

1 Introduzione

Sommario 1.1 Premessa. – 1.2 *Status quaestionis* e nota terminologica: apocalittica, escatologia e millenarismo. – 1.3 Le fonti e la loro cronologia.

1.1 Premessa

Questo lavoro si propone di analizzare le principali caratteristiche della produzione letteraria musulmana di carattere escatologico prodotta nei due secoli successivi all'espansione dell'Islam.

In particolare, il materiale escatologico sarà sottoposto ad alcuni differenti livelli di analisi, tutti caratterizzati da un processo di comparazione con le tradizioni apocalittiche cristiane ed ebraiche coeve.

L'opera principale di cui si farà utilizzo, e della quale verrà presentata in appendice una serie di traduzioni, è il *Kitāb al-Fitan* (Libro delle Discordie),¹ scritto da Nu'aym b. Ḥammād al-Marwazī; l'opera contiene circa duemila *aḥādīṭ*, tutti riguardanti in qualche misura la materia escatologica: le tradizioni ivi raccolte furono prodotte per

Il presente volume è una rielaborazione della tesi di dottorato discussa a Padova il 21 novembre 2018, sotto la supervisione del prof. Mohammad Ali Amir Moezzi e della prof.ssa Chiara Cremonesi.

1 Si fa riferimento all'edizione di Zakkār 1993, basata sull'unico manoscritto completo conservato: London, BL, 9449 (trad. dell'Autore).

la maggior parte nell'area geografica della 'grande Siria' (*al-Šām*) nel corso dei due secoli precedenti alla morte di Nu'aym, collocata nell'anno 228/843. Quest'opera rappresenta una delle più antiche raccolte di *aḥādīṭ* pervenuteci, e la principale raccolta dedicata a temi escatologici.

Un primo livello d'analisi riguarda la presenza di scambi diretti fra le produzioni apocalittiche musulmane, cristiane ed ebraiche. Innanzitutto, si sono raccolte le numerose testimonianze relative alla produzione, committenza e circolazione di materiali apocalittici tra le diverse comunità religiose in conflitto. In seguito, si evidenzierà l'adozione di un medesimo schema interpretativo degli eventi futuri, indicante una serie di tappe verso la fine del mondo perlopiù coincidenti (la sconfitta del nemico, la discesa di Gesù e la dissoluzione dell'Anticristo, la comparsa di Gog e Magog, la sconfitta di questi popoli invasori e la fine dei tempi). Si sono inoltre individuati rimandi diretti fra i testi delle diverse tradizioni, atti ad indicare la spiccata propensione dei materiali apocalittici allo scambio interculturale.

In questo schema escatologico appare centrale il ruolo di Gerusalemme; l'apocalittica veicola un conflitto interpretativo relativo al valore escatologico dei luoghi simbolicamente più importanti della città (in particolare il Monte del Tempio).

Si analizzeranno inoltre i parallelismi presenti nella raffigurazione dell'azione delle rispettive figure messianiche (in particolare il *Mahdī* e l'Ultimo Imperatore) e si tenterà di individuare quali siano gli scambi interculturali presenti nella narrazione del successivo scontro metastorico tra Gesù Cristo ('Īsā b. Maryam) e l'Anticristo (Dağğāl).

Si effettuerà inoltre una disamina del processo di reinterpretazione del nemico attraverso lo spettro dell'escatologia, in virtù sia della sua identificazione con figure anti-messianiche proprie della tradizione apocalittica precedente, sia della sua ricomprensione come tribolazione temporanea prima della vittoria finale.

Si vedrà allo stesso tempo come l'alterità ricopra anche il ruolo di autorità nell'ambito delle conoscenze escatologiche: in tal senso è parso interessante vagliare gli indizi che questi testi forniscono riguardo alle modalità di accoglienza del materiale escatologico ebraico-cristiano all'interno della nascente tradizione musulmana, evidenziando in essa un conflitto tra una spinta al recupero della tradizione apocalittica precedente e la volontà di distinguersi dalla radice abramitica.

Un ulteriore capitolo sarà dedicato all'analisi della particolare concezione geografica del mondo condivisa dalle diverse tradizioni culturali prese in esame, nella quale è l'escatologia a definire le coordinate principali: tale caratteristica si riverbererà in seguito nella produzione di *mappae mundi* in ambito sia musulmano che cristiano.

Si farà inoltre un breve accenno all'uso contemporaneo di queste tradizioni come roadmap interpretativa a disposizione dei fondamentalisti d'Oriente e Occidente, un ulteriore *exemplum* di quelle che sono

le dinamiche di continua rielaborazione e reviviscenza delle tradizioni escatologiche.

Le conclusioni sono dedicate all'analisi delle dinamiche storico-religiose soggiacenti a queste tradizioni escatologiche: in particolare saranno analizzati gli sviluppi del sistema escatologico post-coranico, e quali processi siano i fattori scatenanti l'adozione di forme differenziate di produzione escatologica (elemento che può gettare una luce sul complesso legame tra prospettiva terrena e orizzonte escatologico); si guarderà inoltre brevemente al processo di produzione del materiale apocalittico, in continuo rinnovamento e rielaborazione a fronte dell'inevitabile obsolescenza delle profezie.

Una serie di capitoli introduttivi sono posti a precedere il corpo principale di questo volume: il primo di questi sarà dedicato allo stato dell'arte e a una breve nota terminologica sui concetti di 'apocalittica' ed 'escatologia'; la corretta definizione di questi termini è infatti utile a definire nello specifico il carattere del materiale di riferimento, l'escatologia storica, da distinguersi rispetto a quella oltremondana.²

Una breve nota metodologica sarà dedicata alla disamina di due specifiche metodologie di lavoro: l'analisi dei *vaticinia ex eventu* e il vaglio delle catene di trasmettitori degli *aḥādīṭ*.

