

Marino Alberto Balducci

ORCID 0000-0001-7407-6081

Uniwersytet Szczeciński

Nobile e ignobile simbolismo islamico nella *Divina Commedia***Introduzione**

Il *Libro della scala* (*Kitāb al-mi'rāḥ*), il *Milione* di Marco Polo, le opere di frate Riccoldo da Montecroce e forse lo stesso *Corano*, come sostiene anche recentemente Salah Kamal Hassan Mohammed,¹ sono fra i testi maggiori su cui si forma la cultura islamica dantesca.² Gli studi su questo argomento, a seguito del fondamentale e famoso

* Le immagini di riferimento relative ai contenuti storico-artistici del testo fanno parte dell'archivio dell'ente privato non-profit di ricerca ermeneutica Carla Rossi Academy – International Institute of Italian Studies in Tuscany (CRA-INITS) e sono state elaborate autonomamente dall'ufficio grafico della sua casa editrice, che ne concede liberamente il diritto alla pubblicazione in questa sede. L'ente CRA-INITS è sempre disposto a riconoscere eventuali spettanze a tutti coloro che possano vantare e comprovare legali diritti di riproduzione dei vari soggetti documentari originali rappresentati in questo saggio.

¹ Cfr. *Dante e il Corano di frate Riccoldo da Montecroce*, in M.A. Balducci, *Dante e l'eresia islamica*, con il patrocinio della Società Dantesca Italiana, Edizioni dell'Assemblea – Consiglio Regionale della Toscana, Firenze, 2018, pp. 95–108.

² Su questo tema la bibliografia è molto vasta e in questa sede ci limitiamo a citare soltanto alcuni fra i contributi maggiori. Cfr. C.G. Antoni, (a c. di), *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante*, Campanotto, Pasion di Prato (Udine), 2006; E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Roma, Città del Vaticano, 1949; *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e l'Islam nell'Occidente medievale*, Roma, Città del Vaticano, 1971; *Conclusioni storiche. Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, in «Sharq al-Andalus», vol. 6, 1989; A.A.V.V., *Dante and Islam*, a c. di J.M. Ziolkowski, in "Dante Studies", N. CXXV, Bronx – New York, Fordham University Press, 2007; O. Lizzini, *La questione delle fonti arabo-islamiche della Divina Commedia: qualche riflessione sulla filosofia (e su Avicenna in particolare)*, in *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante*, Atti del Convegno internazionale, Università degli Studi di Udine, a cura di C.G. Antoni, Campanotto, Pasion di Prato (Udine), 2006, pp. 56–75; J. Monfrin, *Les sources arabes de la Divine Comédie et la traduction française du Livre de l'ascension de Mahomet*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», CIX/2 (1951), pp. 277–290; G. Nuvoli, *Le tre anella: Dante al crocevia*

volume del sacerdote spagnolo Asin Palacios,³ sono molteplici e convincenti. Fra queste opere è forse il *Libro della scala* quella che più di ogni altra ha influenzato il simbolismo complesso a cui Dante ricorre per rappresentare al cospetto dei suoi lettori la propria esperienza mistica ultraterrena in maniera esteticamente variata e impressionante; ma anche tutte le opere di Riccoldo e il *Milione* non possono essere trascurati come fonti essenziali.

§1 Possibili influenze islamiche per Gerione, Cerbero e la Città di Dite

A mio avviso, due sono le descrizioni precise e dettagliate che mostrano la conoscenza diretta di Polo e di Riccoldo come individui da parte di Dante, o almeno quella dei loro racconti, acquisita personalmente o per interposta persona.

Si tratta da un lato, per Marco Polo, della specifica figurazione del dorso del mostro Gerione, coloratissimo come i tappeti più apprezzati d'Oriente precisamente indicati e descritti per provenienza geografica tartara e turca dal viaggiatore e mercante veneziano. Si valuti a questo proposito il testo della *Divina Commedia*:

lo dosso e 'l petto e ambedue le coste
dipinti avea di nodi e di rotelle.

Con più color, sommesse e sovrapposte
non fer mai drappi Tartari né Turchi,
né fuor tai tele per Aragne imposte

Inf. XVII, 14–18

E si raffronti con *Il Milione*, al capitolo XV (*Qui divisa de la provincia di Turcomannia*): «E quivi si fanno li sovrani tappeti del mondo ed i più begli; fannovisi lavori di seta e di tutti colori»,⁴ e al capitolo XVII (*Del re di Giorges*) dove, a proposito dei Tartari, il veneziano dice: «fanno drappi di seta e d'oro assai, li più belli del mondo».⁵

tra cultura cristiana, ebraica ed islamica, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Invidiosi veri, Barcellona 2009*, in «Tenzzone», XI (2010), pp. 33–58; A.A.V.V., *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*: Atti del Convegno Pisa, 25–27 ottobre 2007, a cura di L. Battaglia Ricci & R. Cella, Roma, Aracne, 2009, pp. 207–215; M.A. Palacios, *Dante e l'Islâm*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1994 (trad. dell'originale spagnolo *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Impr. de E. Maestre, 1919); B. Pirone, *Brevi considerazioni su Dante e alcune fonti islamiche*, in *Lectura Dantis 2001*, a cura di V. Placella, Napoli, Università degli Studi "L'Orientale", 2005, pp. 227–254; P. Wunderli, *Études sur le livre de l'Eschièle Mahomet*, Winterthur, Keller, 1965.

³ Cfr. M. Asin Palacios, *Op. cit.*

⁴ Marco Polo, *Il Milione*, a c. di R. Allulli, Milano, Mondadori, 1954, p. 28.

⁵ *Ivi*, p. 31.

Riccardo invece ci sembra offrire un'ispirazione precisa e inequivocabile per la bizzarra figurazione di Cerbero, «fiera crudele e diversa»⁶ che unisce in Dante, a differenza di quanto avviene nel mito classico, i tratti umani («barba»,⁷ «unghiate le mani»,⁸ «iscoia ed isquatra»)⁹ a quelli bestiali in un impossibile amalgama che è serpentino («gran vermo»)¹⁰ e pure al contempo riporta alla natura dei cani («con tre gole caninamente latra»)¹¹. In questo senso si può facilmente notare l'influsso del *Liber peregrinationis*, quando è descritta Baghdad con i suoi mostri, fra cui è possibile incontrare alcuni sconvolgenti amalgami di umano e di serpenti e di cani:

A Baldacco vedemmo anche un serpente mostruoso che aveva quattro piedi come un cane, di dietro però traeva una coda serpentina e orribile. Era assai mansueto col suo padrone, ma gli altri uomini li minacciava orribilmente muovendosi e mostrando la lingua. Lì anche apparve un serpente più mostruoso, che nella faccia e nei capelli sembrava una donna: tutto il resto però era un orribile serpente.¹²

Da un punto di vista architettonico e simbolico, la città di Dite della visione infernale di Dante ricorda Baghdad¹³, con le sue «meschite», cioè i profili delle moschee, e le Erinni che son definite in termini islamici come «meschine» (dall'arabo 'mèskin' che indica i subalterni) cioè serve della regina dell'Ade. E ancor si noti in questo senso l'analogia che riguarda l'oscura palude di Stige che appare intorno a Dite concentricamente, quali i famosi canali del Tigri. Inoltre, le acque che bagnano questa città dell'inferno sono acque nere, come si dice che fossero ai tempi di Dante le acque sporche d'inchiostro, quando Baghdad venne presa dai Mongoli nel 1258. Allora, quella superba città musulmana fu rasa al suolo; e tutti i suoi libri, quelli famosi di *Bayt al-Ḥikma* (la biblioteca e 'Casa della Sapienza') furon gettati nel fiume¹⁴.

Marco Polo rievoca questo episodio nel suo *Milione*, quando ci parla del capo mongolo Hulagu Khan che a parole dileggia il sultano sconfitto della città conquistata. Siamo davanti a un modello di situazione umiliante che Dante stesso sembra

⁶ *Inf.* VI, 13.

⁷ *Ivi.*, 16.

⁸ *Ivi.*, 17.

⁹ *Ivi.*, 18.

¹⁰ *Ivi.*, 22.

¹¹ *Ivi.*, 14.

¹² Riccardo di Monte di Croce, *Libro della peregrinazione – Epistole alla Chiesa Trionfante*, a cura di D. Cappelletti, Bologna, Marietti, 2005, p. 133.

¹³ Su questo tema ho discusso recentemente in un'altra ricerca: cfr. *Baghdad, Samarra e la Città di Dite nella Divina Commedia*, in *Immaginario e realtà. Percorsi della religione*, a c. di A. Rella e S. Valerio, Alberobello – Bari, AGA Editrice, 2018, pp. 89–120.

¹⁴ Cfr. D. Nicolle, *The Mongol Warlords: Genghis Khan, Kublai Khan, Hülägü, Tamerlane*. Plates by R. Hook, New York, Firebird Books, 1990, p. 128; Kolbas, Judith G. *The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu, 1220–1309*, London, Routledge, 2006, p. 156.

seguire nel suo mostrarci i demoni di Dite rimproverati e derisi aspramente dal messo celeste¹⁵, colui che impone di fatto la resa alla città dell'inferno, per consentire il passaggio di Dante, il pellegrino, con la sua guida romana:

E sappiate ch'a(l) califfo si trovò lo maggiore tesoro d'oro e d'ariento e di priete preziose che mai si trovasse alcuno uomo. Egli è vero che in anni Domini 1255 lo grande Tartero ch'ave' nome Alau, fratello del signore che oggi regna, ragunò grande oste, e venne sopra Baudac e la prese per forza. E questo fue grande fatto, imperciò che 'n Baudac avea più de 100.000 di cavalieri, senza li pedoni. E quando Alau l'ebbe presa, trovò al calif piena una torre d'oro e d'ariento e d'altro tesoro, sí che giamai non si ne trovò tanto insieme. Quando Alau vide tanto tesoro, molto si ne maravigliò, e mandò per lo califfo ch'era preso, e sí li disse: «Califfo, perché raunasti tanto tesoro? Che ne volevi tue fare? Quando tu sapei ch'io venía sopra te, ché none soldavi tu cavalieri e genti per difendere te e la terra tua e (la tua) gente?». Lo calif non li seppe rispondere. Alotta disse Alau: «Calif, da che tue ami tanto l'avere, io te ne voglio dare a mangiare». E fecel mettere in questa torre, e comandò che no li fosse dato né mangiare né bere; e disse: «Ora ti satolla del tuo tesoro». Quattro die vivette e poscia si trovò morto. E perciò me fosse che l'avesse donato a gente per difendere sua terra; né mai poscia in quella città no ebbe califo alcuno.¹⁶

Sempre trattando di Baghdad, il *Milione* ricorda anche l'evento miracoloso in cui un vescovo e un gruppo di fedeli cristiani perseguitati a causa del loro rifiuto di convertirsi all'Islam sono salvati proprio attraverso l'apparizione miracolosa di un angelo e dal sapiente consiglio di questo¹⁷.

