

## I *Sebòmenoi* (tòn theòn): una risposta all'antico enigma dei Sabei

L'effettiva identità del gruppo religioso contrassegnato nel *Qur'àn* con il nome - prima dell'Islàm testualmente inedito - di Sabei (ar.: *Sàbi'ùn*, *Sàbi'a*, *Sàba* ecc.) continua a rimanere ancora oggi un mistero. Non si può dire infatti che i pur importanti articoli pubblicati nel corso dell'ultimo decennio da M. Tardieu e da F. de Blois [1]) giungano a dare su questo punto decisivo delle risposte soddisfacenti. E' inutile perder tempo ad esporre per l'ennesima volta le coordinate generali della questione: questi stessi studi (a cui vanno aggiunte almeno la rilettura in chiave manichea del termine arabo *Hanif* proposta da M. Gil sugli *Israel Oriental Studies*, e la nuova voce *Sàbi'a* curata da Th. Fahd per l'*Encyclopedie de l'Islàm* [2]), ci restituiscono un quadro abbastanza preciso e articolato dell'intera problematica. Partiremo così da alcuni specifici rilievi di carattere metodologico e dai passaggi teorici essenziali che scandiscono il percorso alternativo di ricerca da noi seguito. L'ipotesi concreta che viene formulata nella seconda parte del lavoro non è altro che la conseguenza più naturale e spontanea di un tale insieme interrelato di premesse. Si tratta di assumere una nuova etimologia, i cui livelli di congruenza davvero straordinari ci sembrano una sufficiente garanzia della validità dell'operazione. Pur non pretendendo con ciò di rispondere certo a tutti i seri e molteplici interrogativi suscitati dal fenomeno del Sabeismo, crediamo se non altro di esser riusciti a ricondurre per la prima volta il problema sabeo alle sue più autentiche fondamenta.

### I

1) *L'origine del nome*. Le profonde incertezze e divergenze di opinione riscontrabili da sempre sul fronte arabo-islamico (commentatori coranici, maestri delle tradizioni, lessicografi ecc.) [3]) in merito al reale significato (ma anche all'esatta grafia o pronuncia! [4]) da assegnare al termine "Sabei" sono tali da indirizzare senz'altro le indagini in direzione di una parola arcaica e desueta oppure di una parola derivante da una lingua straniera. Poiché tuttavia manca un qualunque elemento a conforto della prima ipotesi, la più praticabile appare essere la seconda: potrebbe trattarsi di una pura e semplice trascrizione, o magari di un tentativo di rendere in qualche modo in Arabo il senso letterale del sostantivo e/o della radice verbale in oggetto. Per contro, non è da escludere l'eventualità che il termine fosse già in uso al tempo di Muhammad, e che venisse fin da allora impiegato con una connotazione socio-religiosa molto simile se non addirittura identica a quella che conserverà poi anche in seguito presso gli interpreti più consapevoli e attenti del testo sacro: le numerose testimonianze - contenute nella letteratura dei *hadith* e della *sira* [5]) e raccolte in buona parte circa cent'anni or sono da Wellhausen [6]) - riguardanti l'accusa di Sabeismo mossa dagli avversari del Profeta a lui e ai suoi seguaci attestano inequivocabilmente la fondatezza di una tale idea; d'altro canto, è difficile immaginare il motivo per cui Muhammad avrebbe scelto di servirsi di un termine sconosciuto ed incomprensibile al suo uditorio proprio in quei passaggi così delicati del *Qur'àn* dove si traccia peraltro una decisiva linea di demarcazione fra "coloro che credono"

(*alladhina àmanù*), coloro ai quali viene concessa comunque una possibilità di salvezza (il Popolo del Libro, *Ahl al-kitàb*), ed i politeisti o gli idolatri (*alladhina àshrakù*) destinati alla dannazione. Vale la pena di insistere a questo proposito sulla ben nota circostanza per cui nel VII secolo della nostra èra non esisteva ancora una versione araba né del *Vecchio* né del *Nuovo Testamento*: sappiamo dunque assai poco della lingua - ed in particolare della lingua religiosa - parlata dalle comunità monoteiste stanziate nella penisola arabica fino alla vigilia dell'ègira. Quel che è certo, è che la situazione di questi gruppi dal punto di vista linguistico doveva risultare fortemente imbastardita e segnata da tratti spiccatamente locali, se era nel giusto Lammens a raffigurarsi l'idioma proprio alle comunità ebraiche di La Mecca, di Medina e delle altre oasi del nord dell'Hidjdjàz quale una "sorta di Yiddish saraceno" [7]; altrettanto, se non più confuso a causa della straordinaria varietà delle etnie direttamente coinvolte nel fenomeno - Greci, Abissini, Yemeniti, Siriani, Arabi, ecc. - il quadro relativo agli individui o ai gruppi professanti credenze cristiane [8].

2) *Lo spazio semantico virtualmente coperto dal nome*. Partendo dai tre celebri passaggi coranici che menzionano i *Sàbi'ùn* (2: 62 [59]; 5: 69 [73]; 22: 17) accanto agli Ebrei (*alladhina hàdù*) e ai Cristiani (*al-Nasàra*) (cui, nella sola *Sura* ventiduesima, vengono ad aggiungersi anche i *Madjùs*, cioè i Magi persiani), in quanto appartenenti essi pure di diritto alla più vasta comunità sovraconfessionale del Popolo del Libro [9], dovrebbe essere possibile individuare con un accettabile grado di approssimazione il posto da essi effettivamente occupato nel panorama religioso contemplato dal Profeta. Questi tre (o quattro) gruppi rappresentano infatti senza dubbio - pur con i limiti risolutamente e a più riprese denunciati da Muhammad [10] - l'insieme totale delle manifestazioni (meta)storiche del Monoteismo prima dell'apertura della successiva ed ultima fase della Rivelazione inauguratasi una volta per tutte con l'Islàm. Inoltre, la circostanza che i Sabei vengano nominati in due occasioni *in posizione intermedia fra* gli Ebrei e i Cristiani (*Sura* quinta: E.-S.-C.; *Sura* ventiduesima: E.- S.- C.- M.), là dove nel terzo caso si preferisce assegnar loro una collocazione con ogni evidenza *meno legata* al Giudaismo e *più prossima* invece al Cristianesimo (*Sura* seconda: E.-C.-S.), è tale da circoscrivere in misura ancora maggiore il campo entro cui orientare la ricerca [11].

3) *I "veri" Sabei*. Purtroppo ben pochi - almeno fra gli islamisti e gli altri studiosi occidentali che hanno avuto motivo di interessarsi al complesso fenomeno del Sabeismo - pare siano stati in grado di assumere queste indicazioni abbastanza alla lettera e con il necessario rigore. Non meraviglia perciò se la conclusione cui di preferenza hanno portato le indagini sia stata innanzitutto quella di concepire l'esistenza di due classi ben distinte di Sabei, i "veri" e i "falsi", per poi procedere all'assimilazione d'ufficio dei primi - ossia dei Sabei presumibilmente conosciuti e concretamente considerati dal Profeta - con una qualche sparuta minoranza o gruppuscolo reperiti nello sconfinato oceano del settarismo gnostico e giudaico-cristiano (è quanto è avvenuto a partire dalla classica quanto immaginaria identificazione dei Sabei del *Qur'àn* con i Mandeï/Elkesaiti/*Mughtasila* sostenuta a suo tempo da Chwolson [12]). Ma come è possibile anche solo azzardare una simile interpretazione? Con quali mezzi e su quali basi sarebbe stato mai possibile estendere nel corso dei primi secoli dell'ègira il campo d'applicazione di un nome dal significato originariamente così angusto e ristretto al punto tale da comprendervi una realtà religiosa di portata sovrastorica e universale qual'era appunto per i Musulmani del Medioevo (e non solo per loro) il Sabeismo? [13]. D'altro canto il testo coranico mostra di giudicare i Sabei su di un piano di assoluta parità rispetto ai membri delle altre religioni rivelate: ora, poiché non è mai emersa la benché minima necessità di fare ricorso ad un analogo criterio di discriminazione fra veri e falsi Ebrei, veri e falsi Cristiani ecc., è evidente che l'operazione portata avanti in Occidente sui nostri Sabei - nei termini se non altro in cui è stata condotta - manca in assoluto di fondamento.

4) *I "falsi" Sabei*. Di fronte alle vistose incongruenze generate da un concetto oscuro e decisamente

troppo stretto di Sabeismo, non si è trovato di meglio che suscitare un secondo e speculare fantasma allargando a dismisura lo spazio occupato dai non aventi titolo, dagli abusivi. Era inevitabile: se i Sabei, quelli "veri", si riducono ad un manipolo di eletti dai contorni quanto mai incerti e sfocati, tutti gli altri che storicamente hanno rivendicato per sé un tale titolo, beneficiando così dello speciale statuto di tolleranza che il governo islamico concedeva di regola ai *Dhimmi* [14] (ossia ai membri delle altre religioni rivelate - *Ahl al-kitàb* - residenti nei paesi controllati dall'Islàm), non possono che aver accampato una pretesa indebita, illegittima, assurda. Non occorre aggiungere che a risaltare nitidamente in primo piano sono in effetti e soltanto proprio questi ultimi, ma la luce che ormai con sicurezza li illumina finisce col riverberarsi per contrasto anche sul prototipo, restituendo una certa credibilità e consistenza alla sua esistenza larvale.

Che alla straordinaria fortuna di questa soluzione interpretativa abbia contribuito non poco un pregiudizio assai diffuso in passato in Europa nei confronti della venalità e della facile corruzione degli Arabi e più in generale degli Orientali è un sospetto che sinceramente avremmo preferito serbare per noi. Ma appare arduo non farne parola, perché il motivo dell'oro pagato in cambio di un diritto alla tolleranza religiosa acquisito in modo largamente illegale e arbitrario, se da una parte costituisce una pura e semplice invenzione partorita dalla mai quieta fantasia di Chwolson, è pure indispensabile dall'altra per riuscire a giustificare in qualche maniera la scandalosa tranquillità di cui ha sempre goduto il gruppo indiscutibilmente più popolare e famoso rinvenibile all'interno della massa degli pseudo-Sabei: loro, i "falsi" Sabei per eccellenza, gli Harraniani [15].

Per la verità, il documento fondamentale di cui ci si è serviti per accreditare questo discorso - ossia il ben noto racconto del *Fihrist* relativo all'assunzione del nome di Sabei da parte degli Harraniani all'epoca del califfato di al-Ma'mùn [16] - autorizza solo in parte una simile ricostruzione dei fatti. Nonostante le intenzioni senza dubbio malevole verso i protagonisti della storia [17], quel che il *Fihrist* enuncia con chiarezza è unicamente che la gente di Harràn, durante la prima metà del III H./IX secolo, scelse con successo di dichiararsi sabea allo scopo di usufruire delle garanzie che la legge coranica accordava al gruppo in questione. Questo autoriconoscimento in apparenza tardivo non inficia tuttavia minimamente - come pure ci si è risolti con eccessiva faciloneria a credere - la legittimità piena della posizione assunta dagli Harraniani, e tanto meno può essere intesa nei termini gravi e infamanti di un'usurpazione.

Si obietterà che la rievocazione in chiave più sintetica del medesimo episodio contenuta nella *Cronologia* di al-Birùni, nel ribadire la tesi della "conversione" dettata da puri motivi di convenienza, si accompagna fra le altre cose con l'insistente ed esplicito suggerimento che la religione degli Harraniani rappresenti precisamente una forma artificiosa ed inautentica di Sabeismo. Ecco qui di seguito per esempio un paio di affermazioni particolarmente critiche: "Altri ritengono che gli Harraniani *non sono i veri Sabei*"; "Lo stesso nome [Sabei] *si applica anche* agli Harraniani ecc." [18]. Ma il testo di al-Birùni dice anche, per fortuna, molto molto di più. Le ulteriori informazioni che vi si incontrano, di un'esattezza e di una puntualità addirittura incredibili, travolgono letteralmente il senso che a prima vista parrebbe lecito desumere dai due passaggi testuali appena riprodotti. Ed è perché la *Cronologia* conosce ancora - a dispetto della singolare evoluzione semantica che, innanzitutto grazie ai filosofi ed agli uomini di scienza di Harràn [19], ha fatalmente subito nel corso dei due secoli precedenti (III-IV H./IX-X) il concetto - una verità antica, forse taciuta o troppo spesso dimenticata, del Sabeismo. Basta talvolta un segno per afferrare imprevedibilmente un segreto: ma occorre sempre vederlo. Non c'è dunque in fondo assolutamente nulla di anomalo nella circostanza che nessuno si sia fino ad oggi reso conto degli inestimabili tesori custoditi in quest'opera, né del fatto che il suo attentissimo autore avesse saputo inscrivere a così chiare lettere i dati essenziali per arrivare a comprendere il fenomeno sabeo e situarlo finalmente nel suo proprio contesto.

5) *Sabei e Hunafà'*. Da molto tempo ci eravamo convinti, sulla base delle considerazioni già parzialmente sviluppate sopra (*punto 1*), che l'etimologia delle parole arabe *Sàbi'*, *Sàbi'ùn* ecc.,

rinviasse ad un complesso di idee strettamente imparentato o comunque non troppo distante da quel che il Siriaco esprime attraverso il termine *Hanpà* (pl.: *Hanpè*). Basta infatti scorrere i titoli delle opere redatte in questa lingua dal sabeo Thàbit b. Qurrà - per come almeno essi sono giunti fino a noi attraverso il *Chronicon* di Barebreo [20] - per visualizzare all'istante la sostanziale intercambiabilità delle due forme nominali. Non che l'ipotesi di una complessiva corrispondenza fra l'enigmatico *Sàbi'un* degli Arabi con il sostantivo siriaco rappresenti una novità, tutt'altro: tant'è vero che appunto da un'analisi dello strano e per tanti aspetti misterioso capovolgimento di valore semantico emergente dal confronto fra il nome comune *Hanpà* (che nella letteratura cristiano-siriaca traduce di regola il greco *éthnos*, *Ethnikòs*, *Héllén*, ed equivale dunque a "Gentile, Pagano" [21]) ed il termine coranico *Hanif* (pl.: *Hunafà'*) (che, pur derivando in linea diretta dal primo, designa al contrario tecnicamente per Muhammad quella forma pura di Monoteismo incarnata per eccellenza da Abramo e si configura così quale un sinonimo stretto di *Muslim* [22]) che molti hanno sperato di rinvenire non a torto qualche indicazione utile circa la genesi storica della parola *Sàbi'un* ed il primitivo significato del concetto [23].

Nella veemente ed appassionata arringa levata da Thàbit b. Qurrà [24] in difesa della posizione religiosa sua e dei suoi compatrioti - conservataci nella versione originale siriaca sempre per mano di Barebreo - il grande Harraniano qualifica senza esitazioni come *Hanpè* gli adepti di tale antichissima forma di culto, designando al contempo quest'ultima per mezzo del collettivo *Hanputhà* [25]. Ora, non occorre una particolare perspicacia per capire che il senso di questi termini (e lo stesso vale naturalmente per le occorrenze di *Hanpè* all'interno dei titoli dei libri di dottrina cui si accennava sopra) non è reso adeguatamente dalle espressioni "Gentili" o "Pagani", da un lato, e "paganesimo", dall'altro, con le quali pure si sarebbe tentati a tutta prima di farli corrispondere [26]. Risulta però difficile se non impossibile stabilire quanto il senso voluto dalla gente devota di Harràn durante il Medioevo rimandi al valore positivo che potevano avere queste od altre simili forme nominali per la cultura religiosa propria dell'area siro-mesopotamica in un lontano passato, o non risenta invece della singolare e relativamente tarda concezione islamica dell' *Hanif* [27]. L'unica cosa evidente è che gli stessi termini svolgono un diverso ruolo e vengono assunti con accezioni diverse quando non addirittura opposte all'interno delle varie culture religiose, in questo caso la cristiana, l'islamica e la sabea. Tentare di isolare un minimo denominatore comune sembra un'impresa disperata, ma perlomeno si incomincia ad intravedere con chiarezza come i nostri interrogativi sui Sabei debbano molto della propria ragion d'essere ad un problema di dialogo e di incontro fra comunità religiose differenti. Se *Hanif* per un Musulmano non manca di evocare la figura di un "uomo santo, alla ricerca solitaria di Dio", mentre in un contesto cristianizzato può essere tranquillamente impiegato in funzione di sinonimia per il senza Dio per antonomasia, per il "Pagano", chi si sente per qualche verso direttamente chiamato in causa da tali dispute teologico-dottrinarie intorno all'essenza della Rivelazione e del Sacro riesce forse ad aprirsi un varco per passarvi attraverso indenne e magari pure a far valere di fronte ad uno almeno dei contendenti l'originalità e la legittimità della propria posizione religiosa. Anche se solo per qualche tempo [28].

6) *I Gentili*. Ma chi sono poi concretamente questi "Pagani", questi "Gentili", queste Genti che in modo tanto puntuale e sistematico insorgono in rapporto con i nostri Sabei e a cui fa dunque irresistibilmente forza associarli? Siamo davvero così sicuri di conoscere a fondo la realtà umana che queste parole sembrano presupporre? Si tratta di un tutto magmatico e indifferenziato oppure di un insieme che si fraziona a sua volta in un certo numero di sottoclassi?

Piuttosto incoraggiante, da questo punto di vista, ci appariva la voce lessicale accadica *sàbu*, della quale ci limitiamo a riprodurre la definizione generale che ne fornisce l'*Assyrian Dictionary* della Chicago University: "*sàbu*: s. masc.; gruppo di persone, contingente di lavoratori, truppa di soldati, esercito, popolo, popolazione; dall'Antico Accadico in poi; principalmente usato come nome collettivo, pl. *sàbù*, per *sàbiu* (A.Acc.) ..., st. costr. *sàb* e *sàbi*" [29]. Considerando il ben noto conservatorismo degli Harraniani in materia di cose religiose (sarà bene ricordare a questo proposito come questa gente ancora intorno all'anno Mille della nostra era mantenesse per esempio

in vita non soltanto l'originario nome sumerico-accadico della principale divinità del pantheon cittadino - il dio lunare *Sîn* [30]- ma serbasse inoltre memoria di epiteti divini quali *bèl Harràn* [31] risalenti almeno al periodo neo-assiro e neo-babilonese [32]), non era infatti per nulla inverosimile pensare che, anche e soprattutto in quest'occasione, il loro esasperato attaccamento al passato avesse finito per aver ragione del corso impietoso della storia e del tempo. Niente vietava di supporre, in altri termini, che proprio a Harràn si fosse per qualche motivo conservata una speciale connotazione socio-religiosa arcanamente connessa con il sostantivo in questione, e che di conseguenza la città stessa e la sua tenace memoria - in aperto contrasto a quanto comunemente ammesso - fossero tutt'altro che estranee alla circostanza dell'eccentrico riconoscimento dei *Sàbi'ùn* da parte di Muhammad: sebbene restassero poi interamente da precisare gli effettivi canali di trasmissione attraverso cui il nome del gruppo aveva potuto confluire in ultimo nel testo coranico.

Il problema è che le pur abbondanti varianti previste in questo caso dalla lingua accadica non forniscono troppi riscontri testuali di una specifica valenza religiosa connessa con il sostantivo maschile *sàbu*, a meno di voler fare appello a quella naturale ed entro certi limiti scontata relazione di convergenza - tipica dell'universo di pensiero contemplato dal cosiddetto "paganesimo" - per cui una collettività di uomini accomunati da vincoli di parentela e di sangue - popolo, etnia, *gens*, nazione, tribù - fa per così dire tutt'uno con le divinità tutelari proprie e tradizionali del gruppo.

E' tuttavia forse possibile ricavare lo stesso qualche non disprezzabile margine di profitto dal rapido ed informale sondaggio di vocabolario appena effettuato. Questa ricognizione consente di osservare intanto che, se i plurali arabi *Sàbi'a*, *Sàbi'ùn* ecc. manifestano un legame di continuità con l'ebraico *sabà* ("soldati, esercito, armata, servizio militare"), ciò avviene non già perché i Sabei siano da identificarsi con gli "adoratori delle *armate celesti*", le stelle, di biblica memoria (*sabà hash-shamayim* [33]) - come sono stati sempre pronti a sottoscrivere in tanti sulla scia di un'ipotesi di facile consumo formulata nel lontano 1649 da E. Pocock [34]- ma in virtù delle particolari connessioni socio-antropologiche ben illustrate dalla radice verbale accadica: al di là di quanto potevano rappresentare per i Musulmani del Medioevo forme di culto e credenze quali quelle coltivate pervicacemente a Harràn nella medesima epoca, il Sabeismo non si lascia ridurre infatti - nemmeno il Sabeismo harraniano ! - ad una religione astrale, e tanto meno ad una forma di astrolatria.

Certo, il Sabeismo non è neppure per contro la religione dei "soldati", dei "militari", dei semplici "lavoratori", ma se ci sforziamo di distinguere dietro queste figure sociali i trasferimenti in massa, le deportazioni, gli ingaggi e gli arruolamenti coatti di popolazioni assoggettate e *straniere* - il materiale umano, insomma, destinato non di rado a coprire certi ruoli nel mondo per tanti versi spietato dei grandi imperi mesopotamici - la cosa perde gran parte del suo sapore paradossale ed acquista subito una maggiore consistenza.

*Digressione: incarichi dei Leviti.* Queste generiche considerazioni di ordine storico e culturale dovrebbero bastare inoltre a scorgere la ragione per cui, in virtù delle molteplici intersezioni semantiche del sostantivo accadico con la corrispondente forma nominale ebraica, non manchi di emergere un'ulteriore e quanto mai interessante connotazione secondaria abbracciata in comune dai due termini: quella di "servi", di "personale di servizio", di "personale addetto ad un determinato ufficio o funzione".

Ora, la memoria collettiva araba sembra aver trattenuto una sia pur confusa e labile traccia di questo particolare, là dove per mezzo del famoso trattato medievale di arti magiche intitolato *Ghàyat al-hakim* (o della sua anche più nota versione latina in compendio, il *Picatrix*) essa ci restituisce quella curiosa, problematica e in assoluto senza riscontri formula definitoria per i nostri Sabei che li stigmatizza nei termini di "servi nabatei dei Caldei" [35] (*Picatrix*: "servi capti *Chaldaeorum*" [36]). Altrettanto, dà l'impressione di essere avvenuto per un valore straordinariamente pregnante (attestato per la verità solo occasionalmente in Accadico [37]) che assume come vedremo subito la radice *sabà* (sia in funzione nominale, sia verbale) nella cultura

religiosa e sapienziale ebraica, anche se la maniera gravemente distorta con cui sempre la *Ghàya* arriva a trasmettere l'informazione minaccia di comprometterne stavolta irrimediabilmente l'utilizzo. Ecco infatti quanto recita il celeberrimo passaggio del manuale che apre la lunga sezione dedicata alle invocazioni ai pianeti dei Sabei: "L'astrologo Tabarì ha riferito ciò che fanno i Sabei per attirare a sé le virtù dei pianeti. Ho udito - afferma - quel che so intorno a questo argomento dalla bocca dei capi dei Sabei e dei servitori del tempio [*khidmat al-haykal*], ed ecco quanto mi hanno detto ecc." [38].

In realtà, ci sono ottimi motivi per pensare che i "capi dei Sabei" ed i "servitori del tempio" non stiano a designare affatto due entità separate e distinte, e che la seconda espressione - al di là dell'esatta consapevolezza che ne poteva avere il redattore del testo - intervenga qui semplicemente per chiarire la prima in quanto ad essa sostanzialmente equivalente. La ben nota circostanza per cui i "capi dei Sabei" - ma il discorso è in questo caso estendibile al fenomeno del Sabeismo nel suo insieme - abbiano finito per giocare un ruolo tanto eminente all'interno di certi settori o correnti della grande tradizione spirituale islamica di epoca medievale quale quello dei custodi primordiali del Patto, dei destinatari primi, originari, della Rivelazione divina [39], presenta degli aspetti che lasciano l'osservatore sinceramente interdetto, poiché la cosa è sempre parsa per così dire giustificarsi da sé. Certo, il prestigio morale, scientifico ed intellettuale che la comunità sabeo-harraniana seppe conquistarsi a Baghdàd durante un periodo tanto cruciale per la formazione del cosiddetto "Ermetismo arabo" quale furono i cent'anni circa compresi fra la metà del III H./IX secolo e la metà del IV H./X, permette in qualche misura di dare soddisfazione a questi interrogativi. Ma senza dubbio non li risolve completamente.

Ben altra luce si diffonde però sull'intero sfondo di quel che Massignon così felicemente definiva "il romanzo sincretistico dei Sabei" [40], qualora si diriga l'attenzione sul termine tecnico che ritorna regolarmente nella *Tòrà* (ma anche in *Samuele*, 2, 22) in relazione alle speciali prerogative sacerdotali spettanti per nascita alla stirpe israelitica dei Leviti. Si legga p. es. il quarto capitolo dei *Numeri* (*Incarichi dei Leviti*) ai versetti 1-3: "Il Signore parlò a Mosè ed Aronne, e disse: 'Fa' il computo fra i Leviti, di tutti quelli discendenti da Caat, secondo le loro case e famiglie, da trent'anni in su fino a cinquanta, che possano entrare, stare e *servire* nel tabernacolo della testimonianza' ". Come non percepire a questo punto con tutta la sua forza un legame immediato, diretto, irrinunciabile tra la parola prescelta dalla Scrittura per esprimere univocamente l'attività presso il santuario riservata ai membri della tribù di Levi (la quale per i gravi oneri e le pesanti rinunce individuali che comporta può peraltro ben essere avvicinata alla disciplina imposta al soldato durante lo svolgimento del suo servizio) - appunto *sabà* ! [41] - e la specialissima considerazione con cui si è continuato nel corso dei secoli a tenere il nome dei Sabei non solo nell'ambito di quelle correnti eterodosse di pensiero di ispirazione sciita e/o ismailita che in prima persona avevano contribuito fin dal principio massicciamente a promuoverla [42], ma anche dei circoli esoterici ed iniziatici fioriti alternativamente in Occidente in un qualche rapporto di continuità con tali tradizioni ? [43] Chi altri, se non proprio coloro che con tanta naturalezza si lasciavano identificare con i "servitori", i "custodi", i "guardiani" primigeni "del Tempio", con i gelosi depositari di una superiore sapienza iniziatica, avrebbe mai potuto aspirare ad una posizione di pari prestigio e eccellenza ?

Dà una strana sensazione arrivare a scoprire faticosamente qualcosa che non sembra affatto nascondersi né esser mai stata per nessuno davvero un segreto. Ci si domanda giustamente se e quanto sia opportuno far uso di un'informazione che fa fatica non immaginare disponibile ai molti che con mezzi culturali e filologici di gran lunga più imponenti hanno in precedenza affrontato e discusso le stesse problematiche. Ma tant'è ! Anche perché il nostro ruolo per il momento si esaurisce necessariamente qui. Nonostante le eccezionali ricchezze che è ormai agevole intravedere nitidamente lungo la via appena toccata di sfuggita, quella che abbiamo voluto per la prima volta rendere pubblica non è e non pretende di essere nulla più di un'ipotesi di ricerca tutta da percorrere e da verificare. Essa trascende infatti i limiti di questo studio, che non si ripropone di entrare nel merito di ciò che i Sabei e il Sabeismo hanno potuto evocare e significare esattamente per certi

ambienti: di fronte all'Abissale si arretra, e si è pronti a consegnarlo di buon grado agli altri che verranno. Il nostro obiettivo è diverso, e per raggiungerlo ci occorre molto meno. Ci occorre una definizione dei *Sàbi'ùn* nominati nel *Qur'àn* che non sia né troppo larga né troppo stretta, e che sia dunque finalmente in grado di spiegare - senza ricorrere al goffo e puerile artificio delle busterelle e della corruzione - attraverso che genere di strumenti teologico-giuridici una realtà per tanti versi scomoda ed imbarazzante, quale quella esibita per esempio da un così spettacolare monumento della fede degli Antichi come il Tempio della Luna di Harràn, poté seguitare per secoli a convivere indisturbata - in una metropoli promossa addirittura a un certo punto al rango di capitale del califfato ! - con il mondo islamico circostante e con lo spirito del messaggio lasciato agli uomini dal Profeta.

7) *I Proseliti*. Nella lunga serie di possibili esplicazioni del termine *sàbi'* considerate da al-Tabarì nel suo classico *Commento al Qur'àn*, ce n'è una che l'autore mostra in particolare di prediligere, e cioè quella secondo cui il termine sarebbe da ritenersi in ultima analisi un sinonimo di *murtadd*, di "rinnegato". "Gli Arabi - aggiunge infatti al-Tabarì a titolo di chiarimento - chiamano *sàbi'* chiunque abbandona la propria religione per un'altra" [44]: come altro giustificare, se no, la circostanza che anche Muhammad ed i suoi primi compagni si trovino a prestar fianco all'accusa di essere dei Sabei nell'ambito delle tradizioni biografiche già sopra ricordate (*punto 1*) ? Purtroppo né al-Tabarì, né i numerosi esperti nella scienza sacra del *tafsìr* in accordo con l'opinione del grande poligrafo [45], né gli studiosi occidentali moderni propensi ad una tale interpretazione [46], danno però prova di conoscere se non superficialmente le ragioni della loro scelta, e dunque nessuna di queste fonti è in grado di fornire altri elementi utili circa l'effettiva etimologia dell'espressione araba al di là della secca constatazione linguistica, di tenore totalmente pragmatico, che si è avuto appena occasione di riprodurre. Fra i significati della radice verbale araba *SB'* compare infatti in primo piano quello di "inclinare, tendere verso", ma non si arriva in alcun modo a comprendere come possa essersi prodotto uno slittamento in direzione del senso ulteriore e assai più circostanziato di *religionem mutare* se non facendo appello ad un equivoco, ad un banale effetto di omofonia, che in questo come in tanti altri casi sembra esser bastato comunque ai lessicografi arabi per mettere senza esitazioni sul conto della propria lingua ciò che le era con ogni evidenza originariamente estraneo [47]. Siamo di fronte, in altre parole, ad un circolo vizioso. Non è perché il verbo *saba'a* possedeva al tempo di Muhammad il significato di "passare da una religione ad un'altra" o di "convertirsi" che esso si lascia senza difficoltà applicare ai proseliti dell'Islàm nascente e all'uomo che ne dava l'annuncio; è vero piuttosto il contrario: la voce verbale è stata forzata in seguito ad assumere *anche* quel significato soltanto perché tutti costoro venivano comunemente designati dai loro oppositori meccanici con il termine - che abbiamo già supposto arabizzato (*punto 1*) - di *Sàbi'ùn* [48].