Saranno infine presentate le opere a carattere escatologico prese in considerazione, musulmane e cristiane; per quanto riguarda i testi musulmani si evidenzierà innanzitutto il rapporto con l'escatologia coranica, e quali siano in particolare le differenze fra lo scopo dell'escatologia nel Corano e le necessità culturali soggiacenti al successivo proliferare degli *aḥādīṭ* escatologici. Si daranno in seguito una serie di informazioni sul *Kitāb al-Fitan* (Libro delle Discordie) di Nu'aym b. Ḥammād, principale opera di collezione di *aḥādīṭ* escatologici, di cui si dà in appendice la traduzione di circa trecentocinquanta tradizioni.

Per quanto riguarda i testi delle diverse tradizioni cristiane, si tenterà di enucleare le differenti linee narrative, prendendo anche in considerazione le opere di escatologia storica dei secoli precedenti, per meglio evidenziare filiazioni dirette e innovazioni proprie delle tradizioni apocalittiche redatte successivamente alla conquista araba.

Infine, saranno presentate le traduzioni degli *aḥādīṭ* presi in considerazione (tradizioni musulmane fatte risalire al Profeta Muḥammad oppure a uno dei *Ṣaḥāba* o dei *Tābi'ūn*, i Compagni della prima generazione e quelli delle successive) selezionati all'interno dell'opera *Kitāb al-Fitan*.

Nelle varie traduzioni, verrà riportato sia il testo della tradizione (*matn*) che la catena dei trasmettitori (*isnād*): questo permetterà di

² Questi concetti vengono difatti utilizzati dai diversi autori con accezioni spesso differenti; in particolare si fa qui riferimento alle definizioni proposte in Collins 1979.

fare valutazioni sui diversi trasmettitori, fornendo preziosi elementi utili all'individuazione dell'origine di una determinata narrazione.

1.2 *Status quaestionis* e nota terminologica: apocalittica, escatologia e millenarismo

L'apocalittica bizantina dei secoli che vanno dal VII al IX è da decenni un ambito di studi piuttosto sviluppato; ciò è sicuramente dovuto all'importanza dei testi escatologici medio-bizantini all'interno della tradizione cristiana, in stretto legame sia con le opere dei primi secoli della cristianità sia con le successive apocalissi medioevali del cristianesimo orientale e occidentale.³

La maggior parte delle opere apocalittiche principali dei secoli di riferimento gode di numerose edizioni e traduzioni; per quel che riguarda il più importante fra questi testi escatologici, lo Pseudo-Methodio, si trovano negli ultimi decenni edizioni critiche e traduzioni sia del testo siriano (Martinez 1985; Reinink 1993a), sia delle versioni in greco e in latino (Garstad 2012).

Altre opere di collezione presentano invece varie apocalissi commentate; in quest'ambito restano di basilare importanza i lavori di PJ Alexander (1985) e Bernard McGinn (1979), oltre alla più recente opera di Lorenzo DiTommaso (2005) dedicata alle apocalissi danieliche.

A suggellare l'importanza di questi testi all'interno degli studi generali sull'apocalittica è la prima teorizzazione sistematica dell'analisi dei *vaticinia ex eventu*, elaborata da PJ Alexander (1968) nel suo articolo «Medieval Apocalypses as Historical Sources», dedicato alla ricerca delle genuine narrazioni storiche all'interno dei testi apocalittici bizantini.

Se dunque gli studi sui testi bizantini (e più in generale cristiano-orientali) e sul loro legame con la tradizione dei primi secoli e con i successivi sviluppi dell'apocalittica medioevale si possono considerare di buon livello sia da un punto di vista qualitativo che quantitativo, non appaiono invece indagati fino in fondo i legami e i contatti esistenti con le tradizioni escatologiche abramitiche coeve, quella ebraica e quella musulmana.

In tal senso ricopre un ruolo fondamentale il volume *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* di John C. Reeves (2005), che per primo identifica chiaramente la costruzione di uno schema escatologico comune alle tre confessioni abramitiche; il presente lavoro si propone di meglio specificare le consonanze tra questo schema condiviso e l'escatologia musulmana.

³ Oltre naturalmente all'eco che questi testi ebbero ben oltre i limiti dell'età medioevale: basti pensare alla fortuna della figura dell'*Ultimo Imperatore dei Romani*, di cui si traccia un breve schizzo storiografico in Alexander 1971, 47.

Gli studi sulla produzione letteraria escatologica musulmana appaiono meno sviluppati, sia per il minor interesse suscitato negli studiosi occidentali (almeno fino ad alcuni decenni fa) sia per le caratteristiche letterarie proprie di questi testi escatologici. Le narrazioni escatologiche post-coraniche si presentano infatti principalmente come brevi narrazioni profetiche, spesso addirittura consistenti in singoli enunciati legati a un particolare aspetto della narrazione escatologica; appaiono dunque ben diverse dalle elaborate e onnicomprehensive apocalissi della tradizione ebraico-cristiana.

La più importante raccolta di tradizioni escatologiche musulmane è il *Kitāb al-Fitan* (Libro delle Discordie) di Nu'aym b. Ḥammād redatto negli anni 833-842. Quest'opera raccoglie oltre duemila tradizioni, che coprono i più disparati filoni dell'apocalittica musulmana; solo una parte di queste tradizioni è stata fino a poco tempo fa tradotta in una lingua occidentale, solitamente all'interno di articoli scientifici riguardanti determinati cicli narrativi fra quelli contenuti in questa raccolta. Nel 2017 è uscita la traduzione integrale dell'opera da parte di David Cook (2017).

Il più significativo contributo per lo studio di queste tradizioni escatologiche è rappresentato da alcuni lavori di Wilferd Madelung, in particolare «Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age» (1986a) e «The Sufyānī between Tradition and History» (1986b), entrambi dedicati all'analisi delle informazioni storiche contenute in alcune di queste tradizioni escatologiche e alla valutazione delle catene di trasmettitori (*asānīd*), alla ricerca della possibile origine di queste narrazioni.

