

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

SCUOLA SUPERIORE PER L'ALTA FORMAZIONE UNIVERSITARIA FEDERICO II

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI DOTTORATO IN "CULTURA STORICO-GIURIDICA ED ARCHITETTONICA IN
ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA NELL' AREA MEDITERRANEA"
XVII CICLO

Incontro di civiltà
L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Giuseppe Cacciatore

Candidato
Dott. Giovanni Morrone

INDICE

Introduzione

PARTE A

Lo sviluppo storico-religioso

I. *Christentum und Islam e l'epigenesi storico-religiosa*

1. *La posizione della donna nell'Oriente islamico*
2. *La questione del Panislamismo*
3. *La genesi heidelberghese di Christentum und Islam*
4. *Le origini dell'Islam*
5. *Compromesso e adattamento*
6. *L'impronta cristiana dell'Islam*
7. *Il fondamento comune e la svolta umanistica*
8. *L'appropriazione dell'Oriente*
9. *L'evento e la connessione*

II. *Il rapporto con Wellhausen*

1. *Genio della connessione e maestro della delimitazione*
2. *Origine e sviluppo in Wellhausen*
3. *La valenza epigenetica dell'immanentismo wellhauseniano*

III. *Il problema storico-religioso di Ernst Troeltsch*

1. *Il principio germinativo*
2. *Il problema dell'essenza*
3. *L'essenza come critica*
4. *L'essenza come concetto di sviluppo*
5. *L'essenza come ideale*
6. *Il cristianesimo delle origini*
7. *L'elemento conservatore e l'elemento rivoluzionario*
8. *La doppia morale*
9. *Il diritto naturale cristiano*
10. *Il cattolicesimo medievale*
11. *L'idea e la realtà*

PARTE B

Becker e l'orientalistica del primo Novecento, fra nuovi paradigmi e prospettive imperialistiche

I. *La svolta dell'orientalistica.*

1. *Verso una Kulturgeschichte islamica*
2. *La storicizzazione dell'Oriente*
3. *Per una scienza coloniale*

4. *Filologia e storia*
5. *La scoperta dell'Oriente moderno*
6. *L'Islam come problema*
7. *Il fondamento ellenistico e il principio statale*

II. La conoscenza dell'Islam africano

1. *L'Islam africano e la politica coloniale*
2. *Unità e differenza*
3. *Il successo dell'Islam africano.*
4. *L'Islam veicolo di civiltà*
5. *La colonizzazione dell'Africa*
6. *Interesse nazionale e diffusione della civiltà*
7. *Razza e civiltà*
8. *Gli Arabi come colonizzatori*
9. *L'assimilazione e il dissolvimento del sistema coloniale*
10. *Il valore dell'arabismo nell'Africa interna*
11. *Gli occhiali dell'Islam*

III. Un imperialismo delle idee

1. *La pubblicistica di guerra*
2. *I fondamenti della Bildung islamica*
3. *Prospettive di riforma*
4. *Fra imperialismo e orientalistica*
5. *Orientalismo e orientalistica*

PARTE C

Carl Heinrich Becker e Max Weber: approcci alla storia islamica

I. Problemi di storia economica dell'Islam.

1. *Le ragioni dell'espansione araba*
2. *L'Islam per Leone Caetani*
3. *L'approccio storico-economico*
4. *L'Islam e l'economia*

II. Max Weber e l'Islam

1. *L'approccio weberiano*
2. *Una religione di guerra*
3. *L'idea di redenzione*
4. *Predestinazione e predeterminazione*
5. *Una religione adattata al mondo*
6. *Feudalesimo occidentale e orientale*
7. *Il compromesso fra carisma e tradizione*
8. *Il diritto islamico*
9. *La città islamica*
10. *Becker e Weber.*

PARTE D
Prospettive politico-culturali e storiografiche nel dopoguerra

I. *Una Kulturpolitik della rifondazione*

1. *Catastrofe e rinascita*
2. *La rivoluzione pedagogica*
3. *La scienza e la vita*
4. *La rivoluzione scientifica*
5. *Il mutamento della coscienza storica*

II. *Per una storia della cultura islamica*

1. *La mistica della riunificazione di Oriente e Occidente*
2. *Origini e essenza della civiltà islamica*
3. *La storia universale della cultura europea*
4. *Il ruolo dell'Islam in una generale storia della cultura*
5. *La differenza dei risultati*
6. *Becker e Spengler*
7. *L'eredità antica in Oriente e in Occidente*
8. *Il ruolo dell'americanismo*
9. *L'umanità plurale*

Indicazioni biografiche

Bibliografia

Introduzione

1. Quando Carl Heinrich Becker si spense nel febbraio del 1933, poco prima della salita al potere di Hitler, il mondo scientifico tedesco rimase inaspettatamente in silenzio; un suo necrologio apparve solo dopo quattro anni su *Der Islam*, la rivista da lui fondata, a cura dall'allievo Hellmut Ritter¹. La recezione di Becker da parte della cultura tedesca dovette attendere la caduta del nazismo e la fine delle guerra, quando un naturale bisogno di radicamento rendeva particolarmente attuale la tradizione liberale e umanistica incarnata dal ministro di Weimar. Ma il suo ruolo di primo piano nella fondazione della *Islamwissenschaft* in Germania non venne posto sufficientemente in evidenza.

Carl Heinrich Becker nacque ad Amsterdam nel 1876 da una famiglia di banchieri e commercianti, frequentò il ginnasio a Francoforte, per poi darsi agli studi teologici e orientalistici fra Losanna, Berlino e Heidelberg. Nel 1899 si addottorò alla Ruprecht-Karls Universität di Heidelberg e qui cominciò la carriera accademica da professore straordinario di filologia semitica. La sua maturazione scientifica risale agli anni heidelberghesi, quando Becker fu assorbito dal clima del tutto particolare della vivace cittadina universitaria. Qui il giovane islamista venne in contatto con gli ambienti di *Eranos*, circolo storico-religioso che vantava nelle sue file Max Weber, Ernst Troeltsch, Albrecht Dieterich, Wilhelm Windelband; collaborò al dieterich-useneriano «Archiv für Religionswissenschaft», e risentì in maniera determinante del fascino intellettuale che emanava dal Weber de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904/1905). Ma nel 1908 Becker accettò la nomina a professore ordinario presso l'Istituto coloniale di Amburgo, dove fu titolare di una cattedra di «Storia e cultura dell'Oriente», la quale costituì in Germania il primo caso di istituzionalizzazione di una nuova orientalistica non più orientata in senso puramente filologico-linguistico, ma pienamente consapevole dei suoi compiti storico-culturali e della sua necessaria apertura ai problemi dell'Oriente moderno. Negli anni amburghesi Becker fondò «Der Islam» (1910) e partecipò con passione alle discussioni sulla trasformazione dell'Istituto coloniale in Università e sulla fondazione di una *Kolonialfakultät*, sostenendo la necessità di una scienza coloniale orientata ai compiti del presente e alle mire dell'imperialismo politico-economico tedesco. Lo stallone in cui cadde nel 1913 il processo di fondazione dell'Università di Amburgo, nonché una serie di vicende personali, tra le quali ebbe un ruolo rilevante la prospettiva di un incarico ministeriale, condussero Becker ad accettare, nell'estate di quello stesso anno, la

¹ H. RITTER, *Carl Heinrich Becker als Orientalist*, in «Der Islam», XXIV (1937), pp. 175-185. Cfr. al riguardo C. ESSNER, e G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1879-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, in «Die Welt des Islam», XXVIII (1988), pp. 155-177, p. 155.

chiamata dell'Università di Bonn. Durante la guerra Becker, che in quegli anni si era impegnato in un'intensa attività pubblicistica in particolare in merito alla questione turca, divenne *Personalreferent* nel Ministero della cultura prussiano e fu coinvolto nelle iniziative volte al potenziamento degli *Auslandsstudien*. Nell'aprile del 1919 fu nominato *Unterstaatssekretär* dal ministro socialdemocratico Haenisch, mentre dal 1921 divenne titolare del ministero prussiano per la scienza, l'arte e della pubblica istruzione nel breve governo Stegerwald. Ritornò ministro nei governi Marx e Braun dal febbraio 1925 al gennaio 1930, quando si dimise per ritornare all'attività di professore all'Università di Berlino. Il nome di Becker è associato a una serie di importanti riforme del sistema educativo della Germania di Weimar, fra le quali primeggia per importanza la fondazione delle accademie pedagogiche per la formazione degli insegnanti e la riforma della scuola superiore. Becker ricoprì un ruolo di primo piano nella stipula, sotto il governo Braun, di un concordato con la Chiesa cattolica. Al 1931/32 risale la direzione di una missione voluta dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni per la riorganizzazione dell'educazione in Cina. Nell'ambito di questa missione intraprese un lungo viaggio in Estremo Oriente, che lo portò dall'America al Giappone, alla Cina, India, Persia, l'Iraq e Siria. Morì nel febbraio del 1933 a Berlino, come ricordato, poco prima dell'avvento del nazionalsocialismo.

Questa ricerca prende in considerazione lo sviluppo della riflessione storica beckeriana, la definizione del suo personale approccio all'Islam, sullo sfondo degli svolgimenti dell'islamistica tedesca del primo Novecento e di alcune figure rilevanti del pensiero storico tedesco. Le quattro parti in cui il seguente lavoro è diviso, pur isolando aspetti specifici della problematica beckeriana, configurano una connessione relativamente omogenea anche dal punto di vista cronologico. E la connessione domina anche fra i due momenti fondamentali della biografia intellettuale di Becker, quello del *Kulturpolitiker* e quello dell'islamista; se non lo si riconosce si fa un torto alla poliedrica figura di questo studioso e alla sua complessa personalità dominata fin dagli esordi scientifici dall'idea regolativa della *Bildung*.

La prima parte verte sul problema dello sviluppo storico-religioso, che viene esaminato a partire da un importante saggio beckeriano, *Christentum und Islam* (1907), e in riferimento ad alcuni aspetti dell'opera di Julius Wellhausen e di Ernst Troeltsch. La seconda illustra l'evoluzione della storiografia beckeriana sullo sfondo della lotta per l'affermazione di una *Kulturgeschichte* islamica che si svolse nell'ambito dell'orientalistica tedesca d'inizio secolo. In essa si prende, inoltre, in esame la produzione beckeriana relativa all'Africa coloniale (1908-1916) e la complessa questione dei rapporti fra orientalistica e imperialismo. Nella terza parte si prendono in considerazione gli studi beckeriani di storia economica islamica e si tenta di ricostruire la posizione complessiva di Max Weber sull'Islam, attraverso l'analisi delle sezioni relative di *Economia e Società*, allo scopo di evidenziare i rapporti e le differenze con

l'impostazione di Becker. Nell'ultima parte viene proposta, in primo luogo, una sintesi della produzione *kulturpolitisch* beckeriana, sullo sfondo della sua attività politica e della crisi culturale del dopoguerra tedesco. In secondo luogo si prende in esame l'ultima fase della riflessione storiografica di Becker, le sue discussioni con Troeltsch sulla costruzione della *Kulturgeschichte* europea, le sue osservazioni sulla "cultura magica" di Spengler e, infine, la progressiva involuzione della sua originaria prospettiva storico-culturale.

PARTE A

Lo sviluppo storico-religioso

I. *Christentum und Islam e l'epigenesi storico-religiosa*

1. *La posizione della donna nell'Oriente islamico.* L'orientalistica tedesca fu dominata nel corso dell'Ottocento, almeno a partire dagli anni trenta, da una tendenza alla progressiva accentuazione del proprio carattere filologico-formale e della propria vocazione linguistico-grammaticale. Fu Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) lo studioso che più ne influenzò le sorti e ne indirizzò gli sviluppi, portandola, con la sua attività di filologo e di professore, a un livello tale che, come egli stesso raccontava con orgoglio, da allora in poi i tedeschi non dovettero più andare a Parigi per studiare le lingue orientali, anzi i francesi cominciarono a venire a Leipzig per seguire le sue lezioni¹. Fleischer educò un'intera generazione di orientalisti e di professori che imposero il suo modello nelle università tedesche. Nella famosa polemica primo-ottocentesca fra August Böckh (1785-1867) e Gottfried Hermann (1774-1848), nella quale si fronteggiarono da un lato una filologia intesa come scienza storica e dall'altro una filologia intesa come critica testuale relativamente indifferente ai contenuti, Fleischer si era deciso senza riserve per l'opzione hermanniana². Con quella scelta egli determinava la purezza scientifica e l'efficacia del suo metodo, ma anche l'innegabile unilateralità di un approccio all'Oriente destinato a essere intaccato solo con l'avvento del nuovo secolo.

Quanto gli studi storici avessero progredito in Germania nel corso del XIX secolo è cosa risaputa. L'allargamento degli orizzonti della ricerca, l'autentico dischiudersi di nuovi mondi consegnavano alla riflessione storica il grave compito di un ripensamento concettuale dei fondamenti teorici della storia. Invero, dopo la fase eroica primo-ottocentesca di professionalizzazione della storiografia, fu questo uno dei problemi più sentiti e che ebbe ad impegnare i migliori ingegni. I nuovi mondi dischiusero nuovi problemi; la grande affermazione di forza della civiltà europea nel mondo rappresentata dall'imperialismo, diede nuovi impulsi alla ricerca scientifica, spesso scacciandola dagli idilli filologici e spingendola nella rude scena del presente, dove essa non mancò di tanto in tanto di perdere misura e equilibrio. Anche attraverso queste trame va letta l'affermazione progressiva e sfuggente di una storia della cultura, specialmente per quanto riguarda l'Oriente.

Ciò che rende particolarmente significativa la produzione di Carl Heinrich Becker, a cavallo della sua nomina a *Privatdozent* dell'università di Heidelberg (1904-1906), è il

¹ Cfr. S. MANGOLD, *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft" - Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 2004, p. 95.

² Cfr. E. VOIGT, *Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie*, in H. FLASHAR (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen, 1979, pp. 103-121.

fatto che in essa si trova in compendio non solo una scelta tematica e direi di stile storiografico, che sarà la scelta definitiva dell'islamista maturo, ma perfino quell'impostazione "metodologica" che in qualche modo muove il mio interesse nei suoi riguardi. Che il giovane islamista non ancora trentenne si facesse portatore di determinate istanze di sviluppo dell'orientalistica tedesca del primo Novecento, e che fosse epigono anch'egli di un'epoca storiografica eroica, alla quale doveva molti dei suoi assunti iniziali e sui cui risultati doveva fondare la sua *Fragstellung*, è cosa che va da sé. Tuttavia sorprende la precoce maturità del giovane studioso, che sarebbe oggetto ideale di studio per un teorico del metodo genetico se lo stesso Becker, proprio di tale metodo, non fosse, come vedremo, tutt'altro che un assertore pacifico.