Quando li cristiani udirono ciò che 'l calif disse, ebbero grandissima paura e non sapeano che si fare. Raunarosi tutti, piccioli e grandi, maschi e femine, l'arcivescovo e 'l vescovo e' pre(ti), ch'aveano assai; aste[t]taro 8 die e tutti in orazione ché Dio gli aiutasse e guardasseli di sí crudele morte. La nona notte aparve l'angelo al vescovo, ch'era molto santo uomo, e disseli ch'andasse la mattina a cotali ciabattieri, e che li dicesse che la montagna si muterebbe.¹⁸

E per la presenza del *Milione* nella *Divina Commedia* si ricordino anche i riferimenti più noti alla feroce setta islamica degli assassini¹⁹ in *Inferno* XIX²⁰ e al santo uomo dell'India²¹ in *Paradiso* XIX²², identificabile col Buddha Shakyamuni, della cui vita Polo ci offre un resoconto preciso.

¹⁵ Cfr. *Inf.* IX, 64–105.

¹⁶ Cfr. Marco Polo, *Op. cit.* (*Di Baudac, come fu presa*), pp. 40–41.

¹⁷ Cfr. *ivi* (*De la meravigli[a] di Baudac, de la montagna*), p. 40.

¹⁸ *Ivi*, p. 26–29.

¹⁹ Cfr. *Ivi* (*Del Veglio della Montagna e come fece il paradiso e gli assassini*), pp. 56–59.

²⁰ Cfr. vv. 49–51.

²¹ Cfr. Marco Polo, *Op. cit.* (*Dell'isola di Seillam*), pp. 302–305.

²² Cfr. vv. 70–78.

Questi riscontri che abbiamo indicato ci appaiono così specifici e particolari da sciogliere molti dei dubbi che alcuni, ancora oggi, possono avere sulla diretta conoscenza delle scoperte di Marco Polo e Riccoldo in terre d'Oriente da parte di Dante. Andiamo avanti così e inoltriamoci, in senso tematico, nell'ampia messe dei più evidenti riferimenti danteschi al *Miraj* e alle maggiori opere di frate Riccoldo.

§2 L'influsso del Libro della scala e la diversa percezione simbolica del femminile nella cultura dell'Islam, rispetto a quella del Cristianesimo

Lo stesso viaggio notturno di Maometto sopra Alborak,²³ una bestia meravigliosa dal volto umano che procede a passi lunghissimi che coprono ognuno uno spazio grande quanto la profondità di uno sguardo e che durante una sola notte conduce il Profeta dalla Mecca a Gerusalemme, può ricordare da un lato il movimento senza scosse sopra la schiena del mostro Gerione entro il dirupo di Malebolge,²⁴ ma anche l'ascesa durante il sonno verso l'ingresso del purgatorio per intercessione di Santa Lucia.²⁵



Tav. I – *Viaggio notturno di Maometto su Alborak*,
Miniatura persiana del XV sec.

Maometto, onorato entro l'amenissimo consesso di tanti profeti,²⁶ preannuncia l'onore di Dante nel limbo, in mezzo a nobili spiriti, «sesto tra cotanto senno».²⁷ Giovanni il Battista e Gesù, con chiome e barbe bianchissime come la neve e vesti

²³ Cfr. *Il libro della scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, traduzione di R. Rossi Testa, Milano, Mondadori, 1999, II, 5, 6, pp. 19–20.

²⁴ Cfr. *Inf.* XVII, 91–136.

²⁵ Cfr. *Purg.* IX, 13–62.

²⁶ Cfr. *Il libro della scala di Maometto*, cit., V, 11, p. 22.

²⁷ Cfr. *Inf.* IV, 102.

candide abbacinanti fra angeli²⁸, sembrano anticipare Catone, guardiano purgatorio dantesco.²⁹ Il gallo multicolore del paradiso maomettano, con ali amplissime³⁰, ci suggerisce, per un grottesco contrasto, alcuni aspetti del tenebroso imperatore d'inferno Lucifero, col cromatismo variato delle sue teste, la cresta e i suoi ampi vanni di pipistrello.³¹ Analogie si riscontrano anche per quanto concerne le pene infernali della visione di Maometto e della dantesca catabasi: in particolare colpisce il veleno serpentino che frantuma e disfa le membra umane,³² come pei ladri di Malebolge;³³ e anche le fiamme che completamente ricoprono i peccatori³⁴ appaiono analoghe a quelle del celebre episodio di Ulisse e Diomede.³⁵ Per quanto concerne la seconda cantica della *Divina Commedia*, si nota inoltre la somiglianza esteriore fra la descrizione del suo Giardino dell'Eden sull'altopiano della montagna³⁶ e il paradiso dell'Islam nell'ampia e minuziosissima descrizione del *Libro della scala*, come vedremo in dettaglio più oltre.³⁷ Si deve poi considerare che la specifica tipologia del rapporto affettuoso e pedagogico fra il maestro Virgilio sapiente e il suo protetto (per la durata di tutto il viaggio infernale e purgatorio) è pure rappresentata nel libro islamico per quanto concerne la relazione fra Gabriele e il Profeta³⁸. Inoltre, ci può colpire anche un preciso elemento emozionale e morale, cioè la pietà che Maometto dimostra al cospetto dei condannati infernali e che ricorda la stessa pietà³⁹ che poi Dante ci manifesta da quando incontra Francesca a quando parla al conte Ugolino,⁴⁰ cioè interamente per tutto l'inferno, in varie riprese.

In generale possiamo supporre una lettura diretta del *Kitāb al-mi'rāj* da parte del grande poeta cristiano. Dante comunque ne è influenzato, anche solo per interposta persona; imita in senso simbolico descrittivo questo volume islamico, ma ne rifugge sempre la ridondanza, cioè a dire quella specifica esagerazione in senso macabro, magniloquente e sfarzoso che fortemente ne segna sia gli scenari infernali sia quelli del preziosissimo paradiso edonistico.

²⁸ Cfr. *Il libro della scala di Maometto*, cit., XII, 27, pp. 31–32.

²⁹ Cfr. *Purg.* I, 31–42.

³⁰ Cfr. *Il libro della scala di Maometto*, cit., XXIX, 69, pp. 55–56.

³¹ Cfr. *Inf.* XXXIV, 37–51.

³² Cfr. LVII, 144, p. 96.

³³ Cfr. *Inf.* XXIV, 97–120, XXV, 49–141.

³⁴ Cfr. LVII; 146, pp. 96–97.

³⁵ Cfr. *Inf.* XXVI, 31–60.

³⁶ Cfr. *Purg.* XXVIII–XXXIII.

³⁷ Cfr. XXX–LIII, 71–133, pp. 57–91.

³⁸ Si veda ad esempio il capitolo LXX, 174 del *Libro della scala di Maometto*, pp. 111–112.

³⁹ Cfr. *Inf.* II, 5. Su questo tema morale e teologico che si collega al concetto cristiano di misericordia, si veda: A.M. Chiavacci Leonardi, *La guerra de la pietade. Saggi per un'interpretazione dell'Inferno di Dante*, Napoli, Liguori, 1979; G. Barberi Squarotti, *Il tragico cristiano da Dante ai moderni*, Firenze, Olschki, 2003.

⁴⁰ Cfr. *Inf.* V–XXXIII.

A questo punto, sono opportune alcune osservazioni ermeneutiche sulla diversa visione del sacro in ambito musulmano e cristiano.

Riccoldo da Montecroce, nel suo *Contra legem sarracenorum*, rimarca l'incoerenza della scrittura coranica con la sua assenza di linearità narrativa, in cui il discorso è tutto una frammentazione di immagini, norme, invocazioni e preghiere, senza il *continuum* narrativo che è tipico della scrittura sacrale giudaico-cristiana nel *Vecchio* e nel *Nuovo Testamento*.⁴¹ Riccoldo comunque rammenta e apprezza la suggestione poetica ritmica musicalissima⁴² che contraddistingue le *sure* del *Sacro Corano*; e riconosce che, in un preciso senso teologico islamico, c'è una ragione per la complessiva segmentazione confusa e casuale dei contenuti del testo. Lui sa che per i sapienti dell'Islam solo il Supremo, cioè Allah, ha la chiave interpretativa perfetta che penetra dentro l'essenza profonda del suo volume e ne scopre l'intera sostanza coerente.⁴³ E ciò è impossibile per tutti gli uomini, in questo mondo di imperfezione. L'approccio al testo deve trascendere ogni pretesa inattuabile di coerente leggibilità. Il fedele si deve, infatti, abbandonare al mistero che è superiore alle sue forze. A Dio si giunge islamicamente soltanto per una strada, la sottomissione: sottomissione a un mistero indescrivibile nella sua essenza, a cui dobbiamo abbandonarci come al suadente e musicalissimo ritmo del *Sacro Corano*. E Islam significa appunto questo, come parola: 'sottomissione'⁴⁴.