Un breve studio dedicato alla raccolta e al suo autore è rappresentato dall'articolo di Jorge Aguadé (1981) «La importancia del 'Kitāb al-Fitan'» che riassume la precedente e più ampia tesi di dottorato (Aguadé 1979).

Alcuni altri studi pongono in evidenza i legami fra l'apocalittica musulmana e quella cristiana; in particolare si segnalano il volume di David Cook *Studies in Muslim Apocalyptic* (2002b), unico tentativo di presentazione onnicomprensiva della produzione escatologica musulmana; e una serie di articoli di Ofer Livne-Kafri dedicati ai possibili rimandi esistenti tra l'apocalittica musulmana e le tradizioni escatologiche ebraiche e cristiane.

L'articolo «On Apocalyptic Features in Some Palestinian Apocalyptic Traditions» (Livne-Kafri 2008) sottolinea le sommenzionate somiglianze tra la vicenda dell'Anticristo cristiano e quella del *Dağğāl* musulmano; l'autore evidenzia inoltre il possibile riferimento a precedenti tradizioni ebraiche, ma ribadisce anche la difficoltà nel discernere quale sia la tradizione di riferimento per via del continuo riutilizzo del medesimo materiale escatologico da parte delle diverse tradizioni apocalittiche dell'area.

Un altro articolo dal titolo «Some Observations on the Migration of Apocalyptic Features in Muslim Tradition» (Livne-Kafri 2007) si

sofferma ad analizzare alcuni *topoi* cristiani riutilizzati nella produzione apocalittica musulmana: fra questi, l'appellativo *Zāniya* (meretrice) attribuito a Costantinopoli in una tradizione del *Kitāb al-Fitan* (un evidente richiamo all'Apocalisse di Giovanni). Qui l'autore sottolinea l'importanza di uno studio più approfondito dei possibili circoli di produzione di questo materiale e la necessità di appurare quale fosse il livello di circolazione del materiale escatologico ebraico-cristiano nella comunità musulmana dei primi due secoli.

Nell'articolo «Is there a Reflection of the Apocalypse of Pseudo-Methodius in Muslim Tradition?», Livne-Kafri (2006b) propone la tesi di un legame fra lo Pseudo-Methodio e le narrazioni sulla seconda venuta di Gesù nell'apocalittica musulmana, entrambe collocate a Gerusalemme; se l'autore ha certamente il merito di avere per primo evidenziato queste somiglianze, non si spinge però a considerare anche il simile ruolo del regnante della comunità nelle due tradizioni (l'Ultimo Imperatore dei Bizantini e il *Mahdī* dei Musulmani) e sembra inoltre proporre uno schema che essenzialmente prospetta una copia del materiale cristiano da parte degli apocalittici musulmani.

Per quanto riguarda l'utilizzo dei testi apocalittici come fonti storiche, per la ricostruzione della cronologia del conflitto resta isolato l'articolo di S. Bashear (1991), «Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources» che raccoglie i più comuni motivi dell'apocalittica musulmana relativi alla guerra escatologica con i Bizantini. In quest'articolo l'autore sottolinea il grande dislivello presente negli studi di escatologia tra la consolidata tradizione di analisi relativa alle apocalissi bizantine e la più recente e ancora incompleta trattazione del materiale millenaristico musulmano.

Fra gli articoli che contengono un'analisi di tradizioni contenute nel *Kitāb al-Fitan* si segnalano in particolare l'articolo di M. Cook «An Early Islamic Apocalyptic Chronicle» (1993), nel quale viene rilevata la presenza, all'interno della raccolta del *Libro delle Discordie* di Nu'aym b. Ḥammād, di una narrazione totalmente eterogenea rispetto al resto delle narrazioni escatologiche in esso contenute, dalla struttura simile ad un'apocalisse cristiana; la catena di trasmettitori è sostituita dalla menzione di uno sconosciuto Profeta di nome Nāt.

Un altro articolo di M. Cook, «The Heraclian Dynasty in Early Muslim Eschatology» (1992b), tratta infine di alcuni *aḥādīṭ* contenuti all'interno della raccolta di Nu'aym b. Ḥammād, che riportano un elenco di Imperatori Bizantini che regneranno prima della battaglia finale.

Il termine ἀποκάλυψις indica etimologicamente un *disvelamento*, una rivelazione di qualcosa che era nascosto. Questo termine si ritrova nel titolo dell'Apocalisse Giovannea nel Nuovo Testamento, e prima dell'età contemporanea non viene mai utilizzato per definire un genere letterario.

La parola 'Apocalisse' infatti assume l'odierna accezione classificatoria solo nel XIX secolo (Collins 2014, 1).

Nel corso dell'età contemporanea l'aggettivo 'apocalittico' è diventato di uso comune, slegato dalla sua accezione letteraria, indicando un confuso insieme di elementi narrativi relativi alla fine del mondo;⁴ nel tentativo però di dare una soddisfacente delimitazione del genere letterario, fedele all'etimologia originaria, è possibile ravvisare l'utilità della definizione data da Collins (1979, 9):

Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.

È dunque necessario sottolineare l'imprescindibilità di una cornice narrativa di visione (o epifania, o viaggio oltremondano) per poter definire un testo come apocalittico.

Da questo punto di vista non possiamo dunque qualificare gli *aḥādīṭ* escatologici musulmani come testi 'apocalittici'; essi semplicemente riportano predizioni del futuro, riferite al Profeta o a uno dei compagni delle generazioni successive. Dopo aver indicato la catena di trasmettitori, questi testi iniziano immediatamente a riferire la predizione, senza inserirla in un contesto di rivelazione o di contatto con entità trascendenti.