Nella conferenza *Die Stellung der Frau im islamischen Orient*³, tenuta l'11 gennaio del 1904 davanti alla *Handel und Gewerbeverein* in Gelnhausen, Becker appare da subito consapevole della rilevanza per il presente del tema prescelto e della sua significatività, non solo ai fini della comprensione delle società islamiche contemporanee, ma anche dei movimenti femministi che in quegli anni facevano la loro rivoluzionaria comparsa in Germania e in Europa⁴. Lo sguardo alle sfortunate «sorelle orientali» e allo sviluppo della loro posizione in seno alle società islamiche, può risultare utile in particolare a chi, se pur in altri contesti, è impegnato attivamente in una trasformazione della condizione femminile; quasi come se la familiarizzazione con la logica dello sviluppo storico, e con le sue tortuose non linearità, sia auspicabile in chi di quello sviluppo vuole farsi promotore. Ma qui il tema dello sviluppo storico è posto con grande consapevolezza della sua rilevanza storico-culturale. Becker ne faceva quasi una premessa metodologica del suo discorso: «Su ciò vorrei fin dall'inizio esprimermi chiaramente: i fenomeni culturali possono essere compresi solo in maniera storico-evolutiva [*entwicklungsgeschichtlich*]. L'enorme progresso delle scienze naturali, specialmente a partire da Darwin, ci ha insegnato che tutto ciò che esiste va compreso come divenuto. Le scienze dello spirito sono in questo caso debitorie delle scienze della natura. Anche noi siamo ora in grado di conoscere serie evolutive [*Entwicklungsreihen*] come in zoologia. È mia intenzione oggi presentarvi un esempio di tali serie evolutive. Lo stato originario da cui prendiamo le mosse è il paganesimo arabo; su questo terreno si imposero le riforme di Maometto. Il risultato entrò in contatto con antiche culture straniere, risultandone alla fine essenzialmente mutato. L'ultima di queste culture è quella europea, la quale nelle sue idee più avanzate, già comincia a influenzare la posizione della donna nell'Islam»⁵.

³ C. H. BECKER, *Die Stellung der Frau im islamischen Orient*, in ID., *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, a cura di G. Müller, Frankfurt, 1997, pp. 49-64.

⁴ Ivi, p. 50.

⁵ *Ibidem*.

La posizione è significativa, evidentemente non per profondità o rilevanza teoretica, quanto piuttosto come indice di una precoce riflessione metodologica del giovane studioso, che non tarderà a trovare applicazione nelle sue future ricerche. La scomposizione dell'esistente nello svolgimento del suo divenuto invita a risalire a quello stato originario del paganesimo arabo da cui si dipanano, sia pur attraverso molteplici intersezioni con le culture altre, le linee dello sviluppo della condizione femminile nell'Islam. Solo questo risalire alle origini del fenomeno storico, e solo prestando attenzione a quanto di nuovo ad esso si aggiunge per vie laterali, si può aspirare ad una sua soddisfacente spiegazione. È questo uno schema interpretativo, è bene avvertirlo fin da subito, che risulterà ricorrente e decisivo nell'approccio a problemi di grande rilevanza storico-universale.

La posizione di Maometto sulla donna era evidentemente un riflesso delle concezioni pagane, nei confronti delle quali il profeta tentò, più timidamente che in altri campi, di esprimere un'istanza di razionalizzazione e moralizzazione. In quel contesto la donna appariva come puro possesso materiale del marito; un sentimento tanto radicato che, come avverte Becker, un'offesa all'onore della consorte o della figlia veniva sentito come danno economico piuttosto che come un disonore. Il matrimonio assumeva la forma di una compravendita, in cui avveniva il trasferimento di proprietà della sposa dal padre al marito, attraverso il pagamento di una dote. La donna tuttavia mantenne nel periodo preislamico una sua dignità soprattutto in ambito domestico, dove ci appare come la «biasimatrice», censore dei vizi maschili e stimolo alla retta condotta. È la moglie la signora della casa, la proprietaria della tenda, qualifica che essa rivendica anche in caso di separazione. In definitiva la donna nel periodo preislamico fu sì considerata un possesso, ma un possesso sacro⁶ a cui si doveva il massimo rispetto; ebbe notevole libertà economica e non fu in nessun modo esclusa dalla vita sociale da precetti di alcun tipo.

La predicazione di Maometto si inseriva, in questo contesto, da un lato cercando di razionalizzarlo con una equiparazione di principio fra uomini e donne in merito alla ricompensa divina delle buone azioni. Ma dall'altro lato era costretta a cedere su una materia in cui le resistenze culturali erano notevoli e facevano disperare i tentativi di riforma. Maometto cedette su questo terreno allo spirito preislamico, che non riuscì o non volle piegare ad un atteggiamento ascetico simile a quello dei due grandi monoteismi, da cui pure l'Islam aveva tanto imparato. Becker evidenziava come la posizione del cristianesimo sul matrimonio inteso come male minore e del sesso come inevitabile colpa fu sempre estranea a Maometto, che pensò sempre a una religione conciliata col mondo, in cui i matrimoni dovessero essere benedetti e la riproduzione incoraggiata senza riserve.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 52.

Ma evidentemente la posizione originaria di Maometto non spiega da sola il successivo sviluppo dell'atteggiamento dell'Islam nei riguardi della donna. Istituti come l'*harem* rimangono, secondo Becker, estranei al dettato coranico, mentre la prescrizione del velo vi appare esclusivamente limitata alla donna del profeta⁷. Le risposte a tali questioni vanno ricercate nel quadro dello sviluppo complessivo della civiltà islamica di cui Becker si limita in questo saggio a tracciare linee di interpretazione che costituiranno le direttrici delle sue future indagini. L'espansione araba nel Mediterraneo si fonda sostanzialmente su un fenomeno di migrazione di popoli [*Völkerwanderung*], mentre il carattere dello stato che esce fuori dalle guerre di conquista è quello di un Impero arabo più che islamico, in cui l'aspetto essenziale rimane il dominio degli Arabi sui popoli sottomessi. «Dominava l'antico spirito aristocratico arabo di superiorità degli arabi sugli stranieri»⁸, contraddicente in pieno il precetto del profeta di eguaglianza di tutti i popoli nell'Islam. Gli Arabi mantennero un orgoglioso senso di appartenenza razziale, che veniva a scontrarsi con il progressivo aumento delle unioni miste generato dal massiccio afflusso di prigionieri e schiave. In questa prima fase della storia arabo-islamica, l'essere figlio di schiava o di madre non araba fu motivo di vergogna e di scherno.

Alla lunga la divisione fra dominanti e dominati, fra arabi e non arabi, si fece sempre più debole lasciando il posto ad un progressivo livellamento sociale, di cui l'incremento delle unioni miste fu l'ovvia conseguenza. Finì, così, col perdere d'importanza l'antico pregiudizio dell'esclusivismo razziale arabo. Anzi, il fatto che ormai gli stessi califfi non potessero vantare madri arabe portò, secondo Becker, nell'intento di salvare comunque il concetto di dignità razziale, ad una svalutazione della posizione della donna, nel senso della teorizzazione della sua completa indifferenza per la determinazione di quella dignità. «Non oltraggiare colui che ha la propria madre fra i greci, fra i neri o fra i persiani; perché le madri degli uomini sono solo vasi, a cui si è affidati in custodia; per la nobiltà contano i padri», recita la sentenza riportata da Becker⁹. In questo senso «lo sviluppo storico condusse ad un peggioramento della posizione della donna», che non era di per sé deducibile dalla predicazione profetica¹⁰.

Ma Becker prende in considerazione anche un altro aspetto che pure ritornerà come elemento decisivo dei suoi futuri studi. Gli Arabi furono i conquistatori di popoli di antichissime civiltà ai quali poterono imporre il loro dominio militare, ma da cui finirono con l'essere culturalmente sopraffatti. Essi impararono dai popoli sottomessi e ne assunsero in definitiva l'intera eredità culturale. Da questa cultura, che qui Becker identifica esclusivamente con la tradizione babilonese e persiana, penetrarono

⁷ Cfr. *ivi*, p. 57.

⁸ *Ivi* p. 58.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

nell'Islam oltre all'*harem* una serie di concezioni sostanzialmente misogine, completamente estranee all'Islam originario. Di tali concezioni si formulò successivamente una giustificazione teologica e se ne rinvenne un fondamento coranico. «Ci sono stati in ogni tempo teologi che credono di far piacere a Dio, esagerandone i precetti. Storicamente l'unica interpretazione giustificata della questione è che il profeta vietò alle donne dei fedeli superflue sconvenienze, e che volle sottrarre la propria donna agli sguardi profani degli altri uomini. I teologi finirono col fondare il malcostume persiano con l'esempio del profeta. Non è mai abbastanza quello che si fa per esaudire la volontà di Dio, tanto che i Turchi ai nostri giorni lasciano delle loro donne vedere solo gli occhi e le mani. All'inizio tutto si riduceva all'almanaccare dei teologi, ma col tempo queste concezioni e questi ideali di vita penetrarono nel popolo, cosicché oggi l'*harem* è quasi da menzionare come istituzione religiosa»¹¹.

Quello che si voleva sottolineare in queste pagine, che pure suscitano ancora oggi interesse, è, come più volte accennato, lo schema dello sviluppo storico adottato da Becker. Uno schema che possiamo riassumere così: risalire al fondamento storico originario, il paganesimo preislamico, valutare l'impatto della predicazione di Maometto sulla condizione femminile, prestando attenzione non solo alle novità ma anche alle persistenze e, per così dire, ai ricorrenti compromessi fra vecchio e nuovo; tenere conto, infine, delle influenze esterne e, per così dire, della creatività della tradizione, le quali contribuiscono a delineare il fenomeno preso in considerazione.

Converrà qui riportare solo un'altra osservazione di Becker, interessante per il tipo di relazione causale che instaura fra l'isolamento sociale e culturale della donna islamica e i destini complessivi della civiltà musulmana. «Sono fermamente convinto che qui ci troviamo di fronte a uno dei motivi più importanti della decadenza islamica. Dall'esclusione della donna dal mondo degli uomini e dalla vita pubblica derivò l'ignoranza delle sue condizioni; da qui l'oblio delle sue capacità e abilità, e infine il suo abbruttimento e istupidimento. Ma il meglio che ognuno di noi possiede o è, lo deve in qualche modo alla propria madre, alla sua saggia guida nei primi anni dell'infanzia. La conclusione è semplice: attraverso l'esclusione della donna, l'intero popolo ebbe a patire un profondo danno morale»¹².

Qui sembra affacciarsi, sia pure in termini molto vaghi e limitatamente alla relazione madre-figlio, il tema del rapporto fra *Bildung* e civiltà, che diverrà la questione fondamentale sia nella futura impostazione storico-culturale di Becker, sia nella sua attività di ministro e riformatore.

¹¹ Ivi, p. 60.

¹² Ivi, pp. 61-62.

2. *La questione del Panislamismo*. Un'impostazione non dissimile è ravvisabile nel saggio sul panislamismo del 1904¹³. *Panislamismus* fu pubblicato sull'«Archiv für Religionswissenschaft», la rivista di storia comparata della religione, fondata e diretta da Albrecht Dieterich, allievo e genero di Usener, che sembrava destinato a continuarne l'opera, se la morte prematura non glielo avesse impedito. La rivista fondata nel 1898 era quindi palesemente ispirata alle ricerche di Hermann Usener, filologo insigne che in quegli anni godette di una straordinaria influenza nelle ricerche di storia della religione. Egli si era sempre più indirizzato nell'ultima fase della sua attività, verso indagini di storia comparata delle religioni, per le quali una filologia comparativa tendente a farsi antropologia doveva costituire lo strumento più efficace. Usener diresse la sua attenzione soprattutto ai rapporti fra paganesimo e cristianesimo, cercando di mettere in evidenza le persistenze del primo nel secondo. In ciò egli vedeva anche lo specifico compito di civiltà della sua filologia comparativa, impegnata in una lotta per il «dissolvimento degli elementi primitivi ancora lenti a sparire nella nostra civiltà»¹⁴. Enorme risonanza ebbe la sua polemica con Harnack sulle origini della festa dell'Epifania, che egli, suscitando l'ira dei teologi, riconduceva a origini gnostiche¹⁵.

Gli scritti di Usener, che impegnarono intensamente Becker negli anni heidelberghesi¹⁶, e la sua collaborazione non occasionale alla rivista di Dieterich, testimoniano con evidenza una significativa adesione a quegli indirizzi di ricerca. Sull'«Archiv für Religionswissenschaft» Becker tenne infatti, per diverso tempo il resoconto critico della letteratura sull'Islam¹⁷, nel quale emerge abbastanza chiaramente l'interesse e l'adesione con cui il giovane islamista riferisce sugli studi soprattutto di Ignaz Goldziher e Leone Caetani.

Panislamismus non rimase senza eco, provocando reazioni e critiche¹⁸ e inaugurando un genere di discussione che raggiungerà negli anni della guerra il culmine della sua estensione e vivacità. Anche in questo saggio la preoccupazione di Becker era quella di analizzare l'idea panislamica «in connessione con l'intero sviluppo dell'Islam»¹⁹. Il concetto di panislamismo, pur rimanendo latente nell'intera storia islamica, designa propriamente solo l'ultima fase del suo sviluppo, in cui la comune contrapposizione con un'Europa sempre più intraprendente finisce col rafforzare nei

¹³ C. H. BECKER, *Panislamismus*, in «Archiv für Religionswissenschaft», VII (1904), pp. 169-192, ripubblicato nel secondo volume degli *Islamstudien*, Leipzig, 1932, poi Hildesheim, 1967, da cui si cita pp. 231-251. Il saggio si legge anche in C. H. BECKER: *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 30-48.

¹⁴ A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, Pisa, 1985, p. 166.

¹⁵ Ivi, p. 160.

¹⁶ Cfr. H. RITTER, *Carl Heinrich Becker als Orientalist*, in «Der Islam», XXIV (1937), p. 176.