Il monoteismo dei musulmani è assoluto, nel loro culto dell'unico Dio. La percezione monoteistica del Cristianesimo è affatto diversa; è familiare, dialogica, è trinitaria.⁴⁵ Il basso e l'alto si uniscono in uno scambio d'amore, cioè il Padre e il Figlio: Creatore e Creatura divinizzata, se ama, se essa riesce ad amare in perfezione — che è *caritas* — la propria origine e la sua essenza amorosa. Tre identità individuali, persone: chi crea, chi è creato, chi ama. Ed esse sono riunite in rispecchiamento e riverberazione affettiva che fa del tre unità, ma dinamica, "rota ch'igualmente è mossa" naturalmente.⁴⁶

Il Cristianesimo non ha il disprezzo per l'esistente fenomenico (il mondo, la creatura) che segna invece la percezione dell'Islam. Il Dio si umilia nel Cristianesimo, in quanto è un Dio d'Amore; si abbassa — innamorato e impazzito — fino al suo mondo creato; si aliena e muore nel nostro mondo, per ritornare all'interno di sé attraverso di noi, se riusciamo ad amarlo perfettamente, riverberando il suo amore e seguendo dunque l'esempio del Cristo, suo Figlio. Su questa linea di abbassamento

⁴¹ Cfr. Riccoldo da Montecroce, *I saraceni. Contra legem Sarracenorum*, a c. di G. Rizzardi, Firenze, Nerbini, 1992, IV, pp. 79–81.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 136.

⁴³ Cfr. *ivi*, IV, 79.

⁴⁴ Cfr. Asghar Ali Engineer, *On Developing Theology of Peace in Islam*, New Delhi, Sterling Publishers, 2005.

⁴⁵ 35 Cfr. S.W. Hahn, *First Comes Love: Finding Your Family in the Church and the Trinity*, New York, Longman & Todd, 2002.

⁴⁶ *Par.* XXXIII, 144.

e umiliazione, il messaggio evangelico è semplice nella sua forma stilistica, seppure complesso nella sostanza teologica. Esso si esprime linearmente e razionalmente con molti esempi concreti desunti dal quotidiano, dall'esperienza esistenziale di tutti. Ed essenzialmente il messaggio di Cristo è l'amore, che deve sempre riuscire ad andare al di là delle leggi e le dottrine e le culture più varie degli uomini che stabiliscono le differenze, e su queste spesso fomentano odio e divisione, sempre secondo un disprezzo per ciò che è formalmente diverso dal consueto. In questo senso amoroso e inclusivo, Gesù dialoga e offre salvezza anche a chi non fa parte del proprio mondo spirituale e dottrinario: cioè a samaritani⁴⁷ e cananei⁴⁸ idolatri, così come a quel centurione romano⁴⁹ politeista in cui riconosce una fede amorosa più grande di quella di tutta Israele. Il Cristianesimo è essenzialmente un 'sapere amare' prima di essere una dottrina; e in esso c'è spazio per ogni cultura, per ogni dottrina di tutti coloro che sono 'innamorati' e che attraverso l'Amore son pronti a ri-costituirsi.

Per il Cristianesimo il lato femminile il lato sentimentale della coscienza è quello privilegiato che garantisce l'accesso all'essenza che è Verità Universale e abbraccia tutto, perché ama tutto, ama tutti, come una madre che è sempre pronta a perdonare anche l'offesa, anche il male che essa riceve dai propri figli... quando non sanno quello che fanno.⁵⁰ La donna, il sentimento, l'amore sono l'essenza del Vero cristiano, della dottrina. La donna è testimone fondamentale del Vero Divino in tutto il suo manifestarsi. Senza Maria — che è la 'porta' — e la sua umile accettazione di ciò che è naturalmente impossibile, cioè la generazione senza contatto carnale,⁵¹ non riuscirebbe a procedere nel nostro mondo la Verità che si mostra umanamente comunicabile e si fa Parola. Lei, la Madonna, dà inizio ai miracoli a Cana⁵² con l'insistenza che supera ogni rifiuto razionalmente verbalizzato dal Figlio; non lo considera, questo rifiuto, e poi procede più oltre, ancora una volta nell'impossibile, oltre quel limite del 'naturale'. Lei dopo è sotto la croce⁵³, in quel dolore che salva e ricostituisce nella sconfitta, attraverso la morte, affermando la Vita. Poi le altre donne, le altre Marie,⁵⁴ saranno coloro che inoltreranno gli altri discepoli al grande mistero di resurrezione del Cristo.

Il femminile sentimentale e emozionale assurge così nel Cristianesimo al rango di necessario intermediario del Vero: allude dunque all'urgenza di un passaggio trascendentale oltre il limite di ogni umano razionalismo, per inoltrarci all'interno

⁴⁷ Cfr. *Gv.* IV, 5–42.

⁴⁸ Cfr. *Mt.* XV, 21–26; *VII, 24–30.*

⁴⁹ Cfr. *Mt.* VIII, 5–13; *Lc.* VII, 1–10.

⁵⁰ Cfr. *Lc.* XXIII, 34.

⁵¹ Cfr. *Lc.* I, 26–38.

⁵² Cfr. *Gv.* II, 1–12.

⁵³ Cfr. *Gv.* XIX, 25–42.

⁵⁴ Cfr. *Mc.* XVI, 1–8.

dell'oscurità luminosa che è segno di superiore sapienza, sapienza divina che l'uomo può penetrare e manifestare qui ed ora, cioè generare: come una donna che nell'amore si unisce al mistero e ne è fecondata.



Tav. II – Piero della Francesca, *Madonna della Misericordia*, Museo Civico, Sansepolcro, 1444–1464

Nell'Islam, contrariamente, il femminile sentimentale in senso teologico non è affatto valorizzato. Allah è ragione ordinatrice dell'universo; e l'uomo fedele può fare opere grandi, collaborando al progetto divino nel mondo, se riesce a dominare la 'donna' nella coscienza, cioè la sua parte che è passionale, emotiva⁵⁵, così rispecchiando la luce maschile dell'intelletto divino⁵⁶ e realizzando opere grandi a beneficio dell'*umma* la comunità musulmana.⁵⁷ Il combattimento, la guerra / *jihad*,⁵⁸ in

⁵⁵ In questo senso l'anima della donna è paragonata alla *nafs*, all'interiorità passionale o anche all'anima animale che ci avvicina alla parte bassa e irrazionale della creazione. Cfr. R.E. Cornell, "Soul of a Woman Was Created Below": *Woman as the Lower Soul (Nafs) in Islam*, in *Probing the Depths of Evil and Good; Multireligious Views and Case Studies*, ed. J.D. Gort – H. Jensen – H.M. Vroom, Amsterdam & New York, Editions Rodopi, 2007, pp. 257–280; L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, B. Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, Cambridge University Press, 2008.

⁵⁶ Shaykh Adil Al-Haqqani, *The Path to Spiritual Excellence*, Islamic Supreme Council of America (ISCA), Fenton (MI – U.S.A.) 2002, pp. 102–103.

⁵⁷ D.F. Mathewson, *The Meaning of 'Ummah' in the Qur'an*, in "History of Religions", N. 15 – 1 (The University of Chicago Press August 1975), pp. 34–70.

⁵⁸ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore (MD – U.S.A.), Johns Hopkins University Press, 1958; N. Melis, *Trattato sulla guerra. Il Kitab al-gihad di Molla Hüsrev*, Cagliari, Aipsa, 2002; N. Melis, *Il concetto di 'gihad'*, in P. Manduchi (a c. di), *Dalla penna al mouse. Gli strumenti di diffusione del concetto di 'gihad'*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 23–54.

senso interiore,⁵⁹ riguarda dunque la lotta del *ruh* – che è equilibrio sul caos, il quale è sempre portato in noi dalla *nafs* – ⁶⁰ in sottomissione, cioè ‘Islam’, come si è detto. Infatti, il fedele dell’Islam si sottomette a ciò che è più forte fisicamente e intellettualmente: la donna è sottomessa agli uomini, e gli uomini deboli son sottomessi agli uomini forti. E tutti offrono sottomissione ad Allah, il Supremo, che è forte e perdona i peccati di chi professa una fede sincera.

La forza del Cristianesimo invece passa attraverso la debolezza, passa attraverso la donna, Gesù alla fine si umilia,⁶¹ si sottomette e si consegna a coloro che lo detestano: muore, eppure così egli trionfa, ma sempre irrazionalmente secondo il punto di vista terreno. Il farsi donna, l’indebolirsi, l’amore materno che porta al sacrificio di sé per i figli che noi vogliamo salvare è ciò che genera il superamento di ogni contrasto, di ogni contraddizione che anima il fenomenico, dove la notte si oppone al giorno, il male al bene, il nero al bianco. Invece, nel Cristianesimo il nero diventa bianco, la morte è l’alba di un nuovo giorno, oltre la croce... grazie alla croce. La Verità dei cristiani, che è trinitaria,⁶² supera il numero due oppositivo; è antidualistica, armonizzante, in quell’amore materno che copre tutto: non solo quelli che ci amano, ma anche i nemici.

Tornando al *Libro della scala* ed al suo influsso su Dante, si deve notare in senso ermeneutico che la differenza simbolica più eclatante riguarda proprio il concetto nascosto nel simbolismo femminile. Quindi ad esempio Alborak, in quanto bestia ed emblema passionale, può giustamente servire Maometto, cioè il cavaliere ispirato dall’angelo, quando è da lui dominato e guidato con necessaria fermezza. In Ibn Sa’d, Alborak è indicato dall’angelo Gabriele come giumenta; e spesso è rappresentato dall’arte islamica quale una specie di miracolosa cavalcatura con testa di donna.⁶³

⁵⁹ Shaykh Hisham Kabbani, *Islamic Beliefs and Doctrine According to Ahl al-Sunna: A Repudiation of “Salafi” Innovations*, in “Jihad Al Akbar”, <http://www.sunnah.org/tasawwuf/jihad004.html>.

⁶⁰ A. Haque, *Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists*, in “*Journal of Religion and Health*”, N. 43 – 4 (2004), pp. 357–377.

⁶¹ Sul fondamentale concetto teologico cristiano di umiltà, cfr. G. Pecci (Leone XIII), *La pratica dell’umiltà*; San Josemaría, *Amici di Dio*, Ares, Milano, pp. 94–109; San Josemaría, *Cammino*, Ares, Milano, pp. 589–61; E. Colon – A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. I. Morale fondamentale*, 1ª ristampa della 3ª edizione, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2008, pp. 153–154 (sulle tendenze regolate dall’umiltà); A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. III. Morale speciale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2008, pp. 333–337 (sulla virtù dell’umiltà); J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 276–281.

⁶² Cfr. A.W. Waiwright, *The Trinity in the New Testament*, London, SPCK, 1962.