Nella raccolta di Nu'aym b. Ḥammād si ritrovano difatti solo tre casi di cornice narrativa rivelatoria: in una tradizione (Nu'aym, 26) appare a un guerriero musulmano, nel corso di una spedizione in terra bizantina, un uomo vestito di bianco che gli predice quali saranno le discordie che la comunità dovrà subire prima delle fine dei tempi; altre due tradizioni sono invece riferite al Profeta Muḥammad: in una egli ha una visione nei pressi della Ka'ba, nella quale gli appare 'Īsā b. Maryam (Nu'aym 349a); nell'altra egli narra del suo incontro coi popoli di Gog e Magog (362a) nel corso del Viaggio notturno (*isrā'*).

Possiamo dunque definire questi testi come escatologici, cioè 'discorsi sulla fine', ma non apocalittici, cioè frutto di rivelazione.

Ritornando al tentativo di classificazione di Collins, egli individua due tipi principali e distinti di testo apocalittico: quelli che

⁴ «Apocalypticism is often mistaken for what it is not. It is not millennialism or utopianism, even though many apocalyptic groups are millennial in their outlook or utopian in their social agendas. It is not messianism or fundamentalism, even though apocalyptic literature regularly features messianic figures, and apocalyptic social movements can be fundamentalist in their attitudes. Apocalypticism is not eschatology, but it is eschatological, insofar as apocalyptic eschatology is one form of the study or doctrine of the 'last things'» (DiTommaso 2014, 473).

non riportano un viaggio oltremondano (Tipo I) e quelli in cui è presente (Tipo II); a loro volta entrambi questi due tipi di testi possono essere suddivisi in ulteriori sottocategorie: i testi che riportano o meno una rassegna completa della storia del mondo, e che poi possono risolvere il dramma escatologico in una dimensione cosmica o politica, e quelli che si concentrano su una dimensione di escatologia personale.

Se questa classificazione si può considerare soddisfacente da un punto di vista di definizione del genere letterario, lo è assai meno se l'obiettivo è quello di cercare di distinguere lo scopo dei diversi testi.⁵

Più che la presenza o meno di una storia completa del mondo o di un viaggio oltremondano, appare dirimente ai fini della comprensione del significato dei testi e del loro utilizzo presso i contemporanei la delimitazione del tipo di escatologia che una determinata opera contiene.

Se infatti l'escatologia personale risponde a paure e pulsioni relative alla morte e al destino dell'uomo dopo di essa, e l'apocalisse che risolve il dramma escatologico in una dimensione cosmica pone il fedele come spettatore della fine e del passaggio dalla storia a una metastoria positivamente orientata, l'escatologia politica si inserisce all'interno della storia vissuta dal lettore e ne indirizza i futuri orientamenti: apre possibilità all'azione e si presta a fini propagandistici contingenti.

È questa terza categoria di testi quella su cui si lavorerà in quest'opera: si parlerà quindi di escatologia storica, per lo stretto legame tra questi tipi di testi e la storia, per come essi non giungano direttamente alla trascendenza finale, ma accompagnino il fedele attraverso una serie di segni che egli può già ravvisare, *hic et nunc*, e soprattutto attraverso una serie di passi che necessariamente egli, assieme alla comunità, dovrà compiere in funzione di una risoluzione positiva dell'*eschaton*.

Per questo motivo è dunque possibile comparare i testi ebraico-cristiani, definibili come 'apocalissi storiche', con le tradizioni musulmane, per le quali si parlerà di 'escatologia storica', per rispettare i confini dei generi letterari.

Possiamo comunque ravvisare un'importante analogia strutturale esistente tra gli *aḥādīṭ* escatologici e le apocalissi storiche: in entrambi la predizione degli eventi futuri è riferita a un'autorità precedente; se nel caso di testi cristiani o ebraici si ritrova l'utilizzo della pseudonimia, cioè l'attribuzione del testo a personaggi veterotestamentari, Apostoli, Discepoli o Padri della Chiesa, nel caso musulmano è la catena di trasmettitori a conferire veridicità alla narrazione,

⁵ Collins stesso afferma l'importanza dell'individuazione della funzione dei testi, lasciata però volutamente fuori dalla sua classificazione morfologica: «The study of apocalypses, even from a literary point of view, must eventually address the history and social functions of the genre. However, these questions are consequent to the purely literary description and identification. The present study is restricted in its purpose to the initial stage of literary analysis» (Collins 1979, 9).

facendo risalire una determinata narrazione al Profeta stesso o a uno dei compagni delle generazioni successive.

Questo consente di fornire agli occhi del fedele il definitivo suggello della veridicità della narrazione, attraverso l'utilizzo dei *vaticinia ex eventu* (predizioni fatte dopo gli eventi). Se infatti il testo è attribuito a un'autorità precedente, esso potrà 'predire' eventi già avvenuti (non necessariamente partendo dall'inizio della storia del mondo), che appariranno al lettore che li ha appena vissuti (o che già li conosce) come mirabili e incredibili predizioni: in questo senso si può parlare di «history disguised as prophecy» (McGinn 1979, 9). Lo scrittore apocalittico potrà poi porre senza soluzione di continuità le sue predizioni, attraverso le quali potrà veicolare il suo messaggio parenetico e/o propagandistico.

Tale caratteristica ci permette di lavorare sui testi di apocalittica storica secondo la metodologia delineata per la prima volta da P.J. Alexander (1968), proprio in riferimento ai testi cristiani di questi secoli, alla ricerca di genuine informazioni storiche: si potrà tentare di datare la narrazione in corrispondenza dell'ultima informazione storica verificabile, e tracciare la linea tra gli *ex eventu* e i vaticini veri e propri nel momento in cui essi diventino spiccatamente fantastici o escatologici (e.g. il ritorno di Gesù/Īsā).

È però necessario sottolineare come questa operazione sia tutt'altro che semplice e meccanica: i testi apocalittici sono volutamente criptici, e fanno riferimento a un bagaglio interpretativo indirizzato ai contemporanei (e spesso solo a un particolare gruppo tra di essi), per cui è ora molto difficile comprendere a cosa si riferiscano le numerose allusioni di questi testi; inoltre i classici eventi tipici delle narrazioni escatologiche (guerre, epidemie, carestie, terremoti, fenomeni celesti) sono anche, purtroppo, eventi comuni nell'avvicinarsi della storia dell'umanità.