¹⁷ C. H. BECKER, *Kritisches Sammelreferat über islamische-religionswissenschaftliche Literatur*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 8 (1905), pp. 129-143; 11 (1908), pp. 339-369; 15 (1912), pp. 530-602.

¹⁸ Si vedano le recensioni critiche di K. VOSSLER, *Über Panislamismus*. In «Preußische Jahrbücher» 117 (1904), pp. 18-40; e M. HARTMANN, *Panislamismus*, in «Das freie Wort» 4 (1904), pp. 547-552.

¹⁹ C. H. BECKER, *Panislamismus*, cit., p. 232.

paesi islamici «il sentimento di comunione e solidarietà di tutti i musulmani»²⁰. In questo senso il panislamismo va letto, secondo Becker, come una pagina della contrapposizione dell'Islam all'Europa. L'assunto è sufficiente a giustificare la strategia dell'indagine. «Dobbiamo dunque fin da principio porre una netta distinzione fra idea panislamica e movimento panislamico. Solo quando avremo delineato il sorgere e il formarsi della prima, avremo basi sufficienti per comprendere i fenomeni moderni nella molteplicità delle loro manifestazioni»²¹.

All'origine la predicazione di Maometto si pose obiettivi puramente locali, limitati all'orizzonte meccano. Ma in seguito all'*egira* egli portò la sua religione in una città estranea e soprattutto al di fuori della cornice di appartenenza tribale in cui fino ad allora si era mosso. Becker notava che questo fu un evento destinato ad influire in maniera determinante sugli assetti della nascente religione, di cui si consumava lo sradicamento dalla tribù. «Il momento unificante fu, da ora in poi, la religione, non più l'appartenenza tribale»²². Evidentemente qui risiede anche la premessa storica di ogni pretesa panislamica. La comunità assunse così i compiti della famiglia e della tribù, proiettando sul suo capo una crescente autorità in ambito sia temporale che spirituale. La religione sviluppò presto le sue pretese universalistiche di cui la guerra santa e l'uguaglianza e comunione di tutti i musulmani rappresentano, per così dire, i capisaldi. L'idea panislamica era dunque, per Becker, matura, almeno in teoria, già nell'Islam originario; le grandi contraddizioni in cui essa incorrerà nell'epoca delle conquiste erano ancora sconosciute al tempo di Maometto. «I rapporti reali di pochi decenni – afferma Becker – configurano l'ideale per i secoli successivi dello sviluppo islamico, e dunque determinano anche l'ideale del panislamismo come unione internazionale di tutti i musulmani sotto una guida unitaria su basi teocratiche»²³.

Tuttavia secondo Becker questo ideale si fonda su due premesse le quali, se vengono senza difficoltà ammesse in teoria, nella prassi incontrano innumerevoli difficoltà: «l'uguaglianza di tutti i musulmani e l'unità del potere nel principio teocratico»²⁴. Se la prima «nel corso della storia è divenuta un dato di fatto», la seconda è «rimasta puro ideale»²⁵. L'idea panislamica dovrà essere analizzata seguendola nello sviluppo delle sue premesse e nelle evidenti contraddizioni che tali premesse incontrano nella concreta dinamica delle conquiste.

Il carattere essenzialmente arabo, più che islamico, del movimento di conquista portato avanti nei primi decenni dell'Islam, rendeva assolutamente improponibile l'equiparazione dei neoconvertiti alle schiatte dominanti arabe. La rigida separazione

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ivi*, p. 233

²³ *Ivi*, p. 234.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

etnica e nazionale del potere si mantenne, pur in evidente contraddizione con la teoria religiosa, nel corso di tutto il primo secolo. Ma lentamente cominciò ad emergere la supremazia culturale dei popoli conquistati, che assunsero la guida dell'elaborazione culturale e dottrina della religione e della civiltà islamica. In questo processo di enorme complessità, che corrispose realmente ad un cambio di natura dell'Impero arabo, sempre più decisamente islamizzantesi, il fattore nazionale arabo cominciò progressivamente a retrocedere di fronte alle emergenti tendenze universalistiche che si affermarono nell'età abbaside; il momento religioso diventava sempre di più concretamente determinante. Tuttavia accanto alle tendenze universalistiche dell'età abbaside si andava facendo sempre più forte una tendenza iranistica che si affermava in Persia, sia recuperando i forti legami culturali con la civiltà locale, sia elaborando quella originale fusione di religione islamica e elementi culturali persiani che fu lo sciismo.

Ma per Becker, «la forza trionfante dell'idea islamica» emerse solo quando le irriducibili resistenze anti-universalistiche dell'arabismo e dell'iranismo furono definitivamente rotte dal progressivo imporsi dell'elemento turco²⁶. Sotto la dominazione turca infatti, la diffusione dell'Islam presso cerchie sempre più ampie presiedette a un livellamento e integrazione della società islamica in cui «l'originaria contrapposizione fra vincitori e vinti, portatori di antiche culture e barbari dovette essere superata»²⁷. «In ciò – secondo Becker – giace la profonda differenza fra le contrapposizioni etniche delle origini e quelle dell'età turca, in cui il momento religioso ha acquisito anche nella prassi una forza livellatrice»²⁸. La prima premessa dell'idea panislamica, ovvero il sentimento di uguaglianza di tutti i musulmani, è dunque per Becker, la «conseguenza del processo storico» appena descritto.

L'idea della comunità dei musulmani si affermò invece per altre vie; in particolare, per Becker, va considerata in relazione allo sviluppo della seconda premessa dell'idea panislamica, ovvero all'idea della riunione di autorità spirituale e temporale nello stesso soggetto del potere.

Maometto e i suoi successori riunirono in sé l'intera autorità; il califfo in quanto sostituto del profeta, sostenuto dalla comunità dei seguaci e discepoli, era guida della universale comunità dei fedeli. Ma per Becker, «con gli Omayadi si introduce, nella prassi più che nella teoria, un sensibile cambiamento della separazione dei poteri. Il potere scivola nelle mani della nuova nobiltà religiosa, gli antichi nemici di Maometto della nobiltà mekkana, interessata da sempre alla gestione del potere più che alla religione. La separazione dei poteri fu resa ancora più manifesta dallo spostamento della sede del califfato da Medina a Damasco. «I nuovi principi – scrive Becker – si chiamarono certo califfi, ma i veri rappresentanti dell'Islam rimasero gli antichi

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 236.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 237.

compagni del profeta che ora formarono in Medina un costante nucleo di resistenza e malcontento; essi determinarono con i loro allievi e seguaci l'evoluzione religiosa dell'Islam, che per i califfi temporali aveva un'importanza solo relativa, nella misura in cui non collideva con i loro interessi di dominio»²⁹. Fu compito delle cerchie medinesi, più che dell'incostante potere califfale, concepire un'unità culturale e ideale della giovane società islamica. Queste erano naturalmente spinte a elaborare, prescindendo completamente dalla prassi, «un ideale dello stato di Dio, in cui i rapporti politici dell'Islam delle origini servirono da presupposto, e in cui le aspettative per il futuro si vedevano riflesse nel passato»³⁰.

Anche le pretese religiose degli Abbasidi non cambiarono la situazione di separazione del potere; solo quando il potere califfale si andò indebolendo in seguito all'emergere di poteri feudali di varia natura, i califfi furono portati per reazione a rivendicare la guida spirituale della comunità come loro tradizionale prerogativa: come Becker dice «quando più perdevano potere, tanto più curavano la loro aura religiosa»³¹.

Evidentemente i teologi medinesi elaborarono un modello ideale che aveva una notevole funzione di critica dei rapporti esistenti, e che come tale agì tanto più profondamente nel corso dei secoli, quanto meno risultava ad essi corrispondente. È per questo motivo che Becker ritenne di fondamentale importanza l'evoluzione del diritto islamico, ancora più di quella della dogmatica o della mistica³². «La grande costruzione del diritto islamico deriva il suo significato non dal fatto che di tanto in tanto esso trovò un'occasionale applicazione nella prassi, ma piuttosto dalla circostanza che in esso si riflette l'ideale spirituale di tutti i musulmani di tutte le nazioni. Il diritto islamico elaborato dai giuristi rese l'idea della comunità dei musulmani una viva forza spirituale. Come un seme spirituale questa dottrina cadde sul terreno ben preparato dalle tante tempeste. Dopo che il ferreo corso del destino ebbe realizzato nella prassi le antiche idee di Maometto dell'uguaglianza sociale e della pari dignità dei musulmani, il seme dei teologi poté attecchire e la comunità di tutti i musulmani divenire un ideale inseparabile dal concetto di musulmano. Così, a cinque-sei secoli dall'Egira, l'idea panislamica sta nel petto di ogni vero musulmano. Fino a quando però il musulmano ebbe a fare i conti sempre e solo col musulmano, l'idea rimase allo stato di latenza. Essa fu potentemente fecondata solo dalla penetrazione dell'Europa; solo ora sorse l'inasprimento di idee latenti in un movimento che io chiamo Panislamismo in un senso particolare»³³.

Considerati questi presupposti storici, il movimento panislamico può essere facilmente compreso, secondo Becker, come una reazione all'invasione europea, nella

²⁹ Ivi, p. 238.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² Cfr. *ibidem.*

³³ Ivi, pp. 238-239.

quale la sincerità del sentimento religioso si traduce in un puro opportunismo e velleitarismo sul piano politico. Ma accanto alla reazione, Becker notava anche una dinamica di adattamento e assunzione di elementi culturali europei, che però paradossalmente finivano per acutizzare ancora di più la contrapposizione con l'Europa. È il caso della stampa, introdotta nei paesi islamici sul modello europeo, grande veicolo della diffusione delle idee panislamiche e, accanto a queste, di idee europee che, assunte e reinterpretate, acquistavano significati imprevedibili nel concreto contesto storico in cui si ritrovavano ad agire.

La conclusione di Becker è che la tendenza panislamica rappresenta un'autentica manifestazione di vitalità dell'Islam moderno: «esso non è ancora un edificio morto e irrigidito, ma piuttosto, come tutti gli organismi viventi, è capace di reagire vivacemente agli influssi esterni»³⁴.

In queste pagine si avverte chiaramente l'esigenza beckeriana di mostrare come le continuità dei contenuti ideali si mediano sempre con le discontinuità del loro senso, soprattutto in relazione alla prassi. In questa direzione l'interpretazione del diritto islamico come derivante l'efficacia dalla sua idealità – nel senso cioè, di consistere in un fattore di orientamento delle coscienze, pur nella sua incapacità di ordinamento concreto della prassi – è esemplare. La distinzione di questi due aspetti, come dire, del contenuto e del senso dello sviluppo storico (o, come si esprime Becker, della teoria e della prassi), può rappresentare una chiave di comprensione dei fenomeni di intersezione culturale in cui, come nel caso delle conquiste islamiche, l'originario contenuto culturale si impone in maniera duratura solo cedendo alla transvalutazione del proprio significato. E dell'interpretazione di queste transvalutazioni Becker diverrà, come vedremo, un maestro.

3. *La genesi "heidelberghese" di Christentum und Islam*. Nel 1907 Carl Heinrich Becker dava alle stampe, nella serie dei *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, l'ampio e fortunato saggio su *Christentum und Islam*³⁵. Il saggio, il quale si proponeva di «dimostrare l'identità della visione del mondo cristiana e islamica durante il Medioevo, e inoltre di spiegare la possibilità dell'assunzione di idee da un contesto religioso [*Religionskreis*] all'altro»³⁶, fu molto letto e discusso³⁷ e beneficiò prontamente di una

³⁴ Ivi, p. 251.

³⁵ C. H. BECKER, *Christentum und Islam*, Tübingen, 1907; in *Islamstudien*, vol. I, Leipzig, 1924, poi Hildesheim, 1967, da cui si cita, pp. 386-431. Il saggio si legge anche in C. H. BECKER: *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 74-113.

³⁶ Ivi, p. 430.

³⁷ Cfr. G. MÜLLER, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform*, Köln/Weimar, 1991, p. 46. La monografia di Müller rappresenta lo studio più completo e aggiornato su Becker, anche se privilegia, mediante un ampio utilizzo di fonti archivistiche, l'aspetto politico e pedagogico della sua opera. Cfr. anche C. ESSNER e G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1879-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, in «Die Welt des Islams», XXVIII (1988), pp. 155-177.

traduzione in inglese³⁸. Fino a quel momento Becker, *Privatdozent* (1902-1906) e poi professore straordinario (1906-1908) ad Heidelberg, aveva già pubblicato, oltre agli studi analizzati, l'importante monografia sull'Egitto islamico, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*³⁹ (1902-1903). Già era evidente nel lavoro d'esordio del giovane islamista una decisa scelta per una *Kulturgeschichte* in senso economico-amministrativo della storia egiziana, a cui si univa una particolare attenzione ai problemi della storiografia nel periodo dei Fatimiti. Nel suo periodo heidelberghese Becker subì in maniera evidente l'influenza dell'*Heidelberg Geist*, quello "Spirito di Heidelberg" che tanto ricorre nella letteratura sulla bella cittadina universitaria adagiata sulle rive del Neckar.

Erano quelli anni esaltanti per la vita accademica e scientifica heidelberghese. Non solo la straordinaria concentrazione di grandi personalità scientifiche in tutte le discipline⁴⁰, ma un particolare orientamento di ricerca assolutamente libero e teso a mettere tutto in discussione, era ciò che si avvertiva, almeno stando ai resoconti di chi quegli anni li visse⁴¹. Lo spirito di Heidelberg, come lo designa Jaspers⁴², fu spirito cosmopolita, come egli dice «svincolato dalla terra». Non solo l'emigrazione di numerosi intellettuali russi dopo la rivoluzione del 1905, che si stabilirono in città, prendendo parte attivamente al dibattito culturale, ma la stessa composizione della popolazione cittadina, non originaria del luogo, ma richiamata da mezza Europa dal principe elettore per ripopolare Heidelberg dopo la totale distruzione del 1652 ad opera dei francesi, contribuivano, secondo Jaspers, a conferirle questo carattere cosmopolita e multiculturale che invero ancora oggi la contraddistingue. Tuttavia proprio la sua internazionalità la rendeva tedesca in un senso peculiare e con una profondità che invano si sarebbe cercata nelle altre province del giovane Impero; per quello strano richiamo all'intera umanità che ha sempre caratterizzato il migliore nazionalismo tedesco, Heidelberg poteva divenire proprio in virtù del suo cosmopolitismo ora «capitale segreta della Germania segreta» (Salin), ora la città *deutsch-abendländisch* (Jaspers), da cui «era possibile scorgere l'anima della grande Germania» (Mannheim)⁴³.