⁶³ T.W. Arnold, *Painting in Islam*, New York, Dover Publications, 1965, p. 118: <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Arnold-1965-Painting/Arnold-1965-Painting-000-021.pdf>.



Tav. III – *Viaggio notturno di Maometto su Alborak*, miniatura per Jami' al-Tawarikh di Rashid al-Din (Storia Universale, Tabriz, Persia, 1307), Edinburgh University Library – U.K.

Il simbolo è chiaro: il ‘femminile impulsivo’ all’interno di noi si deve domare e asservire, per sviluppare nel mondo energia funzionale di intelligente acutezza e precisione divina, capace di ordinare e amministrare correttamente e per il bene comune l’intero contesto sociale, la *umma*.

E questa idea di adeguato asservimento delle passioni all’ingegno la ritroviamo nella *Divina Commedia* nell’episodio della discesa a Malebolge in groppa al mostro infernale Gerione, dominato da Dante uomo pellegrino grazie al maestro Virgilio.⁶⁴ Non è lo stesso comunque per Santa Lucia, in purgatorio. Qui l’ascensione notturna richiede abbandono dei nostri parametri razionali. Qui l’uomo cristianamente deve affidarsi alla donna, all’emozione creativa del sogno, per elevarsi e purificarsi. Nel sonno, infatti, la santa – volando – permetterà al suo protetto di giungere all’angelo e ai cancelli di purgazione, nel superare quella parete a precipizio di roccia, senza una strada che là permetta un’ascesa con mezzi umani; ma è nel Giardino dell’Eden, raffigurato a conclusione del *Purgatorio*, che il simbolismo dantesco ci fa sentire più chiaramente la differenza rispetto al modello musulmano. Come nel *Libro della scala*, il paradiso terrestre dantesco sembra acquisire caratteristiche sensuali eclatanti: giardino meraviglioso con fiori e frutti, alberi dei più diversi, un clima primaverile ideale, con brezza costante, e poi donne, fanciulle amene, Matelda,⁶⁵ Beatrice⁶⁶ e le danzatrici del carro.⁶⁷

La prima di queste ad esempio, Matelda, è causa di grande sorpresa per un lettore cristiano. Raffigurando nel libro la propria esperienza visionaria nell’Eden, a questo punto il poeta ricorda i canti dolcissimi e sguardi pieni d’amore di questa fanciulla, nel suo vagare soletta nella foresta, ricorda il nome di Venere e ad essa appunto la paragona. Matelda è sacerdotessa di questo spazio incantato.⁶⁸ Nel luogo sacro, la situazione ci suggerisce sorprendentemente atmosfere pagane, contaminate

⁶⁴ Cfr. *Inf.* XVII, 79–136.

⁶⁵ Cfr. *Purg.* XXVIII, 34–75.

⁶⁶ *Ivi*, XXX, 22–48.

⁶⁷ *Ivi*, XXIX, 121–132.

⁶⁸ *Ivi*, XXVIII, 64–66.

con le suggestioni dei canti profani francesi – le *pastourelles*⁶⁹ – imitati poi anche in ambiente stilnovista dal Cavalcanti.⁷⁰ La situazione è la stessa: l'incontro fra un uomo colto (un poeta) ed una bella fanciulla (una pastora, nel bosco), sperata occasione di liberazione spontanea dei sensi e gioie erotiche. Matelda così, la ministra di quelle acque e prodigi dentro il giardino dell'Eden, appare ai nostri occhi come era apparsa anche a Dante; e ci sorprende ancor più perché è seminuda, quale Proserpina quando è assalita da Ade.⁷¹ Ovidio infatti (seguito da Dante) dice che lei sprofondando dentro la terra vide la veste squarciarsi dal collo al lembo inferiore,⁷² preannunciando oscuramente la perdita del suo virgineo pudore attraverso i coniugi infernali con il futuro marito e signore dei morti. Dunque, nel bosco dantesco la donna non solo ci appare come bellissima pastorella, ma anche quale un'esperta di seduzioni e lusinghe del meretricio, perché donna nuda e amorosa nella boscaglia. Ricorda dunque non solo le spose che aspettano gli uomini più meritevoli, i prodi campioni di fede, nel paradiso dell'Islam, perché difatti il personaggio di questa donna purgatoriale più precisamente si associa alle *huri* descritte nel *Libro della scala*, cioè alle donne di piacere che attendono i valorosi per ricolmarli di varie felicità sessuali nei congiungimenti: felicità che si uniscono ad un concetto di gioia paradisiaca essenzialmente materialistico, comunque in ambito monoteista e medievale, un ambito musulmano non certo classico-pagano.



Tav. IV – Maometto e le huri in paradiso,
miniatura ottomana del XVIII sec.,
Istanbul, Topkapi Palace Museum

⁶⁹ W.D. Paden, *Pastourelle*, in A. Preminger and T.V.F. Brogan, eds., *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton (NJ – U.S.A.), Princeton University Press, 1993. p. 888.

⁷⁰ G. Cavalcanti, *Rime*, XLVI, Torino, Einaudi, 1977, p. 39.

⁷¹ Cfr. *Purg.* XXXVIII, 49–51. Per la nudità della donna e la sua tunica improvvisamente recisa che svela impudicamente le grazie nascoste, si veda il testo ovidiano: *Met.* V, 398–399: «ut summa vestem lanariat ab ora,/ collecti flores tunicis cecidere remissis».

⁷² *Ibid.*

Questo richiama quanto Riccoldo ci dice, tornando dai luoghi islamici, intorno all'etica sessuale dei saraceni. Secondo lui, la legge larga musulmana in materia morale, e soprattutto per quanto concerne la castità, ha per la sua voluttuosa natura strappato tante persone alla fede nel Cristo.⁷³ Matelda richiama generalmente le *huri* nell'atteggiamento, perché si mostra dispensatrice d'amore e così può indicarci la conoscenza diretta del *Libro della scala* da parte di Dante. Le *huri* sono diafane, hanno una pelle trasparente che svela gli organi interni e pure il midollo delle ossa.⁷⁴ E proprio lo stesso possiamo notare anche per quanto concerne la donna verde che in Dante ci rappresenta l'idea della speranza, come virtù teologale, mostrando il corpo e il suo interno: lo scheletro.⁷⁵ Questa ci sembra una prova evidente di intertestualità nella *Divina Commedia*.

Matelda comunque rammenta le seduttrici musulmane soltanto esteriormente, infatti ha negli occhi una profonda umiltà,⁷⁶ senza traccia di quell'orgoglio mentale e sessuale che porta l'uomo dell'Eden lontano da Dio, secondo il punto di vista morale giudaico-cristiano. Lei umilmente sente il rapporto profondo — profonda e segreta magia — che collega tutte le cose all'essenza universale, gli aspetti della creazione al creatore.⁷⁷ Così Matelda incoraggia un'evoluzione del nostro erotismo in cui il concetto di penetrazione genitale alla ricerca del piacere si perfeziona in un senso mentale e spirituale. Matelda infatti, invitata da Dante, suo corteggiatore, ad avvicinarsi per rivelare il significato della sua dolce canzone,⁷⁸ sorprende ancora noi che leggiamo il racconto della visione, perché comincia a parlare come se fosse maestra di scienza e filosofia, introducendo ai segreti profondi di quella sacra montagna, di quel giardino, del vento e delle acque.⁷⁹ Così il piacere che offre questa fanciulla, e con lei le altre donne dell'Eden cristiano, oltre gli aspetti più superficiali (la perfezione dei corpi) si svela molto complesso e ci inizia alla nuova razionalità — che è divina — del paradiso celeste, a partire da questa terra, dal femminile materno che ha proprio il compito di generare all'interno dell'uomo (del suo principio maschile e razionale terrestre, cioè) un nuovo sguardo anti-dualistico e anti-conflittuale, armonizzante, amoroso. E questo è chiaro notando il rapporto fra attrazione corporea, eticità e conoscenza nelle virtù teologali, di cui si menzionano proprio «le carni» e il colore tanto che si sospettano nude, appunto in contrasto con le civili virtù cardinali vestite di «porpora», un termine che qui ci pare da intendersi

⁷³ Cfr. Riccoldo di Monte di Croce, *Libro della peregrinazione*, cit., pp. 111–115, 119; *Epistole alla Chiesa Trionfante*, III, pp. 179–180; Riccoldo da Montecroce, *I saraceni. Contra legem Sarracenorum*, cit., pp. 36, 91, 139, 181.

⁷⁴ Cfr. *Il Libro della scala di Maometto*, cit., XXXIV, 88, p. 65.

⁷⁵ Cfr. *Purg.* XXIX, 124–125.

⁷⁶ Cfr. *Purg.* XXVIII, 57.

⁷⁷ *Ivi*, 76–147.

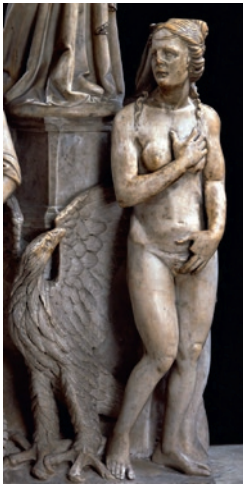
⁷⁸ *Ivi*, 40–48.

⁷⁹ *Ivi*, 76–144.

come indicante un tessuto regale.⁸⁰ Inoltre, sulla medesima linea, notiamo Beatrice in particolare, la cui bellezza sconvolge l'amato poeta, vestita come ci sembra soltanto di un vivo colore di fuoco, che appare fra trasparenze e seduzioni di un velo e la cintura di olivo.⁸¹

Attraverso le fonti classiche greco-latine e il tramite islamico letterario di quel viaggio notturno di Maometto, Dante ci mostra a questo punto, in un senso che è tutto prerinascimentale, l'intuizione di un nuovo ruolo della bellezza dei sensi legata alla nostra natura carnale. Tale bellezza è avvertita come strumento innovativo per ricondurre gli uomini a Dio e dunque alla Gioia, se essa è pienamente adornata dell'umiltà, cioè rivelatrice dell'Altro-da-sé, come abbiamo già specificato, rispetto al limite pericoloso del nostro orgoglio individuale. Il corpo nudo armonioso è emblema antico di un naturale piacere perfetto che esso produce e che è insieme dei sensi e della mente, al cospetto dell'esperienza visiva di un segno estetico equilibrato che rasserena. Tale bellezza viene associata nel tempo di Dante – per la prima volta – al divino cristiano dall'arte gotica; e quindi diviene tramite di elevazione trascendentale. Non è certo un caso che, in contemporanea rispetto alla stesura della *Divina Commedia*, l'opera straordinaria di Giovanni Pisano proponga proprio l'innovativa figura della *Temperanza*, virtù cardinale rappresentata scandalosamente quale un'ignuda *Venus pudica*.