Le varie traduzioni presentate nell'appendice verranno riportate sia con il testo della tradizione (*matn*) che con la catena dei trasmettitori (*isnād*). L'importanza della catena dei trasmettitori non giace tanto in una ricerca di autenticità della tradizione⁶ (che, come già sottolineato, è solitamente fatta risalire a Muḥammad o a uno dei compagni della prima generazione, detti *Ṣaḥāba*, o dei i successivi musulmani di provata devozione che si convertirono o crebbero dopo la morte di Maometto, detti *Tābi'ūn* (successori), o a uno dei più illustri fedeli delle generazioni successive, i *Tābi' al-Tābi'in* (successore dei successori) quanto nel fatto che permetterà di avere un ulteriore elemento per cercare di collocare cronologicamente e spazialmente la redazione di un determinato *ḥadīṭ*.

⁶ Dalla *Encyclopedia of Islam*, 2a ed. (Robson 1997): «Chain of authorities, an essential part of the transmission of a tradition. Little need of this was realized in the earliest times, but as the first century of Islam advanced, the need for stating one's authority developed. The collections of traditions which were compiled mainly in the 3rd/9th century onwards give complete isnads».

Nonostante sia difficile riuscire a individuare con precisione chi sia il trasmettitore che ha creato la tradizione attraverso l'individuazione del cosiddetto 'Common Link'⁷ (per il fatto che risulta pressoché impossibile determinare delle regole fisse per l'analisi delle catene di trasmettitori e soprattutto poiché vi possono essere interpolazioni successive e catene del tutto fittizie), è possibile cercare per lo meno di comprendere in quale *milieu* la tradizione si sia formata. Talvolta si riesce a individuare in quale città e da parte di quale gruppo religioso o politico essa sia stata redatta: questa possibilità è data dall'uso sinergico dell'analisi del testo della tradizione (e, in particolare, dei suoi *vaticinia ex eventu*) e della sua catena di trasmettitori, che potranno fornire due utili appoggi in un cammino interpretativo complesso e non sempre coronato da successo.

1.3 Le fonti e la loro cronologia

In questo lavoro si è scelto di trattare le opere di escatologia storica musulmana e cristiana in prospettiva comparativa.

Il periodo entro il quale le diverse opere sono state prese in considerazione è quello dei due secoli successivi all'espansione islamica: da più parti si sottolinea infatti come la prima risposta all'avanzata dell'Islam da parte dei cristiani si sia manifestata nella produzione di testi a carattere apocalittico;⁸ il discorso apocalittico fu infatti strumentale a ricomprendere la nuova minaccia e a donarle un carattere transitorio, o comunque inserito in un quadro divino che avrebbe alla fine portato la vittoria della cristianità.

Per questo motivo le vittorie degli arabi furono di volta in volta viste come segno della punizione divina per i peccati dei cristiani, o inserite nello schema delle lotte dogmatiche e cristologiche, e quindi ricomprese come castigo per l'adozione di dottrine dogmatiche considerate dallo scrittore apocalittico di turno come portatrici di eresie.

La scelta di concludere il periodo con il secondo secolo dopo l'espansione islamica è dovuta al fatto che nel corso del IX secolo si stabilizzarono le raccolte di *ahādīṭ*, che vennero fissate in forma scritta; per l'ambito bizantino, il periodo più vitale di produzione apocalittica coincide con i medesimi due secoli.⁹

⁷ Termine utilizzato per la prima volta da Schacht (1959) e che indica l'individuazione del narratore comune a diverse narrazioni del medesimo *hadīṭ*, che risulta quindi presumibilmente essere l'autore della redazione originale del testo.

⁸ Come afferma Robert Hoyland (1997, 257): «The first writings to deal specifically, rather than incidentally, with the Muslim challenge come in the form of apocalypses». Si veda inoltre lo stesso concetto espresso in Amirav, Grypeou, Stroumsa 2018, 292.

⁹ «The period extending from the seventh into the ninth century constitutes the golden age of Byzantine apocalypses, when the formative texts and models were created»

Appare però sempre più evidente con l'avanzare degli studi che una sorta di 'esplosione' apocalittica a carattere storico abbia avuto luogo già precedentemente, a partire in particolare dalle guerre bizantino-sasanidi dell'inizio del XII secolo, se non addirittura a partire dal VI secolo,¹⁰ e che abbia portato a una nuova produzione di materiale apocalittico anche in ambito ebraico.¹¹

Si è quindi considerato di prendere in esame anche alcuni testi precedenti alle conquiste arabe, in particolare fra quelli cristiani l'*Oracolo di Baalbek* (Alexander 1967), datato al principio del VI secolo,¹² e il *Sermo de fine mundi* (Caspari 1980, 218) attribuito per pseudonimia a Efrem il Siro, probabilmente redatto in occasione dell'ultima guerra contro i Sasanidi.¹³

Inoltre, appare fondamentale annoverare fra i testi apocalittici che si inseriscono in questa medesima lettura metastorica degli eventi i testi ebraici redatti in occasione della presa sassanide di Gerusalemme, come il *Sefer Zerubbabel* (Reeves 2005, 40-66), il *Sefer Elijah* (29-39), il *Pirqe de Rabbi Eliezer* (67-75), i *Segreti* (76-88) e la *Pregghiera di Rabbi Simon b. Yohai* (89-105), varie liste di 'Dieci segni' (106-32) preannuncianti l'arrivo dell'Ora, e alcuni *Piyyutim*.¹⁴

Tra i testi cristiani redatti in seguito all'avanzata dell'Islam si deve innanzitutto annoverare la celebre Apocalisse di Pseudo-Methodio, nelle sue versioni siriana,¹⁵ greca¹⁶ e latina.¹⁷

(Olster 2003, 263).