Per altri versi ciò che colpisce nelle descrizioni della vita scientifica heidelberghese è il frequente riferimento all'apertura fra le discipline e fra le facoltà, nonché l'apertura

³⁸ C. H. BECKER, *Christianity and Islam*, a cura di H. J. CHAYTOR, London/New York, 1909; II ediz., New York, 1974.

³⁹ C. H. BECKER, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, 2 vol., Strassburg, 1902-1903.

⁴⁰ Fra gli altri valga ricordare Troeltsch, Jellinek, Gothein, Neumann, Vossler, Windelband, Weber.

⁴¹ Sul tema si tengano presenti i seguenti riferimenti: H. TROMPERT, *Lebensformen und Denkweisen der akademischen Welt Heidelbergs im Wilheminschen Zeitalter*, Hamburg, 1969; K. JASPERS, *Heidelberger Erinnerungen*, in «Heidelberger Jahrbücher», V (1961), pp. 1-10; M. BUSELMEIER, *Heidelberg-Lesebuch*, Frankfurt am Main, 1986; E. WOLGAST, *Die Universität Heidelberg 1386-1986*, Berlin, Heidelberg, 1986; C. JANSEN, *Professoren und Politik*, Göttingen, 1992; E. REDSLOB, *Heidelberg vor fünfzig Jahren*, in «Ruperto Carola», 9 (1957), vol. 21, pp.104-109.

⁴² Cfr. *Heidelberg-Lesebuch*, cit. p. 204 e sgg.

⁴³ C. JANSEN, *Professoren und Politik*, cit., p. 34.

del mondo scientifico a quello femminile, i cui movimenti qui erano particolarmente vivaci, alle élite extra-accademiche, politiche, industriali, artistiche. Colpisce anche l'inusuale politicizzazione dell'Università, destinata ad acuirsi negli anni di guerra, quando Heidelberg divenne un autentico covo di dissenso e liberalismo. Colpisce il sorprendente fiorire di circoli e associazioni culturali di ogni genere e indirizzo, nei quali un vivace confronto fra eruditi, scienziati, artisti, studenti di varia formazione, presiedeva all'elaborazione di una cultura originale all'insegna della multidisciplinarietà. Insomma un quadro per cui risulta efficace l'immagine dell'Arca di Noè, coniata da Randbruch, in cui ogni forma spirituale possibile trovava degna rappresentanza⁴⁴. L'Arca di Noè finì per schiantarsi, insieme all'intera Germania, sugli scogli del nazionalsocialismo che annullarono la vita culturale heidelberghese, non senza lasciare in alcuni dei suoi esponenti un senso di colpa, nel ripensare ad un universo culturale così vivace, ma così fragile e incapace di cogliere i segni della malattia mortale che lo attanagliava⁴⁵.

Becker non fu estraneo a questo clima, anche se ne perse il momento di maggiore intensità, lasciando Heidelberg per Amburgo nel 1908. Quando infatti, il suo allievo Hans Heinrich Schaefer⁴⁶ gettò, nel 1946, le basi di un'interpretazione complessiva della sua storiografia, lo fece ricordandone due elementi costitutivi: il magistero indiretto di Julius Wellhausen e il peculiarissimo approccio "heidelberghese" alla realtà storico-sociale. Ribadendo infatti, la grande ammirazione beckeriana per la *Israelitische und Jüdische Geschichte*⁴⁷, ammirazione come vedremo più volte dichiarata dallo stesso Becker, Schaefer la ricondusse alla «reciproca illuminazione» rilevata da Wellhausen «fra sviluppo politico-sociale e sviluppo religioso»⁴⁸. Questo rimase infatti un nucleo costante nella *Fragestellung* dell'islamista: «fu sempre viva in Becker la questione dell'interazione, nella costruzione della storia della cultura, fra forze sociali e statali da un lato e forze religiose dall'altro»⁴⁹. L'ampliamento dell'orizzonte problematico che il Wellhausen aveva promosso con la sua opera sull'Impero arabo⁵⁰, spingeva sempre più Becker verso la consapevole assunzione di un approccio *kulturgeschichtlich* alla realtà storica. E non c'era luogo migliore di Heidelberg per lo studioso (lo studente e il giovane professore Becker) la cui varietà di interessi scientifici era congiunta ad una forte esigenza di connessione, di ricomposizione in unità della realtà storico-sociale.

⁴⁴ Ivi, p. 32.

⁴⁵ Mi riferisco alle considerazioni di A. WEBER, *Die Jugend und das deutsche Schicksal. Persönliche Rückblicke und Ausblicke*, in *Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906-1958)*, vol. 8 della *Alfred-Weber-Gesamtausgabe*, a cura di R. BRÄU, Marburg, 2000, pp. 617-633.

⁴⁶ H. H. SCHAEFER, *C. H. Becker: der Forscher* in «Die Sammlung», I (1945-46), pp. 449-454. Poi ristampato in AA. VV., *C. H. Becker. Ein Gedenkbuch*, Göttingen, 1950, pp. 145-155, da cui si cita. Schaefer è uno degli allievi di Becker.

⁴⁷ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin, 1894.

⁴⁸ H. H. SCHAEFER, *C. H. Becker: der Forscher*, cit., p. 150.

⁴⁹ Ivi, p. 151.

⁵⁰ J. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.

Anche Schaefer evoca il fervido clima culturale della Heidelberg dei primi anni del XX secolo, nella quale operavano grandi ingegni come Troeltsch, Jellinek, Gothein, Neumann, Vossler, Windelband, Weber. Da loro Becker assimilò «il senso dell'unità e totalità del mondo storico, la volontà e la capacità di mettere costantemente in relazione il lavoro specialistico con l'unità della storia, la convinzione della fecondità dell'approccio sociologico, e da ultimo, ma non per ultimo, l'interesse per la religione nella sua autonomia e nella sua integrazione [*Eingliederung*] nella storia, e specialmente nella tensione polare [*Polarität*] fra accoglimento e rifiuto della cultura [*Kultur*], nell'ambito della quale essa vive»⁵¹.

Becker fu vicino agli ambienti di «Eranos»⁵², circolo storico-religioso fra le cui file figuravano Weber, Troeltsch, Dieterich, Windelband; collaborò come ricordato alla rivista di storia comparata delle religioni, l'«Archiv für Religionswissenschaft», e appartenne per un certo tempo alla cerchia di studiosi e amici che si riunivano di sabato attorno a Max Weber⁵³. Erano quegli anni in cui Weber pubblicava gli studi su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904/1905), in risposta all'opera di Sombart su *Le origini del capitalismo*; in cui Troeltsch teneva la conferenza su *Il significato del protestantesimo per la formazione del mondo moderno*. Si cominciava insomma, anche in reazione all'assorbimento di un'istanza marxiana, a meditare sul ruolo che la religione ricopriva nella genesi del capitalismo moderno e nello sviluppo della civiltà occidentale. Si rifletteva sulla reciproca interazione fra forze religiose e economiche da un lato e forze politiche dall'altro; ci si interrogava sulla natura della sviluppo storico e sulle condizioni della sua pensabilità. Ciò avveniva in sede storiografica (nell'ambito della quale il problema religioso venne affrontato con una progressiva affermazione del punto di vista sociologico), ma naturalmente anche in sede di riflessione metodologica e filosofica, basti pensare alla scuola neokantiana del Baden. Becker lasciò Heidelberg prima che i fondamenti di questo approccio sociologico ai problemi della storia universale fossero completamente maturi; ciò nonostante nelle pagine di *Christentum und Islam* si avverte in maniera evidente l'influenza di questo orizzonte problematico⁵⁴.

4. *Le origini dell'Islam*. La consapevolezza del valore euristico della comparazione emerge all'inizio di queste pagine beckeriane, consegnandoci, oltre che

⁵¹ H. H. SCHAEFER, *C. H. Becker: der Forscher*, p. 153.

⁵² Su Eranos si veda per esempio H. TROMPERT, *Lebensformen und Denkweisen ...*, cit., p. 42-44.

⁵³ Cfr. H. RITTER, *Carl Heinrich Becker als Orientalist*, cit., p. 176.

⁵⁴ L'impostazione sociologica negli studi di storia delle religioni si andò affermando progressivamente, in «Eranos», ma anche negli ambienti accademici heidelberghesi, soprattutto dopo la morte di Albrecht Dieterich (1908) e dopo l'uscita di scena di Adolf Dreißmann, chiamato su una cattedra della facoltà teologica berlinese. Nel suo periodo heidelbergheso Becker rimase legato all'indirizzo useneriano di Dieterich e dell'«Archiv für Religionswissenschaft», destinato ad esaurirsi proprio con la morte di Dieterich, che coincise al trasferimento di Becker all'Istituto coloniale di Amburgo. Cfr. H. TROMPERT, *Lebensformen und Denkweisen ...*, cit., p. 44.

un'introduzione, anche una giustificazione del problema affrontato in *Christentum und Islam*. Lo studioso libero da interessi confessionali «vuole, attraverso una comparazione dello sviluppo complessivo delle singole religioni, delineare lo sviluppo del cristianesimo. Cercare gli influssi diretti e gli sviluppi analoghi, attraverso i quali la comprensione della nostra religione o della religione in generale viene favorita: è questo lo scopo di tali comparazioni»⁵⁵. L'intenzione è quella di analizzare i contatti e gli influssi reciproci di fronte ai quali le «differenze devono passare in secondo piano»⁵⁶. La tradizione islamica costituisce un ambito comparativo particolarmente felice sia per una generosa disponibilità di fonti, sia per quella complessa stratificazione, che vi si rileva, nel cui ambito gli elementi originari della predicazione di Maometto si arricchiscono assumendo caratteri inediti e si trasformano assorbendo forme culturali specificamente cristiane. Ciò è osservabile, oltre che nella vicenda (in qualche modo emblematica) dell'evoluzione subita dalla biografia del profeta, anche in tutti gli altri ambiti della vita religiosa e culturale dell'Islam. Ma l'accertamento degli «influssi diretti reciproci»⁵⁷ fra Islam e cristianesimo chiama in causa evidentemente anche i debiti della storia cristiana nei riguardi della tradizione islamica. Becker riconosce nello sviluppo della «visione del mondo filosofico-teologica»⁵⁸ cristiano-medievale un decisivo contributo della cultura islamica, che continuò a dispiegare i suoi effetti fino a quando lo spirito della Riforma non avrebbe separato definitivamente le due religioni. Solo con la Riforma l'estraneità e l'opposizione fra le due religioni acquisterà un fondamento storico-culturale del tutto assente nelle polemiche confessionali del Medioevo⁵⁹.

L'ambito dell'indagine è dunque costituito dal grande teatro storico-universale del Medioevo islamico-cristiano cui Becker guarda come ad una grande unità culturale. «Si crede ancora oggi in vasti ambienti – afferma Becker – che l'Islam sia stato qualcosa di completamente nuovo e che la religione e la cultura del mondo islamico siano stati essenzialmente estranei all'Occidente medievale. Niente è più sbagliato; e ciò perché Medioevo occidentale e islamico sono un'unica e identica cultura [*Kultur*]»⁶⁰. Il contrasto irriducibile consegnatoci dalla tradizione è il frutto di una secolare lotta confessionale, oltre che di una profonda incomprensione basata su differenze linguistiche e etnologiche. La sopravvalutazione delle differenze non ha mai consentito una giusta valutazione del patrimonio culturale condiviso. «Ciò che oggi si comprende sotto il termine Islam ha a che fare con la predicazione di Maometto quanto il cristianesimo cattolico o protestante dei nostri giorni con la dottrina di Gesù. Un

⁵⁵ *Islamstudien*, cit., vol. I, p. 386.

⁵⁶ *Ivi*, p. 429.

⁵⁷ *Ivi*, p. 388.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 389: «Con il Cristianesimo della Riforma l'Islam non ha nulla a che fare» (*ibidem*).

⁶⁰ *Ivi*, p. 388.

imponente sviluppo divide la semplicità dell'Islam dei compagni del profeta dalla complicata costruzione religiosa che oggi, multiforme e tuttavia unitaria, rinveniamo nell'Islam»⁶¹. Questo sviluppo si sostanzia, secondo Becker, nell'assunzione e nella rielaborazione di influssi cristiani, che costituiscono quasi salde direttrici nell'evoluzione del complesso religioso islamico. Già agli albori della storia islamica una peculiare aura cristiana innerva la figura del profeta e la sua predicazione. Becker evoca il complesso quadro culturale dell'Arabia preislamica, in cui una salda presenza giudaica, specialmente nelle colonie meridionali, e di elementi zoroastriani, emanazione del vicino Impero persiano, non impedivano una rapida penetrazione del cristianesimo, che muoveva da sud, per irradiazione della decaduta e decadente civiltà yemenita, ma anche da nord, dalla Siria e dalla babilonide, centri di una ormai stabile presenza cristiana. La rilevanza di tale presenza nel Medio Oriente preislamico era tale che «senza le migrazioni arabe e la contemporanea fondazione della nuova religione araba, l'intera penisola in poco tempo sarebbe stata cristianizzata»⁶².

La grande ricchezza di stimoli religiosi che agivano sul primitivo contesto dell'Arabia preislamica lasciavano trasparire, nella destantesi vocazione di Maometto, un'indeterminata idea di religione, emergente da un confronto inconsapevole, da una feconda mescolanza di elementi eterogenei. Un confronto e un'assunzione di idee indipendente da ogni mediazione testuale, completamente abbandonato alla fluida circolazione della cultura. Tanto più a Maometto dovette sembrare inadeguata la fiacca religione delle tribù arabe, quanto più chiaramente egli andava rappresentandosi, in una sorta di sintesi creativa, quei brandelli delle più alte creazioni dello spirito umano che arrivavano a lui da chi sa dove, e a cui si faceva sempre più sensibile. «Ciò che colpisce più di tutto Maometto – scrive Becker – quando paragona le grandi religioni del vecchio e del nuovo testamento con la superficiale religiosità dei suoi conterranei, fu la serietà religiosa, che era in deciso contrasto con l'indifferenza degli Arabi»⁶³. Il poco evoluto paganesimo preislamico, accanto alla pluralità di dei e di geni locali, aveva conosciuto una divinità universale impersonale, e lo stesso nome di Allah in qualche modo non era nuovo. L'intuizione assolutamente nuova che si presenta alla mente di Maometto, tramite l'evidente mediazione giudaico-cristiana, fu invece l'idea di un giudizio universale, di una «contabilità fra fatti e misfatti dell'uomo sulla terra», di un paradiso per i buoni e di un abisso infuocato per i dannati; questa è «l'idea decisiva che assalì improvvisamente Maometto, convertendo l'indifferente decorso dei suoi giorni in un lavoro interiore»⁶⁴.

