo Alvaro di Cordova (m. 861-2)⁴³, passando per le opere apologetiche e polemiche facenti parte della *Collectio toletana*, quali la *Summula totius heresis Sarracenorum* ed il *Liber contra sectam sive heresim Sarracenorum* (1143-4) di Pietro il Venerabile (m. 1156)⁴⁴, fino ad arrivare ad autori e testi più prossimi ad Alberto nel processo di formazione di quella che è stata definita l'immagine «pseudo-historical» o «constructed» del Profeta Muḥammad nel medioevo⁴⁵.

Concludo questa seconda parte del contributo con una considerazione generale sulle fonti da cui Alberto attinge la propria conoscenza di Maometto e della religione islamica. Si tratta infatti di fonti indirette, siano esse filosofiche (Averroè), astrologiche (Abū Maʿšār), eresiologiche, o di altro tipo: è notevole che Alberto non citi mai passi della versione latina del *Corano* o della *sunna*, e che i testi sacri islamici contenuti nella cosiddetta *Collectio toletana* rimangano totalmente fuori dalla sua orbita argomentativa. In ciò Alberto non si differenzia dal suo confratello Tommaso d'Aquino, il quale «ne témoigne nulle part de la moindre curiosit   pour le contexte propre de la religion de l'islam» e «ne semble pas avoir jamais fait l'effort de lire le *Coran*»⁴⁶.

43 *The Indiculus luminosus of Paul Alvarus*. Translated with Introduction and Commentary by K.B. WOLF, Liverpool University Press, Liverpool 2023.

44 PETRUS VENERABILIS, *Schriften zum Islam*, R. Gleis (Hrsg.), CIS-Verlag, Altenberge 1985.

45 M. DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, De Gruyter, Berlin - Boston 2012; A. SHALEM et alii (eds.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, De Gruyter, Berlin - Boston 2013.

46 TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, p. 37.

3. Moschee infernali, nemici saraceni, legge ingiusta: l'islam "diffuso" nella *Divina Commedia*

Negli ultimi cento anni la ricerca riguardante il rapporto di Dante con l'islam è stata monopolizzata dal dibattito, dai toni accesi e non ancora concluso, sulle presunte fonti islamiche "implicite" della *Commedia*, sulla scia della discussione iniziata con Miguel Asín Palacios nel 1919, lasciando poco spazio all'indagine delle fonti arabo-islamiche "dichiarate" da Dante stesso, cioè dei luoghi del poema in cui l'Alighieri tematizza aspetti e figure del mondo arabo-musulmano. In questo secondo ambito si segnalano come luoghi particolarmente significativi il Limbo di *Inferno* IV, 118-144, dove Dante annovera Saladino, Avicenna ed Averroè tra gli «Spiriti Magni», e la nona mabalgia di *Inferno* XXVIII, 22-63, in cui Maometto e 'Alī figurano tra i «seminatori di scandalo e di scisma». In quest'ottica la presenza di Avicenna ed Averroè all'interno del gruppo degli uomini di cultura (filosofi e scienziati) di *Inferno* IV – dopo l'incerta collocazione di Saladino a margine del gruppo dei politici nel medesimo luogo – rappresenta il punto più alto di apprezzamento dantesco della cultura araba, incarnata da due dei più insigni esponenti della sua medicina e della sua *falsafa*, rispetto alla ferma condanna della religione islamica nella figura del suo fondatore e di uno dei primi e principali successori del Profeta in *Inferno* XXVIII. Secondo questa lettura, Avicenna ed Averroè nel Limbo si trovano, secondo un fondamentale rispetto, in netta opposizione a Muḥammad e 'Alī nelle Malebolge. È importante sottolinearlo: per Dante una cosa sono la cultura e la politica arabe, rappresentate da Saladino, Avicenna ed Averroè nel Limbo, che egli accoglie e valorizza; altra cosa è la religione islamica, istanzata dai suoi fondatori Muḥammad e 'Alī, che egli rigetta e forse addirittura vilipende nel penultimo cerchio dell'inferno⁴⁷.