Ciò che soprattutto importa, ad ogni modo, è l'impressione di essere approdati finalmente sul terreno giusto. E' evidente che centrare una traduzione appropriata e coerente delle occorrenze di *sàbi'* e dei suoi derivati in questo particolare contesto non è sufficiente per arrivare ad una corretta impostazione della questione sabea nella sua globalità, ma almeno pare ormai possibile muovere in avanti da un punto fissato con un ragionevole grado di certezza. Dobbiamo a De Blois e al suo accurato articolo *The 'Sabians' (Sàbi'ùn) in pre-Islamic Arabia* il merito di aver richiamato di recente l'attenzione su questo fondamentale aspetto e di aver quindi avanzato con autorevolezza e convinzione l'ipotesi che "Sabeo" non stia in origine a significare nient'altro che "Convertito" [49]. Tuttavia, le coordinate generali entro cui lo studioso ha situato la sua ricerca - specialmente l'idea dell'equivalenza *Sàbi'*/Manicheo, che non condividiamo [50]- gli ha impedito di andare oltre quella che non è lecito giudicare più di una mezza verità.

E' giunto allora davvero il momento di riprendere in mano la *Cronologia* di al-Birùnì. Come avevamo a suo tempo preannunciato (*punto 4*), è infatti a questo libro, e precisamente ai capitoli VIII (*Sulle ère degli pseudo-profeti*) e XVIII (*Sulle feste degli antichi Magi e sui giorni di digiuno e di festa dei Sabei*), che occorre rivolgersi per afferrare l'anello ancora mancante e secondo noi risolutivo dell'intera questione. Citiamo i due passaggi che ci interessano nell'ordine, ma solo per

amore di completezza e per mostrare in quale misura al-Birùni si sia preoccupato di insistere su una segnalazione che senza dubbio doveva ritenere essenziale, in quanto il secondo estratto non fa che ripetere il primo in forma appena più estesa e discorsiva e non apporta dunque niente di veramente determinante dal punto di vista informativo: "I Sabei sono i resti delle tribù giudaiche che restarono a Babilonia, quando le altre tribù fecero ritorno di lì a Gerusalemme nei giorni di Ciro e Artaserse"; "Quanto ai Sabei, abbiamo già spiegato che questo nome si applica ai veri Sabei, cioè ai resti degli Ebrei prigionieri a Babilonia che Nabucodonosor aveva trasferito da Gerusalemme in quel paese. Dopo essersi mossi liberamente per la Babilonia, ed essersi acclimatati nel paese, essi trovarono inopportuno ritornare in Siria; perciò preferirono rimanere a Babilonia" [51].

Tribù giudaiche trapiantate altrove, nella Babilonia: non è incredibile? Che cosa immaginare di più impeccabile ed esatto di una simile descrizione? Non è forse questa la definizione che andavamo cercando, la delimitazione giusta, inestendibile del concetto? È l'insorgenza storica del Proselitismo, la sua precisa ricostruzione genealogica. Basta anche soltanto aprire un'opera di semplice consultazione generale come la Pauly-Wissowa per avere l'immediata ed inequivocabile conferma di una verità che rientra del resto a pieno titolo fra i dati del senso comune: "Proseliti. Concetto. Il Giudaismo della Diaspora del periodo successivo all'esilio designa quali Proseliti ecc." [52].

Parrà magari legittimo domandarsi a questo punto per quale strana ragione una dichiarazione tanto esplicita e cristallina possa esser mai passata addirittura inosservata e non aver quindi ricevuto tutto il riguardo che le si dovrebbe prestare. Ma esisteva per la verità un ostacolo, e nient'affatto irrilevante: i falsi segnali di cui occorreva liberare preventivamente il testo per poterlo leggere con la chiarezza nella quale si offre ora ai nostri occhi. Ci spieghiamo meglio. Al pari della maggior parte degli scrittori arabi per qualche verso alle prese con il labirintico problema del Sabeismo, anche al-Birùni non sfugge al comune destino di voler rendere simultaneamente conto di una molteplicità di tradizioni accumulate nei secoli intorno all'argomento. Ora, il bilancio di questa generosa operazione tesa ad armonizzare e fondere un tale insieme disparato e discordante di voci in un solo corpo non è detto che sia necessariamente fallimentare, poiché essa arriva comunque a convogliare una certa quantità di dati utili; è tuttavia anche evidente che il caotico prodotto in questo modo ottenuto richiede al ricercatore lo sforzo supplementare di saper separare il grano dal loglio, e di riuscire quindi a individuare con bastante sicurezza le differenti fonti o canali d'informazione che l'autore aveva verosimilmente davanti a sé al momento di redarre il suo testo.

Per quanto concerne il caso presente, risulta dunque indispensabile staccare ciò che reputiamo essere il nucleo centrale e assolutamente dominante della notizia contenuta nella *Cronologia* - la stupefacente rivelazione cioè che il Sabeismo quale movimento storico faccia in ultima analisi tutt'uno con il fenomeno del Proselitismo [53], manifestatosi appunto a partire dall'epoca della prima Diaspora giudaica - dalle ulteriori ed incoerenti vicissitudini di cui le medesime tribù ebraiche residenti ormai stabilmente nella terra dei due fiumi finiscono per divenire oggetto all'interno del passaggio con il quale il poligrafo persiano dà seguito e completa il suo racconto. Senza pretendere di fornire un'analisi esaustiva di questo materiale, ci limiteremo ad evidenziare tre distinti motivi tematici che, non appartenendo per le ragioni che vedremo subito al blocco informativo principale, dimostrano pure inconfutabilmente l'intervento di assemblaggio o di mera compilazione - sia pure non del tutto irriflesso - che è stato condotto su questa porzione supplementare di testo.

Il primo motivo si lascia facilmente riconoscere nel particolare che queste genti di origine ebraica, una volta trasferite in cIràq, manifestarono col tempo una certa *inclinazione* verso i riti e le credenze indigene, assorbendo altresì qualcosa delle dottrine dei Magi [54]: per un verso, la notizia rinvia infatti apertamente ad una risoluzione etimologica di *Sābi'* sulla base della radice verbale araba *SB'* [55]- ripresa come sappiamo da al-Tabarì e da tanti altri - per la quale è ormai superfluo ogni commento; per l'altro, essa sembra far riferimento ad una localizzazione del Sabeismo quale sistema intermedio fra il Giudaismo e la religione dei Magi che - in maniera analoga a quanto è avvenuto per la parallela proposta di identificarne volta a volta il luogo specifico a metà strada fra Cristianesimo e Zoroastrismo oppure ancora fra Cristianesimo e Giudaismo - ha sempre goduto di

un consistente credito presso i dotti e l'opinione pubblica islamici: il non rigido ordine di successione di questi diversi gruppi nei passaggi coranici sopra ricordati (*punto 2*) sembra infatti accordar spazio, almeno in astratto, a ciascuna di tali possibilità combinatorie in ugual misura [56].

Il secondo dettaglio a rivelarsi quale un motivo ricorrente, per quanto meno frequentato, è dato da una bizzarra annotazione circa i contrasti ed i conflitti teologico-dottrinari da cui sarebbero stati in permanenza afflitti questi Sabei [57] (che al-Birùni si preoccupa con ogni scrupolo di distinguere dagli Harraniani), poiché essa ricompare in forma pressoché identica (se non fosse cioè per il fatto di divenire per contro qui proprio un tratto caratteristico della gente di Harràn) nella *Ta'rikkh al-hukamà'* di al-Qifti [58]. Per quel che ne sappiamo, una simile indicazione non trova altri riscontri all'infuori - ancora una volta - del vocabolario: si tratta di una particolare accezione del verbo *sàba*, "questionare, litigare ecc." [59], sulla quale non crediamo opportuno soffermarsi oltre il tempo appena necessario a evidenziare una curiosità rimasta fino ad oggi inesplicita, dissipando così gli inevitabili interrogativi che non mancavano di accompagnarla.

E veniamo allora al terzo e ultimo degli spunti tematici di repertorio sui Sabei surrettiziamente inseriti nella *Cronologia* di cui vorremmo parlare, quello secondo noi più importante. E' la sorprendente dichiarazione, di natura geografica, che "la maggior parte di essi [dei "veri" Sabei] sono stanziati a Wàsit, nel Sawàd al-cIràq, nei distretti di Djacfar, al-Djàmida, e i due Nahr al-sila" [60]. Ora, non ci vuole un'enorme fantasia per mettere meglio a fuoco i soggetti reali chiamati in causa qui dal discorso, perché non c'è scelta: sono le piccole ma numerose comunità settarie di impronta gnostico-battesimale stanziate appunto nella regione acquitrinosa dell'cIràq prossima al Golfo Persico - Elkesaiti/*Mughtasila* e Mandei - che tanta parte hanno loro malgrado giocato nella vicenda complessiva del Sabeismo e nell'immagine distorta che dello stesso ci si è sovente sentiti incoraggiati a riprodurre sia nel Medio Oriente medievale sia nell'Occidente moderno. Ai nostri giorni, quasi più nessuno stenta per fortuna a discernere ormai con sicurezza l'opera di rielaborazione teorica che ha consentito di far artificiosamente corrispondere i membri di questi gruppi sparsi (chiamati dai loro vicini Arabi *Subba* [61] con voce modellata sull'aramaico - ossia la lingua, non solo liturgica, mantenutasi in vita presso tali sette - *SBC*, "immergere, battezzare") con i misteriosi *Sàbi'un* del *Qur'an*, lasciandosi essa agevolmente ricondurre all'iniziativa degli intellettuali operanti nei primi secoli dell'ègira in quelle prestigiose sedi del pensiero e dell'esegesi islamici che erano le città sud-mesopotamiche di Basrà o di Kùfà e all'illusione - a cui inconsapevolmente dovettero cedere questi ultimi - di restituire un volto all'inafferrabile collettività indicata dal Profeta una volta fatto largo alle originali minoranze religiose presenti appunto nella loro zona. Se la fervida devozione e l'intensa spiritualità di questi "Sabei delle paludi" (*Sàbat al-batà'ih*) [62] non bastano certo a promuoverli al rango di "veri" Sabei né a renderli inopinatamente oggetto delle attenzioni di Muhammad, il quale con ogni probabilità non li conosceva neppure [63], ciò nulla toglie tuttavia agli ampi ed assai diffusi consensi che ha da sempre riscosso la proposta (*punto 3*) a dispetto dei suoi marcati livelli di inverosimiglianza. E' dunque proprio questo il fattore che deve aver svolto un ruolo decisivo nel gettare una volta per tutte nell'ombra la parte iniziale della notizia trasmessa da al-Birùni: senza voler fare della facile psicologia, si può infatti immaginare comunque che il noto abbia fatalmente avuto la meglio sul meno noto, e che lo scenario estremamente familiare entro cui veniva a cadere una segnalazione tutto sommato da respingere abbia finito per incentrare su di sé l'interesse degli osservatori, modulando su questa precisa quanto inflazionata lunghezza d'onda il contenuto della comunicazione nella sua interezza.

*I Sebòmenoi tòn theòn*. L'eventualità che l'espressione *Sàbi'ùn* nutrisse un qualche rapporto di filiazione o comunque di parentela con il verbo greco *sébo* - *sébomai* (inf. *sébein* - *sébesthai*, "servire, adorare, temere [Dio]") non era per la verità sfuggita ad un ricercatore attento come Y. Marquet, il quale si era sentito perciò a suo tempo in dovere di considerare anche questa possibilità in una nota apposta a suggello di quel prezioso studio che resta ancora adesso il suo *Sabéens et Ikhwàn al-Safâ'*. Non c'è tuttavia chi non veda come la forte carica di fascinazione prodotta dal participio con funzione sostantivale *oi Sebòmenoi* - che tanto bene sembra accordarsi non solo con lo spirito dei versetti coranici relativi ai Sabei, ma anche con l'immagine di loro stessi propagandata all'intorno dagli "pseudo-Sabei" di Harràn - costituisca di per sé un puro effetto di superficie, e come dunque a enunciarla così, senza altri supporti fuori del vocabolario, l'idea di una possibile derivazione del sostantivo arabo dalla forma participiale greca sia da relegare senza rimpianti nel novero delle ipotesi astratte: ed infatti Marquet si era saggiamente limitato ad avanzare solo "timidamente" la proposta, riconoscendo in tutta franchezza la sua innegabile "fragilità" [64].

Ma il verbo *sébomai* - la cui radice a tutt'oggi ignota potrebbe affondare probabilmente a sua volta in area semitica [65]- non presenta per fortuna affatto i livelli di indeterminazione propri ad una voce lessicale qualunque, poiché si impone per contro nel contesto più ravvicinato e congruente con il nostro che mai parrebbe lecito immaginare. *Sebòmenoi tòn theòn* (*colentes Deum*, "coloro che servono, o adorano, Dio"), od anche semplicemente *Sebòmenoi*, si rivela infatti per una formula tecnica ricorrente con regolarità a partire almeno dall'epoca della redazione greca del *Nuovo Testamento*, essendo l'espressione di cui si servono gli *Atti degli Apostoli* [66] - insieme all'altra a tutti gli effetti equivalente *Phoboùmenoi tòn theòn* (*timentes Deum*, "coloro che temono Dio") [67] - per indicare formalmente quella che per comodità ci accontentiamo di definire al momento quale una particolare classe di Proseliti.

E' appena il caso di rilevare come l'imponente fenomeno storico del Proselitismo [68] acquisti un senso del tutto inedito con l'insorgenza e la progressiva diffusione mondiale del Cristianesimo. Non si tratta più soltanto di una questione di esclusivo interesse della comunità giudaica, della sua regolamentazione interna per ciò che riguarda l'atteggiamento da tenere nei confronti dei non Ebrei, degli "stranieri" (ebr.: *gèrè*, *gèrìm*) [69], ma di un problema che investe ormai universalmente la totalità delle "Genti", chiamate a dare ascolto al messaggio di salvezza portato indistintamente a tutti gli uomini da Gesù Cristo. La circostanza che il riferimento ai *Sebòmenoi* o *Phoboùmenoi tòn theòn* (occasionalmente denominati pure *Sebòmenoi Prosélytoi*, "stranieri che servono [Dio]" [70], o *Sebòmenoi 'Ellenes*, "Greci che servono [Dio]" [71]) - ossia a quella categoria in rapida espansione di individui d'origine non-israelitica conquistati alla fede nel Dio unico e tuttavia osservanti solo parzialmente o incostantemente i precetti della legge mosaica - divenga manifesto e particolarmente insistente proprio in coincidenza della missione e della predicazione ecumeniche di Paolo, è senza dubbio da questo punto di vista sintomatica.

Ad Antiochia di Pisidia, a Tessalonica, a Beroa, a Iconio, a Corinto, l' "Apostolo delle Genti" leva instancabilmente il suo appello dallo spazio pubblico della Sinagoga a Ebrei e non Ebrei, a convertiti e non convertiti, ai Proseliti e ai semplici "simpatizzanti", ma è non di rado proprio fra la massa di questi ultimi che incontra le maggiori simpatie e riceve i più larghi favori e consensi [72]. Poteva essere altrimenti? Chi meglio di questi "Greci" [73] convertiti solo a metà [74], di questi ex-Pagani esitanti a compiere l'ultimo passo, di questi uomini e donne pii, devoti, sinceramente vicini per stile di vita e credenze al popolo della posterità di Abramo ma al tempo stesso irresoluti e tentennanti di fronte alla drastica prospettiva di un'accettazione incondizionata della Legge era nelle condizioni per accostarsi con animo aperto e con serena fiducia all'Apostolo del Cristianesimo nascente ? [75] Per contro, sarà proprio fra gli Ebrei di stretta osservanza che verranno talvolta ad alzarsi - in maniera non del tutto dissimile da quanto accadrà circa sei secoli dopo a Muhammad alle prese con la potente comunità giudaica di Yatrib - delle forme di reazione quanto mai dure e decise contro l'opera di missionariato portata avanti intrepidamente da Paolo: come nel noto incidente di Corinto, dove questi, condotto a forza dai suoi avversari in tribunale al cospetto del proconsole Gallione, fu chiamato a disculparsi ufficialmente dall'accusa - le parole usate nel testo

sono illuminanti ! - di persuadere la gente "a rendere a Dio un culto contrario alla legge" (*parà tòn nòmon sébesthai tòn theòn*) [76].

Per la verità, il termine *Prosélytos* - sistematicamente impiegato dai *Settanta* quale equivalente greco dell'ebraico *gèr* (le cui occorrenze vetero-testamentarie presentano però ancora esclusivamente l'accezione etnico-sociologica originaria di "straniero, colono, meteco", ecc.) - non possiede mai propriamente altro significato se non quello di "convertito al Giudaismo" [77]. Così, alla domanda "Chi sono i Proseliti ?", il *Vangelo di Nicodemo* risponde nel modo più piano e corretto: "Sono coloro che sono nati figli di Greci e che ora si sono fatti Ebrei" (*tì 'estin prosélytoi? légousin autò: 'Ellénon tékna 'egennéthesan kai nùn gegònasin 'Ioudaìoi*) [78]; mentre Filone - che, rivolgendosi come si sa ad un pubblico di varia estrazione nazionale e quindi generalmente ignaro dei costumi tipici degli Israeliti, avverte parimenti l'esigenza di porgere dei ragguagli intorno a una parola di certo oscura per la maggior parte dei suoi lettori - spiegava per mezzo di una bella immagine frequentemente citata: "Si chiamano 'Proseliti' tutti coloro che si accostano ad un nuovo genere di vita, nel quale si ama Dio" (*toùtous dè kalei proselytous apò toù proselelythènai kainè kai philothèo politeia*) [79]. Ciò non toglie però che storicamente, soprattutto in seno ai circoli giudaico-ellenistici della Diaspora (cui va fatta risalire del resto non solo la creazione del vocabolo - irreperibile presso i classici - di *Prosélytos*, ma anche il vero e proprio decollo su larga scala del fenomeno del Proselitismo), molti non abbiano esitato in tutta coscienza a riconoscere in questo "divenire Ebrei" o in questo "intraprendere una nuova vita redenta dall'amore per Dio" un genere di rapporto con i dogmi della fede e con gli atti dovuti di culto caratterizzato da contorni più vaghi e sfumati rispetto a quanto avrebbe previsto lo statuto giuridico-religioso del Proselito in senso stretto.

Un celebre episodio tramandato dallo storico Giuseppe Flavio [80] illustra chiaramente la marcata divergenza di opinioni sussistente da sempre a questo proposito fra i due "partiti" degli Ebrei ellenizzati della Diaspora, da un lato, e i loro confratelli di Palestina, dall'altro. Il re di Adiabene Izate - istruito al Giudaismo fin dall'epoca del suo lungo soggiorno giovanile a Spasinou Charax dal mercante ebreo Anania, non diversamente da quanto era accaduto a parecchie donne della corte di quel luogo già in precedenza toccate dagli insegnamenti dell'abile propagandista (*edidasken autàs tòn theòn sébein*) - manifesta a un certo momento la volontà di circoncidersi in modo da diventare finalmente un perfetto Ebreo; ma la madre Elena, pur comprendendo bene le preoccupazioni religiose del figlio in quanto anch'essa da tempo convertita, glielo sconsiglia, poiché teme non a torto che una professione così aperta e per certi versi scandalosa di fede venga accolta con ostilità dai sudditi e possa provocare quindi dei disordini all'interno del regno. D'altro canto perché dare una simile importanza al rito della circoncisione, quando era possibile servire degnamente la Divinità senza arrivare fino a tanto ? Gli antichi costumi ebraici comportavano oneri ben più gravosi di questo, e se il re era fermamente deciso ad adottarli ciò sarebbe bastato senz'altro a renderlo parte integrante del popolo eletto. Grazie a tale dichiarazione rilasciatagli dal fidato Anania, Izate si risolse in quel frangente ad accogliere l'accorto suggerimento della regina-madre e a soprassedere quindi alla sua decisione iniziale; quando tuttavia un altro Ebreo di nome Eliezer - che essendo molto probabilmente un Fariseo era portato a dare un'interpretazione meno libera ma perciò stesso anche più veritiera della Legge - gli espresse in seguito sulla questione un parere diametralmente opposto, il sovrano di Adiabene fu pronto a superare la posizione di attesa provvisoriamente assunta in ossequio alla ragion di stato, e scelse quindi di farsi circoncidere senza ulteriori rinvii [81].

E' bene precisare che la circoncisione figura al primo posto nel triplice insieme di condizioni cui deve sottomettersi il Gentile che aspiri a passare allo stato legale di Proselito. Se il battesimo provvede a conferirgli la purezza richiesta dalla legge levitica, e l'offerta di un sacrificio nel tempio a mondarlo invece dei suoi peccati, è tuttavia solo attraverso la mutilazione rituale che egli viene incorporato davvero e a pieno titolo alla comunità ebraica [82]. Ma questi autentici convertiti, questi (veri) Proseliti o "Proseliti di Giustizia" (*gèrè has-sédég*) - come sono pure denominati talvolta nella letteratura rabbinica gli individui che non si sono semplicemente contentati di rinnegare il

paganesimo e l'idolatria ma hanno anche scelto di ottemperare fino in fondo agli obblighi religiosi imposti ai figli d'Israele [83]- erano e restarono in realtà una minoranza. Un gran numero di quanti entravano in contatto con gli Ebrei della dispersione e si lasciavano in parte conquistare dalla propaganda giudaica preferì attestarsi infatti in quella più neutrale posizione di semplice vicinato che abbiamo ormai imparato a distinguere dietro i *termini tecnici Sebòmenoi e Phoboùmenoi tòn theòn*: anche perché la circostanza che questi uomini "timorati di Dio" ed attivamente "dediti al Suo servizio" dedicassero molto del loro tempo alla preghiera, dispensassero abbondanti elemosine ai poveri, frequentassero con assiduità la sinagoga, onorassero il riposo del sabato ecc., finì per apparire agli occhi dei tanti Ebrei che la pensavano come il sopra ricordato Anania una condizione sufficiente a non operare idealmente né in pratica alcuna seria discriminazione fra tutti costoro ed i veri convertiti.

In quale misura abbia pesato su di un tale atteggiamento lassista la calcolata intenzione di bilanciare in qualche modo le conversioni femminili - di norma più numerose in quanto agevolate dal fatto che le donne erano chiamate ovviamente a rispondere solo alle ultime due delle summenzionate prove rituali d'accesso [84]- con una politica che non penalizzasse troppo i "simpatizzanti" di sesso maschile non è facile dire [85]. Quel che si può affermare invece con tranquillità è che una politica di apertura si adeguava in pieno agli scopi dichiarati del Proselitismo, se è vero che una linea di condotta morbida e conciliante nei confronti delle schiere di Pagani all'affannosa ricerca di nuovi alimenti dello spirito dovette rivelarsi in tanti casi la migliore e più lungimirante strategia per guadagnare adepti: "il padre osserva il Sabbath e si astiene dalla carne di maiale; il figlio si fa circoncidere e diventa un fanatico!", annotava lucidamente e non senza disappunto Giovenale [86].

Inoltre, era anche in gioco un'esigenza ideologico-filosofica profondamente radicata nella raffinata cultura giudaica di stampo ellenistico-alessandrino. E' per esempio eloquente quanto uno dei massimi rappresentanti di questo caratteristico stile di pensiero, e cioè Filone, sente la necessità di specificare quando, commentando *Esodo*, 22, 20, arriva a riflettere sull'intimo rapporto Proseliti-circoncisione. Certo - ammette senza fatica l'autore in manifesto accordo con le indicazioni più ortodosse della dottrina - la circoncisione rappresenta una condizione indispensabile per fare di qualcuno un "Proselito", su ciò non si discute: l'atto materiale di sacrificare un lembo della propria carne in sé e per sé conta tuttavia ben poco, poiché (vero) Proselito non è colui "che è (solo) circonciso sul prepuzio, ma (che lo è anche) sui piaceri e i desideri e le altre passioni dell'anima" [87].

Secondo un punto di vista diffuso, ma non per questo meno arbitrario, verrebbe a darsi una sostanziale interscambiabilità fra la classe di persone abbracciata dalla nozione di *Sebòmenoi (Phoboùmenoi) tòn theòn* e coloro che dalla tradizione giudaica vengono abitualmente designati - in opposizione dialettica ai già ricordati "Proseliti di Giustizia" (*gèrè has-sédèq*) - come "Proseliti della Porta" (*gèrè hash-shacar*). L'equivoco è interessante, poiché ci offre l'occasione di valutare più da vicino la reale estensione e l'articolazione reciproca di un insieme correlato di concetti che - come vedremo meglio fra poco - viene a riproporsi non a caso in termini straordinariamente simili nel corso del dibattito sul Sabeismo sviluppatosi nell'Islàm medievale, in particolare per quanto riguarda la decisiva questione dei criteri utili a distinguere i "veri" dai "falsi" Sabei e a stabilire così anche l'effettiva identità degli uni e degli altri. Una volta ammessa sulla base dell'ipotesi che stiamo avanzando la sovrapposizione *Sàbi'ùn/Sebòmenoi* [88], diventa infatti agevole comprendere quanto la linea di demarcazione tra "veri" e "falsi" Sabei sia ricalcata da presso su quel "vero" e "falso" Proselitismo rappresentato rispettivamente dai gruppi dei *gèrè has-sédèq* e dei *gèrè hash-shacar*, benché la situazione risulti irrimediabilmente complicata dal fatto che i *Sebòmenoi* non si lasciano in ultima analisi ricondurre né al primo né al secondo gruppo [89].

Ai fini del nostro discorso è del tutto irrilevante la circostanza che la formula "Proselito della Porta" compaia testualmente per la prima volta in un'opera piuttosto tarda quale la *Kad ha-kemach* del Rabbi Bechai (XIII sec.). Anche se l'espressione può esser stata consapevolmente forgiata in sede dottrinarica od esser entrata solo progressivamente nell'uso sulla falsariga della classica figura

dei "Proseliti di Giustizia", così non è per il contenuto della definizione proposta dal Rabbi, la quale chiama in causa una realtà umana ben altrimenti nota in tempi più antichi: "Un non-Ebreo che accetta di non servire più gli idoli, ... e viene a stabilirsi presso le porte delle nostre città, è un cosiddetto *gèr toshàb*; viene chiamato anche *gèr shacar*" [90]). In effetti, colui che la *Mishna* chiama *toshàb*, e che in seguito verrà contrassegnato alternativamente attraverso il sinonimo *gèr hash-shacar*, non è altri che il "colono", il "meteco", lo "straniero residente stabilmente in Palestina in un rapporto di clientela o di protezione", come mostra del resto bene il riferimento allo spazio marginale della "Porta" [91]), esplicitamente contemplato dalla più tarda denominazione: si tratta dunque di un ruolo sociale, più che specificatamente religioso, ma che non manca per certi versi di investire - analogamente a quanto avviene in questa fase centrale della storia interna di Israele (prima cioè che, in virtù della particolare evoluzione semantica subita dal termine soprattutto nel corso del periodo ellenistico-romano, esso acquisisse il significato tecnico di "Proselito") per il *gèr* senza altri attributi - anche il campo del sacro. A prescindere dalle sue proprie convinzioni spirituali, l'immigrato in Palestina era obbligato infatti a sottomettersi ai cosiddetti "sette comandamenti noachiti", o "dei figli di Noè", che prevedono nell'ordine, accanto all'obbedienza ai Giudici, il divieto di blasfemia, di idolatria, di impurità, di assassinio, di furto e di consumo delle carni animali non mondate del sangue [92]).

Il rispetto di queste fondamentali regole etico-religiose - e in primo luogo l'astensione da ogni forma idolatrica di culto - assicurava allo straniero che si trovava a vivere in mezzo agli Ebrei alcuni elementari diritti, e lo poneva soprattutto di fronte ad essi in una posizione non equiparabile a quella di tutti gli altri Gentili (*gòyim*), nei confronti dei quali dovevano essere adottate per contro delle severe misure di controllo a causa della minaccia che non cessarono mai di rappresentare agli occhi della nazione ebraica le pratiche superstiziose e pagane comunemente coltivate oltre i confini del paese. Ma il meteco resta per definizione un non-Ebreo: i suoi stretti e continuati contatti con il popolo d'Israele non arrivano mai fino al punto di fargli allacciare dei legami di sangue, poiché matrimoni misti di questo tipo sono fermamente interdetti dalla legge talmudica [93]). Ciò segna una decisiva differenza di qualità fra lui e il (vero) Proselito in quanto costui, benché privo di antenati israeliti ed integrato quindi ai più bassi gradini della società giudaica ("Il sacerdote ha la precedenza sul levita, il levita sull'israelita, l'israelita sul bastardo, il bastardo sul nathineeo, il nathineeo sul proselito, il proselito sullo schiavo affrancato" [94]), è divenuto comunque membro effettivo di quest'ultima in seguito alla propria conversione. Allo stesso tempo, però, un taglio non meno netto si impone fra lo straniero trapiantato e il *Sebòmenos* (*Phoboùmenos*) *tòn theòn*, perché al di là del fatto di ricadere entrambi nella categoria legale dei non-Israeliti, ed eventualmente di condividere quella qualifica così poco smagliante quanto sostanzialmente vuota di senso che una certa tradizione è riuscita ad accreditare sotto il titolo di "Proseliti della porta" o "falsi Proseliti", non c'è davvero niente che accomuni i due soggetti. L'uomo devoto "al servizio di Dio" si iscrive in una categoria universale dello spirito, perfettamente disegnata dalla tensione e dal travaglio interiori che spingono un'anima a percepire la superiore verità del Monoteismo e ad iniziare quindi una nuova vita illuminata dalla luce della fede: questo sentimento e questa partecipazione non hanno assolutamente in sé nulla di vago, e tuttavia storicamente essi si rivelarono tali da non comportare affatto per molti una totale adesione personale ad una qualunque religione positiva, oppure risolversi altrettanto bene per altri in scelte ideali di campo così divaricate e distanti quanto la religione giudaica e la cristiana [95]). Il contesto entro cui va situata la figura del *gèr toshàb* è invece come già detto di tipo sociologico-giuridico, rinviando in ultima istanza allo spazio naturalmente periferico occupato dagli stranieri non convertiti nell'antica società israelitica e al particolare trattamento loro riservato: quando infatti la situazione interna di questo paese chiuso ad oltranza su stesso e proverbialmente geloso della propria identità nazionale evolverà irreversibilmente sull'onda di cambiamenti di portata epocale quali la penetrazione greca prima e la dominazione romana poi, simili ruoli sociali andarono via via in esaurimento, mentre il massiccio ingresso in Palestina di tante e così varie genti provenienti da fuori - tutt'altro che ansiose di conformarsi agli scrupoli religiosi della popolazione locale - rendeva ormai anacronistica oltre che ineffettuale la distinzione fra lo straniero stanziato all'interno o all'esterno dello stato.