⁶¹ Ivi, p. 389.

⁶² Ivi, p. 391.

⁶³ Ivi, p. 391.

⁶⁴ Ivi, p. 392.

La prossimità alla classe di indovini e oracoli preislamici costituì per Maometto un importante impulso alla profezia; ma la sua evoluzione non si spiega se non mediante il ricorso a quell'originaria idea giudaico-cristiana che fece di un esaltato l'inviato di Dio. Maometto concepì «giudaismo e cristianesimo come comunità religiose e nazionali. Dio, nel suo intento salvifico, aveva reso nota la sua volontà ai diversi popoli attraverso i profeti. Così c'era una concezione giudaica e una cristiana della parola di Dio; doveva dunque darsene, attraverso di lui, anche una araba»⁶⁵. Questa concezione consentì, all'inizio, di inserire la nascente profezia islamica nel quadro di una rivelazione universale, che si incarnava, attraverso i profeti, nelle particolarità storiche dei diversi popoli. Questo schema originario venne presto superato; l'«identità» delle grandi rivelazioni si trasfigurò presto nella loro «successione», in una progressione culminante nella verità, dove la verità stessa è sempre il sigillo della serie⁶⁶. «Adamo, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto – queste erano le principali tappe della salvezza divina. Essi venivano di volta in volta, attraverso la rivelazione successiva, confermati e superati»⁶⁷. Maometto si presentò al mondo come l'ultimo dei profeti, come il sigillo della rivelazione, rispetto al quale tutte le rivelazioni precedenti perdevano di importanza, venivano definitivamente abrogate⁶⁸. Così il rapporto col cristianesimo (e col giudaismo) veniva a configurarsi in una strana duplicità. Si riconosceva il valore profetico della figura di Cristo, negandone tuttavia la divinità. Oltre che i miracoli della tradizione cristiana, si accettava la nascita sovranaturale di Cristo dalla vergine Maria. Si rifiutava energicamente invece, la sua morte in croce, considerata come «un'invenzione giudaica»⁶⁹. «Maometto – afferma Becker – non ha nessuna idea del significato che la crocifissione ha per la comunità cristiana»⁷⁰. Per lui «il profeta è di volta in volta solo un uomo che, alla fine della sua carriera, deve avere successo»⁷¹. Del resto la stessa idea della trinità cristiana dovette sembrargli un assoluto controsenso. La concezione che Maometto si fece del cristianesimo fu certamente mediata da canali eterodossi, dai quali trasse le sue sporadiche conoscenze.

Tuttavia «Maometto e i suoi successori fecero un'importante concessione alla originaria concezione della fondazione, voluta da Dio, delle precedenti religioni rivelate: i loro seguaci non vennero costretti all'Islam»⁷². La rinuncia alle conversioni forzate dei cosiddetti «possessori del libro», cioè di giudei e cristiani, era una conseguenza teologica dell'originaria dottrina dell'unità e identità delle rivelazioni divine. Ciò assunse un'importanza fondamentale nella definizione dell'atteggiamento

⁶⁵ Ivi, p. 393.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 397.

⁶⁹ Ivi, p. 394.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Ivi, p. 397.

dei conquistatori nei confronti dei popoli sottomessi. Non l'imposizione con la spada della nuova religione, ma il puro riconoscimento del dominio arabo fu la parola d'ordine delle schiere di combattenti per la fede. Sarebbe sbagliato attribuire agli Arabi delle conquiste quel fanatismo religioso tipico delle crociate o delle guerre turche. «I tanto celebrati combattenti per la fede [*Glaubenskämpfer*] delle guerre di conquista – scrive Becker – erano solo in minima parte religiosamente interessati; essi mostrano perfino qua e là una ignoranza dei fondamenti stessi dell'Islam, cui non si crederebbe. Ciò è estremamente connesso con i motivi della migrazione araba; fattori economici hanno prodotto il movimento; la nuova religione è servita come puro elemento unificante»⁷³.

La genesi del fenomeno storico universale dell'Islam si spoglia dell'aura sacra della guerra santa: appare evidente la tendenza di Becker a un ridimensionamento del ruolo della religione come forza produttrice di civiltà. Ma si tratta di un ridimensionamento che va spiegato con l'aspirazione beckeriana all'integrazione della religione nel divenire delle altre componenti della realtà storica. In questo senso l'attenzione al momento economico assume grande importanza nell'intera storiografia di Becker, pur nella consapevolezza, derivante dalla metabolizzazione dell'importante saggio di Weber del 1904-05 su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, di una complessità della dimensione storico-sociale irriducibile ad ogni monocausalismo spiritualistico o materialistico. Tali elementi costituirono per Becker un saldo quadro di recezione di importanti acquisizioni dell'islamistica coeva di matrice positivista. Egli riprende l'ipotesi di Leone Caetani⁷⁴, già in parte elaborata da H. Winckler⁷⁵, che leggeva l'enorme moto di espansione araba come conseguenza del millenario processo di inaridimento della penisola araba. «L'idea risoltrice – scrive Becker – che spiega tutta la nuova formazione dell'Oriente nel secolo VII, è il concetto di migrazione di popoli [...]. Non l'entusiasmo religioso, ma la fame spinge gli Arabi oltre i confini della loro penisola, così come essa, un millennio prima, aveva determinato le migrazioni semitiche dell'antichità»⁷⁶. Il tema della rilevanza del momento economico veniva ripreso e sviluppato nel saggio programmatico del 1910, *Der Islam als Problem* che, oltre ad inaugurare la rivista *Der Islam*⁷⁷, fondata da Becker e da lui diretta fino alla morte, annunciava una linea di interpretazione complessiva della civiltà islamica in senso decisamente epigenetico. La riflessione sul tema dell'inaridimento induceva

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Su Caetani cfr. F. TESSITORE, *Schizzi e scegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Bari, 1995; Cfr. inoltre L. CAETANI, *Islam e Cristianesimo*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002.

⁷⁵ H. WINKLER, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, 1901.

⁷⁶ C. H. BECKER, *L' Islam come problema*, a cura di G. DI COSTANZO, presentazione di F. TESSITORE, p. 37, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2000.

⁷⁷ «Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients» a cura di C. H. BECKER, I (1910). Il saggio in questione fu pubblicato sul primo numero nella rivista: pp. 1-21; poi in *Islamstudien*, cit., vol. I, pp. 1-23; tr. it. a cura di G. DI COSTANZO in C. H. BECKER, *L' Islam come problema*, cit., pp. 29-53.

Becker ad affermare che «non resta altro motivo di questo colossale spostamento di popoli che quello economico, una volta dimostrato che il momento religioso gioca solo un ruolo molto subordinato [...]. La forza motrice dell'estensione del dominio islamico è dunque il momento economico»⁷⁸. Il grande ruolo svolto da Maometto e dalla religione islamica viene, nel saggio del 1910, ricondotto all'ambito politico, quindi a un ruolo di organizzazione dei moti tribali, di una loro unificazione e deviazione verso l'esterno. Becker attribuisce un'importanza del tutto secondaria alla valenza religiosa del moto di espansione del primo Islam. La facoltà per i cristiani di conservare la propria fede semplicemente in cambio del pagamento di una tassa, la conservazione dei luoghi di culto e la persistente presenza di cristiani nell'amministrazione pubblica, rendeva la loro situazione spesso migliore di quella dei sudditi di Bisanzio.

5. *Compromesso e adattamento*. L'indifferenza o la scarsa sensibilità araba per le faccende religiose dovette secondo Becker infrangersi proprio di fronte alle grandi culture religiose radicate nelle province cristiane. Furono gli influssi cristiani rapidamente assorbiti dai conquistatori ad intensificare il loro sentimento religioso, radicalizzando anche i conflitti. «Può suonare paradossale che solo l'influsso cristiano sull'Islam indusse in questo la contrapposizione contro il cristianesimo sul piano religioso, che solo tale influsso ha conferito a quella contrapposizione la sua durezza; solo pensando all'irreligiosità dei conquistatori islamici questa tesi acquista verosimiglianza»⁷⁹.

Non solo sul piano dell'intolleranza religiosa, ma «in ogni campo della vita spirituale (i conquistatori) impararono dai sudditi»⁸⁰. Il Corano «conteneva una predicazione, ma nessuna dottrina; enunciava leggi isolate, ma nessun sistema. L'Islam era un semplice e chiaro urlo di guerra che pretendeva il riconoscimento del dominio arabo, dell'unità di Dio e della profezia di Maometto; ciò era tutto»⁸¹. Ma dopo pochi secoli l'Islam si sviluppò in un complesso edificio dottrinale e giuridico, che assunse con disinvoltura elementi di diritto romano e filosofia greca. In tale cambiamento strutturale, che distingue la predicazione profetica dal sistema dottrinale maturo, Becker individua un processo storico-religioso ricorrente. Mentre i *grandi mediatori* «hanno saputo ridestare il senso religioso degli uomini»⁸² nell'immediatezza dell'esperienza vissuta, le grandi religioni mondiali sono sempre «il prodotto dell'interazione conflittuale [*Auseinandersetzung*] fra i moti così suscitati con gli elementi culturali

⁷⁸ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 38. Incline a una diversa valutazione della rilevanza del momento religioso sulle sorti dell'espansione araba è invece il grande orientalista italiano F. GABRIELI. Si veda ad esempio il *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Milano, 1967; ultima edizione: Roma, 2001, p. 82, dove Gabrieli discute la tesi di Becker. Su questi temi si veda la parte C, cap. I.

⁷⁹ *Islamstudien*, cit., p. 398.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 399.

⁸² *Ivi*, p. 400.

preesistenti»⁸³. Da questo punto di vista «l'ambiente [*Milieu*] agisce nella lunga durata spesso in maniera più efficace dell'idea creatrice»⁸⁴.

Nel complesso edificio di una religione universale Becker individua una persistente dialettica fra fondazione profetica e sviluppo storico, in cui il secondo elemento è sempre destinato a presiedere l'*adattamento* delle idee religiose al contesto culturale. Così avvenne per il cristianesimo delle origini, destinato a fondersi e a confondersi con la cultura greco-orientale del tardo ellenismo, così avvenne per l'Islam, costretto ad indossare «l'armatura [*Panzer*] della vita spirituale ad esso preesistente», che fu «una necessità nel tempo della lotta, ma si rivelò un peso nel tempo della pacificata supremazia»⁸⁵. Ma ciò che l'Islam rinvenne nella sua straordinaria espansione, la *vita spirituale* con la quale fu costretto a misurarsi, rimanendone inesorabilmente soggiogato, era il medesimo grande orizzonte ellenistico in cui il cristianesimo aveva mosso i suoi primi, decisivi passi verso un destino storico-universale. «Ciò che l'antico ellenismo orientale era stato per il cristianesimo, l'ellenismo cristiano d'Oriente fu, pochi secoli dopo, per l'Islam»⁸⁶: in questo destino comune Becker intravede, oltre alla ricorrente simmetria dell'*adattamento* fra le due *Weltreligionen*, una vera e propria identità dei fondamenti culturali, l'appartenenza alla stessa cerchia culturale e la condivisione dell'unica *Weltanschauung* medievale.

Secondo Becker le conquiste arabe non equivalsero a un completo e repentino stravolgimento culturale dei territori sottomessi. I sofisticati sistemi amministrativi dell'antichità bizantina e persiana vennero conservati integralmente. Nonostante la tradizione araba che tende a far iniziare tutto con l'Islam, nell'amministrazione come nella cultura materiale e in ogni altro ambito la tarda antichità venne semplicemente continuata.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*. È il caso riportare per intero il centrale passo beckeriano: «Tutte le grandi religioni mondiali hanno compiuto il passaggio dalla predicazione religiosa del fondatore a un sistema metafisico e morale, da quella spesso completamente differente. I fondatori hanno saputo ridestare il puro senso religioso nella profonda interiorità degli uomini. Le religioni stesse sono il prodotto dell'interazione conflittuale [*Auseinandersetzung*] del così suscitato movimento con gli elementi culturali preesistenti. Anche la più alta conoscenza della vita rimane legata alle condizioni del tempo, anzi spesso l'ambiente [*Milieu*], alla lunga, opera in maniera ancora più forte dell'idea creatrice. La parola di Gesù penetrò nella *Mischkultur* greco-orientale del tardo ellenismo, ed in essa rischiò di scomparire. Ancora oggi quella profonda lacerazione [*Riß*] attraversa il nostro popolo, perché milioni di persone sono incapaci di separare il sentimento religioso dalle forme espressive di una cultura da lungo tempo scomparsa. L'Islam ha compiuto il medesimo sviluppo. Anch'esso ha indossato l'armatura [*Panzer*] della vita spirituale rinvenuta. Qui come altrove l'armatura fu una necessità nel tempo della lotta, ma si rivelò un peso oppressivo nel tempo della pacificata supremazia; e ciò perché ci si era abituati a considerare quell'armatura come parte dell'essenza stessa dei suoi portatori. Già l'analogia con il Cristianesimo renderebbe questa parte della nostra trattazione particolarmente interessante; ma quello che qui si cerca di esprimere è più di un'analogia: ciò che l'antico ellenismo orientale era stato per il cristianesimo, l'ellenismo cristiano d'Oriente fu, pochi secoli dopo, per l'Islam» (*ibidem*).

Becker delinea una tesi simmetricamente opposta a quella che, qualche decennio più tardi, Pirenne annuncerà nel suo celebre *Maometto e Carlomagno*⁸⁷. «Gli Arabi continuarono dappertutto le grandi tendenze economiche e culturali della tarda antichità. Esse non potevano essere in nulla modificate senza che si producesse un totale stravolgimento delle relazioni esistenti; del resto un tale stravolgimento non ha mai avuto luogo. Quello che si verificò nel mondo occidentale fu invece molto diverso. I germani distrussero il mondo che incontrarono, anche se adottarono numerosi elementi culturali dell'antichità cristiana, che avvertirono lungamente come ostacolo allo sviluppo della loro indole. Gli Arabi hanno semplicemente continuato a vivere la cultura della tarda antichità»⁸⁸. Là dove Pirenne vede la continuità di un'Antichità prolungantesi oltre le rovine dell'Impero romano d'Occidente, Becker riconosce la grande rottura e la grande novità con cui le invasioni germaniche segnarono la storia universale. Là dove Becker invece, scorge la sostanziale continuità culturale in cui si adagiarono le conquiste arabe, Pirenne individua la rottura dell'Antichità e l'irruzione del Medioevo. Tuttavia questa opposizione non può far perdere di vista il tentativo, comune a Becker e a Pirenne, di inclusione della civiltà islamica nella storia europea, sia in quanto elemento periodizzante, che in quanto componente organica del suo sviluppo.