47 La distinzione è lucidamente formulata da N. MINEO, *Dante e il "Libro della Scala"*, in C.G. ANTONI (a cura di), *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante*, Campanotto, Udine 2006, pp. 109-129 (si veda C. SACCONI, *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del «mi'rag» di Muhammad al «Libro della Scala» e la «Commedia» di Dante*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 2022, pp. 37-38); ne ho richiamato l'importanza in A. BERTOLACCI, *Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella Divina*

La perfetta integrazione di Avicenna ed Averroè all'interno della «filosofica famiglia» degli Spiriti Magni – con Avicenna collocato tra i due maggiori medici greci (Ippocrate e Galeno) e con Averroè che, in quanto autore del «gran commento» ad Aristotele, chiude la rassegna dei filosofi, dei poeti mitici e degli scienziati non-cristiani aperta dal «maestro di color che sanno» – è nota. Sul versante opposto, la cruenta punizione del profeta Muḥammad e del suo cugino, genero e quarto successore 'Alī tra gli scismatici nel XXVIII canto è ugualmente famosa: Muḥammad e 'Alī vi sono puniti in quanto fondatori della religione islamica intesa come deviazione eterodossa del cristianesimo, ed un contrappasso analogico li vede ripetutamente mutilati dalla spada di un angelo così come essi hanno scisso la religione cristiana con la loro eresia, con un'insistenza quasi sarcastica da parte di Dante sui dettagli scurrili di tale mutilazione⁴⁸.

Mi propongo in questa sezione di estendere il quadro al di là di questi due passi «iconici», perché ulteriori elementi utili a ricostruire la considerazione in cui Dante teneva l'Islam emergono altrove nella *Commedia*, non solo in altri luoghi dell'*Inferno* ma anche nel *Purgatorio* e nel *Paradiso*, evidenziando un'attitudine di opposizione e rigetto dell'Islam che può considerarsi affine a quella di *Inf.* XXVIII⁴⁹. In *Inf.* VIII, 70-72, ad esempio, troviamo che la città

Commedia, «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale» 46 (2021), pp. 145-174. Essa sfuma, invece, in altri contributi: S. TOORAWA, *Muḥammad, Muslims, and Islamophiles in Dante's Commedia*, «The Muslim World» 82/1-2 (1992), pp. 133-143, ad esempio, considera Saladino, Avicenna e Averroè «Muhammad's followers», denominandoli «Muslims» (p. 143), e chiama Federico II, Michele Scoto e Pier delle Vigne «islamophiles» (pp. 138-143). Il grado e la modalità dell'avversione di Dante nei confronti dell'Islam sono dibattute: si veda TOMMASINO, *Visio e divisio in Inferno XXVIII e le mie considerazioni in Dante orientalista?*, p. 34, n. 30.

⁴⁸ Il passo ha comprensibilmente dato origine a vari fenomeni di «cancel culture», a partire dalle rasature delle illustrazioni di *Inf.* XXVIII in manoscritti medievali della *Commedia*, passando per le traduzioni omissive dell'opera in arabo e in lingue di paesi con alta immigrazione islamica come l'Olanda, fino ad arrivare all'esenzione dalla frequenza di lezioni riguardanti la condanna di Muḥammad e 'Alī in scuole medie superiori italiane con popolazione studentesca multietnica secondo quanto ci riferisce la cronaca italiana recente.

⁴⁹ Ho richiamato brevemente l'importanza di alcuni di questi passi in BERTOLACCI, *Avicenna ed Averroè «spiriti magni»*, p. 156, n. 28.

infernale di Dite possiede tratti architettonici islamici, dato che le sue torri sono dette «meschite», tramite quella che pare essere una sineddoche indicante i minareti delle moschee:

Testo 6: *Inferno* VIII, 70-72:

E io: “Maestro, già le sue meschite
là entro certe ne la valle cerno,
vermiglie come se di foco uscite.