10 «The sixth and early-seventh centuries saw the rise of increasingly intense eschatological expectations in the Byzantine world, a fact which in itself forms an important backdrop for the urgent eschatology of primitive Islam. For many Christians, the beginning of the sixth century marked the end of the sixth millennium since the creation of the world» (Shoemaker 2014, 535-6). Si veda inoltre come lo stesso concetto sia espresso in De Lange 2007.

11 «During the seventh and following centuries of the Common Era, a number of Jewish, Christian, dualist, and Muslim circles revel in what they perceive to be a deliberately scripted concatenation of natural disasters, military campaigns, historical crises, and oracular utterances» (Reeves 2005, 1).

12 Alexander (1967, 47) data il testo fra il 502 e il 506.

13 Il testo latino, secondo Alexander (1985, 147), risale a un originale siriano, la cui compilazione si situa fra la fine del VI e l'inizio del VII secolo.

14 In particolare quelli raccolti in Sivan 2000 e Lewis 1974.

15 Edizione e traduzione tedesca in Reinink 1993a; edizione e traduzione inglese in Martinez 1985; traduzione in inglese in Alexander 1985, 36-51. S. Brock riporta una parziale traduzione inglese in Palmer 1993b, 222-50.

16 Edizione e traduzione tedesca in Aerts, Kortekaas 1998; Lolos 1976; edizione e traduzione inglese in Garstad 2012.

17 Edizione e traduzione tedesca in Sackur 1898; edizione e traduzione tedesca in Aerts, Kortekaas 1998; edizione e traduzione inglese in Garstad 2012. Parziale traduzione francese in Carozzi, Carozzi-Taviani 1999.

La versione siriana viene solitamente datata all'anno 692 (Brock 1982, 18-19); quella greca, per via della descrizione del secondo assedio arabo di Costantinopoli, al 717/718; quella latina venne probabilmente realizzata negli stessi anni della versione greca.

Il testo godette di straordinaria fortuna e varie altre apocalissi di poco posteriori ne rielaborarono i contenuti, in particolare i testi siriaci del cosiddetto *Frammento Edesseno*,¹⁸ dell'*Apocalisse di Giovanni il Piccolo*,¹⁹ contenuta nel *Vangelo dei Dodici Apostoli*, la sezione apocalittica del *Riṣ Mellē*, (Libro XV) di Giovanni Bar Penkaye²⁰ e il sermone *De Fine Extremo*, attribuito a Efrem il Siro.²¹

Tra le apocalissi redatte in ambiente costantinopolitano, si sono prese in considerazione la sezione apocalittica della *Vita di Andrea Salos*,²² l'*Apocalisse Apocrifia di Leone di Costantinopoli*,²³ la *Diegesis Danielis*²⁴ e la *Visione e Rivelazione del profeta Daniele*.²⁵

Si è inoltre analizzato il testo della *Sibilla Araba*,²⁶ probabile rielaborazione orientale del più antico testo della *Sibilla Tiburtina*.

Fra le apocalissi di ambito copto si è scelto di lavorare sulla sezione apocalittica della *Vita di Shenute*,²⁷ l'*Apocalisse dello*

18 Edizione e traduzione inglese in Martinez 1985; Sebastian Brock riporta una parziale traduzione inglese in Palmer (1993b). La redazione del testo è una revisione del testo dello Pseudo-Methodio centrata su Edessa, scritta negli anni immediatamente successivi alla redazione dello Pseudo-Methodio siriano.

19 Edizione e traduzione inglese in Harris 1900. Per H.J.W. Drijvers (1992, 211) la redazione del testo si colloca negli anni immediatamente successivi al 692 e precedentemente alla morte di 'Abd al-Malik nel 705.

20 Edizione e traduzione inglese in Brock 1989, 51-75. Per Brock (52) la redazione del testo si colloca prima del 694.

21 Edizione e traduzione latina in Lamy 1889, 187-212. Il testo secondo Reinink (1993b, 437-63) è precedente allo Pseudo-Methodio e si colloca negli anni compresi tra il 640 e il 683.

22 Edizione e traduzione inglese in Ryden, 1974. Il testo è stato probabilmente redatto nella seconda metà dell'VIII secolo. Si veda a proposito Hoyland 1997, 307.

23 Edizione e traduzione italiana in Maisano 1975. Il testo è datato da differenti studiosi al principio o alla fine del IX secolo. Si veda a proposito DiTommaso 2005, 145.

24 Edizione e traduzione inglese di G.T. Zervos, in Charlesworth 2007, 755-70. Il testo è datato da diversi autori fra il settimo e l'inizio del nono secolo. Si veda DiTommaso (2005, 135-41).

25 Traduzione italiana in Pertusi 1988, 81-9. Il testo appare strettamente collegato a quello della *Diegesis Danielis*.

26 Edizione e traduzione inglese in Ebied, Young 1977. Il testo è databile al tempo della guerra civile tra al-Amīn e al-Ma'mūn.

27 La versione etiopica è stata redatta e tradotta in Colin 1982. La versione araba in Amélineau 1888, 338-51. La redazione del testo si collocherebbe nell'ultimo decennio del VII secolo. Si veda a proposito Thomas, Roggema 2009, 185.

Pseudo-Atanasio,²⁸ *l'Apocalisse di Pietro*,²⁹ *l'Apocalisse di Samuel Deir al-Qalamun*³⁰ e la *Lettera di Pisenzio di Qeft*.³¹

Alcuni testi con uno schema rivelatorio parzialmente diverso, basato sull'utilizzo di rappresentazioni teriomorfe dei vari regnanti, sono: la celebre *Apocalisse di Sergio Bahira*,³² nelle sue versioni siriache e arabe, *l'Apocalisse siriana dello Pseudo-Ezra*,³³ la *Visione di Enoch il Giusto* in armeno.³⁴

Infine si farà cenno all'*Oroscopo dell'Islam*,³⁵ attribuito a Stefano d'Alessandria, redatto nel IX secolo.