La pluralità delle tendenze che pervadevano la tarda antichità vennero trasmesse all'Islam, secondo Becker, attraverso la mediazione esercitata dal cristianesimo. L'Islam non fu estraneo a influenze giudaiche o persiane e tuttavia fu soltanto la veste cristiano-ellenistica ad assicurarne l'assimilazione. Becker insiste molto sul ruolo di grande importanza che, in quanto fattore di mediazione culturale, svolse il colossale fenomeno delle conversioni. Proprio i cristiani furono i primi a convertirsi a migliaia alla nuova religione, dando vita a una «élite spirituale»⁸⁹ di cultura ineguagliabilmente più raffinata dei musulmani originari. Costoro portarono nella nuova fede tutto l'universo ideale e simbolico da cui provenivano, assumendo la conduzione di quel «grande processo di adattamento della giovane religione del deserto»⁹⁰ alla nuova realtà.

Su ciò si fonda in definitiva la tesi dell'«identità di radici culturali»⁹¹ di Islam e cristianesimo su cui si reggono le pagine di *Christentum und Islam*. Identità di radici, di fondamenti culturali, non dei successivi sviluppi. La posizione delle domande fondamentali fu all'Islam trasmessa dal cristianesimo: ma non sempre dall'identica

⁸⁷ H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, 1937, tr. it., *Maometto e Carlomagno*, Roma, 1993. È solo un indice di ciò la possibile giustapposizione del beckeriano «senza Alessandro Magno niente civiltà islamica» con la altrettanto lapidaria affermazione di Pirenne: «senza Maometto Carlomagno sarebbe stato inconcepibile» (*ivi*, p. 202).

⁸⁸ C. H. BECKER, *Christentum und Islam*, cit., p. 401.

⁸⁹ *Ivi*, p. 403.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 404.

impostazione scaturirono risposte analoghe⁹². I contrasti emersero sovente, ma si discusse delle medesime questioni, in un quadro di reciproca comprensione, anche se finalizzata alla confutazione, e nell'ambito della medesima visione del mondo e della vita. Questa *Weltanschauung* scaturì, oltre che dalle elaborazioni delle cerchie dei teologi medinesi, soprattutto dall'assunzione, attraverso le conversioni, di significativi elementi culturali cristiani. Solo così poté farsi strada, rimpiazzando l'originaria «indifferenza religiosa» degli Arabi, l'ideale del «dominio della religione sull'intera vita, su tutte le sue manifestazioni, sullo Stato come sull'individuo»⁹³. È l'idea dello Stato di Dio [*Gottesstaat*] islamico, della comunità dei credenti in cui la divina e l'umana erano ritornate ad essere l'unica città, retta dall'unica legge. Ciò rappresenta per Becker la realizzazione di ideali cristiani rimasti fin lì allo stato di pura aspirazione: solo nell'Islam uno dei semi del cristianesimo giunse a piena e perfetta maturazione e la sua aspirazione segreta al dominio della vita fu pienamente realizzata.

Ma il dominio cristiano della vita era in realtà un suo rifiuto. Il Cristianesimo era «una religione dell'aldilà. Tutti i veri valori erano radicati nell'altro mondo. L'esistenza terrena era qualcosa che doveva essere superata [...]. L'intera gioia di vivere dell'antichità, il godimento, l'arte, la musica, la cultura mondana – furono rifiutate, o tutt'al più ammesse come ornamento della religione. Ogni azione umana venne considerata dal punto di vista della sua imputabilità nell'aldilà. Era lo spirito dell'ascesi che teneva prigioniero il mondo cristiano, quell'idea fondamentale del rifiuto del mondo, la quale spiega tutte le singolari manifestazioni della *Weltanschauung* medievale»⁹⁴. Lo spirito ascetico del cristianesimo non giunse mai a «sollevare il mondo dai suoi cardini»⁹⁵, entrò dovunque in contrasto con le forze autonome della sessualità, dell'economia, e della cultura, ma seppe sempre, adattandosi, trovare una conciliazione dei conflitti. Il rifiuto cristiano del mondo «ha ovunque condotto alla fine al compromesso [*Kompromiss*]; tuttavia come ideale ha continuato a dominare lungo i secoli gli animi e, in approcci essenziali, la prassi»⁹⁶.

Invece, nonostante l'originaria influenza cristiana su Maometto, la predicazione di questi mantenne sempre dei tratti inequivocabilmente anti-ascetici. «L'Islam ha compiuto, già nello sviluppo di Maometto, il più importante compromesso [*Kompromiss*], quello con la vita, che il cristianesimo elaborò solo gradualmente»⁹⁷. Nell'Islam delle origini religione e mondo convissero da subito in quel compromesso spontaneo che nel mondo cristiano fu il risultato di un lungo processo di adattamento.

⁹² Cfr. *ibidem*.

⁹³ Ivi, p. 405.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

L'insistenza di Becker sui temi del *Kompromiss* e dell'*Auseinandersetzung* è significativa perché lo pone in una evidente prossimità con diverse figure centrali della ricerca storica di quegli anni, su cui dovremo in seguito soffermarci. L'idea del compromesso, in questo contesto, non rappresenta solo quella modalità del rapportarsi del cristianesimo e delle *Weltreligionen* al mondo, nella quale la perdita della purezza dell'idea è risarcita dall'acquisto dell'efficacia in quanto forza storica. Il *Kompromiss* è anche esigenza di mediazione di serie causali eterogenee, delle quali una storiografia critica è attenta a salvaguardare l'irriducibilità, ma che tuttavia non rinuncia a cogliere in sintesi sempre contingenti e in equilibri necessariamente provvisori.

6. *L'impronta cristiana dell'Islam*. Nonostante la più decisa opposizione allo spirito dell'asceti, il rifiuto cristiano del mondo penetrò nell'Islam, riproducendovi la medesima visione del mondo cristiano-medievale⁹⁸. Questi sviluppi si tradussero in un evidente adeguamento di tutti gli ambiti della religione islamica al prevalente modello cristiano. Innanzitutto l'assenza di un clero islamico fu progressivamente colmata dalla formazione di un «ceto di scribi», che non operavano la mediazione sacramentale con il divino, ma agivano come «conoscitori della legge» e come fonte di «esempio morale»⁹⁹. In conformità allo «spirito del cristianesimo orientale»¹⁰⁰, essi seppero regolare il processo di formazione dell'ortodossia tramite il ricorso alla dottrina della tacita unanimità [*Einstimmigkeit*], il consenso nell'ambito del quale ogni verità di fede doveva affermarsi.

Lo spirito ascetico del cristianesimo trasfigurò progressivamente l'atteggiamento dell'Islam originario fondamentalmente adattato al mondo: ciò valse per il matrimonio e i rapporti sessuali, come per l'avversione islamica alla nudità. Ma ciò risulta evidente anche nel monito religioso contro la costruzione dei grandi edifici privati, «solo chiese e moschee devono essere maestosamente costruite per gloria di Dio»¹⁰¹; o nella concezione del *trono di argilla*, in cui il dominio secolare rendeva palese la miseria della sua mondanità¹⁰²; o ancora nello spirito di sobrietà, per cui i califfi «vivono come mendicanti», mangiando «un manciata di datteri e risparmiando luce e carta»¹⁰³. Agisce in tutto ciò il rifiuto cristiano del mondo: s'intravede l'identica *Weltanschauung* dell'Occidente medievale in cui «si fa tutto in Dio e per Dio»¹⁰⁴.

La stessa *Sunna*, il fondamento della fede islamica, la raccolta di detti e gesti del profeta, risponde per Becker alla caratteristica tendenza del cristianesimo medievale

⁹⁸ Ivi, p. 406.

⁹⁹ *Ibidem*. L'influsso giudaico è palese.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 408.

¹⁰² Ivi, p. 409.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ivi, p. 410.

all'*imitazione di Cristo*: «cos'è infine l'intera ottemperanza della *Sunna*, se non l'imitazione di Maometto, il tentativo di seguirlo fin nei minimi dettagli della vita»¹⁰⁵.

Ma ancora più evidente risulta l'assunzione del modello cristiano nella posizione dell'Islam sulla povertà. Nessuna imitazione può giustificare la grande considerazione etica cui assurse la povertà in ambito islamico. A differenza di Cristo, Maometto «terminò la sua vita da principe, considerando sempre la proprietà come dono di Dio. Quando i successori di Maometto lodano la povertà, ci forniscono la prova decisiva che qui non è determinante il reale modello del profeta, bensì l'influsso cristiano»¹⁰⁶.

Nel cristianesimo come nell'Islam attecchì «un sentimento, pienamente estraneo all'Antichità, di odio contro lo Stato, nella misura in cui questo si rende autonomo dalla religione»¹⁰⁷. È ancora la medesima aspirazione della religione al dominio completo della realtà, a spiegare l'odio contro il dominio secolare. Nello stesso ideale dello «Stato di Dio sulla terra»¹⁰⁸, che l'Islam realizza fin nei minimi particolari, Becker individua l'assunzione e lo sviluppo di un preciso impulso cristiano, rimasto in Occidente in uno stadio di più imperfetta realizzazione.

Becker riconosce un atteggiamento analogo nei rapporti delle due religioni con l'economia, anche se nell'Islam coglie una più forte reazione contro le tendenze di negazione del mondo [*weltverneinende Tendenz*]. La comune condanna dell'usura fu con mezzi simili aggirata nella prassi. Tuttavia il rifiuto del guadagno di tipo speculativo lasciava emergere una grande considerazione, anch'essa comune alle due religioni, del lavoro, in particolare del lavoro manuale.

La peculiare tendenza dei compilatori della tradizione islamica a fissare le loro dottrine nella forma di detti del profeta, consentì e incoraggiò, secondo Becker, la cristallizzazione fra l'altro anche di elementi del cristianesimo tardo antico che «nell'Islam guadagnarono una duratura validità»¹⁰⁹. L'influenza cristiana venne cioè assunta e trasfigurata nella massima di Maometto; si preservò, in questo modo, imm modificata lungo i secoli, in uno stato di autorevole ibernazione.

È evidente che questo processo spiega in larga misura anche la formazione del diritto islamico. Becker avanza l'ipotesi di un influsso del diritto romano sulla tradizione giuridica islamica, soprattutto attraverso la mediazione di fonti ecclesiastiche siriano-romane evidentemente cristiane. La tradizione agisce come strumento normativo tanto da estendere il punto di vista giuridico-religioso agli aspetti più insignificanti della prassi: ogni gesto diventa un obbligo o un'infrazione, un adempimento di una prescrizione o una sua violazione. In tale onnipervasività della normatività religiosa, Becker vede una delle manifestazioni più originali e significative dell'Islam. Tuttavia

¹⁰⁵ Ivi, p. 411.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, p. 412.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Islamstudien*, cit., p. 417.

anche in questa originalità si cela «un inconsapevole influsso di idee cristiane del VII e VIII secolo» che agiscono «ancora oggi sull'animo dei musulmani di tutto il mondo» nella forma cristallizzata in cui furono assunte e custodite dalla tradizione¹¹⁰. E agiscono come ideale di condotta della vita la cui efficacia, come abbiamo già visto nel saggio sul panislamismo, consiste proprio nella sua idealità. L'interpretazione che Becker fornisce in diversi luoghi della *Sharī'a*, va proprio in questo senso: «secondo il modello della *Sharī'a* per il musulmano una prescrizione di legge non è una norma vincolante, alla quale ci si deve in ogni caso attenere, ma un ideale irraggiungibile, che perfino l'uomo migliore non sarà mai in grado di adempiere. La ragione di ciò risiede nella quantità e minuziosità delle disposizioni che nessun uomo è in grado di conoscere»¹¹¹.

Sviluppi analoghi si ebbero nel processo di formazione e fissazione del culto islamico. I deboli inizi forniti da Maometto in questo senso furono sviluppati solo nel costante contatto con ambienti esterni e, attraverso l'opera di un nascente ceto di teologi, subirono un processo di sistematizzazione in cui l'influsso cristiano fu sempre determinante¹¹².

Di una mistica, intesa come aspirazione all'unione immediata con la divinità, per Becker «non vi era alcuna traccia nel Corano»¹¹³. Anche qui l'esempio cristiano fu determinante sia direttamente, sia come veicolo dell'influenza neoplatonico-panteistica. Il termine *Sūfī*, «l'uomo nella veste di lana», che indica il mistico nella cultura islamica, designa anche il mendicante. Già ad un'analisi etimologica appare evidente che «ai fondamenti della mistica appartiene anche l'ascesi»¹¹⁴. Di quanto questa sia estranea all'originario spirito islamico si è già detto. «Qui giace uno sviluppo certamente distinto e tuttavia analogo al nostro monachesimo. Si tratta di autonome rielaborazioni di fondamenti comuni»¹¹⁵.

Altrettanto estraneo al rigido monoteismo dell'Islam fu il culto islamico dei santi, palese assunzione di quello cristiano, che lì potette insinuarsi solo tramite il varco aperto dalla sovranaturalizzazione della persona di Maometto, anch'essa operata sull'esempio del Cristo.

La stretta contiguità con cui la vita e il sentimento religioso islamico e cristiano si svilupparono nel Medioevo non impedì, nel campo della dogmatica, il configurarsi di una netta e irriducibile contrapposizione fra i due monoteismi. La tesi di Becker (anche qui oggetto di successivi studi specifici¹¹⁶) è che il processo di formazione della

¹¹⁰ Ivi, p. 418.

¹¹¹ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 79.

¹¹² Sul tema dell'evoluzione del culto islamico cfr. gli studi specifici di C. H. BECKER, *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, e *Die Kanzel im Kultus des alten Islam in Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 432-500.

¹¹³ Ivi, p. 420.