Sulla stessa falsariga, il saraceno figura come l’oppositore per antonomasia della fede cristiana nella descrizione di Bonifacio VIII in *Inf.* XXVII, 85-90, ove il papa, «principe d’i novi Farisei», è detto combattere contro dei correligionari cristiani e non contro i veri nemici della fede cristiana, cioè contro i musulmani ed i giudei. Nella descrizione di questi ultimi, mentre i saraceni sono facilmente identificabili con coloro che avevano cinto d’assedio San Giovanni d’Acri, ultima roccaforte cristiana in Terra Santa perduta nel 1291, i giudei sono forse associabili a coloro che intrattenevano commerci, allora vietati dalla Chiesa, con il Sultano dei musulmani:

Testo 7: *Inferno* XXVII, 85-90:

Lo principe d’i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracin né con Giudei,
ché ciascun suo nimico era Cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri
né mercatante in terra di Soldano,
[...]

Un altro stereotipo della raffigurazione medievale dell’Islam nell’Europa cristiana, cioè la sua bassezza morale e la sua barbarie etica, traspare nell’accostamento tra le donne saracene e le donne barbare fatto da Forese Donati in *Purg.* XXIII, 97-105, come metro di degrado etico ignobilmente superato dalle «sfacciate donne fiorentine»:

Testo 8: *Purgatorio* XXIII, 97-105:

O dolce frate, che vuo’ tu ch’io dica?
Tempo futuro m’è già nel cospetto,
cui non sarà quest’ora molto antica,

nel qual sarà in pergamo interdetto
a le sfacciate donne fiorentine
l'andar mostrando con le poppe il petto.
Quai barbare fuor mai, quai saracine,
cui bisognasse, per farle ir coperte,
o spiritali o altre discipline?

In *Par.* XV, 139-148, l'antenato di Dante Cacciaguida ricorda la malvagità («nequizia») della religione («legge») islamica e l'usurpazione da parte dei musulmani di ciò che spetta di diritto ai cristiani, descrivendo i saraceni come gente disonorevole («turpa») e la propria morte per loro mano durante la seconda crociata (1147-1149) come «martiro», un termine che ricorre anche in *Par.* XI, 100 a proposito della predicazione di San Francesco presso il sultano d'Egitto durante la quinta crociata:

Testo 9: *Paradiso* XV, 139-148:
Poi seguitai lo 'mperador Currado;
ed el mi cinse de la sua milizia,
tanto per bene ovrar li venni in grado.
Dietro li andai incontro a la nequizia
di quella legge il cui popolo usurpa,
per colpa d'i pastor, vostra giustizia.
Quivi fu' io da quella gente turpa
disviluppato dal mondo fallace,
lo cui amor molt'anime deturpa;
e venni dal martiro a questa pace.

Altri passi possono forse essere aggiunti a questo dossier provvisorio⁵⁰. Oltre all'idea dello scisma come fattore costitutivo dell'Islam,

50 J.S.P. TATLOCK, *Mohammed and His Followers in Dante*, «The Modern Language Review» 27 (1932), pp. 186-195, propone di leggere nel drago che assale il carro della Chiesa di *Pg.* XXXII, 130-135, un riferimento «almost [...] certain» ai Saraceni e più in particolare a Muhammad stesso. Dante metterebbe la lingua coranica in bocca al demone Pluto nel quarto cerchio dell'inferno e al gigante infernale Nembrot nel transito tra l'ottavo e il nono cerchio, secondo alcune delle possibili interpretazioni del «Papé Satan, papé Satan Aleppe» di *Inf.* VII.1, e il «Raphèl mai amècche zabi almi» di *Inf.* XXXI.67 (A. TRONI, *Un verso arabo nella Divina Commedia*, «Annali della Accademia del Mediterraneo» 2 (1954), pp. 97-100; D. AMALDI, *Papé satàn e Raphèl mai nelle traduzioni arabe dell'Inferno*, «Egitto e Vicino Oriente» 27 (2004), pp. 209-215).