E' normale che, non esistendo da un dato momento in avanti più nessuno in grado rispecchiare materialmente certi concetti, si perdesse in genere memoria dello specifico terreno che li aveva generati e di quel che essi stavano esattamente a designare in un lontano passato [96]. Ma quel che vale per l'opinione comune non si applica ovviamente alla dottrina, che avendo per definizione in vista la dimensione sovratemporale degli eventi non si preoccupa mai di scendere più di tanto a patti con le alterne vicende della Storia. Pur in un quadro così difforme dall'originale qual'era quello che veniva di norma a presentarsi nelle impegnative esperienze della Diaspora, i Rabbini non smisero perciò di sorreggere e di alimentare le tradizioni né di sforzarsi di adeguarle alla realtà cangiante di ogni giorno che era loro compito interpretare.

Che i criteri cui seppero attenersi questi consumati maestri di dottrina per assegnare volta a volta un posto univocamente determinato, secondo quanto prescritto dai canoni, al non-Israelita di turno non avessero per noi un interesse meramente scolastico, l'avevamo anticipato. Come si diceva, infatti, tutto lascia pensare che l'impianto logico-categoriale utilizzato dai giuristi musulmani, gli esperti nella scienza sacra del *fiqh*, nell'impostare e risolvere la questione del Sabeismo abbia avuto in buona parte a modello quanto era stato teoricamente elaborato dai Rabbini in precedenza in materia di relazioni esterne e, più in particolare, di Proselitismo (ferma restando beninteso l'irriducibile specificità dei problemi propri alla nazione ebraica e alla *umma* musulmana).

Un esempio concreto confermerà meglio di ogni altro argomento l'individuabilità di tali puntuali corrispondenze all'interno del complesso sistema di rapporti Giudaismo/Proseliti - Islàm/Sabei. Prendiamo - per non allontanarci da un caso specifico di "falso Proselitismo" che ormai ci è familiare - ancora una volta la definizione di "colono, immigrato, meteco ecc." quale la si incontra p. es. nel *Talmùd*: "Chi è il *gèr toshàb* ? ... I saggi (rabbini) dicono: 'Colui il quale rispetta i sette comandamenti che rispettavano i figli di Noè' " [97]. Ebbene, se la nostra ipotesi è corretta, la figura di Noè dovrebbe a questo punto immancabilmente affacciarsi sulla scena insieme a quella degli altri padri tutelari che la tradizione araba associa più volentieri con la turba di coloro che sono passati alla storia attraverso il marchio d'infamia di "falsi" Sabei (ovvero - una volta che dopo il Mille si sarà consolidata presso la maggior parte degli intellettuali e dell'opinione pubblica musulmani l'equazione concettuale Sabei/Pagani, Sabei/Idolatri - con i Sabei *tout-court*). Ma questo è precisamente quanto si verifica ! Basta andare con la mente alle personalità bibliche di repertorio che vengono con maggiore insistenza segnalate dalle fonti islamiche per i loro stretti contatti con il centro alto-mesopotamico di Harràn - cioè, come sappiamo, con la capitale in assoluto più prestigiosa ed eminente dello "pseudo-Sabeismo" - per cogliere all'istante il ruolo di indiscutibile primo piano giocato in questo senso dal patriarca.

Ibn al-Kalbì non esita ad attribuire all'uomo dell'Arca in persona lo stesso atto di fondazione della città [98]. Da parte sua Yàqùt ricorda l'opinione secondo cui Harràn sarebbe stata la prima città del mondo ad essere costruita dopo il Diluvio [99]. E comunque, anche senza arrivare a tanto, ci si può accontentare del legame ravvicinato istituito da Barebreo che, spostando l'evento in avanti di alcune generazioni, fa risalire piuttosto la nascita della metropoli all'iniziativa di Shàla, noto pronipote del patriarca [100]. Si sarebbe tentati di ridimensionare forse il valore di simili testimonianze sulla base della banale considerazione che la veneranda antichità di Harràn, unita alla totale assenza di dati affidabili sul suo più remoto passato, deve aver certo contribuito in non lieve misura alla sua successiva identificazione con uno degli insediamenti civili sorti per primi all'indomani della sconvolgente tragedia del Diluvio. Ma a noi sembra invece questo un elemento senz'altro secondario, e che sta ad indicare soltanto come perfino il senso comune abbia finito naturalmente per accogliere i suggerimenti provenienti da un sostrato ideologico orientato già con sicurezza in una ben determinata direzione.

Il collegamento Noè-(falsi)Sabei appare infatti quale un fatto saldamente acquisito sul piano teologico-dottrinario, come dimostrano bene alcuni degli innumerevoli estratti testuali sui Sabei pazientemente raccolti da Chwolson nel secondo volume del suo classico ed eruditissimo studio. Si va dall'ascendenza di *Sàbi* - mitico fondatore nonché eroe eponimo della "setta" sabea - che alcuni

vorrebbero figlio di Làmek (e dunque fratello di Noè) [101], a quell'originale lettura del Sabeismo in chiave di religione noachita che è poi il dato che maggiormente ci sta a cuore. Si tratta di definizioni lineari, schematiche, del seguente tenore: "I Sabei pretendono di riconoscersi nella religione di Noè"; oppure: "Si dice: 'Egli appartiene ai Sabei', e con ciò si intende un popolo il quale pretende di seguire la religione di Noè" [102]. In effetti, più che di una rivendicazione apertamente sostenuta dai diretti interessati - come danno l'impressione di credere i lessicografi da cui abbiamo prelevato queste due sentenze [103], e soprattutto Daniel Chwolson che rinveniva in tutto ciò un ulteriore supporto alla sua teoria del "tessuto di menzogne" scientemente elaborato dagli Harraniani al fine di autolegittimarsi - sembrerebbe più giusto parlare alla luce di quanto emerso fino a questo momento di un'attribuzione generatasi in qualche modo spontaneamente, durante quella decisiva fase storica di nuove consapevolezze e di confronti interconfessionali a largo raggio che non abbiamo difficoltà a localizzare nell'età dell'oro del Califfato cabbàsido (*punto 4*), per far fronte ad altre e in fondo assai più intellegibili esigenze.

Come sottolineava a suo tempo J. Hjarpe [104], il problema per il governo islamico non è mai stato quello di dare una valutazione morale delle credenze e delle usanze religiose proprie alle moltitudini di popoli gravitanti entro i confini dell'impero, bensì quello di disporre dei parametri necessari e sufficienti a risolvere delle questioni tutto sommato elementari, di carattere al tempo stesso legale e pragmatico: "Quale atteggiamento occorre tenere nei confronti di questa minoranza religiosa?"; "Rientra essa fra i popoli protetti oppure no?"; "E' lecito mangiare la carne degli animali macellati da questa gente?"; "E' lecito sposare le loro donne?" ecc. E' tuttavia pure altrettanto chiaro che l'inserimento dei *Sàbi'ùn* fra i gruppi religiosi meritevoli di tolleranza da parte di Muhammad nasce da ben altre preoccupazioni, ed è dunque di per sé in grado di dar soddisfazione solo molto alla lontana a questo genere di interrogativi. A differenza degli Ebrei, dei Cristiani, dei Magi - ossia dei membri delle grandi religioni universali che nel *Qur'àn* trovano posto accanto a loro - i *Sàbi'ùn/Sebòmenoi* non rappresentano affatto un soggetto storico immediatamente osservabile: più che formare una collettività di credenti fisicamente esistente nel tempo e nello spazio, essi costituiscono infatti per così dire una comunità atemporale dello spirito, che per essenza sfugge a qualunque tentativo di classificazione basato su determinati segni esteriori di riconoscimento [105].

Che cosa implichi la presenza di questo fattore ad identità fluttuante, che così tanto minaccia di ridursi ad un'autentica "casella vuota", sul piano propriamente operativo non è difficile vedere. Essendo come si sa il *Qur'àn* principio e fondamento della vita e della cultura islamiche nel loro insieme, e chiamando il Libro qui in causa una materia di così grande attualità politica e sociale quale fu fin dalle prime battute della conquista araba quella dello statuto disciplinare dei *Dhimmi*, dei popoli protetti, non restava allora che intraprendere un laborioso cammino di esegesi e di integrazione teologiche tali da restituire una qualche fisionomia concreta all'idea di Sabeismo e riportarla così una volta per tutte dalle sublimi altezze dello spirito che l'avevano prodotta alla terra dei bisogni e dei compromessi quotidiani con i quali occorreva in ultima analisi fare i conti. I lineamenti teorici attraverso cui il pensiero sapienziale ebraico era venuto nel corso dei secoli inquadrando la posizione legale dei Proseliti e del Proselitismo provvedevano egregiamente a fornire almeno (non diversamente da quanto è del resto accaduto per tanti altri aspetti della dottrina islamica) le coordinate di massima entro cui porre la questione. Senza ridursi a una setta giudaica - che il Profeta non si sarebbe mai curato di distinguere con tanto scrupolo dalla massa maggioritaria degli altri fedeli - i *Sàbi'ùn* potevano essere considerati con buona verosimiglianza come un gruppo (religioso) la cui incontestabile *vicinanza* al Giudaismo non giungeva tuttavia fino al punto di una sottomissione e di un'obbedienza integrali alla legge mosaica. Che un paradigma straordinariamente aderente al caso in oggetto fosse rinvenibile nella particolare localizzazione dei *gèrè hash-shacar*, i "Proseliti della Porta", non desta certo meraviglia dopo quanto si è detto: non altri che questi furono infatti i termini con cui il Giudaismo di stretta osservanza si mostrò disposto a comprendere l'imbarazzante fenomeno dei *Sebòmenoi (Phobòmenoi) tòn theòn*. Tale accostamento di comodo fra i *Sàbi'ùn* e i "Proseliti della Porta" presentava se non altro il vantaggio di impegnare i Sabei - o

meglio tutti coloro che avessero avanzato delle pretese in questo senso - sul terreno concreto del rispetto di quei basilari principi etico-religiosi, opportunamente adattati al nuovo contesto islamico, che abbiamo già citato sopra a proposito dei *gèrè hash-shacar*, da una qualche professione di fede monoteista al compimento di certi atti purificatori, dal consumo di carni dissanguate all'astensione da ogni forma di idolatria [106]). Ma si trattava di un'immagine forzata e distorta dei Sabei, la quale non faceva a meno di proiettare quell'alone oscuro di falsità e di sospetto su quanti avessero avuto la temerarietà di riconoscersi sotto questo titolo che avrebbe decretato in ultimo la scomparsa storica del Sabeismo [107]).

Non c'è purtroppo lo spazio per riflettere sulla lunga serie di motivi storici ed ideologici per cui presso dei settori considerevoli del mondo islamico venne maturando nella seconda metà del IV H./X secolo una radicale inversione di tendenza in negativo riguardo ai Sabei, ed in particolare nei riguardi dei più noti ed illustri rappresentanti del gruppo, i Sabei harraniani. Anche in assenza di una ricognizione così allargata, si arguisce tuttavia ugualmente come uno dei momenti più qualificanti in quel memorabile conflitto, combattuto per lo più in maniera indiretta e larvata e senza esclusione di colpi bassi, fosse il rapporto dell'uomo con la Rivelazione [108]). Abbiamo evocato l'immagine di Noè, ultimo dei dieci patriarchi antediluviani, l' "uomo giusto e perfetto" cui la Scrittura tributa l'elogio del tutto eccezionale di aver camminato sempre "insieme a Dio" [109]); ed avremmo con pari diritto potuto richiamare alla memoria la figura di Enoch, di Seth, o di Adamo. Ma nessuno di questi augusti personaggi biblici, che la "setta" sabeo-harraniana annoverava fra i propri profeti e maestri [110]), ci aiuta forse a comprendere il valore della posta davvero in gioco meglio di quanto possa fare un aspetto chiave e per forza di cose mai interamente chiarito della complessa vicenda storica e culturale di Harràn: il passaggio di Abramo.

Ora, il racconto della *Genesi* relativo all'episodio sembra per la verità mantenersi su di un piano sostanzialmente neutrale nei confronti della città e dei suoi abitanti. Il futuro padre del popolo d'Israele arriva quassù, in Alta Mesopotamia, da "Ur dei Caldei" [111]) insieme all'anziano genitore Tharé, alla moglie Sarai, al fratello Nachor, al nipote Loth, e vi risiede - a quanto pare di capire abbastanza felicemente - per lunghi anni. Poi, ad un tratto, l'imperioso comando del Signore ("Esci dalla tua terra, dalla tua gente, dalla casa del padre tuo, e vieni nella terra che ti additerò. Farò uscire da te una grande nazione, ti benedirò, farò grande il tuo nome, e sarai benedetto" [112]) lo spinge via, lontano, sull'incerta e accidentata strada della Terra Promessa. Ma che ne è stato dei suoi parenti ? Hanno forse condiviso all'unanimità con lui la grave scelta di abbandonare le loro certezze materiali per mettersi in viaggio alla volta di una meta dai contorni vaghi, indistinti e ancora in tutto simili ad un sogno ? Niente affatto. Tharé, intanto, proprio a Harràn ha già chiuso per sempre i suoi occhi alla bella età di duecentocinque anni; mentre Nachor, con la moglie Melcha ed il resto della sua numerosa famiglia, si è risolto da parte sua a restare e a dimorarvi stabilmente [113]).

Naturalmente, la separazione sopravvenuta ad un certo punto fra i due rami della stirpe dei Teracidi potrebbe adombrare una spaccatura di ordine religioso all'interno del clan, ed in effetti è così che tendono ad interpretare e a restituirci l'evento le leggende della Sinagoga e le tradizioni giudaiche. Qui, più che frutto di una scelta fatta in ossequio a una volontà superiore, la partenza di Abramo appare dettata dalla necessità contingente di sottrarsi al pericolo che costituiva ormai per la sua vita il permanere in mezzo a della gente che - dopo il disprezzo da lui imprudentemente ostentato verso le divinità locali - gli si sarebbe rivolta con decisione contro in armi [114]). C'è da dire però che questa versione dei fatti non trova alcun riscontro nelle parole della *Genesi*, né negli altri e successivi passaggi della storia sacra dove si fa riferimento a Harràn (la "città di Nachor" [115]), a Nachor o ai diretti discendenti di quest'ultimo, che sembrano anzi per certi versi contraddirla apertamente: i rapporti fra i due nuclei familiari, infatti, non solo non vengono per nulla ad interrompersi dopo il distacco (una volta in Palestina, Abramo riceve dopo qualche tempo notizie del fratello [116]), ma danno addirittura l'impressione di intensificarsi. E' precisamente a Harràn, presso la casa dei suoi parenti, che Abramo, ormai prossimo allo scadere dei suoi giorni, invia il fido servitore Eliezer per ottenere l'unica donna che fosse degna sposa per il proprio figlio Isacco [117]). E ancora a Harràn, una generazione più tardi, il fuggiasco Giacobbe trascorre i migliori

anni della sua giovinezza al paziente servizio dell'astuto e grossolano Labano finendo poi per maritarsi non una ma ben due volte, a causa dell'inganno perpetrato ai suoi danni dallo zio che lo costringe com'è noto ad involare entrambe le sue cugine di là [118].

Questi legami matrimoniali - che ribadiscono e rafforzano potentemente l'originaria comunanza di sangue esistente fra Ebrei e Harraniani - sembrano escludere nel modo più perentorio una situazione di contrasto anche solo lontanamente riconducibile alla classica contrapposizione Monoteismo-Politeismo pagano. Prima di esaminare gli ulteriori elementi documentali che secondo noi confermano la correttezza piena di questa prospettiva, non sarà tuttavia inutile sgombrare preventivamente il campo dai falsi problemi suscitati in sede di critica veterotestamentaria dove, confidando troppo in alcuni particolari affioranti a margine dell'esperienza harraniana di Giacobbe e della sua storia sentimentale con Rachele, ci si è sentiti autorizzati a discernervi ciò che in realtà si guarda bene dal manifestarsi con nitidezza.

Si è voluto ad esempio rinvenire una prova della persistenza di una qualche forma di culto barbaro ed idolatrico presso il gruppo parentale stanziato al nord della terra dei due fiumi nella circostanza che Labano custodisse gelosamente nel sotterraneo della propria casa, a garanzia della prosperità e del benessere della stessa, un certo numero di *théraphim* [119]. Ma se questi innocenti idoli del focolare fossero un indizio davvero significativo delle credenze bassamente superstiziose di quanti ne erano in possesso, non si spiegherebbe come mai - è sempre la Bibbia ad informarcene - un campione della causa israelitica e del Monoteismo dello stampo di re David non si facesse il minimo scrupolo a tenere appunto dei *théraphim* - e della grandezza di un corpo umano per giunta - tranquillamente accanto a sé, a palazzo [120]. Ancor meno fondata, poi, la congettura che alcuni commentatori moderni hanno saputo elaborare partendo dalle parole con cui Labano, una volta raggiunta a fatica la carovana del genero e delle figlie ormai inarrestabilmente in marcia verso la Palestina, impegna Giacobbe a un solenne giuramento ("Che il Dio di Abramo, il Dio di Nachor, il Dio dei loro padri sia giudice tra di noi" [121]). Perché è vero che il testo nassoretico presenta qui un verbo alla forma plurale (*ishpelù*, "siano giudici, giudichino"), ma si tratta in realtà di una scelta obbligata in quanto il nome del Dio unico e vero di cui si serve in questo caso il testo ebraico, e cioè *'Elòhim*, è a sua volta grammaticalmente di forma plurale. Pretendere di scorgere in ciò un indizio del fatto che Abramo, Nachor e i loro antenati adorassero delle divinità differenti è dunque una forzatura indebita, come dimostrano del resto la versione samaritana, quella dei *Settanta* e la stessa *Vulgata* che non tengono giustamente conto del dettaglio e traducono di conseguenza sia il nome sia il verbo, nel passaggio in questione, al singolare (*Deus, judicet*).

Che il ruolo ideale di Harràn, per come si disegna nel racconto biblico concernente il lungo spostamento migratorio di Abramo dalla "Ur dei Caldei" al nordico paese di Canaan, debba restare qualcosa di separato e distinto tanto dalla base di partenza del viaggio (la Caldea, cioè l'opinione vana, l'empietà, l'idolatria), quanto dalla stazione ultima d'arrivo (Canaan, la retta conoscenza, la fede, il Dio unico e vero), appare del resto come un dato acquisito già con sicurezza nell'esegesi allegorica dell'episodio operata da Filone Giudeo. Quale tappa intermedia, centrale, di un movimento di natura dialettica che sul piano del simbolo si presta a venir letto nei termini di un'impervia ed arrischiata progressione alla ricerca di sé, Harràn starebbe ad incarnare per il filosofo alessandrino lo stadio di un'autoconsapevolezza ancora e solo parziale, incontrando essa il suo limite nella sfera del mondo sensibile, in quel perfetto dominio da parte dell'uomo sul proprio corpo e sui propri organi percettivi che, se da un lato marca un superamento irreversibile della colpevole ignoranza dei Caldei [122]), è tuttavia semplice preludio dall'altro all'ulteriore e più alto grado di conoscenza spirituale ottenuto da Abramo e dai suoi discendenti d'Israele attraverso la raggiante visione dei divini tesori riposti nell'anima umana. Di qui, l'originale definizione filoniana di Harràn quale "paese dei sensi", da noi già messa in evidenza in altra sede [123]).

L'aspetto che maggiormente colpisce in questo sapiente discorso, cui non si può negare per altro verso il pregio di una grande linearità ed efficacia didascalica, è quello di non sfiorare nemmeno alla lontana il problema di che cosa la città di Harràn possa mai stare a rappresentare fuori dalla felice metafora in chiave filosofico-gnoseologica appena sviluppata [124]).

L'interpretazione di Filone, in altri termini, mostra sorprendentemente di non prevedere affatto una risposta alla più elementare e spontanea delle domande che sembra inevitabile porsi a fronte del suo testo: Esiste una religione corrispondente alla singolare situazione "di mezzo", o "di transito", fra il paganesimo e il culto del vero Dio descritta dalla mitica Harràn dei patriarchi ? E se esiste, qual'è il suo nome; come, dove e quando si è essa mai manifestata ?

Non dubitiamo che, messo alle strette da tali o simili obiezioni, l'autore avrebbe saputo con un guizzo di spirito trarsi brillantemente d'impaccio: gli sarebbe bastato invocare il nome proprio di Harràn e l'etimologia immaginaria di cui egli stesso si serve quando riconduce in tutta disinvoltura il toponimo (che come si sa ha tutt'altra origine [125]) alla voce ebraica *hòr*, "buco, cavità, antro, grotta" [126], per giustificare il suo mutismo. Ma a noi, che sappiamo bene quanto il vuoto l'oscurità e il silenzio siano intimamente compenetrati nella vicenda storica dei Sabei e del Sabeismo, l'improvviso spalancarsi di questo "buco" nero - ancora una volta e per una via talmente autonoma e indipendente da quelle battute in precedenza - in così stretto rapporto all'antica città del dio-Luna non manca per contro di lanciare un segnale forte, inquietante.

Per fortuna, l'orgogliosa capitale della Luna non si lascia cancellare né mettere da parte tanto facilmente, e nemmeno dà idea di prestarsi ad accettare passivamente il ruolo subalterno di semplice stazione di servizio o di mera barra divisoria fra due solidi e ben formati estremi cui una certa tradizione vorrebbe volentieri relegarla. Perché dipende dai punti di vista. Ciò che sta in mezzo non è solo il provvisorio, l'effimero, l'incompiuto, il contingente, l'imperfetto, così come la naturale immaterialità di una linea ideale di cesura non si confonde affatto con la mancanza di profondità e di spessore che caratterizzano un ente di rango ontologico inferiore. Ciò che sta in mezzo - il medio - può altrettanto bene essere invece il classico ago della bilancia, il punto magico d'equilibrio, il vertice o il picco da cui si dipartono crinali discendenti contrapposti; o magari, senza arrivare a tanto, limitarsi ad esprimere la forza e la necessità vitali di una posizione interlocutoria, che sappia però riaffermare senza soste o cedimenti di sorta l'imperativa non-esauribilità del dialogo [127].

Harràn, dunque, non quale tappa transitoria lungo il sofferto cammino verso il Monoteismo giudaico e la presunta universalità da esso contemplata, bensì quale istanza perenne verso il superiore e trascendentale fondamento - questo sì di natura autenticamente universale, e per ciò stesso non computabile a proprio esclusivo possesso da parte di nessuno - delle diverse religioni positive: la Rivelazione. Capovolgere il quadro, invertirlo di centottanta gradi: ecco la nuova prospettiva con la quale occorre ora misurarsi. Anche e soprattutto perché non altra sembra esser stata quella assunta con rara determinazione dagli Harraniani in persona per tener testa alla situazione di vero e proprio accerchiamento politico-culturale cominciata a delineare già con Teodosio ed i provvedimenti in senso antipagano da lui varati all'interno dell'Impero [128] (che accordarono quantomeno spazio ai veementi ed indignati attacchi portati da quel momento con frequenza via via crescente alla città dai Padri della Chiesa siriana [129]), ma aggravatasi certamente con la conquista araba e la penetrazione sempre più ampia e capillare dell'Islàm nel nord mesopotamico e siriano.

Due storie - due leggende - della cui matrice originariamente harraniana sono prova eloquente i contenuti senz'altro fuori dal comune del racconto, concorrono da angolature diverse e tuttavia complementari nel mettere a fuoco secondo noi mirabilmente l'aspetto forse più qualificante di questa posizione teologica. La prima è tratta da una delle più famose raccolte di narrazioni a sfondo edificante intorno alla vita e alle gesta dei profeti anteislamici - genere letterario tipico della cultura maomettana del Medioevo - le *Qisas al-anbiyà'* attribuite a Muhammad b. cAbdallàh al-Kisà'i. Dopo aver ricordato come Idris (il profeta coranico normalmente assimilato al biblico Enoch) sia stato il primo uomo oltre Shìt (Seth) ad aver tenuto un calamo in mano [130] e ad aver insegnato quindi l'arte di leggere e scrivere ai suoi figli, ammonendoli che questa particolare abilità faceva di essi e di tutti coloro che fossero stati opportunamente istruiti in tal senso dei Sabei (ossia - precisa il testo - gli uomini di penna, gli scribi, di quelle remotissime età), l'autore prosegue col narrare quanto segue:

"Quando Abramo partì dall' cIràq, e si mise in viaggio alla volta della Siria - la terra dei suoi padri (!) - giunse nella regione di Harràn in Mesopotamia e vi trovò dei Sabei, che possedevano degli scritti e confidavano in essi. Disse allora Abramo: 'O mio Dio ! Io non credo che ci sia qualcuno qui che riconosca la tua unicità, all'infuori di me e dei credenti che sono al mio fianco'. Ma Dio gli comunicò per mezzo di un'ispirazione: 'O Abramo ! Sulla terra non mancano certo gli argomenti per sostenere l'esistenza di Dio'. Fu così che Dio stesso gli ordinò di persuadere quei Sabei a convertirsi alla sua religione. E in effetti Abramo li incoraggiò a farlo, ma essi opposero un rifiuto, replicando: 'Come possiamo credere a te, che non possiedi nessun Libro (rivelato) ?'. Dio aveva fatto dimenticare loro ciò che avevano appreso dalla scienza e dagli scritti, e si radicò quindi in essi la ferma convinzione che gli scritti che leggevano venissero da Dio. In tal modo una parte finì per credere ad Abramo, ma un'altra no. I Sabei si dividono dunque in coloro che credono ad Abramo - questi sono i Brahmani (!) - e non si separarono da lui, ed in coloro che restarono fedeli invece alla propria religione - e questi hanno continuato a vivere nella regione di Harràn - non emigrarono con Abramo in Siria e dichiararono: 'Noi ci riconosciamo nella religione di Shìt, Idris e Nùh [Noè]' " [\[131\]](#).

Possiamo permetterci di sorvolare sulle apparenti assurdità riscontrabili in questo documento, che non citiamo per il suo quoziente di attendibilità storico-filologica, come pure sul fatto che in esso continui a persistere quell'inalterabile modello, centrato sulla formazione di due distinte e contrapposte classi di Sabei, sul quale crediamo di esserci già soffermati abbastanza. L'importante è tener dietro alla singolare redistribuzione dei personaggi e alla non-convenzionale concatenazione degli eventi quali emergono dalla storia registrata e trasmessa sotto il nome di al-Kisà'i.

Si guardi intanto alla figura di Abramo. La santa missione da lui portata avanti con coraggio, a dispetto dello stato di pressoché totale isolamento nel quale viene inevitabilmente a trovarsi, rammentano certo da vicino l'esperienza sofferta personalmente da Muhammad fra i maggiori di La Mecca, i Quraysh; così, anche il particolare della mancanza di uno Scritto rivelato e delle accuse mosse in questo senso al patriarca, che evoca irresistibilmente lo scetticismo e l'incredulità diffusi con cui venne in genere accolto dai contemporanei l'assunto dell'origine divina del *Qur'àn*, idea che mal sembrava accordarsi con la modalità stranamente lenta, frammentaria, intermittente e progressiva con la quale la parola di Allàh giungeva a rivelarsi per bocca del Profeta [\[132\]](#). Ma il personaggio è divenuto comunque assai poco riconoscibile: lui, il padre del popolo d'Israele, non solo sembra qui non aver più alcun legame privilegiato con gli Israeliti, ma non aver addirittura con essi collegamenti di sorta; si è trasformato, invece, in un Sabeo, o per dir meglio nel fondatore o nel rappresentante per eccellenza di quel "vero" Sabeismo che al-Kisà'i non esita ad individuare - sulla base di un'associazione non infrequente nelle fonti arabe medievali, anche se in gran parte imputabile ad un elementare gioco di assonanze - nella religione primordiale dei "Brahmani" [\[133\]](#).

E che dire poi del popolo di Harràn e del profilo del tutto inconsueto che dello stesso ci viene consegnato ? Dove si sono cacciate l'empietà, l'incredulità e la barbarie che alla città e ai suoi abitanti fanno tanto volentieri contorno ? Certo, gli Harraniani non è con questo che vengano miracolosamente purgati delle loro presunte colpe per intero: sono convinti di credere, di possedere dei libri sacri, ma non è che un equivoco; si tratta solo di "antichi scritti", di carte vecchie e magari anche oramai andate, consuete, non della parola di Dio. La *qissa* lo enuncia a chiare lettere. Ma allora perché al contempo e in maniera altrettanto esplicita consente ad attribuire la composizione di alcuni almeno di tali scritti ai profeti Seth e Idris ? [\[134\]](#) Non è forse proprio attraverso di essi che la conoscenza delle cose divine è stata in primo luogo resa nota agli umani ? D'altro canto l'equazione, stabilita dalla leggenda, Sabei - Gente di Scrittura diventa a questo punto l'unica giustificazione ragionevole - benché non priva forse di un lieve tocco parodistico - alla patente di Popolo del Libro accordata per opinione comune da Muhammad ai *Sàbi'ùn*. Infatti Abramo ha un colloquio intimo, personale con Dio; non è in grado di esibire testimonianze probanti circa la veridicità del messaggio che è chiamato ad annunciare [\[135\]](#), ed appunto per questo viene contestato. Ma le medesime condizioni di "difetto testuale" sembra inevitabile sopporre pure per i "Sabei" appartenenti al suo seguito (i Brahmani), ciò che porta ad escludere nel modo più perentorio una

possibile assimilazione di questi ultimi con l'omonimo gruppo menzionato nel *Qur'an*.