In cattedrale là a Pisa, come nel grande Poema dantesco, avvicinandosi al pulpito si può notare difatti esaltata l'umana bellezza dei sensi: e proprio come strumento rivelatore della sapienza divina. Lo stesso possiamo dire anche per quanto concerne l'ignudo rappresentante della *Fortezza*, come virtù cardinale, nell'altro pulpito del più anziano Pisano ispirato dall'arte romana, Nicola.



Tav. V – Giovanni Pisano, *La temperanza* (Particolare del pulpito),
Pisa, Cattedrale, 1301–1310

⁸⁰ Cfr. *Purg.* XXIX, 121–132.

⁸¹ Cfr. *Purg.* XXX, 22–69.



Tav. VI – Nicola Pisano, *La fortezza* (Particolare del pulpito),
Pisa, Battistero, 1260

Nel Cristianesimo dell'età gotica, la nudità sembra acquisire un valore liberatorio e sapienziale anche grazie al denudamento simbolico di San Francesco nella rinuncia ai beni paterni e ai falsi valori del mondo civilizzato, spiritualmente ipocrita e materialista.



Tav. VII – Maestro di San Francesco,
La rinuncia ai beni paterni,
Assisi, Basilica di San Francesco – Chiesa inferiore,
1260 c.



Tav. VIII – Giotto, *La rinuncia ai beni terreni*,
Assisi, Basilica di San Francesco – Chiesa superiore,
1292–1296

Il corpo nudo a questo punto non indica più solamente il pericolo di seduzioni e piaceri d'inferno bassi e corrotti, come avveniva in passato nell'Alto Medioevo, ma è pure occasione, feconda opportunità per iniziare un percorso che riconcili armoniosamente il piano carnale e quello spirituale. Tutto a partire dall'umiltà della vita, l'*humilitas* nel nostro agire nel mondo a servizio degli altri, sposando *paupertas* e sviluppando pensieri serafici, rasserenati in semplicità e purificati di complicazioni. La carne nuda diventa un simbolo nuovo: è un segno profondo della fiducia che sia possibile recuperare qui ed ora una memoria dell'Eden, dell'amicizia col Padre Creatore, nell'abbandono di un'esistenza orgogliosa e frustrante, per prepararci all'incontro definitivo e fondamentale con l'Altro, iniziando l'itinerario dal nostro corpo, nel mondo.

§3 Il profeta dell'Islam come un emblema di frode e di violenza

Nella visione di Dante Maometto appare in un contesto evocativo di guerra, di sangue, violenza e divisione. È chiaro il simbolismo: Dante sa bene che Islam significa, come parola, 'sottomissione' indicando la necessità di riconoscere in assoluto in tutto il mondo la verità del *Corano*, l'unicità dell'idea del Dio assoluto immateriale, cioè Allah. Così nell'inferno, che il poeta ha visto e che descrive, chi ha portato la guerra in nome di Dio, con arroganza, disprezzo e intolleranza, è costantemente punito da un demone che rappresenta la stessa sua rabbia, l'intollerante sua rabbia.

Già veggia, per mezzul perdere o lulla,
com'io vidi un, così non si pertugia,
rotto dal mento infin dove si trulla.

Tra le gambe pendevan le minugia;
la corata pareva e 'l tristo sacco
che merda fa di quel che si trangugia.

Mentre che tutto in lui veder m'attacco,
guardommi e con le man s'aperse il petto,
dicendo: "Or vedi com'io mi dilacco!

vedi come storpiato è Mäometto!
Dinanzi a me sen va piangendo Ali,
fesso nel volto dal mento al ciuffetto.

E tutti li altri che tu vedi qui,
seminator di scandalo e di scisma
fuor vivi, e però son fessi così.

Un diavolo è qua dietro che n'accisma
sì crudelmente, al taglio de la spada
rimettendo ciascun di questa risma,

quand'avem volta la dolente strada;
però che le ferite son richiuse
prima ch'altri dinanzi li rivada.

Inf. XXVIII, 22–42

Maometto dunque si mostra all'inferno, nella visione dantesca, fra gli scismatici. Lui ha diviso e ora è diviso, ferito, smembrato da un bieco demonio, per contrappasso.⁸² Lui che da giovane aveva avuto una formazione spirituale cristiana attraverso gli insegnamenti del monaco siriano Bahīra (o Sergio, per i cristiani occidentali),⁸³ vivendo in terre già in parte sensibilmente cristianizzate, secondo il simbolismo morale della *Divina Commedia* dimostra di non aver colto il significato profondo del Cristianesimo. Lui non conosce l'Amore: per questo, ha lottato continuamente, pervicacemente contro il concetto di unione fraterna globalizzante di cui si è detto, che è appunto il concetto (o forse meglio dovremmo dire il sentimento) centrale del Cristianesimo ed essenza di questo. Così il profeta dell'Islam ha separato a suo modo, con arroganza e senza rimedio, l'intera comunità dei credenti. Secondo Riccoldo da Montecroce, il profeta dell'Islam dovette infatti perversamente e necessariamente usare la spada secondo le indicazioni del diavolo, per riuscire a imporre dovunque la sua religione di falsità e di contraddizione; ma la menzogna è destinata a disintegrarsi da sola. Il contrappasso dantesco di Maometto che si 'dilacca', ferito dal suo demonio e dalla sua «spada»,⁸⁴ sembra così ampiamente anticipato dal testo riccoldiano.⁸⁵

Maometto è un cristiano scismatico e il suo odio lo induce all'eresia: questa davvero è la percezione di Dante e del suo tempo,⁸⁶ come da poco ci ha ricordato, fra gli

⁸² Si confrontino a questo proposito le maggiori interpretazioni dell'epoca dantesca: P. Locatin, *Maometto negli Antichi commenti alla Commedia*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», N.S. XX/2 (2002), pp. 41–65.

⁸³ B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, in *The History of Christian–Muslim Relations. Texts and Studies* 9, Leiden – Boston (MA, U.S.A.), Brill, 2008; S.H. Griffith, *The Legend of the Monk Bahira; the Cult of the Cross and Iconoclasm*, in P. Canivet & J.P. Rey, *Muhammad and the Monk Bahīrā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times*, in «Oriens Christianus», n. 79. 1995, pp. 146–174; *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir*, in «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 3 (1), 2000.

⁸⁴ Cfr. *Inf.* XXVIII, 38.

⁸⁵ Cfr. *I saraceni*, cit., pp. 129–133.

⁸⁶ L'idea di Maometto eretico cristiano scismatico era ben radicata nel tempo di Dante, basti pensare ai rifacimenti in versi italiani di fine Duecento e inizio Trecento del *Trésor* di Brunetto Latini che mostrano appunto il profeta in questo senso. La stessa idea era incoraggiata anche da varie fonti musulmane che trattano dell'importanza dell'incontro fra il giovane Maometto e il monaco cristiano nestoriano Bahira. Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, Bologna, Zanichelli, 1912.

altri, il primicerio di San Petronio a Bologna, Oreste Leonardi,⁸⁷ nel suo difendere un'opera d'arte della sua chiesa, cioè quel noto *Giudizio universale* del quattrocentesco Giovanni da Modena, dalla minaccia reiterata dell'integralismo e fanatismo islamico a causa della figura dipinta di Maometto all'inferno.



Tav. XXI – Giovanni da Modena, *Giudizio universale* (part), Bologna, Basilica di San Petronio, XV sec.

§4 Il simbolismo tragicomico del vino e del porco

La descrizione della visione dantesca del profeta islamico in Malebolge ci sembra un capolavoro di sintesi ironica e tragicomica, nel suo contrappasso. Qui Maometto, squarciato dal diavolo, in pieno contrasto con le più note proibizioni alimentari dell'Islam⁸⁸ è paragonato sarcasticamente proprio a una botte di vino che è rotta e lascia colare i suoi liquidi, in questo caso... il suo sangue.⁸⁹ E il disgraziato punito ora grottescamente ci mostra tutto orgoglioso le sue interiora, allargando lo squarcio insanguinato prodotto dal suo aguzzino satanico in guerra con i suoi morti. Il proibitore del vino (che è simbolo del sacrificio di Cristo, la crocifissione, evento blasfemo per i musulmani, il cui monoteismo assoluto non concepisce il concetto di un 'Figlio Divino'⁹⁰ e tantomeno l'idea della necessità della sua morte) ora ci appare grottescamente come un barile, il cui coperchio si è infranto ed è diviso 'trinitariamente' in tre parti. Di queste, due sono a forma di mezzelune, come allusioni al calendario lunare dei musulmani⁹¹ e anche al simbolo che sulle

⁸⁷ *Maometto all'inferno? Non è un'offesa*, in "Repubblica", 18 gennaio 2015, http://bologna.repubblica.it/cronaca/2015/01/18/news/maometto_all_inferno_non_un_offesa-105207480/.

⁸⁸ Ahmad ibn Naqib al-Misri, *Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, Amana Publications, Beltsville (MD, USA), 1994.

⁸⁹ Cfr. *Inf.* XXVIII, 2.

⁹⁰ Cfr. n. 8.

⁹¹ Cfr. S. Beaumont Burnaby, *Elements of the Jewish and Muhammadan Calendars*, London, G. Bell & Sons, 1901, pp. 460-470; R. Campani, *Calendario arabo*, Modena, Società Tipografica Modenese, 1914.

carte dei naviganti occidentali rappresentava almeno fin dal Trecento⁹² le terre islamizzate.