ben sviluppato nella condanna dei suoi capostipiti in *Inf.* XXVIII, in questi luoghi Dante descrive brevemente e considera condivisi dal lettore una serie di altri strali lanciati contro l'islam. La lezione che se ne può trarre è duplice. Da un lato, la valenza tacitamente anti-islamica di questi passi rende ancora più eccezionale la presenza di ben tre arabo-musulmani nel Limbo, i quali evidentemente sono collocati nella «ville lumière» o nel «piccolo Eden» del castello degli Spiriti Magni non in quanto rappresentanti della loro religione, bensì come esponenti di una cultura, sia pratica che teoretica, che Dante considera di altissimo valore. D'altro canto, a fronte di questa ripetuta avversità nei confronti dell'islam come religione, mi pare difficile ipotizzare un'influenza diretta dell'escatologia islamica sulla *Divina Commedia* quale quella ipotizzata nel 1919 da Asin Palacios ed ancora dibattuta dagli studiosi. I passi anti-islamici della *Commedia*, sia i più estesi e famosi come *Inf.* XXVIII, sia quelli più brevi e meno appariscenti richiamati nella presente sezione, si aggiungono ai luoghi in cui Dante stesso dichiara quali siano le «fonti» del poema (ad es. *Inf.* II, 31-33), con rimando esclusivo alla discesa agli inferi dell'Enea virgiliano ed all'ascensione al cielo di San Paolo. Questa evidenza interna mi pare renda implausibile un ricorso diretto e consapevole di Dante all'escatologia islamica come fonte della struttura e del contenuto stesso della *Commedia*⁵¹.

51 E.A. COGGESHALL, *Dante, Islam, and Edward Said*, «Telos» 139 (2007), pp. 133-151, pone il Testo 6 di Dante ad esergo ed associa opportunamente «the use of Muslim architecture to model the city of Dis» with «the humiliation of the founders of their [i.e. of Averroes and of his companions in Limbo] religion» in *Inf.* XXVIII (p. 149). Per converso, M. CORTI, *Dante e la cultura islamica*, in Centro P. Rajna (a cura di), «Per correr miglior acque...»: bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo Millennio, Atti del Convegno di Verona-Ravenna (25-29 ottobre 1999), Salerno Ed., Roma 2001, vol. I, pp. 183-202; rist. ingl.: *Dante and Islamic Culture* (1999), «Dante Studies» 125 (2007), pp. 57-75, vede l'utilizzo del termine «meschita» come un riflesso della conoscenza che Dante ha avuto del *Libro della scala* (p. 73: «it is best to eschew the excessive boldness of the scholar who wishes to catch a glimpse of the splendor of a direct source in the *Liber scale Machometi*. But the text certainly generated flashes within Dante's imagination, leaps of fantasy, and playful poetics such as calling the houses of the city of Dis «meschite» – the same name given to the temples of the Saracens»). Se l'ipotesi di Corti fosse corretta, il «glimpse of the splendor» del *Libro della Scala* genererebbe un «flash» alquanto negativo all'interno dell'immaginazione poetica di Dante. Il passo di *Inf.* VIII, 70-72, è preso in esame anche da M. CAMPANINI, *Dante e l'Islam. L'empireo delle*

4. Possibile influenza

L'evidenza testuale raccolta nelle sezioni precedenti permette soltanto conclusioni negative. Sebbene, infatti, l'influenza di Alberto su Dante sia acclarata⁵², non è certo che Dante abbia conosciuto tutte le opere di Alberto sopra richiamate e, nel caso in cui le abbia consultate, che le abbia utilizzate per attingervi informazioni e armamentario polemico nei confronti dell'Islam. In ogni caso, non si registra alcun parallelo stretto tra Alberto e Dante riguardo all'Islam, non essendovi alcuna vera e propria "citazione" di Alberto da parte di Dante su temi riguardanti la polemica anti-islamica nella *Divina Commedia*. I motivi che Dante raffigura in maniera eccelsa nel poema – il carattere scismatico dell'Islam, l'opposizione tra religione islamica e fede cristiana, il carattere riprovevole della legge musulmana, la bassezza morale dei suoi aderenti – sono temi generali, veri e propri stereotipi, che Alberto può aver contribuito ad avvalorare agli occhi di Dante, fungendo in questo modo da sua fonte di ispirazione, ma che Dante ha sicuramente incontrato anche altrove nella cultura del suo tempo. La vicinanza terminologica tra il sostantivo «turpitudō» utilizzato da Alberto (Testo 3; si veda anche il passo parallelo nel Commento parafrastico all'*Etica*) e l'aggettivo «turpe» usato da Dante (Testo 9) costituisce un'evidenza troppo tenue per essere significativa.