Le *Qisas al-anbiyà'* di al-Kisà'i, primo esemplare conosciuto di questo fortunato filone narrativo, furono composte nella loro forma attuale intorno alla metà del VI H./XII sec. [136], ma in esse confluisce in realtà un imponente corpo di tradizioni popolari tramandatesi oralmente, la cui circolazione in Medio Oriente è attestata fin dagli albori dell'Islàm. Questa circostanza è degna di nota, non tanto perché permetta di postulare l'esistenza di un sostrato di idee corrispondenti a quelle esposte dalla leggenda abramitica giunta sino a noi già alcuni secoli prima della sua definitiva trascrizione, quanto piuttosto perché fornisce a nostro giudizio un inedito e insospettabile riscontro, su di un registro popolare, divulgativo, o se si vuole "democratico", al celebre contraddittorio fra Sabei e *Hunafà'* pubblicato più o meno nella stessa epoca dal grande storico delle religioni al-Shahrastàni [137].

Ci rendiamo conto del sapore paradossale dell'affermazione. Nel caso di al-Shahrastàni abbiamo a che fare con una lunga e articolata disputa dogmatica, con un dibattito dottrinario straordinariamente ricco di temi e di sfumature teologiche; in quello della storia di cui abbiamo letto, invece, non si incontra in fondo che una delle tante versioni dell'avventura harraniana di Abramo e delle sue durature conseguenze. Ma la ricostruzione del passaggio per Harràn proposta dalla *qissa* presenta un tratto peculiare che la differenzia come si è visto dalle interpretazioni più comuni della vicenda, mentre la riavvicina per contro in misura sorprendente allo spirito che informa il capitolo del *Milal* dedicato ai Sabei, e all'immaginario dialogo con i *Hunafà'* ivi riprodotto. In entrambe le situazioni, i due gruppi di interlocutori - Sabei abramitici (o "Brahmani") e Sabei noachiti (o harraniani) nell'una, *Hunafà'* e Sabei nell'altra - mostrano apertamente di partire dagli stessi presupposti, e di condividere così molto di più di quanto sia da mettere a carico dei motivi contingenti di contrasto [138].

Ciò fa capire come mai in entrambe i casi i Sabei - perfino i Sabei di Harràn - non divengano a differenza del solito oggetto di censura e tanto meno di demonizzazione. Esponenti di una comunità dal significato "più che altro archetipico", esattamente come i *Hunafà'* seguaci di Abramo con i quali - per riprendere ancora le parole di Henry Corbin - "danno l'impressione di essersi accordati già segretamente sugli argomenti da discutere" [139], i Sabei compaiono qui quali legittimi rappresentanti di una vera e propria religione universale. Di una religione scomparsa? Forse, la cosa non è chiara. Secondo un'opinione corrente - da situare nell'ambito della dottrina sciito-ismailita della trasmissione dell'Imamato, senza l'ausilio della quale il dialogo messo in scena da al-Shahrastàni diviene di fatto incomprensibile - il possesso della Legge nel corso del grande ciclo cosmico attuale di occultazione sarebbe stato detenuto alternativamente da sei distinti gruppi religiosi, e cioè i Sabei, i Brahmani, i Magi, gli Ebrei, i Cristiani e i Musulmani [140]. In base a questa particolare periodizzazione della ierostoria, i Sabei occupano dunque un posto precisamente definito - il primo - all'interno del nostro ciclo, configurandosi di conseguenza come i depositari dei segreti e delle arcane verità che inaugurano l'apertura di questo coerente e progressivo insieme di rivelazioni. Non meno lecita appare tuttavia una diversa e meno rigida localizzazione metatemporale del Sabeismo, poiché, se l'insistente richiamo da parte dei Sabei all'eredità spirituale di Seth e di Idris ci riporta indietro ad un'età di prima del Diluvio, il già discusso collegamento con Noè (ultimo dei discendenti antidiluviani della progenie di Adamo ma capostipite al contempo dell'umanità nuova rigenerata dal memorabile sommergimento della terra nelle acque) proietta d'autorità il gruppo anche sulla fase religiosa successiva. E noi, dal canto nostro, non intendiamo azzardarci a tentare di sciogliere questo nodo, che dà tutta l'impressione di esser stato lasciato a bella posta irrisolto, prima di aver preso in esame gli ulteriori spunti di riflessione provenienti da un secondo e ormai giustamente celebre racconto.

La leggenda ci è pervenuta sotto l'autorità di un certo ibn Sanqila (o, con diversa translitterazione, Sinqilla), nome che E. Sachau - responsabile dell'edizione nonché della traduzione della solita *Cronologia* di al-Birùnì, verso il quale non ci rincresce di essere ancora una volta in debito per questa preziosa informazione, irreperibile altrove - suggerisce senza troppa convinzione di riconoscere nel cronista bizantino Sincello (VIII-IX sec.). Quest'ultimo per la verità è autore di

una storia generale del mondo, dalle origini a Diocleziano, dove non manca di soffermarsi lungamente sui principali personaggi dell'*Antico Testamento* ed in special modo sulla persona di Abramo, ma né in questa né in altre sezioni dell'opera è dato rinvenire alcunché di somigliante al racconto trascritto da al-Birùni [141]: ciò che giustifica ampiamente le riserve di Sachau in merito ad un'identificazione resa peraltro ancor più dubbia dal fatto che *Synkellos* non è alla lettera un nome proprio, bensì un attributo o un epiteto che significa semplicemente il "Segretario particolare, privato" [142]. Senz'altro più utile risulta invece l'indicazione - presente sempre nella *Cronologia* - che fa di questo ibn Sinqilla un Cristiano, in quanto la storia da lui narrata si colloca con ogni evidenza nel quadro di una polemica anti-sabea, che non risparmia tuttavia di colpire al contempo e fors'anche più pesantemente il versante giudaico. Al di là dei calibrati aggiustamenti di tiro verosimilmente apportati dall'autore in maniera da volgere la leggenda ai suoi propri fini, tutto porta a concludere infatti come già detto per una matrice mitologica originariamente harraniana.

"Ibn Sinqilla (Sincello), il Cristiano, tramanda ... che Abramo - la pace sia su di lui - abbandonò la loro [dei Sabei harraniani] comunità solo perché sul suo prepuzio era comparsa la lebbra: chiunque soffrisse di questa malattia era (infatti) da essi giudicato impuro [143], ed escluso dalla società. Egli si recise allora il prepuzio, cioè si circoncise. In questo stato entrò in uno dei loro templi pagani, quando udì una voce proveniente da un idolo che gli diceva: 'O Abramo, tu andasti via da noi con una macchia e ritorni con due. Vattene, e non venire più fra noi'. Così Abramo, assalito da rabbia, fece gli idoli in pezzi, e lasciò la città. Ma, dopo averlo fatto, se ne pentì e volle offrire in sacrificio il figlio al pianeta Saturno [144], poiché a quanto sostiene l'autore era costume fra essi [gli Harraniani] sacrificare i propri bambini. Comunque, vedendolo sinceramente pentito, Saturno lo sciolse dall'impegno grazie al sacrificio di un ariete" [145].

G. Strohmaier, che per primo ha attratto l'attenzione non troppi anni or sono su questo breve testo davvero singolare, annotava a ragione la non indifferente carica di arguzia contenuta in quella che si può considerare la risposta sabea alla più consolidata tradizione ebraico-cristiana relativa ad Abramo e a ciò che questi rappresenta [146]. Di fronte ad un approccio al problema avvertito come una provocazione permanente nei loro confronti, gli Harraniani avrebbero fatto ricorso all'arma più efficace di cui hanno a disporre i deboli e le minoranze oppresse per proteggersi dal soverchiante potere dei dominatori, l'umorismo, elaborando una propria contro-versione dei fatti dove ogni cosa non fa a meno di apparire buffamente deformata e stravolta. Il gigante della fede si è ridotto qui ad un omiciattolo animato da motivazioni comuni per non dire meschine, la cui unica differenza rispetto ai Pagani fra i quali vive e di cui spartisce fino all'ultimo le credenze è di esser peggiore di loro. Si noterà come la storia abbia cura di minare una dopo l'altra le colonne portanti dell'edificio mitico-religioso eretto dai grandi gruppi monoteisti su di Abramo, fino a farlo crollare rovinosamente in pezzi: da partenza augurale per la Terra Promessa, l'uscita da Harràn si converte nell'espulsione senza appello di un essere impuro, stolto ed insolente, nella cacciata brusca di un reietto; da momento culminante di una lotta combattuta a spada tratta contro l'empietà del padre e dei compatrioti, la distruzione degli idoli nel tempio della città diventa da parte sua l'esito della furia cieca di un idolatra incapace di controllarsi; da manifestazione esemplare di fiducia nella suprema volontà divina, l'offerta di Isacco si trasfigura per finire in un sacrificio reso a Saturno onde espiare le gravi colpe in precedenza commesse verso le divinità del luogo [147].

Dove però lo spirito amabilmente dissacratorio della piccola ma micidiale macchina da guerra messa in moto da questa *chronique scandaleuse* [148] raggiunge secondo noi l'apice è nell'eziologia fantastica del rito ebraico della circoncisione. Anche perché, come si è avuto modo di constatare, comincia tutto giusto da qui. L'argomento è liquidato in due battute: altro che segnatura indelebile del Patto d'Alleanza con Dio ! Abramo ha la lebbra, il morbo per un capriccio del destino lo ha attaccato proprio lì, sul prepuzio, e bisogna assolutamente agire prima che il male venga scoperto e si decreti quindi la subitanea messa al bando dell'individuo infetto dalla collettività. Che fare? Non c'è scelta: nascondere, coprire, tentare in qualche modo di dissimulare. Ma il mezzo più idoneo allo scopo non è magari togliere il problema alla radice, recidendo d'un colpo quel frammento di epidermide vergognosamente sofferente e con esso anche ogni prova tangibile della propria

impurità ?

Inutile continuare. Lasciamo pure liberamente spazio al sorriso che ci regala comunque questa comica e non poco astrusa sequenza di notizie. Non sarà certo un qualche istante di distensione ad impedirci di valutare questo materiale con la tutta serietà con cui, per altro verso, merita di esser considerato.

Ora, non c'è dubbio che a una prima lettura il mito raccolto di ibn Sinqilla dia l'impressione di esser stato espressamente concepito con l'intento di gettar fango e discredito sulla figura del patriarca. Sarebbe tuttavia un grave errore impostare la questione in questi termini, intanto per non far torto al tatto e all'intelligenza dimostrati in tante e non facili circostanze dagli Harraniani, ma soprattutto per non correre il rischio di travisare completamente il reale obbiettivo dell'operazione ideologica montata su da questi ultimi. In effetti, la cultura sabea non si adegua passivamente alla concezione di Muhammad e a quella suprema glorificazione di Abramo che troviamo così potentemente scolpita nelle pagine sempiterni del *Qur'àn*; ma poteva per contro non essere affatto insensibile ad un motivo cui il Profeta mostra di essere particolarmente affezionato, e cioè quello per cui la veridicità, l'originarietà e la purezza dell'esperienza mistica vissuta dall'Uomo alla ricerca di Dio - la *Hanifiyya* - sono tali da proiettarlo in una dimensione posta una volta per tutte al di qua, o al disopra, delle religioni positive nate in qualche modo al seguito di lui. Non altro che il messaggio imperituro di verità contenuto in questa singola esperienza - contro l'impiego "privato" e per ciò stesso distorto che della medesima avevano a suo giudizio fatto tanto l'Ebraismo quanto per ragioni diverse il Cristianesimo - era del resto ciò che Muhammad si sentiva inviato a restaurare sulla terra, come mostra perfettamente il grandioso e mai abbastanza rammemorato versetto coranico della *Sura* terza: "Abramo non era né Ebreo né Cristiano, egli era un *hanif muslim*" [149].

D'altronde, rinvenire alle spalle del moto di reazione dei Sabei di Harràn al "modello abramitico" riprodotto dalle comunità monoteistiche dominanti un sentimento di insoddisfazione tutto sommato affine a quello che alimentò la battaglia di rinnovamento e di rifondazione religiosa portata avanti da Muhammad sembra esser qualcosa di più di un'astratta e vaga suggestione: se è giusto ascrivere almeno in parte ai primi - come ipotizzava non senza validi argomenti Strohmaier - certi elementi tangibili, concreti, della vicenda personale di Abramo conosciuta e ritratta dal Profeta [150].

Nessuna ostilità e nessun disprezzo, dunque, per la figura del patriarca, ma nemmeno resa incondizionata all'arroganza di chi si è impadronito più o meno arbitrariamente del diritto di agire in nome di lui e di continuarne fedelmente la missione. Tali i termini in cui pare lecito riassumere a grandi linee il punto di vista harraniano. Dei tanti modi che con ogni evidenza c'erano per esporre e soprattutto per salvaguardare efficacemente la propria posizione, la gente devota di Harràn ne ha però scelto in questo caso uno dove - nonostante lo stato frammentario e corrotto attraverso cui la versione di ibn Sinqilla restituisce il mito - campeggia ancora per fortuna in primo piano un aspetto che per noi non poteva rivelarsi più significativo. Eccoci rinviati infatti d'improvviso e quasi senza accorgercene a un tema che sta al cuore del quadro contestuale di riferimento da cui aveva preso le mosse il nostro lungo discorso sui *Sebòmenoi tòn theòn*: la circoncisione! Non sarà la fatidica chiusura del cerchio, ma le è di sicuro molto molto vicino.

La portata dello scontro avvenuto fin dal principio in seno alla comunità cristiana fra il partito dei Giudaizzanti - riconducibile con le dovute cautele a Pietro - e il partito degli Ellenisti - rappresentato come si sa da Paolo - può difficilmente essere sottovalutata. Era in gioco l'esistenza stessa del Cristianesimo in quanto religione autonoma e svincolata quindi da qualunque tipo di soggezione o di tutela da parte del Giudaismo. A prescindere da ogni altra considerazione, spalancare con decisione le porte ai non-Ebrei, cioè ai "Greci", al resto del mondo, era una posta politica di importanza vitale per la Chiesa nascente, e ciò dà naturalmente ragione alla linea di condotta paolina che seppe farsi con grande coerenza e determinazione interprete di questa inderogabile esigenza. L'opera di apostolato presso i Gentili incontrò tuttavia non pochi ostacoli sul suo cammino: in primo luogo per la forte avversione manifestata in genere dall'ambiente ebraico dei

centri toccati via via dalla predicazione evangelica, la quale se arrivava talora a prender corpo come già osservato nell'odioso strumento della denuncia all'autorità giudiziaria [151]) non escludeva ancor più spesso il ricorso a forme di pura e semplice violenza fisica nei confronti degli apostoli [152]; ma inoltre a causa della tenacia con cui la massa dei Giudeo-Cristiani - ossia degli Ebrei convertiti al Cristianesimo provenienti non di rado dalle fila della corrente rigidamente ortodossa dei Farisei - non cessò anche in seguito di difendere la necessità di onorare i riti e i precetti dell'Antico Testamento, opponendo un'istintiva diffidenza al concetto, sostenuto ad oltranza e con ogni mezzo da Paolo, che dei Pagani potessero venir redenti unicamente in grazia della loro fede sincera nel Signore di tutti Gesù Cristo. Tant'è vero che sarà proprio questa particolare componente a creare sul lungo periodo i maggiori disagi e problemi alla comunità cristiana faticosamente in formazione.

Sono cose fin troppo note, e non varrebbe dunque nemmeno la pena di starne a parlare ancora se tutto questo non entrasse prepotentemente nel merito dell'indagine condotta fino a qui. La preoccupazione delle gerarchie ecclesiastiche di valorizzare il contributo fondamentale, dato dai *Sebòmenoi* (*Phobòmenoi*) *tòn theòn* all'edificazione di una Chiesa veramente libera da qualunque pregiudiziale ebraica in grado di comprometterne l'autonomo sviluppo, è attestata dallo speciale rilievo che il fenomeno assume negli *Atti*, dove gli insistenti richiami a questa interessante classe di *homines religiosi* sembrano interrompersi solo per far spazio a più ampie e pertinenti digressioni - quali sono quella che occupa per intero il capitolo decimo del libro sacro e l'altra di gran parte del quindicesimo - dedicate rispettivamente al centurione Cornelio ed al Concilio apostolico di Gerusalemme. Pure, ciò non è bastato ad impedire che col tempo si perdesse completamente memoria dei "timorati di Dio" in quanto categoria a sé stante di credenti: nella versione latina delle Scritture redatta a cavallo del V secolo da S. Girolamo - la *Vulgata* - i termini *Sebòmenoi* e *Phobòmenoi* (*tòn theòn*) hanno infatti ceduto il posto a una varietà di parole o di circonlocuzioni di significato tutto sommato equivalente che non consentono tuttavia più al lettore di riconoscere l'autentico carattere di *termini tecnici* posseduto nell'originale greco da tali espressioni, e gli fanno così anche smarrire inevitabilmente traccia di questa moltitudine di persone dalla religiosità non del tutto ebraica né ancora cristiana ed il ruolo da esse avuto nel reale concatenarsi storico degli eventi.

Gli episodi degli *Atti degli Apostoli* appena menzionati segnano due momenti assolutamente decisivi sulla strada della costituzione di un'autocoscienza cristiana degna di questo nome, e non sarà male dunque considerarne più da vicino la sostanza. Il caso dell'ufficiale romano si propone di esemplificare appunto le resistenze, i dubbi e le notevoli incertezze con cui venne facendosi largo fra i primi Cristiani l'idea che il messaggio di salvezza racchiuso poi nel Vangelo non fosse affatto esclusivo patrimonio del popolo eletto, degli Ebrei, ma riguardasse altresì anche e soprattutto gli "stranieri". La cosa, come si capisce subito, era tutt'altro che scontata: si trattava anzi di una risoluzione di un'audacia estrema, che andava in qualche modo in contraddizione con tutta la storia d'Israele e con l'aspettativa stessa di un Messia. Come era possibile che un Pagano si convertisse in un discepolo del Cristo, senza esser incorporato in precedenza al popolo ebraico ? Quale valore poteva mai avere il Battesimo impartito ad un uomo che non fosse pure circonciso ? Ed inoltre, ancor prima e a monte di tutto ciò: era giusto, lecito, entrare anche solo in contatto con delle Genti impure, quando la Legge ne prescriveva per contro con ogni scrupolo l'isolamento ?

Che il primo ad avvertire simili drammi di coscienza, e a comprendere insieme l'ineluttabilità di un loro radicale oltrepassamento, sia stato l'individuo - Pietro ! - predestinato a svolgere il compito di guida e basamento dell'*Ecclesia*, la nuova comunità universale dei credenti, non potrebbe essere più indicativo. Quando Cornelio, "uomo ... pio e timorato di Dio [153]), come tutta la sua famiglia", lo manda a chiamare da Cesarea su espresso comando dell'Angelo che gli è apparso in visione, Pietro si trova a Giaffa, presso un omonimo Simone di professione cuoiaio, ed è in effetti ancora completamente impreparato alla missione che dovrà adempiere. Ma lì, sul terrazzo della casa vicina al mare dove era salito con l'intenzione di raccogliersi in preghiera, solo qualche istante prima che i messi inviati da Cornelio giungano a bussare alla sua porta, l'apostolo è rapito in estasi. No, niente a che vedere con mortificazioni della carne, con una sofferta asceti interiore: è

meravigliosa la naturalezza con cui il testo sacro sa mantenersi anche in quest'occasione in accordo con il ritratto semplice, profondamente umano del personaggio. Pietro ha fame, nonostante i buoni propositi, una fame tale che non ce la fa ad aspettare che quelli della casa finiscano di preparargli il cibo richiesto. Non c'è tempo. E sulla spinta di questo potente stimolo immediato egli scorge allora a quel punto "il cielo aperto, e scenderne un oggetto simile a un gran lenzuolo, il quale tenuto per le quattro estremità s'abbassava verso terra; e dentro c'era ogni sorta di quadrupedi, rettili della terra e uccelli dell'aria. E una voce gli disse: 'Su, Pietro, uccidi e mangia !'. Ma Pietro rispose: 'Non sia mai, Signore; io non ho mai mangiato nulla di profano e d'impuro'. E la voce disse ancora: 'Quel che Dio ha purificato, tu non lo chiamar profano' " [154]). Strana scena davvero, questa che gli si ripete davanti agli occhi per ben tre volte. Che cosa vorrà mai lasciar intendere? L'arrivo dei forestieri che domandano con ansia proprio di lui distoglie tuttavia Pietro dallo sconcerto, e da tanti inutili ragionamenti: non resta che seguirli, andare senza tergiversazioni con loro come gli ha ingiunto la voce del santo Spirito che si è tosto fatta sentire ("E mentre Pietro stava ripensando alla visione, lo Spirito gli disse: 'Ecco tre uomini che cercano di te. Lèvati, dunque, scendi e va' con essi senza incertezze, perché li ho mandati io' " [155]). Poi, a Cesarea, si vedrà. Una volta raggiunta con gli altri la destinazione, infatti, l'apostolo del Signore trova ad accoglierlo, oltre Cornelio, anche un folto gruppo di devoti che il centurione romano ha riunito intorno a sé fra i suoi parenti ed i suoi amici più fraterni per l'eccezionale occasione, e ciò lo aiuta per intanto a trarre una prima ed importante verità dalla visione avuta. Capisce che occorre accantonare certi divieti, certe antiche proibizioni, che le rigide norme di separazione religiosa e razziale fra gli Israeliti e i Gentili hanno ormai fatto per sempre il loro tempo ("Voi sapete che non si conviene a un Giudeo di unirsi o di accostarsi a uno straniero; ma Dio m'ha insegnato a non chiamar profano o impuro alcun uomo" [156]). Quindi, ascolta con attenzione dal suo emozionato ospite i motivi per i quali ha mandato con tanta urgenza a chiedere di lui, ha conferma dell'apparizione celeste, apprende le parole di consolazione che l'Angelo vestito di bianco ha rivolto a Cornelio comunicandogli l'esaudimento dei suoi voti e delle sue preghiere presso l'Altissimo. Ora, finalmente, il senso dell'enigmatica ammonizione ricevuta sul tetto della casa di Giaffa diventa senza residui chiaro, e Pietro sa così pure quel che deve dire agli uomini e alle donne convenuti lì davanti a lui: "E' proprio vero che Dio non fa distinzione di persone; ma che fra qualunque gente, chi lo teme e pratica la giustizia gli è caro e accetto. Egli inviò la sua parola ai figli d'Israele, evangelizzando la pace per Gesù Cristo: costui è il Signore di tutti" [157]).

Il Signore di tutti ... Affermazione di una linearità disarmante, ma della quale però non c'è praticamente ancora nessuno in grado di cogliere le estreme e rivoluzionarie conseguenze. Affinché ciò si realizzi, e tutti percepiscano così nitidamente l'età nuova del mondo su cui si stanno per la prima volta affacciando, c'è bisogno di un segno, di un ennesimo e supplementare prodigio che dilegui nell'animo di ciascuno le nebbie, le oscurità, le ultime possibili obiezioni. Ce n'è bisogno, soprattutto, per impressionare e scuotere quei Giudeo-Cristiani che, udito del caso davvero fuori dal comune manifestatosi in Cesarea, hanno deciso forse per mera curiosità di recarvisi anche loro in compagnia dell'apostolo. Ed ecco che il miracolo, puntualmente, avviene: "Pietro non aveva ancor finito di parlare, che lo Spirito Santo discese sopra tutti quelli che ascoltavano il discorso. E tutti i fedeli circoncisi, che erano venuti con Pietro, furon pieni di stupore, vedendo il dono dello Spirito Santo concesso ai Gentili ... Allora Pietro riprese a dire: 'E si può mai proibire l'acqua, cosicché non siano battezzati questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo come noi ?'. E comandò che fossero battezzati nel nome del Signore Gesù Cristo" [158]).

Per non falsare comunque il quadro delle condizioni realmente esistenti sul campo, e non alimentare illusioni circa i risultati prodotti da certi pur soprannaturali fenomeni sull'indocile massa dei circoncisi, il redattore degli *Atti* è pronto a bilanciare la narrazione di quest'episodio con l'altra di tono assai meno poetico ed edificante che le fa seguito relativa alla pessima accoglienza toccata a Pietro al suo ritorno in Gerusalemme, dove gli apostoli e i fratelli della Giudea non esitarono a rinfacciargli in malo modo lo scandalo dei suoi promiscui ed inammissibili contatti con gli stranieri ("Come mai sei entrato in casa d'uomini incirconcisi, e hai mangiato con loro?" [159]), e a pretendere

quindi da lui delle sollecite ed esaurienti giustificazioni in proposito. L'incidente si rivelò infatti solo un piccolo assaggio di quanto sarebbe accaduto negli anni a venire.

Con il decollo in grande stile dell'attività apostolica di Paolo ed il moltiplicarsi delle conversioni di Pagani pii e "adoratori di Dio", i contrasti di tal genere erano fatalmente destinati a trasformarsi in un problema all'ordine del giorno, mentre veniva imponendosi in maniera sempre più pressante l'esigenza di definire meglio la posizione dei Gentili all'interno della Cristianità. Fu quindi proprio per esaminare questa spinosa questione dagli sviluppi per tanti versi imprevedibili che, col volgere dell'anno 51, gli anziani e le altre personalità di spicco della comunità cristiana di Gerusalemme si radunarono ufficialmente a Concilio. Si trattava di dare una risposta ferma, autorevole, a tutti coloro che, ostinandosi a individuare nell'epifania del Cristo e nell'annuncio del suo messaggio universale di pace e di fraternità fra gli uomini null'altro che una tappa ampiamente prevista nell'evoluzione storica del Giudaismo, continuavano ad indirizzare la loro arbitraria opera di propaganda in tal senso ("Se voi non siete circumcisi secondo il rito di Mosè, voi non vi potete salvare" [160]). Allo stesso tempo, si trattava pure di assicurare i fratelli turbati se non addirittura sconvolti [161] da certe insinuazioni, formulando senza ambiguità i doveri religiosi e le norme di comportamento cui era fatto loro effettivamente obbligo di attenersi.

Le risoluzioni del Concilio di Gerusalemme sono per noi di un interesse enorme. Nel ribadire la piena legittimità delle conversioni dei non-Ebrei alla parola del Vangelo secondo le umili modalità di rito seguite fino a quel momento, il sinodo apostolico approvava infatti a larga maggioranza la proposta, avanzata nel corso dei lavori da Giacomo, di impegnare i Gentili unicamente all'osservanza di un ridottissimo numero di precetti etico-religiosi, della cui vera natura il lettore non stenterà certo ormai a capacitarsi. Sia il discorso conclusivo di Giacomo, sia la lettera aperta attraverso la quale vennero tempestivamente trasmesse le delibere dell'assemblea ai Pagani convertiti "di Antiochia, di Siria e di Cilicia" [162], si richiamano ad un esiguo insieme organico di divieti che a guardar bene si rivela esser perfettamente corrispondente a quello fissato dalla tradizione ebraica e passato poi una volta per tutte alla storia sotto il titolo di "leggi noachite" o "comandamenti dei figli di Noè": "Quindi il giudizio mio è che non si dia molestia a coloro che dal paganesimo si convertono a Dio; ma si prescriva loro d'astenersi dai cibi immolati agli idoli, dalla fornicazione, dagli animali morti soffocati e dal sangue"; "E' parso allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso all'infuori di queste cose necessarie: che vi asteniate dalle cose immolate agli idoli, e dal sangue, e dagli animali soffocati, e dalla fornicazione; e da queste cose farete bene a guardarvi. State sani" [163].

Questi testi rappresentano senza dubbio una conferma importante, anche se indiretta, di quel totale disconoscimento del *Sebòmenos tôn theòn* - in quanto fedele con una dignità ed una fisionomia a lui inconfondibilmente proprie - operato dal pensiero giudaico ortodosso, di cui si diceva a suo tempo: il "Greco" di convinzioni monoteistiche, il "simpatizzante", il "timorato di Dio", viene ad appiattirsi comunque dal punto di vista legale sulla figura del meteco, del "Proselito della Porta", e per lui resta dunque senz'altro valido il singolare ed antico paradigma di "seguace della religione o dei comandamenti di Noè". Ma qui, negli *Atti*, incontriamo in aggiunta qualcosa di più di tutto questo, un passaggio storico chiave ancora interamente inosservato. Al di là dei toni ottimistici con cui lo scritto canonico esibisce i frutti del lavoro di aggiustamento dottrinario prodotti allora dal Concilio, presentandoli quasi nei termini di un incontrastato trionfo della politica filo-ellenistica di Paolo, quel che in ultima analisi si dà a leggere tra le righe è al contrario un compromesso con il partito tradizionalista dei Giudeo-Cristiani, che sarebbe forse più giusto definire un cedimento sostanziale. In realtà le decisioni prese nel 51 d.C. a Gerusalemme sono di una gravità estrema, poiché mostrano di accogliere lo statuto riservato dalla legge giudaica allo straniero non-circumciso residente in Israele - *gèr toshàb*, "falso Proselito", o "Proselito della Porta" (*gèr hash-shacar*) che dir si voglia - estendendone il campo di applicazione in una misura mai toccata in precedenza, se è vero che questo arriva ad abbracciare ormai addirittura i Gentili convertitisi al Vangelo. Più che comporre il conflitto fra le due anime cresciute simultaneamente al suo interno, la Chiesa dà dunque l'impressione di arrendersi agli argomenti del fronte più caparbio e

compatto, ricorrendo a un criterio di differenziazione fra le sue due componenti etnico-religiose che non nasconde tuttavia a sufficienza una netta distinzione di rango [164].