¹¹⁴ Ivi, p. 421.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Cfr. in particolare C. H. BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 432-449.

dogmatica islamica abbia assunto dalla polemica cristiana, e dalla necessità di dovergli tener testa, i problemi fondamentali e i metodi per affrontarli. Furono essenzialmente tre le questioni fondamentali attorno alle quali essa si venne definendo: la libertà del volere, il problema degli attributi divini e quello dell'eternità della parola di Dio¹¹⁷. Le tre questioni furono al centro di un secolare dibattito attorno al quale si costruì l'ortodossia cristiana, e penetrarono nell'Islam proprio attraverso la polemica confessionale che opponeva le due religioni rivali. Nelle pur originali soluzioni elaborate dai teologi islamici agisce quello spirito dialettico tipico della greicità che all'Islam pervenne solo attraverso il cristianesimo. I problemi e i metodi per affrontarli, pur nella radicale differenza delle risposte, rendono evidente dunque, anche nell'ambito della dogmatica, la grande unità culturale in cui l'Islam e il cristianesimo dispiegarono le loro storie, destinate a divergere completamente solo agli albori della modernità.

Nella filosofia è evidente una peculiare reciprocità di influenze fra Islam e cristianesimo, sconosciuta agli altri ambiti in cui il debito islamico è apparso finora prevalente. Tuttavia questa straordinaria circolazione di idee, queste disinvolute migrazioni interculturali vanno lette, secondo Becker, sullo sfondo del movimento complessivo della filosofia tardo-antica: «è l'eredità della tarda Antichità, quell'oscura *Mischkultur* ellenistico-orientale, che agisce in vesti cristiane prima di tutto sull'Islam. Ciò consentì in molti casi (all'Islam) di organizzare e approfondire quanto il cristianesimo aveva ricevuto dalle fonti antiche, per poi restituirglielo in forma pura o in parte islamizzata»¹¹⁸. Partendo dalle cognizioni logiche e scientifico-naturali dell'ellenismo, attraverso la mediazione della filosofia aristotelica, gli Arabi conferirono un particolare «rilievo al sapere e alla conoscenza razionale»¹¹⁹. «La tradizione è piena di lodi per il sapere, anche qui originariamente pensato come sostegno della religione. Ma gradualmente la Ragione si sviluppò in un'entità indipendente che l'ortodossia non rigettò finché concordava con la tradizione; ma sotto l'influsso dell'aristotelismo, specialmente attraverso Averroè, essa diventò una potenza ostile alla fede. La sostanza di questa dottrina consiste in una doppia verità, una secondo la fede, una secondo la ragione»¹²⁰. L'enorme pericolo che questa dottrina introduceva per la visione medievale del mondo non fu disinnescato dai tentativi dell'ortodossia di assorbirla rendendola inoffensiva. La cristianità accolse e sviluppò queste indicazioni attraverso una molteplicità di vie che dovevano condurre, nel Rinascimento, a una completa liberazione «dai vincoli di un'Antichità ecclesiastico-ellenistica e di una visione del mondo ecclesiastico-orientale»¹²¹.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 423.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 427.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 428.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

7. *Il fondamento comune e la svolta umanistica.* Due domande fondamentali sono a questo punto ineludibili. «Come è stata possibile una tale massiccia assunzione di idee essenziali nel contesto della tramandata contrapposizione fra Islam e cristianesimo?»¹²². E ancora: «Come è stato possibile che l'Islam, il quale in ogni ambito ha imparato dallo spirito cristiano, dopo pochi secoli superasse improvvisamente il cristianesimo?»¹²³.

Becker ritiene di aver già indirettamente risposto alla prima domanda nelle pagine precedenti. «L'ambito della vita religiosa e spirituale – egli scrive – era nelle due religioni così simile, la *Fragestellung* talmente identica, che il perfezionamento di stimoli cristiani compiutosi in Oriente, senza difficoltà poté essere adottato. La semplice circostanza che l'Occidente accolse le idee filosofiche e teologiche dell'Islam, che una vivace interazione [*Wechselwirkung*] fra le due culture poté sussistere, rappresenta la prova migliore dell'esattezza della nostra tesi, del fatto che il sistema religioso islamico si fonda su idee cristiane. Come il giovane Islam ha potuto accogliere così tanto dal cristianesimo solo in quanto già Maometto era pervaso di idee cristiane, così il cristianesimo ha potuto recuperare l'eredità araba solo in quanto essa risaliva, nei suoi fondamenti, a stimoli cristiani. In ultima istanza entrambe le religioni si radicano nell'Oriente e nel suo mondo ideale»¹²⁴.

La persistente interazione che durante tutto il Medioevo caratterizzò i rapporti tra Islam e cristianesimo, dovette molto all'attività degli ebrei, alla loro internazionalità che li portava spontaneamente a giocare il ruolo dei mediatori culturali¹²⁵. Ma in questo senso furono ancora più efficaci gli scambi diretti di idee che si verificarono lungo le linee di faglia fra le due culture attraverso i commerci, la «vita in comune» e le traduzioni letterarie. Il sud Italia, la Sicilia, la Spagna rappresentarono straordinari ambiti di commistione culturale, in cui si originarono tendenze destinate a dispiegare i loro effetti nell'Europa intera¹²⁶.

L'altra domanda posta da Becker «sfiora il problema fondamentale del nostro Medioevo. Se si è prestata attenzione al fatto che l'intera *Fragestellung* del nostro Medioevo, come l'intera *Weltanschauung*, con l'eccezione di determinati dogmi, è identica a quella islamica; se siamo pienamente consapevoli che l'assunzione di quella visione del mondo si è compiuta, attraverso l'Islam, solo in Oriente; risulterà evidente che le radici essenziali del nostro Medioevo riposano in Oriente. La trasmissione di questa visione del mondo ai popoli non orientali dell'Occidente, provocò innanzitutto un'interruzione [*Stillstand*]; ma produsse, in seguito al risveglio di questi popoli fra il XIII e XIV secolo, un nuovo mondo spirituale. Nell'intera età di mezzo però, tra VII e XIII secolo, l'Oriente, rafforzato politicamente, fu superiore all'Occidente,

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ivi*, p. 424.

¹²⁴ *Ivi*, p. 425.

¹²⁵ *Cfr. ibidem.*

¹²⁶ *Cfr. ibidem.*

politicamente e culturalmente infranto dagli assalti dei germani. E ciò perché in Oriente si verificò una connessione organica [*organische Verbindung*] delle forze etniche con le concezioni e gli ideali spirituali; perché qui il filo dello sviluppo non si interruppe. L'intero Medio Oriente mutò solo nella professione di alcuni dogmi; l'intera visione del mondo permase. Così il giovane Islam, adattabile com'era, poté subito adottare l'eredità della *Mischkultur* ellenistico-orientale, e poté con ciò superare l'Occidente, nel quale penetravano faticosamente le idee orientali»¹²⁷.

Solo il *germanesimo*, all'alba del Rinascimento, riannodò i fili dello sviluppo occidentale e, facendosi erede diretto del vero classicismo¹²⁸, ruppe definitivamente le catene dell'*orientalismo* antico-ellenistico che aveva imprigionato l'Occidente durante il Medioevo. All'alba del nuovo mondo i destini di Islam e cristianesimo si separarono in maniera irreversibile. «Quanto più l'Occidente usciva dalle ombre crepuscolari del Medioevo, tanto più sicura divenne la sua superiorità nei confronti dell'Oriente. I popoli occidentali divennero consapevoli che l'abito medievale che essi portavano era stato realizzato in Oriente; liberandosene scoprirono la forza e la bellezza delle loro membra e del loro spirito. Essi andarono avanti e crearono un mondo nuovo, in cui l'*orientalismo* fu conservato solo in poveri resti»¹²⁹.

Nella considerazione storico-universale di Becker la svolta decisiva nei rapporti fra Oriente e Occidente è segnata inequivocabilmente dall'avvento dell'umanesimo. Si tratta della «grande esperienza decisiva dell'Occidente»¹³⁰ su cui si fondano le sue specificità. La questione del comune fondamento culturale ellenistico ci consegna il pressante interrogativo sul come hanno reagito le due civiltà alla condivisa eredità antica: la via è aperta per una comparazione storico-universale dal punto di vista della specificità occidentale, atta a porre in primo piano non più le somiglianze ma le differenze¹³¹, che sarà sviluppata da Becker negli scritti degli anni '20. L'umanesimo segna una svolta nel rapporto con l'antichità; «in Occidente l'antichità non solo continua a vivere, come nell'Islam; rinasce, e con essa nasce l'uomo occidentale fundamentalmente diverso da quello orientale»¹³². L'antichità invece continuò a vivere nell'Islam, ma fu una sopravvivenza di epigoni; mai questa sopravvivenza poté diventare, proprio attraverso il recupero oggettivante dell'antico, consapevolezza della propria alterità rispetto al passato, avvertimento della storicità e avvento del mondo nuovo¹³³. «L'Oriente però non poteva disfarsi della sua matura concezione del mondo e

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 101.

¹³¹ Cfr., *ivi*, p. 100.

¹³² *Ivi*, p. 102.

¹³³ *Ibidem*. «In nessun luogo – scrive Becker – si ruppe con la tradizione antica, e per questo non poté neppure essere riscoperta la Grecia antica sepolta e dimenticata, per rendere possibile ciò la si sarebbe dovuta portare in sé allo stato di latenza, mentre proprio questo mancava» (*ibidem*).

della vita. Ancora oggi esso è completamente impigliato nei vincoli del Medioevo [...]. Tuttavia nulla stabilisce l'eternità di questo stato di fatto. L'Islam potrebbe gradualmente far propria non solo la forma, ma anche l'essenza della nuova Europa cristiana! Anche il Medioevo cristiano ha impiegato secoli prima di lasciarsi dominare da un nuovo mondo di idee. Anche lì erano presenti idee non cristiane che furono foriere del nuovo; esse tuttavia si integrarono organicamente con l'eredità cristiana. La rinascita dell'Oriente può compiersi non solo attraverso l'importazione e l'imitazione dei valori europei, ma soprattutto attraverso un originale lavoro spirituale, anche sul terreno della religione»¹³⁴.

8. *L'appropriazione dell'Oriente*. Abbiamo deliberatamente esposto senza troppe interruzioni il denso argomentare del saggio beckeriano, che veramente sorprende per l'intensità e profondità della visione storica, nonché per la grande capacità di sintetizzare complesse linee di sviluppo.

Innanzitutto va riconosciuta la continuità di approccio metodologico rispetto ai due studi analizzati precedentemente. Il saggio si muove su posizioni che talvolta rasentano il paradosso nell'intento di dimostrare l'identità dei fondamenti culturali fra cristianesimo e Islam. Da un certo punto di vista siamo portati a leggere in queste pagine una certa ansia di appropriazione culturale dell'Oriente, che seguiva all'appropriazione coloniale e imperialistica, in quegli anni già in buona parte consumatasi. In sostanza l'operazione di Becker consiste in una decostruzione delle opposizioni del presente, nel quale l'Islam appariva come minacciosa potenza ostile alla penetrazione occidentale. Le opposizioni vengono, per così dire, sciolte nello sviluppo che le genera, e conciliate all'origine. Qui compare il fondamento comune di ciò che il presente lascia colpevolmente nella scissione. In sede metodologica questo procedimento ha già attirato la nostra attenzione in quanto rilevatore dell'alterità dell'origine, della discontinuità della regressione storica, in cui le identità diventano evanescenti, i contenuti si mescolano e i sensi mutano; in quanto in esso emerge una modalità dello sviluppo che dovrà essere chiarita come epigenetica. Ma se usciamo per un momento dalla teoria della storia per chiederci dove porta, in ultima istanza, l'argomentare di *Christentum und Islam*, dobbiamo rilevare che la messa in luce del fondamento comune equivale al riconoscimento di una possibilità di *adattamento*

¹³⁴ C. H. BECKER, *Christentum und Islam*, cit., p. 429. «Solo la rottura [*Bruch*] della visione del mondo ecclesiastica rende possibile questo riconoscimento. I preludi di questa rottura cominciano solo oggi ad essere percettibili nell'Islam; da noi la rottura è pienamente in atto. Noi viviamo in un tempo in cui, se interpreto bene, si compie lentamente l'arretramento [*Rückwärtsbewegung*] del religioso. Partendo dalla personalità la religione ha intrapreso la strada del dominio dell'intera vita; famiglia società e stato sono stati ad essa subordinati. Al culmine del processo cominciò la svolta, e lentamente la religione perse la sua forza onnideterminante [*allbestimmende Macht*]; attraverso una sempre maggiore cognizione del divenuto [*das historisch Gewordene*] e per mezzo di soluzioni spesso dolorose, essa ritornò progressivamente al suo proprio ambito d'azione [*Wirkungskreis*], in cui è normalmente radicata, e cioè l'individuo e la personalità» (ivi, p. 430).

dell'Islam alla tutela europea. Non si può prescindere da questo manifesto *orientalismo*¹³⁵ nell'interpretazione dell'opera di Becker; e ciò evidentemente non per operarne una facile liquidazione, ma piuttosto per mettere in luce quanto in quell'orientalismo c'è di significativo per la storia della storiografia. Dovremo discutere in seguito questa categoria, ma è bene avvertire fin d'ora le possibilità epigenetiche della stessa storia dell'orientalismo.

L'ansia di impossessarsi dell'Islam, diventa ansia di cancellare la sua scandalosa alterità, ansia di riduzione dell'altro a sé; a ciò risulta funzionale l'epigenesi storica che riporta le due religioni sul terreno comune del fondamento ellenistico. Ma il presente non sa nulla, e nulla vuole sapere di fondamenti culturali e di epigenesi storiche; le categorie che ne scandiscono la dinamica sono completamente altre da quelle che presiedono al pensiero storico. Nell'«ora» la consapevolezza di essere del soggetto agente deve contare sempre di più del suo essere stesso, come del resto, del suo sapere storico di essere.

Ma per Becker le risposte al presente dovevano evidentemente venire da un'altra direzione. La questione orientale gli appariva, già nel 1906, come un processo di confronto culturale fra Europa e Islam, scandito da dinamiche di *reazione* e *adattamento*¹³⁶. Se nella prima categoria aveva fatto già rientrare il movimento panislamico, l'adattamento gli parve subito un processo la cui realizzazione non poteva essere affidata alla spontaneità dello sviluppo storico, ma piuttosto che necessitava di essere governata con le armi della politica. «L'adattamento – afferma Becker – si compirà in diversi modi. Il presente mostra in generale una così eterogenea e multiforme penetrazione, da lasciare molti dubbi sulla reale capacità di adattamento degli orientali. Non bisogna però dimenticarsi che l'adattamento si compie in circostanze molto difficili, senza direzione e senza progetto. Prima di tutto bisogna che si pianifichi l'educazione dell'Oriente; questa pianificazione ha però come premessa della sua riuscita il perseverare nella sua attuazione. Ma ciò è impensabile in uno stato orientale, senza che una potenza europea la imponga [...]. Solo la dipendenza da una, e espressamente unica, potenza europea prevalente farà sì che uno stato islamico sia condotto, molto gradualmente e in un lavoro di generazioni, fino a un livello medio di europeizzazione»¹³⁷.