Oltre ciò, si può veder bene in questo dantesco Maometto-botte di vino il cui fondo si spezza in due lune anche una sorta di parodia degradata di quel famoso miracolo che anticamente fu usato per rinforzare l'idea della legittima sacralità del sommo profeta, cioè la divisione dell'astro lunare in due parti da lui magicamente operata e (secondo alcuni interpreti islamici) anche indicata dentro il *Corano*.⁹³ Di questo miracolo ci narra pure Riccoldo da Montecroce.⁹⁴



Tav. XXII – Maometto e il miracolo della luna, miniatura persiana del XIV sec. per il volume profetico *Falnama*

Inoltre, Maometto è descritto con un linguaggio che è basso-corporeo, il più sozzo che noi incontriamo nella *Divina Commedia*, cioè la lingua che è aspra e chioccia⁹⁵ degli intestini d'inferno, le dieci bolge, e del lago gelato dei traditori, il Cocito. Attraverso la figurazione del corpo ferito del musulmano scismatico, si parla allora degli escrementi col verbo 'trullare' (cioè 'scorreggiare') e con l'indicazione del miserabile sacco che forma la nostra «merda»⁹⁶ (cioè appunto lo stomaco e l'intestino, in questa che è senza meno la più volgare perifrasi in tutto il poema dantesco)

⁹² Questo è evidente, ad esempio, nella trecentesca mappa del genovese Giovanni da Carignano. Cfr. J.P. Roux, *Storia dei turchi: duemila anni dal Pacifico al Mediterraneo*, Milano Garzanti, 1988.

⁹³ *Il Corano*, cit., Sura 54 Al-Qamar / La Luna, 1-2: «L'Orsa si avvicina e la luna si spacca. Se vedono un segno, si sottraggono e dicono: "È una magia continua!"». Cfr. A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill (N.C. U.S.A.), University of North Carolina Press, 1985, p. 69-70.

⁹⁴ Cfr. *Libro della peregrinazione*, cit., p. 118.

⁹⁵ *Inf.* XXXII, 1.

⁹⁶ *Inf.* XXVIII, 27.

che il famoso profeta esibisce in quel delirio di sangue e di morte, come se fosse un trofeo della guerra interminabile e insulsa che lo circonda, senza uno scopo e senza una fine. L'uso di un simile lessico volgare unito a termini ben più eleganti e allo piglio epico generale di questo canto di guerra si può collegare anche allo stile coranico, come è descritto da frate Riccoldo, amalgama incoerente di basso realismo e eleganza sublime.⁹⁷ Un tale uso può dunque avere anche scopo derisorio del libro sacro dell'Islam, che Dante poteva bene conoscere direttamente attraverso Riccoldo e quel *Corano* che il frate portava con sé e chiosava in latino.⁹⁸

L'indicazione scatologica è molto complessa e può riferirsi anche a una notoria interdizione del sommo profeta dell'Islam. Lui che proibiva di mangiare i porci, le bestie più impure a suo avviso, quelle che vivono fra gli escrementi e che si cibano pure degli escrementi,⁹⁹ ora si trova nell'impurità e anche sfoggia l'impurità della carne della materia vivente, la sbandiera in frenesie e masochismo. È come un porco scannato e squarciato dai contadini in inverno. Certo è grondante di luridume questo inquilino d'inferno: lui che voleva purificare la religione insudiciata dagli altri, i blasfemi e gli idolatri – loro che avvicinavano impudentemente il sacro divino alla materia che muore e si corrompe – ora ci appare così insopportabile, raccapricciante e disgustoso.

Inoltre, nella visione infernale di Maometto e della sua esibizione delle interiora, come del resto anche nell'uso espressivo simbolico della parola «merda»,¹⁰⁰ si può vedere di certo anche una chiara allusione alle versioni cristiane della terribile fine del Profeta: avvelenato e poi sbranato nel suo laidume da un branco di porci, durante la defecazione.¹⁰¹

§5 Ragioni teologiche antitrinitarie della jihad

Ora veniamo alla ferita di Maometto. Essa si contrappone a quella diversa di Ali, suo cugino e anche genero (al corpo quella del primo, alla testa quella dell'altro), in chiara allusione allo scisma fra Sciiti e Sunniti, che affliggeva ed affligge i causatori

⁹⁷ Cfr. *Libro della peregrinazione*, cit., pp. 79–81, 104, 136.

⁹⁸ Cfr. Salah Kamal Hassan Mohammed, *Op. cit.*

⁹⁹ Cfr. *Il Corano*, cit., Sura VI *Al-An'âm / Il Bestiame*, 145: «Di': "In quello che mi è stato rivelato, non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco – che è immonda – e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah"»; M. Harris, *The Abominable Pig*, in C. Counian – P. Van Esterik, *Food and Culture: A Reader*, London, Routledge, 2013, pp. 59–70.

¹⁰⁰ *Inf.* XXVIII, 27.

¹⁰¹ Sono diverse le fonti medievali cristiane che parlano di una morte infamante e grottesca di Maometto sbranato dai porci, come segno evidentissimo della vendetta divina contro colui che conduceva una vita sessuale sfrenata e imponeva ai fedeli la superstiziosa proibizione di mangiare la carne suina, considerata impura. Echi di queste leggende sembrano riversarsi e complicare di nessi simbolici l'intera evocazione infernale dantesca. Cfr. A. D'Ancona, *Op. cit.*, pp. 23, 71, 121.

di scisma. Tale ferita è pure emblema complesso di fede, la maomettana, che compromette la Verità rivelata dal Cristo e definitiva, la Verità trinitaria amorosa: quella che unisce affettivamente la terra al cielo, il Figlio (il 'corpo') a suo Padre (la 'testa') e dona a tutti – anche alle prostitute, anche ai ladri, anche ai samaritani idolatri e ai crocifissi, senz'altro, agli immondi perduti fra tutte le cose più immonde – la sorprendente potenzialità generosa e umilissima di ricambiare l'abbraccio e assurgere quindi al rango divino, individualmente, liberamente.

Tutto il contesto grottesco dell'evocazione di Maometto nella *Divina Commedia* è emblema composito; parla di guerra, senza alcun dubbio, nella metafora e, in particolare riguardo all'Islam, allude anche al martirio contemporaneo per Dante in Terra Santa; e dunque è segno perverso, nemmeno troppo criptato, di intolleranza e fanatismo e *jihad*. Quest'ultima, in quanto 'guerra santa', ha in un senso coranico un chiaro valore catartico: mira a estirpare l'impurità dai cuori degli uomini che non accettano la conversione e non riconoscono l'Islam. Il libro sacro non è certo ambiguo su questo punto in varie sue parti.¹⁰² Il problema della *jihad* è di ordine eminentemente teologico; infatti, come già abbiamo accennato, il monoteismo assoluto dei musulmani non può accettare il culto trinitario cristiano,¹⁰³ cioè un concetto dinamico e familiare di 'unicità' che, nel numero tre, celebra l'identità del sublime e del basso. La Trinità è blasfemia entro l'Islam, errore teologico dunque, e perversione che offende l'unico Dio, cioè Allah, e richiede per questo severa purificazione.¹⁰⁴ Sul piano pratico, il sacrificio eucaristico dell'Uomo-Dio celebrato ogni giorno dentro le chiese cristiane appare dunque come un'offesa, offesa immonda ad Allah, idolatria imperdonabile, *shirk*: è bestemmia inconcepibile e inaccettabile in senso ortodosso.¹⁰⁵

Tale sentire teologico si mostra a Dante come una mera menzogna infernale. È solo un frutto di orgoglio e perversione intellettuale che porta dunque il profeta Maometto ad abbandonare il solco del Vero, contaminando nell'eresia quel fondamento di tolleranza, integrazione universale e rispetto dell'esistente, in tutte le varie forme individuali, su cui germoglia il messaggio d'amore evangelico. In questo senso è significativo che nella visione della *Divina Commedia* anche il viaggio di Ulisse, l'estremo viaggio che è emblema di orgoglio pericoloso e distruttivo, si svolga al cospetto di terre islamiche coi minareti più alti¹⁰⁶, segno di gloria civile

¹⁰² Cfr. n. 8.

¹⁰³ *Corano*, sūra II *AlBaqara*, 191 sūra V *Al-Ma'ida*, 51 sūra VIII *Al-Anfâl*, 12–17 sūra IX *At-Tawba*, 29–30 sūra XXXIII *Al-Ahzâb*, 64–68.

¹⁰⁴ Cfr. *Ivi*, sūra IV *An-Nisâ'*, 171; sūra V *Al-Ma'ida*, 72–73; sūra XIX *Maryam*, 88–93; sūra XXIII *Al-Mu'minûn*, 91; sūra CXII *Al-Ikhlâs*, 1–4.

¹⁰⁵ H. Häring, J.M. Soskice, F. Wilfred (eds.), *Learning from Other Faiths*, in "Concilium", 2003/4, p. 141: «Medieval Jewish (as well as Muslim) philosophers identified belief in the Trinity with the heresy of *shituf* (Hebrew) or *shirk* (Arabic): 'associationism', or limiting the infinity of God by associating his divinity with creaturely being».

¹⁰⁶ Cfr. *Inf.* XXVI, 110–135.

e di eccellenza scientifica,¹⁰⁷ e sia inoltre viaggio scandito, come nell'Islam, da un calendario lunare.¹⁰⁸



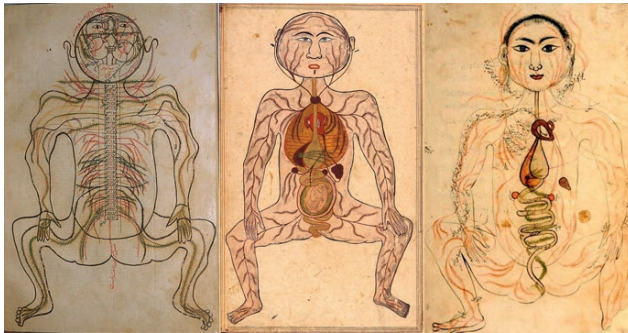
Tav. XXIII – *Giralda*, il minareto della *Moschea di Siviglia*, XII sec.