Ai fini della nostra particolare prospettiva di ricerca, la conseguenza più rilevante che sembra consentito trarre da queste indicazioni è tuttavia un'altra. Il venir in essere di un'identica matrice nella sua vaghezza pur così qualificante qual'è quella della comune discendenza da Noè e del comune rispetto dei decreti divini consegnati a lui e ai suoi figli non può infatti non aver favorito una progressiva sovrapposizione linguistica e concettuale tra Pagani convertiti, battezzati, e Pagani "adoratori" o "timorati di Dio". Se gli obblighi religiosi degli uni e degli altri sono a tutti gli effetti indistinguibili, se la categoria legale nella quale ricadono entrambi è di fatto la medesima, diventa pure inevitabile pensare, in altre parole, che l'espressione *Sebòmenoi (tòn theòn)* sia potuta arrivare a comprendere col tempo, oltre ai Gentili animati da sentimenti di pietà avvicinati alla fede cristiana, anche tutti quegli altri ex-Pagani che Cristiani lo sono divenuti ormai veramente attraverso l'assunzione del sacramento del battesimo. Del resto, qualcosa di molto simile accade in Italiano appunto per il termine "Gentile", che indica sì un non-Ebreo, ma non per questo denota necessariamente un idolatra o un Pagano attaccato con forza alle proprie credenze, essendo spesso utilizzato per contro proprio in riferimento ad individui disponibili a convertirsi o in procinto di farlo. E ciò evidentemente perché la possente azione di propaganda cristiana in mezzo alle "Genti" ha influito sul significato primitivo del termine, determinando uno slittamento semantico in virtù del quale il Gentile, pur nella libertà di scegliere di restar tale, diventa anche al contempo, per effetto di questa stessa propaganda, un Cristiano in potenza.

Quest'ultima ipotesi poggia, beninteso, su di una base puramente congetturale, ed inoltre corregge solo molto marginalmente l'impianto complessivo del nostro discorso. Ma essa è in grado di gettar luce su di una sfumatura stilistica che certamente si avverte nel contesto dei passaggi del *Qur'àn* riguardanti i *Sàbi'ùn*, quella stessa per cui - come osservavamo all'inizio di questo articolo - tanti ricercatori si son lasciati tentare dalle scommesse di rinvenire alle spalle di questo nome misterioso una religione o una setta, piuttosto che il movimento o la grandiosa corrente d'opinione in cui è dato imbattersi invece nel caso specifico dei *Sebòmenoi tòn theòn*. E' unicamente questione di buon senso: di fronte alle sequenze coraniche Ebrei-Sabei-Cristiani (-Magi), Ebrei-Cristiani-Sabei, l'atteggiamento più ragionevole è raffigurarsi i Sabei come un gruppo di uguale peso, di pari dignità e di natura simile degli altri due (o tre), laddove la scelta di un soggetto socio-religioso ad identità fluttuante qual'è appunto la classe degli "uomini al servizio di Dio" - gli uomini che "tendono a passare da una religione ad un'altra", o più esattamente (per restare sul terreno storico originario del fenomeno dei *Sebòmenoi-Phoboùmenoi*; con la nascita dell'Islàm entrerà in gioco ovviamente un'ulteriore e formidabile variabile in più, arricchendo il totale delle combinazioni possibili) che dall'idolatria e la superstizione si volgono verso il Cristianesimo o il Giudaismo - implica almeno apparentemente una rottura di coerenza e di continuità categoriale. La massa dei *Sebòmenoi* risulta insomma pienamente adeguata in rapporto alle altre dal punto di vista dei numeri, e soddisfa così quell'inderogabile esigenza di tipo quantitativo sulla quale avevamo ragione di insistere a suo tempo [165]. Ma, a differenza degli Ebrei e dei Cristiani (o anche dei Magi), essi non costituiscono una religione, una Chiesa.

Ferma restando la validità generale dell'equazione *Sàbi'ùn/Sebòmenoi* - della quale siamo assolutamente convinti - si può dunque prospettare a corollario di un tale assunto uno scenario dove il vocabolo greco (comprese le riproduzioni dello stesso sorte poi in contesti linguistici differenti, vedi l'arabo *Sàbi'ùn*) ha acquisito ormai, in aggiunta alla sua significazione tecnica d'origine, anche la funzione di connotare in blocco la moltitudine dei Pagani convertiti al Cristianesimo. Non si tratta - ci teniamo a ribadirlo - di soluzioni alternative ed escludentisi a vicenda: le due accezioni possono aver convissuto benissimo fianco a fianco, soprattutto se si immagina di avere a che fare con un termine dall'uso più parlato che scritto, e di conseguenza soggetto alle naturali oscillazioni di significato riscontrabili in questi casi.

Sembrerà assurdo e blasfemo anche solo considerare l'eventualità che Muhammad, accanto alla Chiesa dei Cristiani, abbia potuto conoscere e sottoscrivere quindi l'esistenza di questo strano e

per certi versi incomprensibile doppiamente parziale che è la Chiesa dei Gentili, degli incircoscisi. Lungi dal voler conformarci allo stile di chi in Occidente ancora in tempi recenti amava muovere al Profeta stolide accuse di ignoranza in materia di cose ebraiche o cristiane [166]), crediamo tuttavia non sia completamente da respingere la possibilità che il *Qur'ân*, per motivi al momento impossibili da precisare, registri un'ambiguità connaturata al contrario nel Cristianesimo stesso e da questo largamente testimoniata, prendendo talmente sul serio il fenomeno da restituirlo nelle sembianze di un corpo sdoppiato ormai in due entità separate e distinte [167]: la scoraggiante lentezza e le inaudite difficoltà con cui la Chiesa venne realizzando il suo affrancamento e la sua definitiva emancipazione dalla religione giudaica - o meglio, da quel che di quest'ultima sopravvisse a lungo al suo interno attraverso il massiccio apporto umano fornito dagli ex-Giudei - erano di certo tali da incoraggiare un simile visione delle cose, e non solo agli occhi di un osservatore arabo [168].

Entrare nel merito di un tema così straordinariamente complesso, qual'è quello dei rapporti tra Cristianesimo e Giudaismo nel corso dei primi secoli della nostra era, esorbita ovviamente i limiti di questo studio. Ma si può fare almeno appello, a titolo di esemplificazione di quel che intendiamo dire, alla singolare frequenza con cui il motivo delle due Tradizioni, delle due Leggi, delle due Chiese confluite nel più vasto organismo universale dell'ecumene cristiana, continua in questo periodo (che, è bene sottolinearlo, abbraccia circa mezzo millennio !) ad essere oggetto di attenzione e di commento nelle arti figurative o nella letteratura religiosa, per le quali esso pare costituire una fonte pressoché inesauribile di ispirazione. Le due Chiese - la Chiesa degli Ebrei o dei circoncisi, e la Chiesa dei Gentili o degli incircoscisi - vengono in genere presentate pittoricamente per mezzo del modello archetipale delle due Città (Gerusalemme e Betlemme), come accade p. es. per le composizioni musive di *S. Vitale* e di *S. Apollinare Nuovo* a Ravenna (VI sec.), nel mosaico di una delle piccole absidi del Mausoleo di *S. Costanza* a Roma, ispirato al tema della *Traditio Legis* (V-VI sec.), oppure per i *Mosaici dell'Arco Trionfale* della basilica di *S. Maria Maggiore* (VI sec.). Qui, la via alla comprensione del significato autenticamente mistico incarnato dalle due Città è resa ancor più piana e agevole allo spettatore dall'inserimento supplementare al disopra di Gerusalemme e Betlemme degli Apostoli Pietro e Paolo, con in mano rispettivamente un testo in caratteri ebraici e un testo in caratteri corsivi (verosimilmente greci o latini). Nel *Mosaico della Controfacciata di S. Sabina* (V sec.), sempre a Roma, questi libri - simbolo trasparente delle tradizioni ebraica e della tradizione greca - sono tenuti in mano da due Donne, sovrastate anch'esse un tempo dalle immagini degli Apostoli, oggi purtroppo scomparse; ancora due Donne, benché senza libri stavolta, si accompagnano a Pietro e a Paolo nel *Mosaico dell'Abside di Santa Pudenziana* (IV sec.), raffigurante *Cristo in compagnia degli Apostoli* [169].

Fuori dell'ambito iconografico, valga per tutte la ricorrenza del motivo delle due Chiese nel *De Civitate Dei* di Agostino. L'ampia e approfondita discussione di carattere allegorico svolta dall'autore nel quindicesimo capitolo di quest'opera a commento dell'episodio biblico del Diluvio, e soprattutto della struttura interna dell'Arca cui la Scrittura presta come si sa particolare attenzione, ci sembra infatti la dimostrazione più autorevole e chiara della straordinaria rilevanza che per i Padri medesimi conservava ancora nel V secolo il sussistere dentro la Cristianità di questo scomodo binomio. Due Chiese, due Popolazioni, due Leggi: il *De Civitate* rende ben conto di quanto a lungo abbia potuto protrarsi la reciproca diffidenza fra queste due diverse metà, e di come ancora all'epoca in cui scriveva Agostino il clima di tensione non accennasse minimamente a spegnersi. Almeno, è in questo senso che ci sentiamo di intendere la potente riflessione del santo sulla figura dell'Arca, come un dolce ma risoluto richiamo a superare e a dimenticare i contrasti in nome dell'universale dimora *super partes* che la zattera di salvezza costruita da Noè non ha mai cessato di additare agli uomini di buona volontà. E non ci dispiace certo intravedere su questo legno in balia delle onde anche il gruppo sabeo, dove magari era arrivato ad avvistarlo lo stesso sguardo di Muhammad, non diversamente del resto da tante altre anime sbattute, tremanti e in pericolo nel dramma immane della tempesta.

"A Noè, uomo giusto e perfetto fra quelli della sua generazione, stando alle parole veritiere della Scrittura, Dio Comandò di costruire un'arca, per mezzo della quale poter sfuggire alla devastazione

del Diluvio assieme ai suoi ... Questa è certamente una figura della città di Dio, che è pellegrina in questo mondo, cioè della Chiesa, che si salva grazie a quel legno a cui è stato sospeso il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù. In breve, tutto ciò che è descritto nella costruzione di quest'arca, è un segno della realtà della Chiesa ... Per esempio, se qualcuno non volesse intendere l'espressione: 'La farai a piani: inferiore, medio e superiore' [170], nel senso in cui ho inteso io in quell'opera [171], può anche proporre un'altra interpretazione, purché non si discosti dalla regola della fede. Quanto a me, dal momento che la Chiesa riunisce tutte le genti, *credo che si parli di un secondo piano a causa di due categorie di uomini, i circoncisi e gli incirconcisi, che l'Apostolo in altro modo chiama Giudei e Greci*. Il terzo piano poi indica che in essa dopo il diluvio trovarono riparo tutti i discendenti di Noè. Dio volle che l'arca fosse abitata non solo al piano inferiore, ma anche in quello di mezzo (il secondo piano) e nel superiore (il terzo piano), in modo che tra il fondo e la cima ci fosse un altro spazio da abitare" [172].

### Sommario

La forza dell'ipotesi che la voce araba *Sàbi'ùn* derivi dal verbo greco *sébo - sébomai*, e più in particolare dal termine tecnico - impiegato sistematicamente negli *Atti degli Apostoli* per denotare i Gentili "simpatizzanti" col Giudaismo ed in special modo sensibili alla propaganda cristiana - *oi Sebòmenoi (tòn theòn)* ("Coloro che servono, adorano, temono [Dio]"), sta nella sua eccezionale congruenza non solo con i tre passaggi coranici relativi ai *Sàbi'ùn*, ma anche con la generalità degli impieghi della parola presso le fonti arabo-islamiche del Medioevo, nonostante la forma più o meno sbiadita o confusa con la quale esse mostrano di aver serbato memoria del suo remoto significato. Dal punto di vista strettamente linguistico, comunque, è da sottolineare l'assenza a tutt'oggi di una etimologia convincente per la radice verbale greca in questione, mentre sono venuti alla luce per contro i suoi non improbabili legami di parentela con l'accadico *sàbu*, ma soprattutto con l'ebraico *sabà*, espressione con cui la Scrittura denota regolarmente il servizio divino svolto dalla stirpe israelitica dei Leviti.

L'equazione *Sàbi'ùn/Sebòmenoi* risolve brillantemente tutte le principali incognite che accompagnano i complessi sviluppi storici ed ermeneutici della questione sabea, dalla classica quanto malintesa distinzione tra "veri" e "falsi" Sabei, al non meno dibattuto rapporto *Sàbi'-Hanif*. La concezione di due distinte forme di Sabeismo appare ricalcata da presso sulla differenziazione - propria alla dottrina e al diritto giudaici - tra "veri" Proseliti, o "Proseliti di Giustizia" (*gèrè has-sédéq*), e "falsi Proseliti", o "Proseliti della Porta" (*gèrè hash-shacar*), categoria quest'ultima nella quale il Giudaismo include tradizionalmente lo straniero osservante quel limitato ma universale insieme di prescrizioni etico-religiose note col nome di "comandamenti noachiti", e di conseguenza anche il *Sebòmenos tòn theòn*. Tant'è vero che Harràn, capitale dello "pseudo-Sabeismo", deve secondo alcuni la sua fondazione proprio a Noè, così come seguaci della religione di lui sono sovente giudicati essere i suoi abitanti (vista d'altronde l'inconsueta calibratura con la quale gli Harraniani tendono a ridisegnare il passaggio in città del patriarca Abramo tramandato dalla *Genesi* - insistendo sull'idea che la Rivelazione non sia un affare privato della nazione ebraica, e che tantomeno ne possa assurgere a emblema il rito barbaro della circoncisione - la cosa appare perfettamente conseguente). In realtà, non manca di segnalarsi una caratteristica dissimmetria nel complesso sistema di rapporti Giudaismo/Proseliti - Islàm/Sabei, dovuta principalmente alla diversa e per tanti versi antitetica considerazione con cui la religione giudaica da un lato, e la cristiana dall'altro, guardano ai Pagani "timorati di Dio". In quanto non-circoncisi e quindi "stranieri" rispetto al popolo d'Israele questi, pur non essendo esclusi in via pregiudiziale dalla salvezza, occupano infatti legalmente la posizione comunque subalterna dei "semi-" o "falsi" Proseliti; il Cristianesimo si conforma invece in ultima analisi alla linea di Paolo, l'Apostolo dei Gentili, secondo cui la redenzione passa unicamente attraverso la fede in Gesù Cristo, che ha fatto cadere una volta per tutte l'antica discriminazione fra Ebrei e non-Ebrei. La circostanza che tale radicale

divergenza di opinioni si sia in qualche modo riprodotta all'interno del Cristianesimo stesso complica inoltre ulteriormente le cose. Il Concilio Apostolico di Gerusalemme (51 d.C.) approvava la mozione di Giacomo di impegnare Gentili battezzati al rispetto dei soli "comandamenti noachiti", favorendo una confusione tra Pagani convertiti e semplici "simpatizzanti" (i *Sebòmenoi* o *Phoboùmenoi tòn theòn*) che era sicuramente gradita al partito tradizionalista dei Giudeo-Cristiani; d'altro canto, il modello di una Chiesa articolata al suo interno nelle due componenti dei circoncisi e degli incirconcisi, talmente ben distinte fra loro da formare quasi due Chiese separate e a sé stanti (*Ecclesia ex circumcissione, Ecclesia ex gentibus*), è ampiamente attestato nell'iconografia e nella letteratura cristiana dei primi secoli. Ciò può aver sollecitato l'emergere di una singolare sfumatura connotativa, in virtù della quale l'espressione *Sebòmenoi (tòn theòn)*, avendo acquisito a un certo punto la funzione di designare l'insieme dei Gentili convertitisi al Vangelo (*Ecclesia ex gentibus*), non ha più soltanto il significato originario di "Proseliti" (nel senso generico, non giudaico, della parola), ma arriva a proporsi al contempo come il nome proprio di una Chiesa. Pur modificando ben poco l'impianto complessivo della nostra ipotesi di fondo, questa congettura è forse in grado di spiegare perché il *Qur'ân* dia l'impressione di considerare i *Sàbi'ùn* - al pari degli Ebrei e dei Cristiani (o dei Magi), cui vengono puntualmente avvicinati da Muhammad - come un vero e proprio gruppo religioso (Il rapporto di sinonimia tra *Sàbi'* e *Hanif* è una conseguenza immediata di questa ricostruzione: il termine coranico *Hanif* fa propria una particolare prospettiva sui Gentili, nella quale gioca un ruolo decisivo la politica di apertura del Cristianesimo verso questi ultimi. L'accezione che le parole *Hanpè, Hanpùthà* ecc. mantengono normalmente nella letteratura religiosa siriana è un semplice riflesso del significato che il termine *Hanèf* ha sempre avuto in Ebraico: non è difficile capire le ragioni per cui i Cristiani di una regione da sempre così soggetta all'influenza giudaica erano interessati a prendere il più possibile le distanze da un'espressione che evocava irresistibilmente dei valori negativi).

---

[1] M. TARDIEU, "Sàbiens coraniques et 'Sàbiens' de Harràn", *Journal Asiatique*, CCLXXIV (1986), pp.1-44; F. De BLOIS, "The 'Sabians' (Sàbi'ùn) in Pre-Islamic Arabia", *Acta Orientalia*, LVI (1995), pp.39-61.

2) M. GIL, "The Creed of Abù cAmir", *Israel Oriental Studies*, XII (1992), pp.9-57 (ma cfr. inoltre *id.*, "The Median Opposition to the Prophet", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X (1987), pp.65-96); Th. FAHD, art. "Sàbi'a", *El2*, VIII, pp.694-698. L'onesto libro di Tamara M. GREEN, *The City of the Moon-God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Koln 1992, offre una ricognizione aggiornata sul versante del Sabeismo harraniano; un'accurata discussione del profilo storico e culturale della città di Harràn con intenti anche divulgativi è svolta invece dal nostro *Harràn. La Luna e la Religione dei Filosofi* (in corso di pubbl.). La recente proposta di J. A. BELLAMY, "More proposed emendations to the text of the Koran", *Journal of the American Oriental Studies*, CXVI (1996), pp.196-203 che considera come "copy errors" alcuni termini coranici, tra cui *Sàbi / Sàbi'ùn* (cfr. pp.201-203), ci sembra inadeguata.

[3] Un'ampia selezione di queste fonti è fornita da D. CHWOLSON nel II volume del classico *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg 1856 (= Amsterdam 1965), pp.555 sgg. Per un'analisi comparata dei pareri di nove celebri *mufassirùn*, sei di tendenza sunnita e tre sciiti (al-Tabarì, al-Tusi, al-Zamakhsharì, Abù l-Futùh al-Razì, al-Djawzì, Fakhr al-Dìn al-Razì, cUmar b. Khatìr, Kàshhànì, Rashid Ridà: solo in parte compresi in Chwolson), si veda J.D. Mc AULIFFE, "Exegetical identification of the ", *The Muslim World*, LXXII (1971), pp.95-106; un raffronto testuale tra il commentario alla *Sura 2*, 59 di al-Tabarì e il paragrafo sui Sabei del *Talbis Iblis* di ibn al-Djawzì (da non confondere con l'autore sopra citato) si trova in J. HJARPE, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens*, diss. Uppsala 1972, pp.138 sgg.

4) Così, secondo AL-ZAMAKHSHARì, *al-Kashshàf*, ed. Beirut 1386 H./1966, I, p.660 (Comm. ad *Qur'ân*, 5, 69), non sarebbe stata infrequente da parte dei recitatori del *Qur'ân* la lettura "*al-sàbùn*", senza *hamza*; cfr. Mc AULIFFE, "Sàbi'ùn", p.102. Benché simili fluttuazioni siano comuni in Arabo, non siamo in questo caso altrettanto sicuri di De BLOIS, "Sabians in Arabia", p.51 n.41, che "the question of which reading is correct has no real bearing on the etymology".

- 5) Si veda in particolare IBN HISHÀM, *Sira rasul Allàh*, ed. F. Wustenfeld, I, Goettingen 1860, p.225, *cfr.* pp.229, 835, 997; la notizia com'è noto viene ripresa da AL-TABARÌ, *Tafsir*, edd. M. M. Shàkir, A.M. Shàkir, Il Cairo 1374-1380 H./1954-1960, II, p.147: "I politeisti dicevano del Profeta e dei suoi compagni: 'Quelli, sono dei Sabei'. E li paragonavano ad essi". Ma vale la pena di ricordare inoltre almeno il verso di Suràqa b. Awf registrato nel *Kitàb al-Aghànì*, XV, ed. Bùlāq 1285 H./1868, p.138: "Tu - contestavano i contemporanei a Muhammad - porti la religione dei Sabei mischiandola con le Tavole del Nadjd, dopo che hai assunto un impegno".
- 6) J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897 (2 ed.), pp.236-237; J. BUHL, *Das Leben Muhammad*, Leipzig 1930, p.67 n. 162, aggiunge ancora una citazione. *Cfr.* comunque WENSINCK, *Concordance*, s.v. *saba'a* e *sabà*.
- 7) H. LAMMENS, *Les Juifs de La Mecque à la veille de l'Hégire*, Paris 1919, p.31: "Les Juifs usaient entre eux d'un dialecte particulier, sorte de Yiddisch sarracène, farci de tournures, de locutions spéciales, vraisemblablement tentées d'aramaïsme. Les vocables d'origine syriaque abondaient dans leur langue religieuse, dans la terminologie liturgique, dont plusieurs ont passé dans l'idiom du Qoran"; *cfr.* anche *id.*, *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale avant l'hégire*, I, Roma 1914, p.81.
- 8) Su questo punto si veda p. es. ancora H. LAMMENS, "Les Chrétiens à La Mecque à la veille de l'Hégire", *BIFAO*, XIV (1918), pp. 191-230. Si può comunque pensare con W. MONTGOMERY WATT; "Two interesting Christian-Arabic usages", *Journal of Semitic Studies*, II (1957), p.364, che "there was among Christian Arabs a peculiar linguistic tradition", e che quest'ultima "influenced the language of the Qur'an in certain points".
- 9) Assai opportunamente De BLOIS, "Sabians in Arabia", pp.39-40, sottolineava come questo titolo venga in forma esplicita riconosciuto da Muhammad soltanto a Ebrei e Cristiani; è anche vero però che "the fact that ... they [i Sabei] are mentioned together with the Jews and the Christians has on the whole led Muslim interpreters to the (plausible) deduction that the Sàbi'ùn are in fact *'ahl al-kitàb*".
- 10) Limiti o accuse che - è il caso di annotarlo - riguardano comunque principalmente gli Ebrei e in second'ordine i Cristiani, mai i Sabei.
- 11) Il variabile ordine di successione di questi gruppi è stato naturalmente oggetto della più grande attenzione da parte degli esperti del *tafsir*, *cfr.* ancora Mc AULIFFE, "Sàbi'ùn", *passim*: ma tali speculazioni non sembrano aver dato troppo profitto, e in Occidente di certo meno che nel mondo islamico.
- 12) CHWOLSON, I, cap.V ("Ueber die babilonischen Ssabier im Coràn oder die Mendaiten"), pp.100-138. Nonostante le critiche con cui fin da subito veniva da qualcuno accolto l'arbitrario riconoscimento dei Sabei coranici nella setta battesimale dei Mandei (è il caso p. es. di Th. NOLDEKE, recensione al *Thesaurus s. Liber magnus vulgo Liber Adami appellatus opus Mandaeorum ...*, ed. H. Petersmann, *Gottingische gelehrte Anzeigen*, I, Leipzig 1869, pp.481-501) la proposta ha purtroppo fatto quasi universalmente testo per oltre un secolo (del resto, ancora ultimamente essa veniva ribadita da eminenti studiosi del Mandeismo quali K. Rudolph e Lady E.S. Drower, la cui posizione è tuttavia liquidata in poche battute da TARDIEU, "Sàbiens", p.6 e n.16). Diverso è il discorso relativo all'identificazione dei *mughtasila* citati da IBN AL-NADÌM, *Fihrist*, tr. B. Dodge, New-York - London, 1970, p.811, con gli Elkesaiti, poiché l'ipotesi ha ricevuto com'è noto una definitiva conferma dalla scoperta pochi decenni or sono del *Codex Manichaicus Coloniensis (Der Kolner Mani-Kodex ... kritische Edition ... herausgegeben und ubersetzt von Ludwig Loenen und Cornelia Romer, Papyrologica coloniensa XIV, Opladen 1988)*.
- 13) Da questo punto di vista, non si è dimostrato molto più soddisfacente l'atteggiamento di chi - sulla scorta della linea tracciata da J. PEDERSEN in un famoso intervento dei primi anni '20 ("The Sàbiens", in T.W. ARNOLD, R.A. NICHOLSON [edd.], *Adjab-nàma. A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922, pp.383-391) e ripresa ancora di recente da HJARPE (*Les Sabéens harraniens, passim*) - ha creduto di fornire un contributo utile alla soluzione del problema sabeo grazie all'espedito di chiamare in causa un concetto inammissibilmente largo e onnicomprensivo di Gnosticismo e di Gnosi. Perché, anche a voler intendere questi termini in un'accezione talmente vaga e generica da non spiegare alla fin fine più nulla, la corrispondenza *Sabeo-Gnostico* resta comunque approssimativa e precaria: si vedano i rilievi mossi a questo proposito da TARDIEU, "Sàbiens", p.8 n.28, p. 9 e p. 11.

14) Sull'argomento cfr. A.S. TRITTON, *The Caliphs and their non-Muslim subjects*, London 1930; A. FATTAL, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958; Cl. CAHEN, art. "Dhimma", *EL*, II, pp.234-238.

15) Sui Sabei harraniani crediamo ancora utile segnalare, oltre agli studi citati sopra (nn.1-3 e n.13), e più avanti (nn.35-36, 38, 40 e 42): R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, pp.165-181; D.S. MARGOLIOUTH, art. "Harranians", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. J. HASTINGS), VI, Edinburgh 1913, pp.519a-520b; W. SCOTT, *Hermetica*, I, Oxford 1924, pp.97-111, IV, Oxford 1936, pp.248-276; J.B. SEGAL, "The Sabian Mysteries. The Planet-Cult of Ancient Harran", in E. BACON (ed.), *Vanished Civilisations*, tr. it. *Le Civiltà del Mistero*, Milano 1963, pp.202-220; *id.*, "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa", *Anatolian Studies*, III (1953), pp.97-119; B. DODGE, "The Sabians of Harran", in F. SARRUF, S. TAMIN (edd.), *American University of Beirut Festival Book*, Beirut 1967, pp.59-85; J.R. PARTINGTON, *A History of Chemistry*, I, London 1970, pp.331-343. Le fonti arabe vengono menzionate via via in nota e nel testo; per una panoramica complessiva, rinviamo alla Bibliografia della GREEN, *The City of the Moon-God*, p.218.

16) AL-NADÌM, *Fihrist*, tr. Dodge, pp.751-753. Un'analoga versione dei fatti, anche se ridotta all'essenziale, ci restituiscono HAMZA ISFAHÀNÌ, *Ta'rikh sini muluk al-'ard wa l-'anbiyà'*, tr. I.M.E. Gottwaldt, Petropoli-Lipsiae 1848, p.3, e AL-KHWÀRIZMÌ, *Mafàtìh al-culùm*, ed. G. van Vloten, Lugd. Bat. 1895, p.36, (= CHWOLSON, II, p.504 e p.506), oltre che al-BìRÙNÌ (cfr. più avanti n.18).

17) La fonte di ibn al-Nadim è infatti qui lo stesso Cristiano, Abù Yùsuf Ishac al-Qaticì, a cui si deve lo spaventoso racconto della Testa Parlante riprodotto subito dopo dal *Fihrist*. Ci auguriamo che la nostra ricostruzione arrivi a gettar qualche luce in più sui motivi che a un certo punto spinsero verosimilmente i Cristiani stanziati all'interno del stato cabbàsìde a prendere con decisione le distanze dagli Harràniani, muovendo loro un' esplicita accusa di idolatria.

18) AL-BìRÙNÌ, *The Chronology of Ancient Nations*, tr. E. Sachau, London 1879, p.188 e pp.314-315: "The same name is also applied to the Harrànians ... although they themselves did not adopt this name before A.H. 228 under Abbasid rule, solely for the purpose of being reckoned among those from whom the duties of *Dhimma* (*metoikia* [gr.]

are accepted and towards whom the laws of *Dhimma* were observed. Before that time they were called heathens, idolaters, and Harrànians".

19) L'immagine degli Harraniani in quanto "filosofi" emerge in particolare dalla testimonianza di AL-MAScÙDÌ, *Murùdj al-dhahab*, ed e tr. B. de Meynard (*Les Prairies d'or*), IV, Paris 1865, pp.61 sgg.; e di AL-SHAHRAS'TÀNÌ, *Kitàb al-milal wa l-nihal*, tr. Th. Haarbrucker (*Religionspartheien und Philosophen-Schulen*), II, Halle 1851 (= Hildesheim 1969), pp.1 sgg. Per quanto riguarda l'attività di ricerca dei membri della comunità sabea fondata a Baghdàd da Thàbit b. Qurra, si veda CHWOLSON, I, pp.542 sgg.; F.C. De BLOIS, art. "Sàbi'", *EL*, VIII, pp.692-694 (con singole bibliografie); per l'imponente lavoro di traduzione e commento di testi scientifici (soprattutto astronomia e matematica), che fa degli Harraniani uno dei principali canali di trasmissione della cultura ellenica al mondo arabo, D.D. De LACY O' LEARY, *Arabic Thought and its Place in the History*, London 1922, pp.43, 54-55 e 105 sgg.