In particolare Dante potrebbe dipendere, piuttosto che da Alberto stesso, dalle fonti di conoscenza dell'Islam e della critica di esso a cui anche Alberto attinge. Certamente Dante poteva avere accesso ai commenti di Averroè alla *Fisica* ed al *De caelo* indipendentemente dalle opere di Alberto in cui questi vengono citati. Lo stesso dicasi

luci, Edizioni Studium, Roma 2019 (cfr. C. BAFFIONI, *Dante e la filosofia araba*, in R. Antonelli, L. Mainini (a cura di), *La biblioteca di Dante*, Bardi Edizioni, Roma 2022, pp. 503-560: 542, n. 124).

⁵² Lo stato dell'arte al proposito è tracciato in L. STURLESE, *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli Antichi*, in R. Antonelli, L. Mainini (a cura di), *La biblioteca di Dante*, Bardi Edizioni, Roma 2022, pp. 381-391. Un possibile ulteriore esempio viene avanzato in A. BERTOLACCI, *Da Talete ad Averroè: Dante storico della filosofia nel Canto IV dell'Inferno*, in L. BIANCHI, S. PELIZZARI, A. TABARRONI (a cura di), *La «compiuta gioia». Dante e la filosofia*, Angelo Longo Editore, Ravenna 2024, pp. 141-160: 153-158).

per Eustrazio di Nicea: il medesimo aggettivo «turpe» richiamato in precedenza ricorre infatti due volte, al grado superlativo, nel Testo 2, dove viene applicato alla legge islamica ed a Maometto stesso. Analogamente il discredito astrologico di cui Maometto è fatto oggetto in Alberto poteva essere noto a Dante tramite le traduzioni latine delle opere di Abū Ma‘šar stesso o tramite famosi utilizzatori latini di quest’ultimo in chiave anti-islamica come Ruggero Bacon⁵³. Più in generale, sia Alberto che Dante avevano a disposizione testi apologetici e polemici come la traduzione latina della *Risāla* dello Pseudo-al-Kindī⁵⁴, le opere di Pietro il Venerabile ricordate nella sezione II, ed il *Liber de generatione Mahumet et nutritura eius* (1142) tradotto da Ermanno di Carinzia (1100-1160 circa), solo per menzionare alcuni capisaldi di quella che Alessandro D’Ancona ha definito la «leggenda di Muhammad in Occidente»: un rappresentante autorevole di questa tradizione è Riccoldo da Montecroce (1242-1320), conterraneo e contemporaneo di Dante⁵⁵. Siamo dunque di fronte ad un vero e proprio network di influenze, in cui Alberto certamente si situa, ma entro il quale è difficile stabilire direttrici di impatto di un autore sull’altro che siano lineari piuttosto che, appunto, reticolari.

In quest’ambito è interessante registrare un altro dato negativo: così come il *Doctor Universalis* non ha spinto la propria *curiositas* al di

53 J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Albumazar nell’astrologia di Ruggero Bacon*, «ACME» 25 (1972), pp. 315-338; J.D. NORTH, *Roger Bacon and the Saracens*, in G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Filosofia e scienza classica arabo-latina medievale e l’età moderna: ciclo di seminari internazionali*, 26-27 gennaio 1996, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1999, pp. 120-160; J.V. TOLAN, *Saracens Philosophers Secretly Deride Islam*, «Medieval Encounters» 8/2-3 (2002), pp. 184-208, anche in Id., *Son of Ishmael*, University of Florida Press, Gainesville 2008, pp. 123-125; FEDERICI VESCOVINI, *La storia astrologica universale*, pp. 17-18

54 L’influenza della *Risāla* su Tommaso d’Aquino è segnalata da TORRELL, *Saint Thomas et le non-chrétiens*, pp. 39-40.

55 A. D’ANCONA, *La leggenda di Muhammad in Occidente*, 1889, 1911, rist. a cura di A. BORRUSO, Salerno Editrice, Roma 1994. Per Riccoldo da Montecroce come fonte di conoscenza dell’Islam in relazione a Dante, si vedano J.V. TOLAN, *Du sage arabe au Sarrasin irrationnel: vers une idéologie de la supériorité occidentale*, in F. CLÉMENT, M. PONDEVIE ROUMANE, J. TOLAN (éds.), *Culture arabe et culture européenne: L’inconnu au turban dans l’album de famille*, L’Harmattan, Paris 2006, pp. 189-201; 191-194; K. MALLETT, *The Mediterranean*, in M. GRAGNOLATI, E. LOMBARDI, F. SOUTHERDEN (eds.), *The Oxford Handbook of Dante*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 368-382: 375.