Da un altro punto di vista, il ritratto orripilante di Maometto entro il poema di Dante ha pure una *pars construens* che è fisiologica, è tutta scientifica: parla poeticamente per simboli di anatomia e dissezioni di corpi per rivelarne senza più veli i segreti, mirabilmente, come mai prima alcuno aveva osato fare. Maometto, infatti, usa le mani con ambizioni chirurgiche, come strumenti divaricatori: lui, nella sintesi e nel prodigio della *Divina Commedia*, ci parla pure della grandezza di Dio che si rivela nell'uomo e produce capolavori di enorme sapienza, anche al di là dei nostri limiti umani. Dante di certo sapeva bene che in molti campi il nostro arretrato Occidente doveva imparare dagli scienziati di quella terra feroce, la musulmana; e a lui,

¹⁰⁷ Il viaggio dell'Ulisse dantesco procede infatti da Siviglia lungo la costa oceanica del Marocco dove si trovano le più importanti città almohadi caratterizzate da imponenti minareti, come la *Torre di Hassan* a Rabat e la *Kutubiyya* di Marrakesh. Il minareto islamico più importante storicamente e rappresentativo è quello della *Moschea di Siviglia*, la cosiddetta *Giralda*, capolavoro dall'architetto Ahmad ibn Baso. Questo fu considerato unanimemente al suo tempo, nel XII secolo, come la torre più alta del mondo. Cfr. J. Bloom, *Minaret Symbol of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1989); K.A.C. Creswell, *The Evolution of the Minaret, with Special Reference to Egypt*, *Burlington Magazine*, 1986, p. 48; J.D. Dodds, *Ahmad ibn Baso*, in *Macmillan Encyclopedia of Architects*, vol. 1., New York, The Free Press, 1982; W.M. Gallichan, *Mediaeval Towns: The Story of Seville*, London, J.M. Dent & Sons Ltd, 1903.

¹⁰⁸ Cfr. M.A. Balducci, *L'imbestiato Ulisse. Percorso ermeneutico intorno al problema dell'arroganza scientifica nel canto XXVI dell'Inferno di Dante*, in "Quaderni Danteschi" (Hungarian Dante Society – Budapest), N. 10, 2014, 161–183 <[http://jooweb.org.hu/dantisztika/quaderni/docs/10\(2013\).pdf](http://jooweb.org.hu/dantisztika/quaderni/docs/10(2013).pdf)>; Il ed. (versione abbreviata) *Sintesi di un percorso ermeneutico nel canto XXVI dell'Inferno di Dante*, in "Romanica Cracoviensia" (Jagiellonian University of Krakow – Poland), N.13, <<http://www.wuj.pl/UserFiles/File/Romanica%2012/18-Balducci-RC-12.pdf>>, 2014, 237–244.

poeta e viaggiatore d'inferno, ora il tremendo creatore dell'Islam rivela per simboli tutti carnali i risultati delle più grandi scoperte innovative dell'arte medica araba, rivela l'uomo famoso e il suo libro, uomo di Persia e anche filosofo dei più sottili, *Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā*, cioè colui che fu detto Avicenna, col celebrato suo *Canone di medicina*, fondamentale per importanza in tutto il mondo civile fino all'età della luce e di Voltaire, di Cagliostro.



Tav. XXIV – Fisiologia e anatomia, miniature persiane del XVII sec., Bethesda, (MD – U.S.A.), National Library of Medicine

§6 Il piede sospeso e i demoni di Sant'Agostino

Notiamo poi anche il fatto che Maometto parla con Dante tenendo un piede sospeso,¹⁰⁹ in uno strano e grottesco equilibrio precario che fa sorridere. In questo, Dante sembra seguire con ironia desacralizzante il suo maestro Brunetto Latini che ci ricorda come il Profeta sia stato all'inizio tumulato in un gran sepolcro a Baghdad, magicamente sospeso nell'aria.¹¹⁰

Possiamo comunque anche seguire un'altra feconda linea ermeneutica e collegare lo stesso tratto simbolico alla continua e inesauribile sospensione che caratterizza i *megalopýchoi* dentro il castello infernale. Gli spettri famosi del limbo sono angosciati intimamente e profondamente, perché anelanti a uno stato di completezza negato da quella loro presunta natura autonoma, autosufficiente in quanto virtuosa sul piano umano e razionale. Il loro orgoglio egoista, il loro sentirsi giusti li rende indifferenti alla grazia e dunque a un possibile ingresso mediato nell'alto mistero della Giustizia Divina che è Amore, al di là di ogni dualismo, dei buoni e dei cattivi:¹¹¹ perché senza dubbio anche questi ultimi sono chiamati ad accettare la misericordia. Certo i limbicoli, in quella loro incompletezza che si collega a un pensiero e a un agire orgoglioso, sono in errore, sono «sospesi»¹¹² tra bene e male (la loro errata presunzione di completezza); e sono dunque informati da

¹⁰⁹ Cfr. *Inf.* XXVIII, 55–63.

¹¹⁰ A. D'Ancona, *Op. cit.*, pp. 8–9, 42, 53, 105.

¹¹¹ Cfr. *Mt.* V, 43–48.

¹¹² Cfr. *Inf.* II, 52.

spiriti oscuri, cioè da demoni, idee imperfette, sbagliate, pesanti, precipitate dal piano angelico.¹¹³ Essi sono confusi e incapaci di rispecchiare la Verità: e questo proprio secondo l'indicazione di sant'Agostino. Egli descrive infatti i demoni con il medesimo termine, cioè a dire «suspensi», per introdurci al loro ribaltamento spaziale — sospesi nell'aria a capo all'ingiù — in uno stato di perversione simbolica che è poi allusione a un capovolto (e dunque disordinato) legame col Vero.¹¹⁴

Quaenam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel poena suspendit, ut inferiorem animalis partem, id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis caelestibus in parte serviente coniuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri? Corpus quippe servum est, sicut etiam Sallustius ait: Animi imperio, corporis servitio magis utimur. Adiunxit autem ille: Alterum nobis cum diis, alterum cum beluis commune est, quoniam de hominibus loquebatur, quibus sicut beluis mortale corpus est. Isti autem, quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi providerunt, possunt quidem dicere de animo et corpore: alterum nobis cum diis, alterum cum hominibus commune est; sed, sicut dixi, tamquam in perversum ligati atque suspensi, servum corpus cum diis beatis, Dominum animum cum hominibus miseris, parte inferiore exaltati, superiore deieci. Unde etiamsi quisquam propter hoc eos putaverit aeternitatem habere cum diis, quia nulla morte, sicut animalium terrestrium, animi eorum solvuntur a corpore: nec sic existimandum est eorum corpus tamquam honoratorum aeternum vehiculum, sed aeternum vinculum damnatorum¹¹⁵.

De civitate Dei, IX, 9

¹¹³ Gli angeli infatti sono paragonati da Dante alle idee platoniche, esprimono dunque caratteristiche specifiche del piano divino, illustrano aspetti del Vero Universale: Cfr. *Convivio*, II, IV, 5.

¹¹⁴ Interessante a questo proposito è che il termine 'diavolo', dal greco 'diàbolos', si leghi al verbo 'diabàllo' che, oltre a indicare la divisione, l'oltraggio e la calunnia, riporta anche al 'mettere sotto sopra' cioè al 'capovolgere' (cfr. V. Saxer, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Alba, Edizioni Paoline, 1994, p. 171). Il demoniaco è dunque un pervertimento del Vero: per questo Satana appare nell'*Evangelo* come un maestro d'inganni e padre della menzogna (cfr. *Gv.* VIII, 44), inoltre la 'tentazione diabolica' di cui si parla nel *Padre Nostro* deriva dal termine 'peirasmòs' che significa appunto una 'confusione' (cfr. C.M. Martini, *Il combattimento spirituale*, in *Ritrovare se stessi*, http://www.atma-o-jibon.org/italiano7/martini_ritrovaresestessi5.htm).

¹¹⁵ «Che razza di intermediari tra uomini e dèi sono i demoni, tanto che per loro mezzo gli uomini debbano aspirare all'amicizia con gli dèi, se la parte più perfetta in un vivente, cioè lo spirito, l'hanno meno perfetta assieme agli uomini e la parte meno perfetta, cioè il corpo, l'hanno più perfetta assieme agli dèi? Un vivente, cioè un essere animato, è composto di anima e di corpo e di essi l'anima, anche se difettosa e infiacchita, è certamente più perfetta del corpo, anche del corpo più sano e vigoroso, poiché la sua natura è più eccellente e non può essere ritenuta inferiore al corpo a causa delle imperfezioni. Anche l'oro grezzo vale più dell'argento e del piombo per quanto raffinati. Invece questi intermediari fra dèi e uomini, giacché mediante la loro interposizione le cose umane si congiungono alle divine, hanno il corpo immortale assieme agli dèi e lo spirito imperfetto assieme agli uomini, come se la

I dannati, del resto, dal primo all'ultimo e dunque anche i *megalopychoi*, hanno perduto il bene dell'intelletto,¹¹⁶ si trovano quindi ad essere tutti sotto l'influsso di negativi, imperfetti e menzogneri pensieri, cioè dei demoni che sono idee sbagliate, idee pervertite e, dunque, idee ribaltate, capovolte. E non si salvano certo da questa maledizione nemmeno gli stessi limbicoli, nella sostanza, al di là dell'ingannevole aspetto esteriore di quel decoro che li connota.¹¹⁷ Per questo essi sono descritti come «sospesi» da Dante. Su tale linea, una stessa connotazione simbolica legata all'uso di questo medesimo termine appare anche in altro contesto di tipo 'ideologico-filosofico', cioè nel cimitero di Dite, dove i sepolcri dei morti nell'eresia del pensiero sono «sospesi»¹¹⁸. E tutto questo, analogamente a quanto ci dice Brunetto Latini intorno al sepolcro di Maometto, a mezz'aria, come si è visto; ma qui non tutta la tomba sta levitando, solo il coperchio è fluttuante nel vuoto, ad indicare emblematicamente che nella morte non tutto è concluso. L'anima resta in attesa e percepisce, fino al giudizio finale del suo preciso e singolare percorso di vita.