Dall'analisi comparata di questi testi sarà possibile individuare l'adozione di uno schema escatologico comune, che si potrà ravvisare anche all'interno dell'escatologia araba post-coranica, e in particolare nell'opera di Nu'aym b. Ḥammād che testimonia una fase di produzione del materiale escatologico precedente alla stabilizzazione delle successive raccolte canoniche.

È necessario infatti sottolineare il grande scarto esistente tra l'escatologia coranica e quella successiva della letteratura degli *aḥādīṭ*.³⁶

Uno dei messaggi principali veicolati dal testo coranico è una dura ammonizione rivolta agli uomini: il Giorno del Giudizio, che giungerà da un momento all'altro, darà a ciascuno un'equa remunerazione per le azioni compiute sulla terra.

28 Edizione e traduzione inglese in Martinez 1985. La redazione del testo sarebbe collocata tra il 715 e il 744. Si veda a proposito Thomas, Roggema 2009, 280. Edizione e traduzione spagnola della versione copto-araba in Monferrer-Sala 2016.

29 Edizione e traduzione inglese in Mingana 1931. Secondo Hoyland (1997, 293) si tratta di una rielaborazione del XII secolo di un testo redatto intorno all'anno 750.

30 Edizione e traduzione francese in Ziadeh 1915-1917. Secondo Van Lent (2000, 698), il testo sarebbe stato redatto a partire dal tardo IX secolo.

31 Edizione e traduzione francese in Perier 1914, 79-92. Il testo, legato a *l'Apocalisse di Samuel Deir al-Qalamun*, si colloca probabilmente nel X secolo. Si veda a proposito Hoyland 1997, 288.

32 Edizione e traduzione inglese in Roggema 2009. Il testo, in quattro differenti versioni, due in arabo e due in siriano, è databile alla fine del IX secolo.

33 Edizione e traduzione francese in Chabot 1894. Il testo potrebbe essere databile all'VIII secolo (Chabot 1894, 345). È tuttavia complesso decifrare gli oscuri riferimenti a re e dinastie presenti nel testo che potrebbe essere più tardo.

34 Traduzione inglese in Issaverdens 1901, 309-23. Secondo A.Y. Reed si tratta di una traduzione da un originale greco di fine VII-inizio VIII secolo. Si veda a proposito l'articolo di Reed in Bardakjian, La Porta 2014.

35 Edizione in Usener 1914. Il testo, che non è un'apocalisse ma un vaticinio astrologico, è databile al tardo VIII secolo, in base all'analisi dell'elenco di Califfi in esso riportato.

36 «A General awareness of the end of the world and the last judgement or, as in the Qur'an, of the need for personal moral reform, is not the same as historical apocalyptic, envisaged as a political and historical scenario involving successive empires» (Amirav, Grypeou, Stroumsa 2018, 3).

È il concetto di rendiconto (*al-ḥisāb*) a caratterizzare la maggior parte dei passi coranici di carattere parenetico; in vista dell'inesorabile fine, il fedele è esortato ad agire sulla sua condotta terrena, prima che sia troppo tardi.

La materia escatologica nel suo complesso è *al-Āḥira*, l'aldilà, l'estremo (giorno);³⁷ la Fine dei tempi è definita attraverso l'utilizzo di diverse espressioni, come *al-Sā'a*, l'Ora, *Yawm al-Dīn*, Giorno del Giudizio, o *Yawm al-Qiyāma*, Giorno della Resurrezione.

La dimensione prioritaria dell'escatologia coranica appare legata al destino individuale; non vi si ritrovano accenni a eventi futuri che coinvolgano la comunità dei credenti o indicazioni atte a indirizzarne l'azione durante il tempo della fine;³⁸ anche se numerosi passi coranici sono dedicati alla descrizione degli eventi che si avvicenderanno (*ašrāt al-Sā'a* segni dell'Ora), di questi non è dato né un elenco esaustivo né una cronologia precisa, e soprattutto, si tratta per la maggior parte di segni cosmici, oppure di descrizioni della degenerazione morale dell'umanità, evocata senza che vi sia un'esortazione all'azione della Comunità musulmana.

Tali segni appaiono dunque completamenti privi di implicazioni politiche.

I personaggi che partecipano alla vicenda escatologica coranica appaiono decisamente depotenziati rispetto alle loro controparti presenti nell'apocalittica cristiana, e certamente ben lungi dal rappresentare figure pienamente messianiche (o anti-messianiche).

È possibile sostenere, come affermato da Filiu (2011, 19) che:

Il Corano, che pullula di descrizioni del Giudizio Universale, dell'inferno e del paradiso, è invece parco di indizi circa il calendario apocalittico.

Sui motivi della mancata presenza di un'apocalittica storica all'interno del Corano si affrontano diverse posizioni. Se da una parte Said Amir Arjomand (2016, 35) parla di «triumphal 'realized Messianism'» in riferimento alla comunità di Muḥammad (priva dunque del bisogno di una prospettiva messianica) dall'altra numerosi autori, già a partire da Paul Casanova (1911, 4), ipotizzano che:

37 Il concetto comprende sia l'escatologia intesa come viaggio oltremondano, sia il materiale che riguarda la narrazione degli eventi finali del mondo (escatologia storica).

38 Si tratta dunque di un'escatologia che, per utilizzare la terminologia di Collins, si può definire a carattere personale, o tutt'al più cosmica. Come già sottolineato, una delle differenze tra apocalittica oltremondana e apocalittica storica è insita nella dimensione comunitaria (e politica) di quest'ultima. Come osserva Baumgarten (2000, IX): «Here too the role of a community in accepting these conclusions is vital, as the search for signs of the times fills an important cognitive need, which requires collective confirmation. The members of virtually every millenarian group are well aware that there have been similar movements in the past, which have disappointed».

la doctrine réelle de Mohammed a été sinon falsifiée, du moins dissimulée avec le plus grand soin.