20) BAREBREGO, *Chronicon Syriacum*, edd. P.J. Brunns, G.W. Kirsch, Lipsiae 1789, p.176 (testo), p.180 (tr.), (ed. P. Bedjan, Paris 1890, p.168; CHWOLSON, II, pp.II-III). La circostanza che la lista del *Chronicon* si basi quasi di certo su quella precedentemente redatta in Arabo da AL-QIF'TÌ, *Ta'rikh al-hukamà'*, ed. A. Muller, J. Lippert, Leipzig 1903, p.120, non ci sembra affatto una dimostrazione dell' inattendibilità della titolatura siriana. Gli Harraniani avevano tutto l'interesse a purgare il termine *hanpè* della connotazione negativa che gli veniva comunemente assegnata dal lessico religioso siriano, e a sottolineare quindi la sua sostanziale equivalenza con l'arabo *Sàbi'ùn*: accanto a un *Liber de lege et canonibus Ethnicorum* (*dhhanpè*), a un *Liber de confirmatione religionis Ethnicorum* (*dhhanpè*), o a un *Liber de legibus Hermetis et de orationibus, quibus utuntur Ethnici* (*hanpè*) poteva senza difficoltà trovar posto un *Liber de religione Ssaborum* (*Kthàbhà dhcal tawdithà dhsàbhàyè*): la titolatura latina, che riprendiamo da Chwolson, segue solo in parte quella di Brunns-Kirsch; cfr. quindi ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, Romae 1728, II, pp.316-317, III, 2, p.613.

21) PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, I, col.1322.

22) L'articolo di N.A. FARIS, H.W. GLIDDEN, "The development of the meaning of the Koranic *Hanif*", *The Journal of the Palestine Oriental Society*, XIX (1939), pp.1-18, continua a rimanere un punto di riferimento fondamentale; *cf.* comunque anche D.S. MARGOLIOUTH, "On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif", *JRAS*, NS, XXXV (1903), pp.467-493; Ch. J. LYALL, "The words 'Hanif' and 'Muslim' ", *JRAS*, NS XXXV (1903), pp.771-784; W. MONTGOMERY WATT, *art.* "Hanif", *El*, III, pp.168-170. Una vastissima rassegna delle occorrenze testuali del termine presso le fonti arabe - preislamiche e non - è presentata da GIL, "The Creed of Abù cAmir", pp.9-13 e pp.15-16; per un'ulteriore quanto interessante menzione *cf.* più avanti la n. 55.

23) Si veda p. es. il recente "Considerazioni sul rapporto tra Sabei e Hanif", *Islàm. Storia e Cultura*, X/4 (1991), pp.145-165, di M. CHIAPPO, la cui discussione molto densa è tuttavia inevitabilmente fuorviata in partenza dalla falsa derivazione dell'arabo *sàbi'* dalla radice siriana *Sbc* "immergere, battezzare" ("Il significato di *sàbi'* è ... qualcosa come 'battista' ", p.161 n.24), a suo tempo proposta da Norberg e Michaelis e poi sottoscritta con entusiasmo da Chwolson e da tanti altri.

24) Su Thàbit b. Qurra *cf.* CHWOLSON, I, pp.546-567; E. WIEDEMANN, "Ueber Tabit ben Qurra, sein Leben und Werken", *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Societat in Erlangen*, LII-LIII (1920-1921), pp.189-219; ulteriore bibliografia in J. RUSKA, *art.* "Thàbit b. Kurra", *El*, IV, p.771.

25) BAREBREO, *Chronicon*, edd. Bruns-Kirsch, pp.176-177 (ed. Bedjan, pp.168-169).

26) Così traduce E.A.W. BUDGE, *The Chronography of Bar Hebraeus*, London 1976 (1 ed. 1932), p.153 ("heathen", "heathenism"); ugualmente CHWOLSON, I, pp.178-179 ("Heiden", "Heidenthum"). HJARPE, *Les Sabéens harràniens*, p.31, lascia invece a ragione queste espressioni intradotte. Si può richiamare qui un eccentrico giudizio di RUGGERO BACONE che, a dispetto della propria approfondita competenza in merito al mondo arabo-islamico, non esitava a qualificare Thàbit, "sommio filosofo fra tutti i Cristiani" (*Opus Maius*, ed. J.H. Bridges, I, Oxford 1897 [= New York 1964], p.394; *cf.* L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York 1923, p.661; GREEN, *The City of the Moon God*, p.163). Sulla stessa linea G. FLUGEL a proposito del noto conflitto fra Thàbit e i suoi correligionari: "a coetu et societate Christianorum remotus et exclusus est" (*Dissertatio de arabicis sriptorum graecorum interpretibus*, Missenae 1841, *cf.* Chwolson, I, p.80).

27) In realtà già la radice ebraica *HNP/F* prevede una connotazione negativa, anche se non così marcata come nelle attestazioni letterarie siriane: *cf.* p. es. GIL, "The Creed of Abù cAmir", p.19, che dopo aver ricordato il tradizionale rapporto dei termini biblici, derivanti dalla radice in questione, con i *minim* (designazione comune per gli eretici nella letteratura talmudica), riprende pure l'opinione per cui lo stesso "Enoch was a *hàněf*, sometimes righteous (*saddiq*), sometimes wicked".

28) Il rapporto di sostanziale corrispondenza fra *sàbi'ùn* e *hunafà'*, di cui gli Harràni erano senz'altro ben consapevoli, è dato dal fatto che le due espressioni denotano in ultima analisi la medesima classe di persone. Senza anticipare gli argomenti con cui ci auguriamo di dimostrare tale equivalenza di fondo, basterà per il momento riprendere una tradizione su quattro celebri *hunafà'* conosciuta da ibn Ishàq (IBN HISHÀM, *Sira*, ed. Wustenfeld, I, pp.120 sgg.). Ecco come T. ANDRAE, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, tr. it. Bari 1934, pp.122-123, che non mancava giustamente di richiamare l'attenzione su questa storia di sapore in parte leggendario, riproponeva in sintesi la notizia: "In una festa sacrificale che i Quraysh davano per uno dei loro idoli, quattro uomini, a quanto narra Ibn Ishàq, si separarono dal loro popolo per ricercare la retta religione hanifitica, la fede di Abramo. I quattro erano Wàraqa ibn Nawfal, cUbaydallàh ibn Djahsh, cUthmàn ibn al-Huwayrith, e Zayd ibn al-Amr. Wàraqa si fece cristiano, e si acquistò grande scienza dai cristiani e dai loro libri. cUbaydallàh restò nel dubbio e nell'incertezza, sino a che accolse l'Islàm e migrò in Abissinia; ma lì passò al Cristianesimo ... cUthmàn si recò dall'imperatore di Bisanzio, si fece colà cristiano, e ricevette presso di lui un posto onorevole. Zayd non divenne né ebreo né cristiano, si astenne dall'idolatria e dalla carne offerta in sacrificio agli idoli, e riprese il suo popolo per la sua falsa idolatria. Quando pregava presso la Kacba, diceva: 'Dio mio, se sapessi quale forma di adorazione ti è più cara, sceglierei quella, ma non lo so'. Di lui il Profeta disse: 'Zayd, il giorno del giudizio, risorgerà come una comunità facente parte a sé'".

29) I.J. GELB, B. LANDSBERGER, A.L. OPPENHEIM, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, XVI, p.46: "*sàbu*: s. masc.; group of people, contingent of workers, troop of soldiers, army, people, population; from Oakk. on; mostly used as a collective, pl. *sàbù*, for *sàbiu* (Oakk.) see discussion, stat. const. *sàb* and *sàbi*; wr. syll. and (LU.)ERIN, ERIN.MESH, ERIN.KHIA".

30) AL-NADIM, *Fihrist*, tr. Dodge, pp.755, 757, 764; AL-BIRÙNÌ, *Chronology*, tr. Sachau, p.317, nomina una "Feast of *Dayr Sini*",

del "sacrario di *Sin*". Le testimonianze, comunque, sono innumerevoli.

31) AL-BiRùNi, *ibid.*, p.316.

32) La circostanza veniva opportunamente segnalata da H. LEWY, "Points of Comparison between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harràn", in W.B. HENNING, E. YARSHATER (edd.), *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, p.140. Sul rilancio del culto di *Sin* a Harràn nell'ultima fase dei grandi imperi mesopotamici, si veda J. LEWY, "The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus", *Hebrew Annual Union College*, XIX (1945-1946), pp.405-489; P. GARELLI, art. "Nabonide", *Dictionnaire de la Bible, Suppl.* XXXI (1958), coll.268-286; P.-A. BEAULIEU, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, New Haven-London 1989, pp.42 sgg., 104 sgg., 205 sgg. (il volume contiene tra l'altro una nuova tr. delle iscrizioni su stele di Nabonido ritrovate a Harràn nel corso della campagna di scavo anglo-turca degli anni '50, e pubblicate quindi da C.J. GADD, "The Harran Inscriptions of Nabonidus", *Anatolian Studies*, VIII (1958), pp.35-92). Le attestazioni archeologico-monumentali della straordinaria persistenza del culto lunare a Harràn sono l'oggetto del resoconto di S. LLOYD, W. BRICE, "Harran", *AnSt*, I (1951), pp.77-111; D.S. RICE, "Medieval Harran. Studies on its Topography and Monuments I", *AnSt*, II (1952), pp.36-83 (ma *cfr.* ora anche T.A. SINCLAIR, *Eastern Turkey: an Architectural and Archaeological Survey*, IV, London 1990, pp.29 sgg.); per un veloce excursus *cfr.* invece S. LLOYD, "Seeking the temple of Sin, Moon-God of Harran, and light on the strange Sabian sect through 1400 years", *The Illustrated London News*, CCXXII, 21 Feb. 1953, pp.287-289; D.S. RICE, "From Sin to Saladin: Excavations in Harran's Great Mosque, with new light on the Babylonian king Nabonidus and his 104-years-old mother", *ILN*, CCXXXI, 21 Sett. 1957, pp.466-469.

33) Per l'epiteto divino *Yahvé Saba'òth*, *cfr.* L. KOELER, W. BAUMGARTNER, *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*, II, pp.934-935, s.v. *sabà*. Assai interessante l'accostamento fra *Yahvé Saba'òth* e (Giove) Sabazio rilevata a suo tempo da F. CUMONT, "Hypsistos", *Supplément à la Revue de l'instruction publique en Belgique*, Bruxelles 1897, pp.5-6. Partendo da un noto passaggio di Valerio Massimo (1, 3, 2) relativo all'azione intrapresa nel 139 a.C. dal pretore Cornelio Hispalus contro gli Ebrei (*Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*), lo studioso osservava infatti quanto segue: "La mention étrange du Jupiter Sabazius dans ce texte a généralement été expliquée par une confusion avec le Iahvé Zebaoth, le Dieu des armées, de la Bible. Cette confusion, fondée sur une assonance fortuite, paraît certaine, mais elle n'est pas due, comme on semble le croire, à une simple erreur des Romains. Dans les *Symposiakà problémata* de Plutarque, un des convives démontre doctement que le dieu des Juives n'est autre que Dionysos-Sabazios. Tacite connaît aussi cette assimilation et croit devoir expressément la repousser. Enfin Jean Lydus, dans un passage où il résume sans doute Cornélius Labéon, nous affirme que Dionysos, Sabazios et *Sabaòth* sont des synonymes".

34) E. POCOCK, *Specimen historiae Arabum*, Oxford 1649, pp.142-143: "*Saba, Exercitus ... quasi saba hash-shamayim, Exercitus coelitis cultores*" (citato in CHWOLSON, I, p.31; per gli orientalisti in linea con questa opinione - Golius, Hyde, Wahl, Sommer - *cfr. ibid.* pp.34-35, 43-44, 74, 85-86).

35) (Ps. Madjriti), *Ghàyat al-hakim*, ed. H. Ritter, Leipzig 1933, p.80 ("*... al-Sàbi'a, wa hùm mamàlik al-nabt min al-Kasdàniyyn*"); tr. H. Ritter, M. Plessner (*Picatrix. Das Ziel des Weisen*), London 1962, p.83.

36) *Picatrix. The Latin version of the Ghàyat al-hakim*, ed. D. Pingree, London 1986, p.46.

37) Il *Chicago Assyrian Dictionary*, XVI, s.v. *sàbu*, registra questi documenti di epoca antico-babilonese: "SHA ERIN.E.DINGIR.DIDLÌ from among men from various temples Jean Shumer et Akkad 204:8, 203:7; three men SHA ERIN.MESH.E.dUTU from among the personnel of the temple of Shamash CT 8 8b:12, also ERIN.KHI.A E.DINGIR.RI.E.NE OECT 3 61:9 (let.); 5 ERIN.KH.A GIR.SE.GA *dNergal sha Mashkan-shabra* TCL 18 113:12" (p.47); ed il seguente degli Archivi Reali di Mari: "oil given out *ana pashàsh sa-bi-im inuma isin dShamash* for the anointing of the personnel on the occasion of the festival of Shamash ARM 7 13:7" (p.49).

38) (Ps. Madjriti), *Ghàyat al-hakim*, ed. Ritter, p.195, tr. Ritter-Plessner, p.206 (testo e tr. franc. anche in R. DOZY, J. DE GOEJE, "Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens", *Travaux de la 6e session du Congrès International des Orientalistes*, II, Leiden 1885, p.300 e p.341).

39) *Cfr.* più avanti, n.107.

40) L. MASSIGNON, "Esquisse d'une bibliographie qarmate", in *A Volume ... to E.G. Browne*, p.333.

41) *Hebr. u. Aram. Lexikon z. AT*, II, s.v. *sabà*, p.933 (forma verbale) e p.934 (forma nominale).

42) Per una magistrale introduzione a quest'affascinante problematica, *cfr.* H. CORBIN, "Rituel sabéen et exegèse ismaélienne du rituel", *Eranos Jahrbuch*, XVIII (1950), pp.47-114 (tr. it. in *id.*, *L'Immagine del Tempio*, Torino 1983, pp.11-62); ma anche Y. MARQUET, "Sabéens et Ikhwân al-safâ", *Studia Islamica*, XXIV-XXV (1966), pp.35-80 e 77-109.

43) Valga per tutti R. GUENON, *Le Roi du Monde*, tr. it. Milano 1977, pp.20-21: "... nel Medioevo ... quella che si potrebbe designare la 'copertura esteriore' del centro in questione era costituita, in buona parte dai Nestoriani e dai Sabei".

44) AL-TABARÌ, *Tafsir*, edd. Shàkir, II, p.147 (Comm. ad *Sura 2*, 62); *cfr.* IBN AL-DJAWZÌ, *Talbis Iblis*, tr. D.S. Margoliouth, *Islamic Culture*, IX (1935), p.380.

45) *Cfr.* CHWOLSON, II, p.555 sgg. ; Mc AULIFFE, "Sàbi'ùn", pp.97 sgg.

46) *Cfr.* CHWOLSON, I, pp.23-90. Comunque, in Occidente ci si è indirizzati piuttosto verso una radice ebraica o aramaica.

47) LANE, *Arabic-English Lexicon*, IV, p.1640, s.v. *sabà'*. Ancor meno convincente, ai fini della derivazione del significato religioso in questione, l'altro tradizionale accostamento al "salire, sorgere" (di stelle). "Die Mohammedaner verfuhrten bei ihnen Erklarungen von fremden Wortern und Eigennamen, wie einmals die Griechen, die Alles aus ihrer eigenen Sprache ableiten wollten" (CHWOLSON, I, p.233).

48) E' quanto notava già MARGOLIOUTH, *art.* "Harranians", p.519: "*saba'a*, 'he changed his religion', ... appears to be an inference from the application of the name to Muhammad and his followers"; *cfr.* HJARPE, *Les Sabéens harraniens*, p.26.

49) De BLOIS, "Sabians in Arabia", p.52.

50) *Ibid.* pp.48 sgg.: l'interesse della circostanza che uno dei mss. della versione persiana in compendio del *Tafsir* di al-Tabarì glossi una volta *sàbi'ùn* con *nighòshagàn* (*Tardjama-i tafsir-i Tabarì*, ed. H. Yaghmaì, IV, p.1054: citato *ibid.* p.52 n.52) - cioè con un termine iranico impiegato solitamente per denotare gli "uditori Manichei" (i *katekoùmenoi*)- non sta nel fatto di indirizzarci verso i seguaci di Mani - come pensa pur con i limiti subito appresso segnalati de Blois - bensì verso gli "uditori". Tutto ciò non significa, naturalmente, escludere la possibilità che il termine *sàbi*, nell'Arabia di Muhammad, fosse usato per indicare *anche* dei Manichei.

51) AL-BiRùNi, *Chronology*, tr. Sachau, p.188 e p.314.

52) PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopadie des Altertumswissenschaft*, *Suppl.* IX, coll.1248-1249, s.v. "Proselyten" (K.G. KUHN, H. STEGEMANN). Si noterà la stretta corrispondenza semantica fra il verbo greco *proselelythein*, *proselelyteùein* (da *pros-érkhomai*, "andare verso, tendere a, sopraggiungere"; part. *pros-élthon*) e la particolare accezione del verbo arabo *saba'a* che abbiamo incontrato (pur riconoscendo chiaramente che "*sàbi*' ... came to serve as one of the several designations for 'proselyte' ", Ch. BUCK, "The Identity of the Sàbi'ùn: an historical quest", *The Muslim World*, LXXIV (1984), p.173 - così come J. WANSBROUGH, *The Sectararian Milieu: Content and Composition in Islamic Salvation History*, London 1978, p.102 - non trae da ciò le opportune

conclusioni). Una curiosa storia tramandata da TEODORO BAR KòNi, *Liber Scholiorum* (ed. Addai Scher, *CSCO, Script. Syri* 26, p.285), tr. R. Hespel, R. Draguet, *CSCO, Script. Syri* 188, p.213, secondo cui i Pagani deriverebbero il loro nome dalla parola greca per "ulivo", sembra rinviare a questo stesso contesto: "Il en est qui ont dit que c'est après l'olivier qui poussa à Athènes qu'ils reçurent cette appellation, car olivier en langue grecque se dit *elaià* [gr.] et paien halious ('*Ellen* [gr.] ?)"; cfr. FARIS-GLIDDEN, "The Meaning of the Koranic *Hanif*", p.9.

53) Per le origini e gli sviluppi storici del Proselitismo giudaico rinviamo al ricco aggiornamento bibliografico contenuto nell' *art.* "Prosélyte, Prosélytisme", *Dictionnaire de la Bible, Suppl. VIII*, coll.1353-1356 (A. PAUL).

54) AL-BiRùNi, *Chronology*, tr. Sachau, p.188: "Those remaining tribes felt themselves attracted to the rites of the Magians, and so they *inclined* (were *inclined*, i.e. Sàbi) towards the religion of Nebukadnezzar, and adopted a system mixed up of Magism and Judaism like that of the Samaritans in Syria". Vale la pena di ricordare come, a differenza di quel che dà l'impressione di credere qui al-Birùni, sia stata la religione israelitica nel suo complesso ad aver subito l' influenza tutt'altro che irrilevante dello Zoroastrismo durante il periodo della cattività babilonese (si pensi alla contrapposizione Bene-Male, Dio-Satana, o a concetti quali il Giudizio universale e la Resurrezione dei morti); è d'altro canto proprio a partire da quest'epoca che assunsero un'importanza via via crescente la santificazione del sabato, l'obbligo della circoncisione ed altre prescrizioni alimentari e rituali divenute poi canoniche nella tradizione giudaica.

55) Nell'importante sezione sui rapporti fra i pianeti e le diverse religioni del *Kitàb al-tafhìm* (*Book of Initiation in the Elements of the Art of Astrology*) ed. e tr. R.R. Wright, London 1934, p.253, AL-BiRùNi riprenderà ancora una volta questo concetto, restituendolo tuttavia in una forma originale (la formula non ha altri riscontri) che mostra di tenere conto almeno in parte delle complementari dichiarazioni rese a proposito dei Sabei sulla *Cronologia* circa trent'anni prima. I Sabei diventano così qui gli "adherents of the prevailing religion" (*alladhina bi-dìn kull ghàlib*). Il tema dell' "oroscopo delle religioni" sembra comparire per la prima volta in forma simile a questa nel *Ahkàm tahàwil* di ABÙ MACSHAR (cfr. la tr. lat. di Giovanni Ispano, *De Magnis Conjunctionibus*, I, 4, Venezia 1515 [1 ed. Augsburg 1489]) i cui stretti rapporti con al-Kindi (cfr. O. LOTH, "Al-Kindi als Astrolog", *Morgenlandische Forschungen. Festschrift H.L. Fleischer*, Leipzig 1875, pp.263-309), e di conseguenza almeno indirettamente anche con l'ambiente sabeo-harraniano, sono ben conosciuti. Quest'ultima circostanza potrebbe essere peraltro all'origine della non convenzionale correlazione del termine *hanpè/hanif* presente nel secondo trattato, *differentia VIII*, del *De Magnis conjunctionibus* dove si legge: "dixerunt quia Saturnus habuit significationem super *hamfi*" (f.C VIII r.). A commento dell'espressione, una glossa marginale del codice ms. Vaticano Reginense Latino 1285 contenente quest'opera (ff.43r.-99v.: la glossa in questione è al f. 58r. b, linea 29) - attribuibile secondo R. LEMAY, *Abù Macshar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut 1962, p.14 n.4, allo stesso Giovanni Ispano - recita infatti quanto segue: "Super legem illorum a quibus mauri ducebant legem suam : ab illis qui fuerunt ababnia [verosimilmente = *abà' baniya*, "i padri dei figli", "i progenitori"] usque ad moyses ex parte ysmael : super legem ismaelitarum". La connessione tra Saturno e i discendenti di Ismaele, cioè più in generale con i Gentili, viene dunque qui a sovrapporsi a quella, precedentemente individuata (primo trattato, *diff.* IV, f.A VII r.; Reg. Lat. 1285, f.46v.a), con il Giudaismo.

56) Per i riferimenti, cfr. sopra, n.3. E' da rimarcare che le medesime condizioni di indecidibilità si verificano, agli occhi di un Musulmano, nel caso specifico dei costumi dei Sabei di Harràn: analogamente agli Ebrei, essi aborriscono p.es. la carne di cammello, ma al tempo stesso non praticano, come i Cristiani, la circoncisione: cfr. AL-NADìM, *Fihrist*, tr. Dodge, pp.748-749 (= F. ROSENTHAL, *Ahmad ben at-Tayyib as-Sarhsi*, New Haven 1943, pp.47-48: la fonte è al-Sarhsi, da al-Kindi).

57) AL-BiRùNi, *Chronology*, tr. Sachau, p.314: "They do not agree among themselves on any subject, wanting a solid ground upon which to base their religion, such as direct or indirect divine revelation or the like".

58) AL-QIFTi, *Ta'rikh al-hukamà'*, ed. Muller-Lippert, p.398 (*Vita di Abù l-Hasan b. Sinàn al-Sàbi*), tr. in CHWOLSON, II, p.533.

59) LANE, *Lexicon*, IV, p.1650, s.v. *sàb*: "*subba*[i], those who incline to conflicts and factions, seditions, or the like, and love to be foremost therein".

60) AL-BiRùNi, *Chronology*, tr. Sachau, p.188; cfr. p.314.

61) Sul nome *Subba*, cfr. K. RUDOLPH, *Die Religion der Mandaer*, tr. it. in H.-Ch. Puech (ed.), *Storia delle Religioni. Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1988, p.135; E.S. DROWER, *The Mandaean of Iran and Iraq*, Leiden 1962, p.1. Occorre tuttavia precisare che i Mandeï non chiamavano se stessi né *Sàbi'ùn* né *Subba* (cfr. ancora RUDOLPH, *Die Mandaer*, I, Gottingen 1960, p.36; CHWOLSON, I, p.83). Per una presentazione sintetica della questione, cfr. FAHD, art. "Sàbi'a", pp.694-696 (ulteriore bibliografia a p.698), dove viene però ancora una volta riprodotto l'infondato luogo comune di assimilare i Sabei coranici a dei "battisti", su cui si è già abbondantemente detto

(sopra, pp.3-4 e n.12, e p.7 n.23).

62) La notizia che i *mughtasila* fossero chiamati anche *Sàbat al-batà'ih* proviene da AL-NADIM, *Fihrist*, ed. G. Flugel, I, Leipzig 1871, pp.344-345, tr. Dodge, p.811 (= CHWOLSON, II, pp.543-544). Il testo è riprodotto, commentato e tradotto da De BLOIS in Appendice dello studio "Sabians in Arabia", pp.53 sgg.

63) Cfr. HJARPE, *Les Sabéens harràniens*, p.11; TARDIEU, "Sàbiens", p.7; De BLOIS, "Sabians in Arabia", pp.47-

48, che ha inoltre il merito di ricondurre ai suoi autentici limiti geografici un passaggio di EPIFANIO (*Pan.*, LIII, 1), inteso erroneamente da BUCK ("The identity of the *Sàbi'ùn*", p.185) quale attestato della presenza di Elkesaiti o di Mandeï in Arabia centrale al tempo di Muhammad.

64) MARQUET, "Sabéens et Ikhwàn al-safà'", *Studia Islamica*, XXV (1966), p.109 n.1.

65) E' davvero sorprendente come nessuno dei Dizionari Etimologici della lingua greca da noi consultati, di fronte alla manifesta inadeguatezza e artificiosità di una soluzione indoeuropea, si preoccupi anche soltanto di suggerire una possibile alternativa semitica. Ma evidentemente certe barriere, frutto di un'arcana forma di ostracismo verso il mondo e la cultura del Vicino Oriente, sono molto più dure a morire di quanto si sia in genere disposti ad ammettere.

66) *Atti*, XIII, 43, 50; XVI, 14; XVII, 4, 17; XVIII, 7. La formula abbreviata *oi sebòmenoi* si può spiegare con la volontà di non pronunciare inutilmente il nome di Dio: cfr. J. KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, Gerusalemme-Amsterdam 1950, p.55; B. LIFSHITZ, "Du nouveau sur les sympathisants", *Journal for the Study of Judaism*, I (1970), p.80.

67) *Atti*, X, 2, 22; XIII, 16, 26. Sulla valenza tecnica di queste espressioni non ci sono dubbi: cfr. J. DUPONT (ed.), *Les Actes des Apôtres (Bible de Jerusalem)*, Paris 1956, p.1451 n.b ("Les expressions 'craignant Dieu' ... et 'adorant Dieu' ... sont techniques: elles désignent ceux qui sympathisent avec le judaïsme, sans aller jusqu'à s'intégrer au peuple juif par la circoncision"); ma soprattutto K. ROMANIUK, "Die 'Gotterschrecklichen' im Neuen Testament", *Aegyptus*, XLIV (1964), pp.66-91, che analizza tutti i passaggi degli *Atti* relativi ai *phoboùmenoi* e ai *sebòmenoi tôn theòn*. Per il "timore di Dio" quale corrispondente di *pietas* o di *religio* nella cultura veterotestamentaria, cfr. G. NAGEL, "Crainte et amour de Dieu dans l'Ancien Testament", *RThPhil*, XXIII (1945), pp.175-186; B. OLIVIER, "La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament", in *Les études religieuses*, Paris 1960, *passim* ("... crainte de Dieu, qui recouvre comme dans tout le mouvement sapientiel l'ensemble de la piété, de la vie morale, d'une religion de fidélité intérieure", p.66). Per l'assunzione di tale concetto come caratteristica della vita cristiana, cfr. invece *Lc.*, XVII, 2, 4; *Rom.*, XI, 20; *Ef.*, VI, 5; *Col.*, III, 22; *Fil.*, II, 12; per i termini *theosébeia*, *theosebés*, *eusébeia*, *eusebés*, cfr. infine gli articoli di G. BERTRAM, di R. BULTMANN e di W. FOERSTER sul *Theologische Wörterbuch z. NT*, III, pp.124-128, II, pp.749-751 e VII, pp.169-189 (specialmente pp.175-184).

68) Dei grandi consensi riscossi dalla propaganda giudaica all'interno dell'Impero Romano fa fede la testimonianza di GIUSEPPE FLAVIO, *Contr. Apion.*, 2, 39 ("Da molto tempo, tanta gente desidera associarsi al nostro modo di servire Dio. Non c'è città greca o barbara, non c'è nazione in cui non si sia introdotto il costume di celebrare il settimo giorno, che noi trascorriamo in riposo, ed in cui non si osservino i digiuni, le accensioni di lampade e le astinenze di cibo che a noi sono prescritti"); *Bell. Jud.*, 2, 16, 4, cfr. 7, 3, 3; o anche di FILONE, *Leg. ad Gaium*, 31, cfr. *Vita Mos.*, 2, 27. In effetti, la lista delle comunità ebraiche redatta da J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, I, Paris 1928, pp.180-209, assomma a un numero impressionante.

69) Più che lo straniero in genere, *gèr* designa in realtà lo straniero trapiantato in Israele, e in quanto tale compreso in un particolare rapporto di clientela o di protezione (cfr. l'ar. *djàr*, "cliente", e *djiwàr*, "protezione, vicinato"). Per la naturale evoluzione semantica che ha portato il termine ad acquisire il significato tecnico di "Proselito", si veda più avanti nel testo e n.77.

70) *Atti*, XIII, 43. Il passaggio presenta qualche difficoltà, poiché i termini *sebòmenoi* e *prosélytoi* stanno a denotare tradizionalmente due diverse classi di credenti. Occorre dunque pensare a un'imprecisione di Luca o, più verosimilmente, a una glossa posteriore: *cf.* E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, in *Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament*, III, Göttingen 1959, p.355 n.5; KUHN-STEGEMANN, *art.* "Proselyten", *RE*, *Suppl.* IX, col.1253; ROMANIUK, "Die Gottesfurchtigen", p.81; LIFSHITZ, "Les Sympathizants", p.80.

71) *Atti*, XVII, 4. Un gran numero di opere si soffermano sulla questione degli "adoratori" e dei "timorati di Dio": una breve rassegna degli studi contemporanei è riportata più avanti, n.76.

72) *Atti*, XIII, 16 ("Ora Paolo, alzatosi, e fatto cenno con la mano, disse [rivolto all'assemblea]: '*Israelitai kai oi phoboùmenoi tôn theòn*'; e, poco più avanti [26]: *uioi gènous Abraàm kai oi 'en umìn phoboùmenoi tôn theòn*", "fratelli, figli della razza di Abramo e quelli fra voi che temono Dio"); XIV, 1 (E anche a Iconio avvenne che essi ... parlarono in maniera che una gran moltitudine [*polù plèthos*] di Giudei e di Greci [*'Ioudaioi kai 'Ellenas*] credettero); XVII, 4 ("E alcuni di loro [dei Giudei] credettero, e s'unirono a Paolo e Sila; come pure fecero un gran numero di Greci adoranti [Dio]", *sebomènon 'Ellènon plèthos polù*); XVII, 17 ("Egli [Paolo] discuteva nella sinagoga con i Giudei e con gli adoratori [di Dio]", *tois 'Ioudaiois kai tois sebomènois*); XVIII, 4 ("Ogni sabato ragionava [Paolo] nella sinagoga ... e persuadeva Giudei e Greci", *'Ioudaious kai 'Ellenas*); XIX, 10 ("E ciò avvenne per due anni, cosicché tutti coloro che abitavano in Asia, Giudei e Greci [*'Ioudaious kai 'Ellenas*] credettero").