Tav. XXV – Maometto sul letto di morte, miniatura persiana del XIV sec. per *Jami' al-Tawarikh* (conosciuto come *La storia del mondo*) di Rashid al-Din, Edinburgh University Library

Si pensi poi anche al veglio di Creta, che è simbolo nella *Divina Commedia* dell'esistenza umana e della storia in generale, anche lui significativamente poggiate

religione, con cui gli uomini intendono unirsi mediante i demoni agli dèi, sia collocata nel corpo e non nello spirito. E quale malvagità o pena tengono sospesi questi intermediari, falsi e ingannatori, per così dire a testa all'ingiù? Hanno infatti con gli esseri più alti la parte più bassa del vivente, cioè il corpo, e con quelli più bassi la parte più alta, cioè lo spirito, e sono uniti con la parte che è schiava agli dèi che stanno in cielo e sono infelici nella parte che è dominatrice con gli uomini che stanno sulla terra». Cfr. Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. a c. di F. Monteverde, Roma, Città Nuova Editrice: <https://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>

¹¹⁶ Cfr. *Inf.* III, 18.

¹¹⁷ Dante inserisce nella sua particolareggiata descrizione del castello infernale elementi inquietanti che suggeriscono i temi del freddo e della pietrificazione (la selva che trema di sospiri, il fiume difensivo che è rigido come la terra, cioè è di ghiaccio, il prato che sembra metallo prezioso dipinto, uno smalto) anticipando l'emblema dell'eresia del pensiero: Medusa pietrificante che minaccerà di apparire dalla Città di Dite, per impedire il passaggio dell'uomo vivo. Cfr. *Inf.* IV, 25–30, 106–109, 115–120, 149–150.

¹¹⁸ Cfr. *Inf.* IX, 121–123.

se stesso su un piede più che sull'altro,¹¹⁹ il piede di terracotta, un piede che è fragile ed emblema tutto materico. Il veglio è in equilibrio precario come Maometto, pervaso dunque fuor di metafora dai demoniaci cattivi pensieri che lo sbilanciano, senza equilibrio di corpo e spirito, interamente legati all'agostiniana *civitas diaboli* materialista, rappresentante della menzogna avara ed egoista che ci connota qui al Nord fra piaceri superficiali, lussuria, avarizia e violenza per il potere.

Maometto che parla fra gli scismatici tenendo un piede sospeso ci indica dunque sinteticamente il suo stato di incompiutezza spirituale, cioè l'errore e l'inganno dell'Islam che non riconosce la completezza trinitaria entro l'essenza divina e diffonde un'illusoria e arrogante visione del Vero: l'idea del Dio che pretende sottomissione dall'uomo, e non piuttosto l'idea cristiana del Dio-Uomo che vuole la libertà dei suoi figli e che umilmente li ama (conosce per nome le pecore una ad una)¹²⁰ e li attende anche quando viene tradito, così come il padre del figliuol prodigo.¹²¹

§7 Una sorpresa paradisiaca

Eppure, il Vero Amorofo non ha confini; e certo si mostra anche dentro l'inferno dell'Islam che a Dante appare come sinonimo di ostilità e ignoranza spirituale. E questo Vero, che è Cristo, può risanare anche ben oltre il malvolere dell'uomo. Quindi, al di là di tutti i limiti musulmani di una cultura di sottomissione e della dottrina che nasce da essa, Dante ci svela una mistica possibilità di salvezza anche per l'Islam (in apparenza dannato senza speranza) e, questo, per una via sottilissima eppure forte, sentimentale e tollerante, fraterna e inclusiva. Del resto, ogni religione d'amore e libertà ci offre salvezza; l'odio degli uomini invece è sempre bestemmia e dannazione. Fondamentale è, in un tal senso, quanto il poema di Dante ci dice nel terzo libro della visione.

Ma vedi: molti gridan "Cristo, Cristo!",
che saranno in giudizio assai men prope
a lui, che tal che non conosce Cristo;

e tai Cristian dannerà l'Etìòpe,
quando si partiranno i due collegi,
l'uno in eterno ricco e l'altro inòpe.

Che poran dir li Perse a' vostri regi,
come vedranno quel volume aperto
nel qual si scrivon tutti suoi dispregi?

Par. XIX, 106–114

¹¹⁹ Cfr. *Inf.* XIV, 110–111.

¹²⁰ Cfr. *Gv.* X, 3.

¹²¹ Cfr. *Lc.* XV, 11–32.

Il Cristianesimo è sentimento, in primo luogo; e poi, solo poi, diventa dottrina. Dunque, 'cristiano' è essenzialmente chi ama in maniera perfetta, rispetta gli uomini e tutte le diversità dell'umano, amando Dio in questo modo unitario, globalizzante. Questo è il messaggio di fondo che l'Aquila esprime poeticamente nel *Paradiso*, anticipando di molti secoli la tolleranza cristiana moderna, postconciliare¹²². Così, alla fine dei tempi, al momento del grande giudizio, parecchi Etiopi islamici saranno ben più vicini al mistero di Cristo rispetto a molti ipocriti che sono dentro la Chiesa Romana come legittimi membri. E certamente lo stesso si potrà dire dei tanti islamici puri di cuore, mediorientali di quella terra del grande Avicenna, la terra persiana e, dunque, dei musulmani in generale.

Quando la fede – qualunque sia – genera amore e rispetto degli uomini, porta alla luce, segna la Strada alla Verità e alla Vita.

Conclusioni

Varie descrizioni della *Divina Commedia* sembrano risentire delle influenze di alcuni fra i testi principali contemporanei a Dante che offrono al Medioevo italiano ed europeo una dettagliata informazione sulla cultura degli arabi, in senso sociopolitico e spirituale. A questo proposito, per quanto riguarda l'*Inferno*, fra i vari esempi più eclatanti abbiamo esaminato l'arrivo del messo celeste che espugna la città di Dite, nonché l'aspetto del mostro Gerione e di Lucifero, come senz'altro il viaggio estremo di Ulisse e la figurazione grottesca di Maometto. Per il *Purgatorio*, si è fatto riferimento a Catone con la sua particolare fisionomia; e inoltre si è analizzata in questo senso la figurazione sensuale di Matelda, Beatrice e di tutte le altre amene fanciulle dentro il giardino dell'Eden. Verificando quelli che sembrano sicuri influssi del *Miraj*, del *Milione* e degli scritti di frate Riccoldo da Montecroce, abbiamo provato così a valutare lo spessore profondo della ponderata cognizione dantesca in merito alle fondamentali differenze teologiche fra Cristianesimo e Islam e, dunque, alle allarmanti ragioni coraniche della *jihad*.

Bibliografia

- Balducci M.A., *Dante e l'eresia islamica*, Firenze 2018.
- Balducci M.A., *L'imbestiato Ulisse. Percorso ermeneutico intorno al problema dell'arroganza scientifica nel canto XXVI dell'Inferno di Dante*, «Quaderni Danteschi» 2014, n.10, pp. 161-183.
- Cerulli E., *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Roma 1949.
- D'Ancona A., *La leggenda di Maometto in Occidente*, Bologna 1912.
- Khadduri M., *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore (MD - U.S.A.) 1958.

¹²² Cfr. M.A. Balducci, *Dante e l'eresia islamica*, cit.

Montecroce (da) R., *Libro della peregrinazione – Epistole alla Chiesa Trionfante*, a c. di D. Capi, Bologna 2005.

Montecroce (da) R., *I saraceni. Contra legem Sarracenorum*, a c. di G. Rizzardi, Firenze 1992.

Palacios M.A., *Dante e l'Islâm*, Parma 1994.

Polo M., *Il Milione*, a c. di R. Allulli, Milano 1954.

Saccone C. (red.), *Il libro della scala di Maometto*, trad. di R. Rossi Testa, Milano 1999.

Szlachetna i nieszlachetna symbolika islamska w *Boskiej Komедii*

Streszczenie

Rozpatrując zagadki *Boskiej Komедii*, można przyjąć, że kultura muzułmańska była dobrze znana Dantemu, przede wszystkim poprzez dzieła takie jak *Księga Drabiny Mahometa*, *Podróże Marco Polo* czy prace Riccolda z Montecroce. Islam jest uznawany za zagrożenie, a jednak podziwiany w wizji Dantego. Miłość jest postrzegana jako kluczowy element chrześcijaństwa, jest to *caritas* i obejmuje ona każdy aspekt życia człowieka, utrzymując go w harmonii. Według Dantego Mahomet nie rozumiał tej koncepcji, dlatego stworzył nowy rodzaj wiary. Zgodnie z wizją *Boskiej Komедii* Mahomet znalazł się w piekle, z poczuciem winy z powodu oszustwa. Z kolei w swym dziele *Raj* Dante wskazuje, że zbawienie jest możliwe również w islamie, gdzie Prawda jest tolerancyjna, braterska i całkowita.

Słowa kluczowe: Dante, *Boska Komedia*, Dżihad, Mahomet, Marco Polo, Riccoldo z Montecroce, Trójca

Noble and ignoble Islamic symbolism in *The Divine Comedy*

Abstract

Within the mysteries of *The Divine Comedy*, it seems that the culture of Muslims is well known to Dante, above all thanks to the mediation of works such as the *Book of Muhammad's Ladder* (*Kitāb al-mi'rāj*), the *Travels of Marco Polo* and various writings of friar Riccoldo of Montecroce. Islam is considered a danger, yet it is also admired in Dante's vision, for its scientific height reached in the Middle Ages. Love is the essential concept of the whole message of Christianity: it is *caritas*, a universal embrace that includes every aspect of man and harmonizes it. Muhammad, despite his original Christian spiritual formation, according to Dante, did not understand the concept of *caritas*. Therefore, he deceived others and himself, founding a new creed and a different faith, which is by no means superfluous from a Dantean point of view. Indeed, it is useless and dangerous as a heresy, due to its same nature that generates schism and, precisely, war. It is natural, in this sense, that Muhammad finds himself in hell in the vision of *The Divine Comedy*, grotesquely oppressed by his guilt of fraud, because he has shared the circle of love (the all-encompassing and Trinitarian perfection of Love) with all the hatred of his anger. However, beyond all the Muslim limits of a culture of submission and the doctrine that arises from it, Dante reveals to us in his *Paradise* a possible salvation also for Islam (apparently damned); and this for a very subtle yet strong way: the mystical way in its perfect sentimental Truth, which is tolerant, fraternal and inclusive.

Key words: Dante, *The Divine Comedy*, Jihad, Muhammad, Marco Polo, Riccoldo of Montecroce, Trinity