In particolare gli artefici di questa operazione sarebbero stati i califfi Abū Bakr e Uṭmān, che avrebbero così agito allo scopo di placare e avviare a una routinizzazione del carisma messianico, stabilizzando così il principio califfale.

Senza negare l'evidente carattere escatologico del Corano,³⁹ si deve però sottolineare come esso sia caratterizzato da un'escatologia di tipo differente, per l'appunto 'personale', che risponde a bisogni culturali completamente differenti da quelli dell'escatologia storica.

Solo la successiva produzione di *ahādīṭ* darà un forte sviluppo a una reale calendarizzazione dei tempi finali, attraverso la progressiva creazione di precisi elenchi di segni.

Il *corpus* delle tradizioni arricchirà e amplificherà le narrazioni delle gesta delle figure escatologiche coraniche (Gesù, la Bestia, Gog e Magog) ma svilupperà in particolare un quadro di comprensione metastorica degli eventi in comunicazione con quello delle tradizioni apocalittiche coeve, caratterizzato da un forte legame con la storia vissuta della comunità musulmana.

La nuova escatologia delle tradizioni andrà così a rispondere a nuovi bisogni culturali legati alle ansie dell'epoca e causati, in parte, proprio dal mancato completamento di quell'*eschaton* che già sembrava essersi realizzato durante la vita Muḥammad e che ora era da costruire attivamente.

Nella vastissima letteratura degli *ahādīṭ* ritroviamo numerose tradizioni di argomento escatologico.

Se all'interno dei due *Ṣaḥīḥāni* (i due Esatti)⁴⁰ e degli altri libri canonici sono presenti alcuni capitoli dedicati all'escatologia, essi recuperarono molto selettivamente il materiale e accolsero raramente le tradizioni più interessanti dal punto di vista delle implicazioni politiche.

Da qui appare ancor più evidente l'importanza dello studio del *Kitāb al-Fitan* di b. Ḥammād, dal momento che egli si dedicò alacramente alla raccolta degli *ahādīṭ* sulla fine del mondo, accogliendo all'interno della sua collezione tradizioni scritte da gruppi diversi per posizione dottrinale e politica (filo-umayyadi, filo-abbasidi, filo-alidi, ecc.)⁴¹ e per localizzazione geografica (soprattutto dalla grande Si-

39 «The Qur'ān is an eschatological book and not an apocalyptic book. [...] Muḥammad believed in the immediacy of the end in such an extent that the whole issue of apocalyptic 'future history' was a moot one for him» (Cook 2002b, 301).

40 Le raccolte di al-Buḥārī e di Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ, considerate le più affidabili e canoniche secondo il criterio dell'ʿIlm al-riḡāl (la scienza degli uomini).

41 Appare in tal senso imprecisa l'affermazione di Filiu (2011, 37) che vede nella raccolta di Nuʿaym b. Hammād una tendenza filo-abbaside, a fronte ad esempio delle

ria, ma anche Egitto, Iraq e area persiana), e che può dunque restituire un'immagine più completa del diffuso sentimento apocalittico permeante la visione del mondo della comunità musulmana nei primi due secoli della sua storia.

Nu'aym b. Ḥammād⁴² nacque a Marw intorno all'anno 155/771; fu giurista e si dedicò alla collezione di *aḥādīṭ* in Iraq, Hīḡaz e Yemen, fino a stabilirsi in Egitto, dove visse per quarant'anni. Negli ultimi anni della sua vita fu oppositore della dottrina mu'tazilita affermando la creazione del Corano, posizione che lo portò ad essere processato e torturato dalla *Miḥna*, fino a morire in prigionia a Samarra.

Fu considerato tradizionalista poco affidabile, e in particolare fu accusato da Ibn Nasā'ī e al-Dāraquṭnī di fabbricare *aḥādīṭ* falsi, probabilmente a causa degli eterodossi temi apocalittici, fortemente connotati politicamente, delle sue tradizioni.

Il *Kitāb al-Fitan* si compone di circa duemila *aḥādīṭ*, organizzati in dieci libri, divisi a loro volta per capitoli. Si tratta di una raccolta di *aḥādīṭ* precanonica, sicuramente la prima collezione specificamente dedicata ai temi escatologici. La collezione ha grossomodo un'organizzazione tematica (non sempre rispettata): si apre con le tradizioni riguardanti gli elenchi di segni premonitori dei tempi finali, per poi proseguire con le profezie riguardanti Omayyadi e Abbasidi, la lotta tra Mahdī e Sufyānī, lo scontro apocalittico con i Bizantini e la successiva lotta tra 'Īsā e il *Dağğāl*, per finire con l'invasione dei diversi popoli apocalittici (in particolare Gog e Magog).

Vedremo come le tradizioni della seconda parte del libro (quelle caratterizzate da un'escatologia di tipo storico e dedicate allo scontro finale con i Bizantini e alla risoluzione metastorica delle vicende umane) riproporranno in buona sostanza uno schema interpretativo degli eventi speculari a quello adottato a partire dal VII secolo anche in ambito cristiano ed ebraico.

Le tradizioni contenute in quest'opera saranno raffrontate con quelle conservate nelle raccolte canoniche, i cosiddetti *al-Kutub al-Sitta* (i Sei Libri).⁴³

numerossime tradizioni ivi raccolte che prevedono la fine di tale dinastia.

⁴² Per informazioni biografiche su Ibn Ḥammād si vedano: la voce 'Nu'aym b. Ḥammād' nella seconda edizione della *Encyclopedia of Islam*; Sezgin 1996, I, 104-5; Aguadé 1981, 350.

⁴³ Esclusa la raccolta di al-Nasā'ī, che non contiene una sezione dedicata agli *aḥādīṭ* escatologici.