lità di confini di appartenenze dogmatiche che risultavano invalicabili anche ad un pensatore «pantagruelico», per dirla con Gilson e de Libera, come lui, la barriera dell'incomprensione e dell'opposizione religiosa pare essere stata insormontabile anche per un genio della statura e dell'apertura mentale di Dante. A fronte di ciò, siamo autorizzati a parlare dell'esistenza di un vero e proprio "muro" opposto da parte cristiana alla religione rivale che anche i più potenti ed influenti artefici di "ponti" culturali in ambito cristiano medievale non sono riusciti a superare⁵⁶.

E tuttavia, pur in questo contesto negativo, il raffronto tra Alberto e Dante risulta utile in termini più generali. Richiamo brevemente tre possibili spunti. Il primo riguarda la visione generale dei rapporti tra Cristianesimo e Islam che Alberto e Dante hanno condiviso e che si è protratta in ambiente cristiano fino a tempi molto recenti. Abbiamo visto Alberto affermare nel Commento alla *Politica* (Testo 3) che «Maometto non ha insegnato niente altro che menzogna e turpitudine» («Mahumetus nusquam nisi mendacium et turpitudinem docuit») e ribadire nel Commento ai *Mineralia* che egli non ha insegnato «niente altro che menzogna e ingiustizia» («[...] Mahometi, qui nunquam nisi mendacium docuit et injustitiam»). Queste affermazioni, sia per il contenuto che per la forma sintattica, ricordano molto da vicino l'asserzione dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo (reg. 1391-1425) nel dialogo intrattenuto all'inizio del XV secolo con un anonimo saggio persiano a proposito di Cristianesimo e Islam, riferito da Papa Ratzinger nella sua famosa *lectio magistralis* del 2006 nell'università di una città tedesca così fortemente legata al vescovo Alberto Magno come Ratisbona⁵⁷.

Il secondo spunto riguarda Sant'Agostino come possibile fonte della considerazione dei non-cristiani nella *Commedia*. Abbiamo vi-

56 È utile ricordare che il primo documento ufficiale della Chiesa cattolica in cui l'Islam viene oggettivamente descritto e pienamente riabilitato è la dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II (1965), promulgata esattamente settecento anni dopo la nascita di Dante.

57 Il discorso, pronunciato in tedesco, è disponibile in varie lingue presso il sito ufficiale della Santa Sede: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>.

sto che Alberto, se egli è davvero l'autore della seconda parte della *Summa theologiae*, trae da Agostino l'idea che coloro che sono «extra fidem» possono compiere molte azioni che rientrano nel genere del bene, sebbene tali azioni non appartengano alla speciale categoria di azioni meritevoli di salvezza (Testo 4). Questa dottrina agostiniana, che nel passo in questione viene applicata a giudei e musulmani, è molto congeniale all'idea di fondo che permette a Dante di inserire nel Limbo, oltre ai bambini non battezzati e ai patriarchi dell'Antico Testamento, anche gli Spiriti Magni non-cristiani. In effetti, proprio nel corpus agostiniano è reperibile un passo rilevante, non sufficientemente considerato negli studi sull'argomento, cioè la sezione II.4 della *Lettera ad Evodio*: qui Agostino prospetta un novero di persone virtuose, il cui unico difetto è stato un erroneo culto di Dio (*excepto Dei cultu*), che egli auspica che siano liberate dalle pene dell'Inferno al momento della discesa agli inferi di Gesù. I virtuosi in questione sono suddivisi in gruppi molto simili alle categorie di Spiriti Magni che ritroviamo nel Limbo: Agostino parla infatti, tra l'altro, di poeti e oratori (*poetae et oratores*), filosofi (*illi qui philosophando dixerunt*) e coloro che hanno disprezzato la morte per il bene della patria (*mortis pro patriae salute contemptus*)⁵⁸.