73) Gli Harraniani erano comunemente identificati con i "Greci" dell'antichità. Fin dalle prime fasi dell'affermazione del Cristianesimo in Siria, il forte attaccamento di Harràn al passato ed in particolare alla cultura greco-ellenistica le valse infatti quell'eloquente titolo di *'Ellènopòlis* o *'Ellènon pòlis* che troviamo iscritto per la prima volta a chiare lettere negli *Atti del Concilio di Calcedonia* (*Acta Conciliorum*, II, ed. Paris 1614, pp.518 sgg. [*cf.* IX, p.34 e p.37], citato in CHWOLSON, I, p.438 [*cf.* p.303]), anche se qui la formula è da considerarsi senz'altro equivalente a "Città dei Paganì" (la versione latina del testo ha: *Paganorum civitatis*; ma si veda pure ASSEMANI, *Bibl. Or.*, I, p.207 n.210: "Charras enim, seu Haran, Syri appellare solent *Paganorum urbem*, quod ab ea idolorum cultus initium duxerit": in effetti il Siriaco fa uso a questo scopo dei termini *hanpè* o anche *armoyo* [= "romano"], *cf.* Chwolson, *ibid.*, pp.439 sgg., e FARIS-GLIDDEN, "The Meaning of the Koranic *Hanif*", p.6). Gli Arabi continuano a riconoscere negli Harraniani gli eredi della civiltà greca o i Greci *tout-court*: si veda p. es. AL-MASCUÌ, *Les Prairies d'or*, tr. Ch. Pellat, II, Paris 1965, p.536, § 1394: "... ils sont Grecs"; IKHWÀN AL-SAFÀ, *Rasà'il*, IV, Beirut 1957, p.295: "... i Greci ... hanno fra gli uomini [di oggi] dei nomi differenti, tra gli altri Sabei [*Sàbi'ùn*], Harraniani e *hanifùn* [*hanifùn*?]"; AL-BIRÙNÌ, *Chronology*, tr. Sachau, pp.314-315: "The Harrànians ... are the remains of the followers of the ancient religion of the West, separated (cut off) from it, since the Ionian Greek (*i.e.* the ancient Greeks, not the *Romaioi* [gr.] or Byzantine Greeks) adopted Christianity". In questo caso, tuttavia, l'equazione Greci-Paganì non è più così pacifica e scontata, a causa della straordinaria posizione strategica che seppe occupare la gente di Harràn dichiarandosi ufficialmente "sabea". Per la marcata impronta neoplatonica del sistema teologico harraniano, *cf.* Chwolson, I, pp.679 sgg.; HJARPE, *Les Sabéens harrànien*, pp.152 sgg. TARDIEU, "Sabiens", *passim*, ricollega il fenomeno all'ipotetico trasferimento a Harràn degli ultimi esponenti dell'Accademia Platonica di Atene dopo la chiusura della Scuola da parte di Giustiniano (529), ma i molteplici e significativi indizi raccolti in questo senso dall'autore (*cf.* anche *id.*, "Les calendriers en usage à Harràn d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", in I. HADOT [ed.], *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, Berlin-New York 1987, pp.40-57; *id.*, *Les Paysages reliques*, Louvain-Paris s.d. [1990], *passim*) non arrivano comunque a produrre delle prove risolutive.

74) Da cui la formula - a rigore non del tutto corretta - di "semi-Proseliti" sovente impiegata nella letteratura: *cf.* p. es. H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 5 voll., Munich 1922-1928, II, p.716 ("... Gottesfurchtige, die im Neuen Testament *oi phoboùmenoi* oder *oi sebòmenoi* genannten Halbproselyten, die sich nur einzelnen Teilen des jüdischen Gesetzes bekannten ..."); G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian era*, Cambridge Mass., I, 1927, p.338; M. GUTTMANN, *Das Judentum und seine Umwelt*, I, Berlin 1927, pp.76-78.

75) "En effet le récit sur les voyages de St. Paul démontre que le nombre des 'sympathizants' dans les villes visitées par lui était considérable; ils n'étaient pas moins nombreux dans les autres villes d'Europe et d'Asie ayant une forte population juive. Ils n'étaient pas convertis au judaïsme et n'observaient que le Sabbat et les 'commandements de Noe'. Or les 'adorant Dieu' acceptaient le monothéisme, et ils avaient renoncé aux cultes païens; ils n'étaient pas Juifs; pourtant ils visitaient la synagogue et participaient aux prières. Leurs liens avec la population juive étaient sans aucun doute plus forts qu'avec les païens" (LIFSHITZ, "Les Sympathizants", p.78). Ricostruire le origini e la straordinaria ampiezza di questo movimento non è certo impresa facile: resta tuttavia fondamentale il vecchio studio di E. SCHURER, "Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *sebòmenoi theòn hypsiston ebendasselbst*", *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, Berlin 1897, pp.199-225, l'orizzonte del quale va molto al di là dell'Asia Minore e della comunità del Ponto da cui prende le mosse la ricerca; ulteriore materiale nell'articolo di Cumont citato sopra, n.33. Il legame Sabei-*Hypsistariani*, sebbene in una prospettiva parzialmente diversa dalla nostra, era stato segnalato molto tempo fa da G. BOEHMER, *De Hypsistariis*, Berlin 1824, pp.2 sgg. e 59-85. Non abbiamo consultato il saggio, di poco anteriore a quest'ultimo, di C. ULLMANN, *De Hypsistariis*, Heidelberg 1823.

76) *Atti*, XVIII, 13. Il problema dei rapporti fra Giudaismo e Cristianesimo non è stato in genere oggetto di un'indagine sistematica (fa eccezione il libro di Simon citato più avanti). Per quanto riguarda in particolare la questione dei "simpatizzanti", oltre agli studi citati nella nota precedente, si consultino i classici: A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Berlin 1896, pp.295 sgg. E. SCHURER *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1909, pp.165 sgg.; JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, I, pp.253 sgg.; F.M. DERWACHTER, *Preparing the Way for Paul. The Proselyte Movement in Later Judaism*, London 1930, pp.324 sgg.; W.L. KNOX, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge 1935, pp.26 sgg.; B.J. BAMBERGER, *Proselytism in Talmudic Period*, Cincinnati 1939, pp.132 sgg.; S. LIEBERMANN, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, pp.77 sgg.; K.L. SCHMIDT, "Israel's Stellung zu den Fremden und Beisassen und Israel Wissen um seine Fremdlings- und Beisassenschaft", *Judaica*, I (1945-1946), pp.262 sgg.; M. SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1948, pp.315 sgg., specialmente pp.388-393; W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1958, pp.3, 63 sgg.

77) I *Settanta* traducono normalmente *gèr* con *prosélytos*, benché si tratti solo di individui di altra nazionalità residenti in Palestina, che non per questo sono convertiti alla religione ebraica (così p. es. l'espressione *hag-gèr casèr yagùr be-ysrà'èl* [*Ez.*, **14**, 7] è resa con *oi proselyteuòntes 'en tò 'Israèl*, "chiunque fra gli stranieri si sarà stabilito in Israele"); è anche vero però che la primitiva connotazione del termine venne col tempo ad assumere stabilmente quello specifico tratto sociologico-religioso che lo caratterizza in proprio (per un'esposizione sintetica dell'argomento, si veda *RE, Suppl.* IX, s.v. "Proselyten", coll.1254 sgg.). Il fatto che in due occasioni ricorra pure il sostantivo *g(e)iòras*, modellato sull'aramaico *giyyorà'* (*Ex.*, **12**, 19; *Is.*, **14**, 1; ma *cfr.* inoltre FILONE, *Conf. ling.*, 82; GIUSTINO, *Dial.*, 122, 1 [*geòras* accanto a *prosélytos*]; GIULIO AFRICANO, *Ep. ad Arist.* 5, in EUSEBIO, *Hist. eccl.*, I, 7, 13 [*geiòrai = prosélytoi*]), ha senza dubbio per noi uno speciale interesse, anche se purtroppo niente di analogo è a quanto pare accaduto nelle versioni arabe o siriane degli *Atti* per il termine *sebòmenos (tòn theòn)*: la *Peshitta* utilizza infatti a questo scopo la forma participiale del verbo *dhl*; l'Arabo, invece, il participio dei verbi *cabada* e *tawaqqa* o *ittaqqa (khàfa* per i "timorati").

78) *Vangelo di Nicodemo*, 2,4.

79) FILONE, *Spec. leg.*, I, 51

80) GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. jud.*, XX, 2, 3 sgg.

81) Nell'episodio delle *Antichità* relativo alla memorabile conversione dei membri della casa regnante di Adiabene ricorrono, oltre il già osservato *tòn theòn sébein* (XX, 2, 3), anche le espressioni *tòn theion sébein* (XX, 2, 4) e *pròs tòn theòn eusébeia* (XX, 4, 1): tutto ciò lascia supporre che "circumcision could form part of the definition of *tò theion sébein*", e che quindi "in the view of the public for whom Josephus' Greek book was written, the appellation 'God-fearers' could probably also be applied to circumcised Gentils" (Sh. PINES, "The Iranian Name for Christians and the 'God-Fearers' ", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, II, Gerusalemme 1968, p.148).

82) *Talmud: Kerithoth*, 81 a; *Yebamoth*, 46 a; *Pesachim*, 8, 8; *Eduyoth*, 5, 2. Inutile aggiungere che, dopo la distruzione definitiva del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.), questi atti rituali d'accesso si ridussero a due.

83) In effetti, la formula *gèr has-sédèq* (*cfr.* le parole di Gesù al Battista in *Matt.*, III, 15: "... conviene che noi adempiamo ogni giustizia") non è altro che una denominazione alternativa e più circostanziata per colui che la legge giudaica riconosce nel *gèr*: SCHURER, *Geschichte*, III, p.177; STRACK-BILLERBECK, *Komm. z. NT*, II, p.715; KUHN-STEGEMANN, *RE, Suppl.* IX, col.1252.

84) A Damasco, secondo GIUSEPPE FLAVIO (*Ant. jud.*, XVIII, 3, 5), la maggioranza delle donne erano convertite al Giudaismo; a Roma, non esitavano a praticarlo donne di spicco come Fulvia. Celebre il caso di Poppea che - è sempre Giuseppe Flavio ad informarcene (*ibid.*, XX, 8; egli conosceva personalmente Poppea, *cfr. Vita*, 16) - intercedeva presso il marito Nerone a favore degli Ebrei "perché era *theosebés*", cioè "pia", "religiosa", o meglio "simpatizzante" della religione giudaica (*cfr.* B.W. HENDERSON, *Life and Principate of the Emperor Nero*, London 1905, p.467; H.J. LEON, *The Jews in Ancient Rome*, Philadelphia 1960, p.28 e n.1;

LIFSHITZ, "Les Sympathisants", p.79). L'epiteto *theosebés* è infatti equivalente a *sebòmenos* (-ène) *tòn theòn*; nelle iscrizioni lo si preferisce per ovvi motivi di brevità a quest'ultimo: J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I, Città del Vaticano 1936, nrr., 576 (Catacomba di Venosa in Puglia: "Marcus *theuseves*"), 202 (Catacomba della via Appia a Roma: "Eparchia *theosebès*", cfr. L.H. FELDMAN, "Jewish 'sympathizers' in classical literature and inscriptions", *Transactions and Proceedings Am. Philog. Assoc.*, LXXXI (1950), p.204 n.24: "[In CII 228] I take Theosebes not as Eparchia's surname [come pensava Frey] but as theosebes, 'God fearer' "). I paralleli attributi latini *metuens*, *timens* (= *phobòmenos*, -ène) sono ugualmente attestati nelle iscrizioni, tanto in quelle giudaiche (*CIJud.* I, nrr.5, 285, 524, 529), quanto in quelle cristiane (E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin 1961, nrr.1339-1341, 1672, 3356, 3359 A, 3416 A, 4779).

85) Soprattutto alle terme, gli Ebrei erano oggetto di sarcasmo da parte del resto della popolazione, cfr. ORAZIO, *Sat.*, I, 4, 142; MARZIALE, VI, 29, 34, 81; XI, 95; XII, 37.

86) GIOVENALE, *Sat.*, XIV, 96-104: "Quidam sortiti metuens sabbata patrem / nil praeter nubes et caeli numen adorant, / nec distare putant carne suillam, / qua pater abstinuit, mox et praepudia ponunt; / Romanas autem soliti contemnere leges / Iudaicum ediscunt et servant et metuunt ius, / tradidit arcano quodcumque in volumine Moyses, / non monstrare vias eadem nisi sacra colenti, / quesitum ad fontem solum deducere verpos". Si noterà come Giovenale, non diversamente da quanto già osservato per Giuseppe Flavio e l'espressione *theòn sébein* (sopra, n.81), impieghi lo stesso verbo - *metuere* - sia per il "simpatizzante" incircosciso (XIV, 96), sia per il proselito circosciso che osserva tutti i precetti del Giudaismo (XIV, 101). Sempre utile il vecchio articolo di J. BERNAYS, "Die Gottesfürchtigen bei Juvenal", in *Commentationes philologicae in honorem Th. Mommsen*, Berlin 1877, pp.563-569 (= *id.*, *Gesammelte Abhandlungen*, ed. H. USENER, II, Berlin 1885, pp.71-80).

87) FILONE, *Fragmenta ad Ex.* 22, 20. In effetti il concetto di "circoncisione del cuore", che rappresenta uno dei aspetti più conosciuti e più qualificanti del messaggio paolino (*Rom.*, II, 28-29: "Non è dunque quello che appare il vero Giudeo, né è vera circoncisione quella che è palese nella carne; ma il Giudeo è quello che è entro di sé, ed è la circoncisione del cuore, nello spirito non nella lettera, quella la cui lode non è dagli uomini ma da Dio"), fa parte di un patrimonio di idee presente già nell'Antico Testamento, cfr. *Deut.*, 10, 16 e 30, 6; *Talmud: Gerim*, 4, 4.

[88] Ipotesi peraltro confortata dalla prima, autorevole, traduzione latina del *Qur'ân* eseguita nel 1143 (ca.) da Roberto di Ketton e Ermanno di Carinzia per volontà di Pietro il Venerabile (prima edizione a stampa di Th. Buchmann [Bibliander], Basilea 1543). Vale la pena citare per esteso i tre passaggi coranici sui Sabei della versione in oggetto: "Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudeus seu Christianus, seu *lege sua relicta in aliam tendens*, omnis scilicet Deum adorans, bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur" (*Sura 2*, 62 = Bibliander, p.10); "Credentes atque Iudaei, et *angelos loco Dei adorantes, qui scilicet legem pro lege variant*, Christiani etiam, omnes hi inquam si in Deum crediderint, et iudici diem expectantes benefecerint, nihil timeant" (*Sura 5*, 69 = Bibliander, pp.41-42); "Iam tibi coelitus missa re manifesta, quos vult in viam rectam Deus dirigit: qui super omnia potens, illa die credentium et Iudaeorum, ac *leges variantium* Christianorum, item et gentilium ac incredulorum iudex atque discussor inter erit" (*Sura 22*, 17 = Bibliander, p.107). Su questa famosa traduzione e sulle sue redazioni manoscritte rinviamo al fondamentale studio di Marie Thérèse D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XVI (1948), pp.69-131; ulteriore bibliografia alla voce *Qur'ân*, *El*

89) Gli epiteti *sebòmenos*, *phobòmenos* e *theosebés* possono considerarsi equivalenti all'espressione ebraica *Yir'è shamayim* impiegata in numerose *midrashim* (cfr. KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, pp.57 sgg.; FELDMAN, "Jewish sympathizers", pp.207-208). Tuttavia l' assai variabile criterio di valutazione che i diversi ambienti coinvolti nel fenomeno (Ebrei di Palestina, Ebrei della Diaspora, Cristiani, Pagani) impiegavano nei confronti dei "semi-Proseliti" rende impossibile stabilire anche in questo caso delle corrispondenze valide una volta per tutte.

90) Citato in BUXTORF, *Lexicon Chaldaicum*, I, p.213, s.v. *gèr*; cfr. SCHURER, *Geschichte*, III, p.178; STRACK-BILLERBECK, *Komm. z. NT*, II, p.723; MOORE, *Judaism*, I, p.341.

91) La "Porta" sta a indicare sovente la città stessa, cfr. *Deut.*, 12, 12; 14, 27; *III Re*, 8, 37 ecc.

92) Secondo la tradizione rabbinica, "le sette leggi dei figli di Noè" (il cui ordine e il cui contenuto risultano tuttavia soggetti a varianti, cfr. oltre, p.47 e n.162) sono obbligatorie per tutti gli uomini, a differenza di quelle valide per i soli Israeliti (cfr. *Talmud:*

*Aboda Zara*, 8, 4; *Sanhedrin*, 56 a): derivando esegeticamente dalle richieste rivolte da Dio a Adamo (*Gen.*, 2, 16) e a Noè (*Gen.* R. 34), esse sono infatti universali. Per una breve ma ben documentata esposizione dell'argomento, rimandiamo agli articoli "Laws (Noachian)" e "Noachide Laws", rispettivamente in *The Jewish Encyclopedia*, VII, pp.648-650 e in *Encyclopaedia Judaica*, XII, coll.1190-1191; cfr. comunque J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jesus-Christ*, I, Paris 1934, p.251. Si è già osservato (sopra, n.75; ma cfr. anche KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, p.345), che gli "adoratori di Dio" si attenevano a questi comandamenti, piuttosto che alla legge mosaica. Non meno istruttiva è comunque per noi la circostanza che la dottrina giudaica abbia finito per includere fra i Noachiti anche i Musulmani i Cristiani (benché la posizione di questi ultimi sia rimasta a lungo controversa a causa della forma di "associazionismo" [*shittuf*] rinvenibile nel dogma della Trinità).

93) *Talmud: Gerim*, 3, 3.

94) *Talmud: Horayoth*, 3, 8.

95) Non si può fare a meno di vedere come tutto ciò corra strettamente in parallelo con la vicenda spirituale dei quattro *hunafà'* ricordati da IBN ISHAM (sopra, n.28). La figura di Zayd, in particolare, permette di stringere ancora più il cerchio, in quanto di lui viene detto che non si convertì né al Giudaismo né al Cristianesimo (e nemmeno all'Islàm), ma "si astenne dagli idoli, dagli animali che erano morti (soffocati), dal sangue e dalle cose offerte agli idoli" (*Sira*, I, ed. Wustenfeld, p.144. Un racconto in qualche modo analogo trasmette IBN SAcD, *Kitàb al-tabaqàt al-kabir*, ed. E. Sachau (et alii), III, 1, Leiden 1909, p.288). Del resto, la sostanziale convergenza *haniflsebòmenos* è adombrata già nel giudizio espresso a suo tempo da A. GUILLAUME, il quale a proposito del ritratto di Zayd offerto dalla *Sira* rilevava che "the influence of the Jewish formula, taken over by early Christianity, is clear" (*The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishàq's Sirat Rasùl Allàh*, London-New York 1955, p.99 n.2).

96) Si veda p. es. il passaggio relativo al *gèr toshàb* che riportiamo appena più avanti nel testo, da cui si evince chiaramente come già in epoca talmudica questa particolare categoria di non-Ebrei fosse da lungo tempo scomparsa dalla scena sociale.

97) *Talmud: Aboda. Zara* 64 b; cfr. STRACK-BILLERBECK, *Komm. z. NT*, II, pp.722-723.

98) IBN AL-KALBi, in un *Frammento geografico anonimo* (Ms. Lug. Bat. 742 [994 b]) registrato da R. DOZY, *Catal. der Leidn. Bibl.*, II, pp.139-140 (citato in CHWOLSON, II, p.553; cfr. I, p.311).

99) YàQùT, *Mucdjam al-buldàn*, ed. F. Wustenfeld, 6 voll., Leipzig 1866-1873, II, s.v. *Harràn*, tr. in CHWOLSON, II, pp.549-550, cfr. I, p.311.

100) BAREBREO, *Chronicon*, tr. Budge, p.7 (CHWOLSON, I, p.311, dà invece il figlio di Sem, Arpakshad).

101) Abù l-Hasan AL-HASHARì, *Tashil al-sabil*, Comm. ad *Sura* 2, 59, tr. in CHWOLSON II, p.563, cfr. I, p.271 e n.1.

102) FìRùZàBàDi, *Qàmùs*, I, ed. Calcutta 1817, p.24; 'ASSIM EFENDì, *Qàmùs*, I, ed. Bùlâq 1250 H./1835, s.v. *sabà'* (tr. in CHWOLSON, II, p.592 e p.593).

103) Si potrebbe obiettare, contro l'attendibilità di queste testimonianze, di essere di epoca moderna o, nel caso di Barebreo, quanto mai indirette, ma esse non fanno con ogni evidenza che riflettere uno dei pareri correnti fra i *mufassirùn* fin dai primi secoli dell'ègira: si veda p. es. AL-TUSì, *al-Tibiyàn fi tafsir al-Qur'àn*, I, ed. Nadjaf 1376 H./1956, p.282 (Comm. ad *Sura* 2, 62); KàSHàNi, *Minhadj al-sàdiqin fi ilzàm al-mukhàlifin*, III, ed. Teheran 1346 H.S./1927, p.283 (Comm. ad *Sura* 2, 62); cfr. Mc AULIFFE, "Sàbi'ùn", p.97 e p.100.

104) HJARPE, *Les Sabéens harràniens*, pp.11-12.

105) Di qui le tradizioni, in apparenza paradossali, stando alle quali i Sabei si identificano con un gruppo religioso che "non ha culto (*din*)" conosciute da AL-TABARÌ, *Tafsir*, II, edd. Shakir, pp.146-147: "(Layth secondo Mudjàhid o, per un'altra *isnàd*, al-Qàsım b. Abi Bizza secondo Mudjàhid) I Sabei non sono né Ebrei né Cristiani. Essi non hanno culto; (ibn Djuraydj secondo Mudjàhid) I Sabei sono fra i Magi e gli Ebrei. Essi non hanno culto; (Yūnus b. cAbd al-Aclà secondo ibn Wahb [cAbdallāh b. W.] secondo ibn Zayd [Usāma b. Z.]) I Sabei ... dicono: 'Non c'è (altro) Dio se non Dio'; ma essi non hanno né una pratica religiosa [*camal*], né un Libro, né un Profeta, soltanto questa parola 'Non c'è (altro) Dio se non Dio' ".

106) In effetti, le "leggi noachite" hanno tutte tranne una (quella relativa all'istituzione di corti di giustizia) forma interdittiva, e dunque a rigore esse non prevedono nemmeno quella nuda sorta di Monoteismo professata secondo alcuni dai Sabei (*cf.* nota precedente). Per i rabbini sia l'ordine sociale sia la salvezza personale risultano infatti già pienamente garantiti dalla proibizione dell'idolatria: non si chiede che il non-Ebreo conosca Dio, ma solo che ripudi i falsi dèi: *Talmud: Megilla*, 13 a; *Kiddushin*. 40 a; *cf.* MAIMONIDE, "Yad", *Melakhim*, 10, 2 sgg.

107) Il ruolo avuto da MAIMONIDE, *La Guide des égarés*, tr. S. Munk, III, Paris 1866 (= 1963), pp.217 sgg., nel fissare una volta per tutte l'equazione Sabeismo/paganesimo/astrolatria è troppo noto perché occorra insistervi qui (*cf.* comunque CHWOLSON, I, pp.689 sgg.; II, pp.451 sgg.: estratti dalla *Guida* e da altri scritti). Ma riteniamo illuminante e tutt'altro che estranea a questa condanna senza appello del Sabeismo la presa di posizione quanto mai dura e intransigente da parte del dotto ebreo in merito alla questione del reale fondamento di autorità delle "leggi noachite" sui non-Ebrei, questione intorno alla quale testi talmudici danno indicazioni contraddittorie oscillando fra la rivelazione e il consenso. Maimonide non esita ad affermare infatti che l'unica autentica base di questi comandamenti è l'autorità divina e la rivelazione a Mosè, cosicché "se egli [il non-Ebreo] le osserva solo per un convincimento intellettuale, non può essere considerato uno 'straniero residente' [*gèr hag-gar, gèr toshàb*], né uno delle nazioni giuste del mondo, né uno dei loro saggi" ("Yad", *Melakhim*, 8, 12).

108) Nello stabilire i rapporti cosmici di corrispondenza pianeti-religioni (Saturno-Ebrei, Giove-Cristiani, ecc.) - secondo uno schema in gran parte concordante con gli *Elements of Astrology* di Al-BiRūNi (sopra, n.55) - la *Ghayàt al-hakim*, tr. Ritter-Plessner, p.163, pone la Luna univocamente in rapporto con i Sabei e la Rivelazione. Nel passaggio successivo sulle preghiere astrali saabee, in cui si torna indirettamente (e cioè attraverso il costume caratteristico del gruppo religioso posto sotto l'influenza e la protezione del Pianeta) sul medesimo genere di relazioni, si dà la singolare indicazione di rivolgersi alla Luna con l'abito bianco dei "ragazzi e dei giovani" (*ibid.* p.235): l'espressione araba *al-sabyàn wa l-ahdàth* (ed. Ritter, p.223 l.14) può tuttavia facilmente convertirsi ne "i Sabei di Harràn"; in ogni caso questa terminologia non manca di evocare gli epiteti di *fati* e *ghulàm* con cui lo stesso Muhammad veniva qualificato dai suoi avversari (*cf.* p.es. LAMMENS, "Les Chrétiens à la Mecque", p.216).

109) *Gen.*, 6, 9.

110) Ricordiamo che Hermes e Agathodaimon vengono universalmente indicati dalle fonti tra i massimi "profeti" saabei. L'identificazione di Enoch (ar. *Uhnukh, Akhnùkh, Ikhnikh*) con Idris è un dato scontato dell'esegesi coranica; per l'ulteriore sovrapposizione con Hermes, ci limitiamo a rinviare a M. PLESSNER, *art.* "Hirmis", *EL2*, III, pp.479-481, e a MARQUET, "Sabéens et Ikhwàn", *Studia Islamica*, XXIV (1966), pp.57 sgg. Più complesso invece il discorso relativo all'assimilazione di Agathodaimon (su cui *cf.* ancora M. PLESSNER, *art.* "Aghàthùdhimùn", *EL2*, I, pp.254-255) con Seth, in quanto un'affermazione del tutto chiara ed inequivocabile in questo senso sembra ricorrere per la prima volta solo nel VI sec. H. (XII) con AL-SHAHRASTÀNi, *Milal*, tr. Haarbrucker, II, p.3; *cf.* in proposito le obiezioni di G. MONNOT, "Sabéens et idolâtres selon cAbd al-Jabbar", *MIDEO*, XII (1974), p.30; ma anche gli argomenti di REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp.170 sgg., e soprattutto di CORBIN, "Rituel sabéen", tr. it. p.18, che non ha esitazioni ad ascrivere il fenomeno agli stretti rapporti degli Harraniani con l'Ismailismo e più in particolare con la storiografia ismailita.

111) Non entriamo nel merito della tradizionale identificazione di questo centro con la Ur sumerica, ma la devozione della città per il dio lunare *Sin* (E. COMBE, *Histoire du culte de Sin*, Paris 1908; A. SJOBERG, *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Uberlieferung*, Stockolm 1960; per un quadro anche archeologico si veda il recente *Ur. La città del dio-luna* di F. PINNOCK, Bari 1995) getta tuttavia comunque un ponte con la nord-mesopotamica Harràn che è impossibile ignorare (tenuto anche conto della stretta parentela lessicografica del nome "Tharé" con la luna: acc. *arkhu*, ebr. *yareah*, sir. *yarhà*, s. ar. *warkh*). Com'è noto, la sensazionale campagna di scavo condotta a partire dagli anni '20 a Ur da sir R. Wooley avvalorò per qualche tempo la tesi della veridicità storica del racconto biblico, nonostante l'evidente ingenuità di fondo di simili ricostruzioni (*cf.* R. WOOLEY, *Ur of the*

*Chaldaeans*, London 1929; tutto sommato più accorto il giudizio di E. DHORME, "Abraham dans le cadre de l'histoire", *Revue Biblique*, XXXVII [1928], pp.367-385; 481-511; o di G. Van den ABELEEN, "Harran, cité d'Abraham", *Revue Nouvelle*, XVIII (1953), pp.95-106): per una prospettiva scientificamente più corretta sulla migrazione di Abramo, cfr. Th. L. THOMPSON, *The Historicity of Patriarcal Narratives*, Berlin 1974; J. Van SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London 1975; per un'analisi degli elementi documentali relativi alla Harràn dei patriarchi, si può ancora consultare A. METZ, *Die Stadt Harran bis zum Einfall der Araber*, Strasburg 1892, pp.15-24.

112) *Gen.*, **12**, 1-2.

113) Anche se la *Bibbia* non fa una dichiarazione esplicita in questo senso, lascia intendere la cosa chiaramente (si veda più avanti nel testo).

114) GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. jud.*, I, 8; cfr. *Gen.* R. 38 (23c), secondo R. Chiyya b. Adda di Giaffa, tr. in STRACK-BILLERBECK, *Komm. z. NT aus Talm. u. Midr.*, III, p.194; per le versioni extra-bibliche cfr. E. FASCHER, "Abraham, *physiològos* und *philos theou* [gr.]", in A. Stuiber, A. Hermann (edd.), *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Munster 1964, pp.111-124. Nella tradizione islamica, il teatro della lotta fra Abramo e i suoi avversari di religione appare definitivamente trasferito dalla Caldea a Harràn, mentre la figura del padre Tharé - in accordo del resto alle indicazioni coraniche (*Sura* **6**, 74-78; **37**, 83-88) - assurge a emblema dell'empietà e dell'idolatria. Così AL-TABARÌ, *Ta'rikh al-rusul wa l-mulùk*, ed. J. De Goeje, I, Leiden 1879, tr. New York 1987 (*The History of al-Tabarì*, II) ricorda l'opinione per cui la città sarebbe stata il luogo d'origine del patriarca (p.252; tr. p.49, cfr. n.134), Sara "la figlia del re di Harràn" (p.266 bis; tr. p.61; cfr. [AL-KISÀ'Ì], *Qisas al-anbiyà'*, ed. I. Eisenberg, Leiden 1922, p.141, secondo cui Harràn, il fratello maggiore di Abramo, era re della città e padre di Sara), e Tharé a sua volta uno degli Harraniani (*min ahl Harràn*, p.346; tr. p.127); in ogni caso, Tharé morì qui senza aver rinnegato i suoi errori: "Tàrahk ... era l'avversario di Abramo quanto alla sua religione, poiché egli perseverava nella sua miscredenza (*kuf'r*) ... Tàrahk morì ... a Harràn nella sua miscredenza, e Abramo e Loth e Sara partirono per la Siria" (pp.325-326; tr. p.111). D'altro canto, gli Harraniani vengono spesso assimilati ai Caldei (cfr. p es. AL-KHWÀRIZMÌ, *Mafàtih al-culùm*, ed. Van Vloten, p.36: "I Caldei ... sono coloro che sono chiamati 'Sabei [e] harraniani' "; HAMZA ISFAHÀNÌ, *Ta'rikh*, tr. Gottwaldt, p.3: "Chaldae occidentis tractum occupabant eorumque nepotes in urbibus Carrarum atque Edessae hodieque reperiuntur"; AL-NADÌM, *Fihrist*, tr. Dodge, p.745: "... *Harnànyah al-Kaldànyin*, known as the Sábians").

115) *Gen.*, **24**, 10.

116) *Gen.*, **22**, 20.

117) *Gen.*, **24**, 1 sgg.

118) *Gen.*, **29**, 1-30.

119) *Gen.*, **31**, 19; cfr. *Dictionnaire de la Bible*, IV, s.v. (H. LESETRE).

120) *II Re*, **19**, 13-16.

121) *Gen.*, **31**, 53.

122) FILONE, *Abr.*, 69-72; cfr. *Migr.* 177-179; *Q.G.*, III, 1; *Mut.*, 16.

123) FILONE, *Migr.*, 187-189; *Somn.* I, 59; cfr. il nostro *Harràn*, cap.IV.

124) Su questa problematica, si veda A.J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris 1949 (= 1986), pp.521 sgg., soprattutto pp.575-576.

125) Come sapeva con sicurezza già METZ, *Die Stadt Harran*, p.24, il nome deriva infatti dall'accadico *kharrànu(m)*, "via, pista, viaggio, carovana ecc.": *Chicago Assyrian Dictionary*, VI, pp.106b-113b; J.N. POSTSGATE, art. "Harràn", *Reallexikon der Assyriologie*, IV, pp.122b-125a; A. GOETZE, "An Old Babylonian Itinerary", *Journal of Cuneiform Studies*, VII (1953), pp.51-72. Per la menzione del sito nei documenti d'archivio di Ebla, cfr. G. PETTINATO, "L'Atlante Geografico del Vicino Oriente Antico attestato ad Ebla e ad Abù Salàbikh", *Orientalia*, XLVII (1978), pp.52-54 (il testo in questione è il n° TM.75.G.1591); F.M. FALES, "Harràn. Fonti e studi sull'età preamorrea", in *Studi su Harran. Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia*, VI, Venezia 1979, pp.13-41.

126) Nel primo dei passaggi richiamati sopra, n.122: *Kharràn gâr ermeneùetai trògle* (*Migr.*, 188); cfr. METZ, *Die Stadt Harran*, p.25.

127) Molto seducente, da questo punto di vista, l'accostamento tra Tharè e Socrate proposto sempre da FILONE, *Somn.*, I, 57 sgg.: "Riconduci dunque sulla terra lo spirito che osserva il cielo, inducilo a recedere dall'indagine sulle cose celesti e conosci te stesso, quindi consacra tutti i tuoi sforzi a partecipare della beatitudine che è propria alla costituzione umana. E' un uomo di questa tempra che gli Ebrei chiamano Tharah, i Greci Socrate: perché anche lui, a quanto dicono i Greci, è invecchiato nella meditazione assidua del precetto: 'Conosci te stesso', senza considerare nient'altro nella sua ricerca filosofica se non ciò che riguardava il suo proprio io". Avremo occasione di ritornare su questo aspetto.

128) Cfr. CHWOLSON, I, pp.418 sgg. METZ, *Die Stadt Harran*, pp.58-61, menziona i nomi di alcuni vescovi di Harràn fino all'anno 754, ma il Cristianesimo rimase sempre una realtà del tutto marginale; celebre il giudizio della badessa aquitana Egeria (V sec.), che annotava con sconcerto: "All'infuori di pochi chierici e santi monaci, non ho incontrato un solo Cristiano; sono tutti pagani (*sed totum gentes sunt*)" (*S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca Santa*, Académie historique-juridique de Rome, IV, 1887, p.105).

129) La demonizzazione della città è un motivo ricorrente nella letteratura religiosa siriana: *The Doctrine of Addai, the Apostle*, ed. e tr. G. Phillips, London 1876, pp.23-24; EPHRAEM SIRO, *Carmina Nisibena*, XXXIII,1, XXXIV,1-5, ed. e tr. E. Beck, *CSCO, Script. Syri* 93; ISACCO DI ANTIOCHIA, *Homilia XI*, 48-78, 99-102, 159, ed. e tr. G. Bickell, I (*S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum Opera Omnia*), Gissae 1873; GIACOMO DI SARÙDJ, *Omelia sulla caduta degli idoli*, 51-54, 59-62, tr. in P.S. LANDERSDORFER, "Die Gotterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homiliae uber den Fall der Gotzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums", *Programm des Kgl. Gymnasium im Benediktiner Kloster Ettal fur das Schuljahr 1913/1914*, Munich 1914. La vicinanza della pagana Harràn non poteva non rappresentare una perenne spina nel fianco per quella roccaforte cristiana che era Edessa: J.B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford 1970, pp.44 sgg. e 104 sgg.; H.J.W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, pp.19 sgg.

130) Cfr. p. es. AL-MAQDISI, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, ed. e tr. Cl. Huart, III, Paris 1903, p.12 (citiamo da SCOTT, *Hermetica*, IV, p.252): "Those who occupy themselves with this branch of knowledge say that Idris is no other than Enoch, son of Yared, son of Mahaleel, son of Qenan, son of Enos, son of Seth, son of Adam ... He was the first prophet who received a mission after Adam; for he had received from his predecessors the inheritance of the prophetship, but not that of the mission. He is the first who traced characters by means of pen ... His name among the Greeks is Hermes".

131) (AL-QISÀ'i), *Qisas al-anbiyà'*, tr. in CHWOLSON, II, pp.502-503. Il testo era stato a suo tempo considerato da J.H. HOTTINGER nella sua *Historia Orientalis*, Tiguri 1651, I, 8, pp.256 sgg., e ripreso pochi anni dopo con alcuni miglioramenti da ABRAHAM EXCELLENSIS nel saggio *De origine nominis Papae*, Romae, 1660, pp.314-315.

132) Cfr. ANDRAE, *Mohammed*, tr. it. pp.137-138.

133) La *Ghàya* (tr. Ritter-Plessner, p.241; DOZY-DE GOEJE, "Nouveaux documents", p.365) mostra di identificare i "Brahmani" con i Sabei di Harràn.

134) Al-Kindi conosceva un libro sacro harraniano sull'Unità (divina) attribuito a Hermes (sull'assimilazione Hermes/Idris *cf.* sopra, n.109): AL-NADÌM, *Fihrist*, tr. Dodge, p.750: "Al-Kindi said that he saw a book which these people [i Sabei harraniani] authorized. It was the *Discourses of Hermes on Unity*, which he [Hermes] wrote for his son, and which of the greatest excellence on the subject of unity. No philosopher exerting himself can dispense with them [i *Discorsi*] and agreement with them". Il passaggio è riprodotto anche in SCOTT, *Hermetica*, IV, p.250; ROSENTHAL, *As-Sarahsi*, p.51. Secondo MONNOT, "Sabéens et idolâtres", p.27 n.6, "l'original de Kindi pourrait être son *Kitàb risàlati-hi fi fīrāq al-milal* (mentionné par *al-Fihrist*, p.259, l.20 [ed. Tajaddod] = Dodge, p.622)".

135) In effetti, almeno un testo di questo genere sembra essere esistito: è quel famoso *Libro dei Hanif* (alla base dell'ipotesi della corrispondenza Sabei-Hunafà' sostenuta a suo tempo da A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre Mohammad*, I, Berlin 1869, p.45 sgg.) che AL-NADÌM, *Fihrist*, ed. Flugel, pp.21-22 (tr. Dodge, p.41) menziona fra i Libri Rivelati, ricordando le parole con cui Ahmad b. cAbdallāh b. Salām (un *mawla* del califfo Harūn al-Rashid) dichiarava il fatto: "Ho tradotto questo libro dal *Libro dei Hanif* [*kitàb al-hunafà'*]. Questi sono i Sabei abramitici [*al-sābi'ūn al-ibrāhimiya*] che credono in Abramo - la pace sia su di lui. Essi hanno trasmesso da lui le foglie [*al-suhuf*] che Dio fece discendere su di lui". Ma è difficile se non impossibile decidere se si tratta qui dello stesso libro che sempre al-Nadīm, nella successiva sezione del *Fihrist* riguardante i Sabei harraniani, cita come un loro proprio trattato di magia sotto il titolo di (*kitàb*) *al-hātifi* (tr. Dodge, p.754; la lettura alternativa *al-hunafà'* è suggerita *ibid.*, n.42). DE GOEJE, "Nouveaux documents", p.295-296, pur identificando senz'altro quest'ultimo scritto con il *Libro dei Hanif* indicato a sua volta dalla *Ghàya* (*ibid.*, p.553; tr. Ritter-Plessner, p.217, *cf.* n.2) fra gli elementi dell'apparato magico-liturgico della seconda preghiera a Giove (ad un "incenso maggiore dei *Hanif*" e ad un "incenso minore dei *Hanif*" si fa riferimento inoltre rispettivamente nella preghiera al Sole e alla Luna, *cf.* Ritt.-Pless., p.228 e p.236), escludeva con decisione questa possibilità: "Le livre des Hanif est donc le livre saint des Harraniens, et il me semble indubitable que dans le passage du *Fihrist* il faut lire *al-kitàb al-hanafi* ou bien *kitàb al-hunafà'* [ar.]. Il est question du même livre dans un autre passage du *Fihrist* (22, 1), mais il y a évidemment confusion entre le livre des Harraniens et un autre ouvrage traitant des doctrines des vraies Sabiens". Che però la circostanza non sia affatto inverosimile è quanto vedeva già HJARPE, *Les Sabéens harraniens*, p.32 e n.3, e, sulla sua scia, anche CHIAPPO, "Sul rapporto tra Sabei e Hanif", p.158. Per "i *suhuf* di Abramo", *cf.* le *Sure* 53, 38, 87, 18 sgg. e 20, 133. Per i rapporti di Abramo con l'astrologia, *cf.* ALESSANDRO POLISTORE in EUSEBIO, *Praep. ev.* IX, 17; FIRMICO MATERNO, *Matheseos Libri VIII*, Proemium 5 (ma si veda anche FESTUGIERE, *La Révélation*, I, pp.102-103).

136) *EL2*, V, s.v. "Kisas al-anbiyā'", p.178.

137) AL-SHAHRASṬĀNĪ, *Milal*, tr. Haarbrucker, II, pp.8 sgg. MARGOLIOUTH, *art.* "Harranians", p.520b, rilevava un'altra interessante analogia: "The polemic put in the Qur'ān (VI, 74-83) into the mouth of Abraham, who endeavours to convert his father from the worship of idols, and himself repudiates the worship of the heavenly bodies, bears a curious likeness to that which Shahrastānī ascribes to the 'Hanifs' in their reply to the Harranian Sābians".

138) Per le tradizioni giudaiche che fanno di Abramo l'antenato e il modello dei proseliti, *cf.* W. BOUSSET, H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums in spathellenischen Zeitalter*, Tubingen 1926 (3 ed.), p.196; SIMON, *Verus Israel*, p.205 n.5.

139) CORBIN, "Rituel Sabéen", tr. it. p.18.

140) H. CORBIN, "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismailienne", *Eranos Jahrbuch*, XXIII (1954), p.186 (anche in *id.*, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982, p.110); *cf.* MARQUET, "Sabéens et Ikhwān", p.53 n.1.

141) AL-BĪRŪNĪ, *Chronology*, tr. Sachau, p.419 (Annotations). Per una conferma dei dubbi di Sachau, *cf.* GIORGIO SINCELLO, *Chronographia*, ed. e tr. B.G. Niebuhr, I (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, XV), Bonnae 1829, pp.160-191, specialmente pp.173-179.

142) Cfr. N. TURCHI, *Enciclopedia Italiana*, XXXI, p.828, s.v. "Sincello".

143) La notizia concorda con quanto trasmesso da AL-NADIM, *Fihrist*, tr. Dodge, p.749 (= ROSENTHAL, *As-Sarakhsi*, p.48: la fonte è al-Sarakhsi, da al-Kindi): "They [i Sabei harraniani] avoid anybody with whiteness and leprosy, and also with a contagious disease"; cfr. AL-MAQDISI, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, tr. Huart, IV, Paris 1907, p.21.

144) Il testo arabo (*Athâr*, ed. Sachau, London 1878, p.205) porta per la verità *Bil*, che SACHAU, *Chronology*, p.187, traduce con "Saturn"; G. STROHMAIER, "Eine sabische Abrahamlegende und Sure 37, 83-93", in P. NAGEL (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichaismus*, Halle 1979, p.224, rende invece il nome con "Jupiter", ma l'argomentazione con cui l'autore giustifica successivamente (*ibid.* p.225) la sua scelta non ci sembra risolutiva.

145) AL-BiRûNi, *Chronology*, tr. Sachau, pp.186-187.

146) STROHMAIER, "Eine sabische Abrahamlegende", p.224: "Die sabische Gegenversion ist nicht ohne Witz gemacht".

147) L'accusa di offrire sacrifici umani in onore delle sette divinità astrali - motivo prediletto dagli avversari degli Harraniani (si veda in proposito il riesame critico di HJARPE, *Les Sabéens harraniens, passim*, che fa finalmente piena luce su quest'insieme di tradizioni) - appare dunque ritorcersi qui in modo perfettamente speculare su di Abramo. Sulle connessioni simboliche Circoncisione - Sacrificio del Figlio - Testa Parlante si è soffermato ultimamente F. BISETTO, "Sul trauma della circoncisione", *Annali di Ca' Foscari*, XXXIV/3 (1995), pp.327-332 (il testo ci è stato gentilmente fornito dal prof. G. Scarzia: con l'occasione vogliamo esprimere il nostro vivo ringraziamento a lui ed alla sig.ra B. Scarzia Amoretti per l'attenzione e l'incoraggiamento mostrati nei confronti delle nostre ricerche).

148) STROHMAIER, "Eine sabische Abrahamlegende", p.224.

149) *Sura* 3, 60; cfr. 2, 129; 3, 87-89; 98, 3 sgg. Crediamo sia il caso di sottolineare come l'esigenza di "liberare" Abramo da qualunque vincolo confessionale fosse stata a suo tempo avvertita con altrettanta forza da Paolo: cfr. p. es. la lunga e articolata discussione del cap. quarto della *Lettera ai Romani* (*Abramo giustificato mediante la fede ...* "Poiché noi diciamo: 'Fu imputata ad Abramo la fede a giustizia'; come fu imputata? quand'era circonciso o quand'era incirconciso? non nel tempo della circoncisione, ma prima" [9-10]). SIMON, *Verus Israel*, p.108: "La formule de vie religieuse que l'Eglise du Christ propose à l'humanité entière, c'est exactement celle qu'Abraham déjà pratiquait. Car les Hébreux d'avant Moïse ont tout ignoré de sa législation, et observaient une dévotion libre, *eleùtheron eusebeias tròpon* [gr.] [EUSEBIO, *Praep. Ev.*, 7,6]".

150) E' appunto la tesi di fondo dello studio di STROHMAIER, "Eine sabische Abrahamlegende", *passim*: l'autore fa peraltro appello a un parallelo rilievo mosso in questo senso da PEDERSEN, "The Sábians", p.391.

151) Cfr. il passaggio degli *Atti* ricordato sopra, p.21 e n.76.

152) *Atti*, VI, 54 sgg.; XIII, 50-52; XIV, 5, 18-9; ecc.

153) *eusebés kai phoboùmenos tôn theon* (*Atti*, X, 2). Si noterà con PINES, "The Iranian Name for Christians and God-Fearers", p.147, come "according to the Acts of Apostles, the first Gentile converted to Christianity was one of the 'God-fearers'".

154) *Atti*, X, 11-15.

155 *Atti*, X, 19-20.

156 *Atti*, X, 28.

157 *Atti*, X, 34-36.

158) *Atti*, X, 44-46, 47-48.

159) *Atti*, XI, 3.

160) *Atti*, XV, 1.

161) *Atti*, XV, 24.

162) *Atti*, XV, 23.

163) *Atti*, XV, 19-20; 28-29. Si è già avuto modo di precisare (sopra, n.91) che esistono molteplici liste di tali comandamenti (il *Libro dei Giubilei*, 7, 20 sgg., ne dà p. es. una, articolata su sei punti, molto differente da quella che abbiamo citato): quest'ultima, comunque, è particolarmente degna d'attenzione, in quanto "is the only one that bears any systematic relationship to the set of religious laws which the Pentateuch makes obligatory upon resident aliens (the *gèr ha-gar* and *ezrah*)" (art. "Noachide Laws", *EJ*, XII, col.1190); inoltre essa - non che corroborare l'elenco contenuto nelle *Pseudo Clementine*, PG II, col.221 - rinvia direttamente ai precetti etico-religiosi osservati dall'*hanif* Zayd (sopra, n.94).

164) SIMON, *Verus Israel*, p.392: "Le décret apostolique, fixant comme condition à l'admission des Gentils la pratique des precepts dits noachiques, se place dans la même ligne de la propagande juive". Sul Concilio di Gerusalemme cfr. J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, tr. it. Bologna 1984, pp.33 sgg.

165) Sopra, *punto 3*.

166) E' difficile capacitarsi oggi di come qualcuno abbia potuto credere di servire gli interessi della propria fede grazie a quel sistematico atteggiamento di sufficienza - se non addirittura di vera e propria irriverenza - nei confronti della religione islamica e del suo fondatore, che caratterizza p. es. la pur fondamentale opera del Padre Lammens. Ma tant'è !

167) D'istinto, saremmo tentati di accostare la tripartizione coranica Ebrei-Cristiani-Sabei al ben noto motivo del *tertium genus* di cui si servirono gli Apologisti cristiani per fornire una giustificazione dottrinarica dell'insorgenza storica del Cristianesimo: cfr. ARISTIDE. *Apol.*, 2: *Tria géne eisìn anthròpon 'en tòde tò Kòsmo, òn eisi oi par' umìn legomènon theòn proskynetai kai 'Ioudaioi kai Khristianoi*. Sull'argomento si veda il commento di SIMON, *Verus Israel*, pp.135 sgg., soprattutto p.136: "La notion de *tertium genus* interfère avec celle de peuple nouveau, que j'analysais plus haut. Du fait d'une évolution intimement liée au progrès du christianisme et à son hellénisation d'une part, au repli du judaïsme de l'autre, le fier sentiment qu'avaient les premières générations chrétiennes d'être dans le monde gréco-romain des étrangers cède peu à peu devant une réaction toute différente, l'orgueil hellénique. Dès lors que l'Eglise victorieuse étend ses conquêtes jusqu'aux limites du monde civilisé et tend à se confondre avec lui, elle en revendique l'héritage; et lorsque les Pères du IVe siècle répondent aux Juifs, ils parlent non plus simplement en chrétiens, mais au nom des gens du dehors, appelés à remplacer Israël: *Ecclesia ex gentibus*". Per valutare però fino a che punto il pensiero di Aristide sembri stranamente anticipare il testo coranico, occorre rifarsi non tanto alla versione greca, quanto a quella siriana dell'*Apologia*, dove si legge: "Questo è manifesto a voi, o re, che le stirpi degli uomini sono *quattro*: i barbari e i greci, i giudei e i cristiani"; i Greci vengono infatti qui nettamente distinti dalla massa dei politeisti.

168) In realtà, non è affatto da escudersi che il nome arabo *Sàbi'ùn* abbia potuto comprendere per un certo periodo, ed in certi determinati ambienti, i Cristiani *tout-court*. Benché i dati raccolti da PINES, "The Iranian Name for Christians and God-Fearers", siano tali da rimarcare una linea di divisione tra l' area linguistico-culturale iranica e gli altri paesi del Medio Oriente, nulla vieta infatti di pensare che, nelle regioni limitrofe alla penisola arabica o nella stessa Arabia Deserta, abbia trovato modo di farsi spazio la medesima accezione allargata del termine (greco) impiegato in origine per gli "adoratori" o i "timorati (di Dio)". Vale la pena di riprodurre comunque per esteso le conclusioni di questo studio: "In Pahlavi, Sogdian and New Persian, the meaning of one of the most common designations for Christians is 'fearers' [*tarsàkàn*], whereas in Hebrew, Greek, Latin and Syriac, similar words, with identical meaning (often, but not always, coupled with God's name), denote the 'God-fearers (or *Yir'è shamayim* [ebr.]), viz., Gentiles who, in the period before and immediately after the beginning of the Christian Era, believed in the God of the Jews and observed some of their precepts ... In all probability, the designation *tarsàk* is ... a vestige that testify to the fact that, in countries in which Aramaic or an Iranian language was spoken, on the borders of the Parthian and Persian Empire or within it, the Christians, during a certain historical period, were identified with the 'God-fearers' in the technical sense of the term ... The designation of the Christians by the name *tarsàkàn* is, consequently, further proof of the strong connections which existed in the Iranian regions (and in the eastern border-lands of the Roman Empire) between primitive Christianity and the circles of the *sebòmenoi* [gr.]" (pp.151-152). Per una conferma dei risultati di Pines, si veda la chiara quanto autocritica *Comunicazione* di J. De MENASCE apparsa sulla *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXI (1967), pp.257-258. Il *Qur'ân* registrerebbe dunque una situazione di bilinguismo paragonabile a quella esibita dalla celebre iscrizione medio-persiana di Kartir, tradotta e analizzata da Marie-Louise CHAUMONT, "L'inscription de Kartir à la *Kacbah de Zoroastre*", *Journal Asiatique*, CCXLVIII (1960), pp.339-380. La presenza fianco a fianco - fra altri gruppi religiosi - di *nàcarây* e *kristiyàn* (linea 10) viene infatti così spiegata dalla studiosa nel successivo *La Christianisation de l'Empire iranien*, CSCO 499, Subs. 80, Louvain 1988, p.117: " Les mots *nàcarây* et *kristiyàn* se rapporteraient l'un et l'autre aux chrétiens orthodoxes sans aucune acception d'hérésie. Leur juxtaposition serait l'effet d'un bilinguisme qui s'était instauré depuis peu au sein de la chrétienté perse ... Il est très frappant que dans les *Acta* de Siméon bar Sabbacè, les termes *kristiyànà* et *nasorayé* sont employés comme synonymes. Avec l'inscription de Kartir, nous sommes peut-être à l'origine de ce double emploi. Le redacteur du document, s'il connaissait l'un et l'autre vocable, ne savait sans doute pas qu'ils pouvaient s'appliquer à la même religion".

169) Per questa problematica, *cfr.* L. DE BRUYNE, "Nuove ricerche iconografiche sui mosaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore", *Rivista di Archeologia Cristiana*, XIII (1936), p.239-269; per quanto riguarda in particolare l'identificazione delle due donne di S. Pudenziana con le due Chiese, p.264 e p.266 fig.13.

170) *Gen.*, 6, 16.

171) AGOSTINO, *Contr. Faust.*, 12, 16.

172) AGOSTINO, *De Civ. Dei*, 15-26. - Sarà opportuno ritornare a questo punto ancora una volta sul famoso motto "platonico" scolpito sul picchiotto della *madjmac* dei Sabei di Harràn, e osservato quindi da AL-MAScùDi, *Les Prairies d'Or*, tr. B. de Meynard, IV, p.64, in occasione del suo soggiorno in città al principio del III H./X secolo. TARDIEU, "Sàbiens", pp.13-14, ha duramente contestato la traduzione della sentenza data a suo tempo da CHWOLSON, II, p.373 ("Wer sein [Gottes] Wesen erkennt, der verherth ihn auch"), e adottata poi sulla sua scia da Barbier de Meynard nella prima edizione francese delle *Murùdj* ("Celui qui connaît Dieu le redoute"), richiamandosi a propria volta alla successiva versione di quest'opera curata circa trent'anni or sono da Ch. PELLAT, *Mascùdi. Les Prairies d'Or*, 2 voll., Paris 1965 (revisione della tr. di B. de Meynard e Pavet de Courteille), dove il passaggio in questione suona: "Celui qui connaît sa nature devient dieu" (II, pp.536-537). Tardieu tuttavia non rileva come quest'ultima sia precisamente la traduzione che del motto harraniano aveva offerto - ben prima di Pellat - Henry CORBIN nel già citato saggio "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel", tr. it. p.12, e ciò verosimilmente per non aprire un fronte che lo porterebbe abbastanza lontano da quel Neoplatonismo di stampo "accademico" di cui ha interesse a dimostrare l'inusitata persistenza a Harràn. Ora, senza dubbio il *man carafa dhatahu* con cui gli informatori di al-Mascùdi, così accorti a dar prova di autentica religiosità, gli restituiscono in Arabo il significato della prima metà della formula (che sulla *madjmac* di Harràn appare scritta in Siriaco) è una chiara reminiscenza del *gnòthi sautòn*, del precetto delfico, e la cosa si accorda perfettamente con lo spirito della tradizione di pensiero greco-ellenistica che sappiamo essere il tratto distintivo dell'identità culturale della città nel primo Medioevo. Ma perché azzardare un'interpretazione così dichiaratamente mistica e panteistica del *ta'allaha* posto a chiusura della sentenza qual'è quella presupposta dai concetti di "divenire dio" o di "divinizzarsi" ? Certo Corbin aveva i suoi buoni motivi per sottolineare l'equivalenza dell'espressione araba con la "*theòsis* dei mistici bizantini" e con il persiano *khodà shodan* di Nàsir-i Khusraw (*ibid*, p.52 n.7); e Tardieu dal canto suo avrà immaginato di addurre ulteriore materiale a favore della propria tesi, rinvenendo nel *ta'allaha* di Harràn le estasi di Plotino e degli altri maestri neoplatonici. Ma il ruolo ideale di Harràn, tanto sul versante della grande tradizione spirituale islamica, quanto su quello della difesa ad oltranza della cultura e della filosofia greche, sono comunque fuori discussione. Occorre

preoccuparsi piuttosto della posizione filosofico-religiosa - e su questo Tardieu ("Sabiens", p.15) ha sicuramente ragione di insistere - definita una volta per tutte dalla sentenza. Ci chiediamo chi mai avrebbe avuto la forza di sostenere per secoli, e a cielo aperto, una professione di fede in qualche modo analoga a ciò per cui al-Hallâdj o Suhrawardi non evitarono di subire il martirio. E' mai possibile che gli Harraniani, pur con tutte le loro credenziali scientifiche e filosofiche presso i Califfi di Baghdâd, si facessero pubblicamente latori di un messaggio che era per la maggioranza dei Musulmani una dichiarazione sfacciata di ateismo? Occorre precisare che l'accezione summenzionata del verbo *ta'allaha* è completamente assente sia nel *Lexicon* di FREYTAG, sia in quello di LANE: il primo, alla voce *àlaha*, forma V, contempla la definizione seguente: "Coluit, adoravit, cultui se dedit"; parimenti il secondo: "*ta'allaha*: he devoted himself to religious exercises; (he) applied himself to acts of devotion". Il *Supplement* di DOZY, I, s.v., prevede per la verità, sempre alla V forma, i significati di "se proclamer Dieu" e di "deifier", ma - a prescindere dal carattere "integrativo" dell'opera (ci si rifà a due sole occorrenze, in al-Maqqari e nel *Vocabulista* di Schiapparelli) - si tratta qui ad ogni buon conto di valenze concettuali inequivocabilmente negative. Crediamo dunque sia senz'altro meglio intendere il motto di Harrân (che, come vedeva bene REITZENSTEIN, *Poimandres*, p.166 "die *gnòsis* und *eusébeia* identifiziert") nei termini piani e lineari che più si addicono alle esigenze di quel confronto interreligioso di cui seppero farsi carico in prima persona e con così grande intelligenza i suoi abitanti sabei. "Whoso knows himself is religious", traduceva MARGOLIOUTH, *art.* "Harrânians", p.520b, e non dovrebbe esserci bisogno di aggiungere altro: che la via alla conoscenza di sé implichi una disciplina del corpo e dell'anima tale da far tutt'uno con una morale ascetica (di grande interesse, da questo punto di vista, l'affinità fra le espressioni *tarahba*, *ta'allaha*, *tahannafa* e *tahannatha* segnalata già da LAMMENS, "Les Chrétiens à la Mecque", p.210 n.7, in rapporto a "les formes diverses de l'ascetisme chez les anciens Arabes"), o che un uomo si possa chiamare "religioso" solo se attivamente dedito a "servire, adorare, temere (Dio)", non richiede infatti in genere di venir espressamente specificato. Tuttavia, alla luce dell'acceso quanto inconcludente dibattito che per poco meno di millecinquecento anni ha accompagnato il fenomeno del Sabeismo, sarà forse il caso di prendere anche in considerazione una definizione complementare che non lasci spazio a ulteriori equivoci: "Colui che conosce se stesso (è un uomo che) adora Dio", o, più semplicemente, "Colui che conosce se stesso è un Sabeo", arriva a soddisfare quest'ultima condizione ?