Il terzo spunto ci proietta nell'ambiente fiorentino. L'identità dei tre eretici che Andrea di Bonaiuto (m. 1377) raffigura ai piedi di San Tommaso nel *Trionfo* di quest'ultimo nel Cappellone degli Spagnoli di Santa Maria Novella (1365-1367) non è esplicitata dall'artista. Mentre l'eretico col turbante è tradizionalmente associato con Averroè, in base all'esplicita menzione fatta da Lippo Memmi nel dipinto che rappresenta il capostipite del motivo del *Trionfo* di San Tommaso nella Chiesa di Santa Caterina d'Alessandria a Pisa, gli altri due

58 Ho richiamato l'importanza di questo luogo agostiniano in BERTOLACCI, *Da Talete ad Averroè*, p. 142, n. 3. Altri studiosi insistono invece sul carattere assolutamente innovativo dell'inserzione dantesca degli Spiriti Magni nel Limbo (si veda, ad esempio, T. BAROLINI, *Il Limbo di Dante e l'equità di accesso: non-Cristiani, bambini, e i criteri di inclusione ed esclusione, da «If» 4 a «Pd» 32*, «Italianistica: rivista di letteratura italiana» 50/1 (2021), pp. 49-64, versione inglese in EAD., *Dante's Multitudes. History, Philosophy, Method*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2022, pp. 58-81, Ch. 4: *Dante's Limbo and Equity of Access: Non-Christians, Children, and Criteria of Inclusion and Exclusion, from «Inferno» 4 to «Paradiso» 32*, e la bibliografia ivi citata).

eretici vengono identificati con Sabellio (m. ca. 260) e Ario (m. 336), sulla scorta delle denominazioni assegnate da Filippino Lippi in un'analogia raffigurazione nella Chiesa di Santa Maria Sopra Minerva a Roma. Questa identificazione è avvalorata, prima ancora che dal Vasari, dalla menzione di Sabellio e Ario tra gli eretici accusati di errore da San Tommaso d'Aquino in *Par.* XIII, 127-129⁵⁹. A questa lettura "dantesca" dell'iconografia del Bonaiuto, si può utilmente affiancare la lettura "albertina" veicolata dal passo del Commento al *Vangelo di Marco* di Alberto visto in precedenza (Testo 5), in cui i tre eretici sono identificati con Ario, Donato e Maometto. Questo luogo albertino introduce infatti l'interessante possibilità che nella raffigurazione del Cappellone degli Spagnoli l'eretico col turbante possa eccedere la figura di Averroè, venendo a coincidere, o assumendo la stessa valenza ereticale, del profeta – o per meglio dire dello pseudo-profeta, secondo l'opinione cristiana medievale – dell'Islam.

Possiamo conclusivamente chiederci se, riguardo al tema affrontato nella presente relazione, Alberto sia stato «frate e maestro» oltre che di Tommaso, che lo descrive in questi termini nel canto X del *Paradiso* (*Par.* X, 98), anche di Dante. Una prima provvisoria risposta a questo interrogativo è che Alberto è certamente stato "fratello" di Dante: entrambi sono esposti e recepiscono gli stessi stereotipi sull'Islam a cui tutta la latinità medievale soggiace. In questo senso potremmo dire che tra i due esiste una fratellanza in errore e in preconcetto. Più difficile stabilire se il *Doctor Universalis* sia stato in ciò anche "maestro" del Sommo Poeta e, nel caso lo sia stato, in quale misura. Una prima ricognizione come quella tentata qui pare indicare che Alberto non abbia svolto il ruolo di fonte diretta, bensì di autorevole rappresentante dell'ampio bagaglio di clichés sull'Islam e di corredo di motivi polemici a cui anche Dante ha potuto attingere.

59 J. ZAHLTEN, *Disputation mit Averroes oder unterwerfung des 'Kommentators'*. Zu seinem Bild in der Malerei des Mittelalters und der Renaissance, in A. SPEER (Hrsg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 718-744: 722-723; S. JAGOT, *Averroes, Islam, and Heterodoxy in the Spanish Chapel 'Triumph of St Thomas Aquinas'*, «Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures» 6 (2018), pp. 7-32.