Qui più che evidenziare, nell'idea di europeizzazione forzata, la di per sé chiara ottica imperialistica, vale insistere sulle modalità di questa europeizzazione. L'altro va riportato a noi, incoraggiandolo a percorrere da sé, sotto nostra indicazione, la giusta via. È una missione educatrice di cui l'Occidente deve farsi carico, se non altro per

¹³⁵ Utilizzo questo termine nel senso del celebre libro di E. W. SAID, *Orientalism*, New York, 1978; tr. it. a cura di S. GALLI, Milano, 2001; le cui tesi andranno discusse in seguito.

¹³⁶ Cfr. C. H. BECKER, *Der heutige Orient als politisches und Kultur-Problem*, in «Heidelberger Zeitung», 28.11.1906; ora in ID., *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 65-73, p. 70.

¹³⁷ Ivi, p. 71.

giustificare il suo imperialismo. Ma Becker interpreta questa missione in senso forte, non come puro strumento di replicazione del dominio; l'idea di *Bildung* non riveste un ruolo centrale solo nella sua visione storica, ma rappresenta l'orizzonte verso il quale la prassi deve orientarsi, nel tentativo di fornire risposte ai problemi del presente. Ciò va rilevato anche in queste pagine, in cui l'idea di *Bildung* tende a coincidere con l'impulso all'europeizzazione. Per Becker infatti, «la maggiore via d'accesso della cultura europea in Oriente non è l'amministrazione statale, non le autorità doganali o i grandi magazzini, quanto piuttosto la scuola»¹³⁸. Solo la scuola rappresenta uno strumento efficace in questa educazione e europeizzazione dell'Oriente; le missioni religiose, invece, che antepongono interessi confessionali a quelli della politica, sono assolutamente dannose perché vanno a toccare una corda molto sensibile delle popolazioni islamiche, stimolando la conflittualità, senza apportare alcun tipo di progresso. Invece è nella scuola che bisogna riporre tutti i nostri sforzi per vincere questa battaglia culturale; facendo però attenzione alle strategie da utilizzare. Infatti, in passato «si è cercato in primo luogo di edificare l'insegnamento su basi puramente europee; si è così rinunciato a utilizzare il locale patrimonio culturale e morale dell'antico Oriente». In seguito gli inglesi, la cui esperienza nella politica coloniale costituisce per Becker un costante punto di riferimento, «hanno cominciato ad attingere in misura sempre crescente a quel patrimonio, insegnando agli orientali a pensare europeo nei loro stessi ambiti culturali. Solo così è possibile un'organica europeizzazione»¹³⁹.

Anche qui l'esigenza è chiara: impossessarsi dei tesori culturali d'Oriente, renderli strumenti e canali di europeizzazione; realismo orientalistico teorizzato con grande lucidità. Una via segreta conduce dalla migliore cultura islamica fino alla modernità europea. Scoprirla attraverso l'indagine storica di per sé non basta senza la capacità di imporne il ripercorrimiento. «Dalla migliore cultura islamica si diparte una via che conduce fino al mondo europeo. Ma l'Islam sarà veramente capace di adattarsi alle forme europee? Certo, ma solo sotto la costrizione [*Zwang*] dell'Europa. Lo stato ideale islamico, l'uomo ideale islamico, capace di rispettare tutte le prescrizioni della legge islamica, non sono mai esistiti. Dall'inizio la soluzione fu sempre un compromesso [*Kompromiss*] sotto la cogenza della situazione»¹⁴⁰. La capacità di adattamento dell'Islam alla civiltà europea trova nell'epigenesi storica una ragione sufficiente, e nella struttura del compromesso la possibilità di mediazione e sintesi di elementi culturali estranei.

«Così ci rendiamo conto che le vere difficoltà del problema culturale non risiedono nell'Islam, ma in Europa. Solo le gelosie europee impediscono un'organica

¹³⁸ Ivi, p. 72.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Ivi, p. 73.

europeizzazione dell'Oriente. Ma essa non tarderà a venire. Le possibilità sono presenti ma il come si sottrae al nostro giudizio. Per questo ogni potenza è impegnata in una riflessione sul proprio compito, prima fra tutti la Germania, che ha molto da imparare dalle sue brevi esperienze orientali. Rimane in prospettiva l'obiettivo dell'elevazione al livello europeo del sottosviluppato mondo orientale; saranno allora di nuovo disponibili per il progresso del mondo intero le forze di quei milioni di uomini; Oriente e Occidente non sono più da dividere»¹⁴¹.

Le vere difficoltà di questo processo culturale non sono nell'Islam, ma consistono in un mero problema politico di equilibrio e di pianificazione in seno all'Europa. In fondo l'europeizzazione dell'Islam è un problema puramente europeo in cui i popoli orientali giocano un ruolo subalterno. La stessa dinamica del proprio sviluppo non appartiene loro, essendo un cammino predisposto da altri. In questo senso Oriente e Occidente non sono più da dividere: l'appropriazione è perfetta, la strategia limpida. Sul piano storiografico e su quello politico l'Europa riaccoglie nel proprio seno il figlio smarrito.

9. *L'evento e la connessione.* Un altro problema che emerge dall'impostazione di *Christentum und Islam* è costituito dal fatto che essa operi, da un certo punto di vista, nel senso di un disconoscimento dell'originalità storica della religione islamica, ridotta a un miscuglio di elementi eterogenei in cui il nuovo emerge solo dietro il configurarsi della sintesi. La sintesi stessa è il riproporsi di ciò che sempre e ancora è il già divenuto, in cui lo sviluppo infonde nuova vita; ma una vita che è non-vita se era non-morte quella da cui sempre si rinasce. Questo disconoscimento dell'evenemenzialità della storia, in cui emerge uno storicismo deterioro, non credo sia fino in fondo imputabile a Becker. Fatto salvo che uno dei moventi della sua tesi è l'appropriazione orientalistica dell'Islam, vale la pena riflettere in che senso per Becker l'evento si rapporti al divenuto, il continuo al discontinuo, il nuovo al preesistente.

«Forse dalla mia rappresentazione può sembrare che l'Islam in quanto religione sia privo di originalità, tanto più che il cristianesimo rappresenta solo uno dei molteplici influssi che su di esso operano. Gli influssi preislamici, zoroastriani e innanzitutto quelli giudaici, sono stati altrettanto forti (di quelli cristiani). Ma la situazione è diversa per il cristianesimo? Seri studiosi non si sono anche qui sforzati di scomporre tutto in influssi ellenici e giudaici? Quanto è veramente originale il sistema completo dell'ortodossia? – Quanto più profondamente impariamo a comprendere la connessione [*Zusammenhang*] storica, quanto più profondamente ci inoltriamo nella cavità del divenire storico-religioso, tanto più riconosciamo relazioni e dipendenze, di cui la semplice fede non può nemmeno sospettare [...]. Il personale *Erlebnis* religioso del fondatore, se vuole farsi operante, deve confrontarsi [*auseinandersetzen*] con tutti gli elementi della cultura preesistente. La vittoria finale della nuova religione nel mondo è sempre e ovunque solo un compromesso [*Kompromiss*]; non potrebbe essere altrimenti, dal momento che il religioso è un elemento significativo, tuttavia non è l'unico fattore che determina l'essere umano»¹⁴².

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² C. H. BECKER, *Christentum und Islam*, cit., p. 430.

Qui è enunciata in maniera esemplare l'impostazione storico-religiosa di Becker. Vediamo che è sostanzialmente rigettata come non pertinente l'istanza dell'originalità; è la *connessione* storica piuttosto che deve costituire il nostro problema. Essa è la confluenza di evento e divenuto, è il farsi della loro sintesi. I confini fra evento e divenuto si perdono nella *cavità del divenire*, emerge solo il magma indifferenziato dello sviluppo che stenta a riconoscere il proprio soggetto. Perché il soggetto è il risultato che la considerazione storica decostruisce, aggredisce, e scioglie nel movimento che lo produce; così che il movimento smette di appartenergli. L'individuo storico è violentato, perché privato del sé, della propria identità. Quanto più si cala nella cavità, quanto più lo sguardo si distende sulla vastità della connessione, tanto più l'individuo storico ci appare come il cangiante e precario incontro di anime vaganti provenienti da tutti i mondi possibili. Così che il racconto del "cosa" dell'individuo lascia in un imbarazzato silenzio la confessione del "chi". Sarà lo sguardo dello storico a dover infondere vita e sangue in questa storia di fantasmi.

La regressione verso l'originario agisce nel senso di una disidentificazione dell'individuo storico, che nell'origine si scopre altro da sé. Il suo sviluppo è la sua contaminazione con ciò che non gli appartiene, una contaminazione che è tanto forte da lasciar svanire la distinzione fra contaminante e contaminato. Rimane solo la *continuità* di un ricevere che ha smarrito il ricevente. L'ultima speranza di stabilità giace in quello sfondo della scena storico-universale che è il fondamento culturale ellenistico, in cui il fluire e rifluire delle contaminazioni trova una possibilità di radicamento. In questo tentativo di Becker di cogliere il fondamento unificante di una civiltà, e di individuarlo solo nell'assunzione, maturata attraverso lo sviluppo storico, di un'eredità unitaria, possiamo vedere il difficile sforzo di mediazione fra identità (o essenza) e sviluppo storico, che rimane una delle questioni eternamente aperte di ogni storicismo autentico. La dialettica tra sviluppo storico e fondamento culturale apre lo spazio di definizione della civiltà: e lo fa sia espugnando l'originario in senso decisamente epigenetico, sia arretrando la soglia ontologica di radicamento dell'identità fino a comprendervi la differenza.

Le religioni universali sono per Becker sempre il risultato di una mediazione fra l'evento della rivelazione e il contesto del divenuto. Dal contesto l'evento assume la forza per farsi operante; dall'evento il contesto acquista nuova vita e capacità di sviluppo. Solo la contemporanea valutazione di queste due componenti dello sviluppo storico può approssimarci alla comprensione dei fenomeni storico-religiosi. Il *Kompromiss* è qui la struttura della sintesi fra questi due movimenti eterogenei dello sviluppo; in quanto tale, assume tutta la sua importanza nell'interpretazione di Becker. Il *Kompromiss* è la mediazione dell'eterogeneo, più che nel senso del sé con l'altro da sé, in quello dell'evento col divenuto, del nuovo col preesistente, dell'idea col mondo, di dio col diavolo.

II. Il rapporto con Wellhausen

1. *Genio della connessione e maestro della delimitazione.* Nel necrologio scritto all'indomani della morte di Julius Wellhausen, nel 1918, Becker dichiarava con grande sincerità di esser stato, fin da studente, fortemente influenzato dal grande storico scomparso, di averne meditato intensamente gli scritti e, pur non avendolo conosciuto direttamente, di considerarsi a tutti gli effetti un suo allievo¹⁴³.

Becker evidenziava l'estensione anomala, per la tendenza specialistica della scienza moderna, degli interessi di Wellhausen. La critica neo e vetero-testamentaria, la storia araba costituivano per il grande storico scomparso «il grande teatro [*Schauplatz*] degli effetti del semitismo»¹⁴⁴; ambiti separati ma che dovevano essere compresi nella connessione dei loro singoli sviluppi, non fermandosi di fronte alle delimitazioni imposte alla ricerca dalle specializzazioni linguistiche. Becker coglieva lucidamente sia la tendenza wellhauseniana a forzare gli *horti conclusi*¹⁴⁵ delle differenze linguistiche¹⁴⁶, sia quella a perseguire nella comprensione dello sviluppo storico, la "dimensione originaria", intesa come luogo della verità storica autoesplicantesi. Il giudizio di Becker a riguardo era anche una netta presa di posizione sul modo di concepire gli studi storici: «il genio vede la connessione, gli epigoni le discipline»¹⁴⁷.

Queste considerazioni non si adattano pacificamente e senza ulteriori chiarimenti all'opera wellhauseniana; lo stesso necrologio di Becker ne dà conferma, correndo il rischio di contraddirsi. Becker infatti, assumeva una posizione piuttosto critica di fronte

¹⁴³ Cfr. C. H. BECKER, *Nachruf auf Julius Wellhausen*, in «Der Islam», IX (1918), pp. 95-99, in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 474-480, p. 474.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Sulla questione del rifiuto beckeriano dell'islamistica come *hortus conclusus* si vedano dello stesso Becker i saggi raccolti nel volume a cura di G. DI COSTANZO, *L'Islam come problema*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2000; nonché nello stesso volume l'*Introduzione* di DI COSTANZO e la *Presentazione* di F. TESSITORE. Inoltre cfr. F. TESSITORE, *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, cit.

¹⁴⁶ Sulla rottura dei confini linguistici e sull'Islam come *Kulturzusammenhang* cfr. C. H. BECKER, *Nachruf auf Ignaz Goldziher*, in «Der Islam» XII (1922), pp. 214-222, in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 499-513, p. 501: «Certo già la generazione precedente conosceva il così denominato "tripode" dell'arabo, persiano e turco. Prima della grande ondata filologica e storico-linguistica dello scorso secolo il concetto dell'Islam come connessione culturale [*Kulturzusammenhang*] era già stato più forte di quanto la stessa generazione dopo Goldziher lo apprese nelle università, dove si cominciava a insegnare. Che oggi la semitistica pur rimanendo nei propri limiti autorizzati, riconosce la possibilità, o meglio la necessità di più ampie e non linguisticamente omogenee cerchie culturali [*Kulturkreise*], intese come unità storico-culturali, le quali hanno una decisiva importanza scientifica; che la ricerca storico-religiosa e storico-culturale in ambito orientale si sia liberata dalla regola delle connessioni linguistiche [*Sprachzusammenhänge*]: tutto questo – per il nostro ambito specialistico – è in ultima istanza da ascrivere a merito di Ignaz Goldziher e Snouck Hurgronje». Si vedano inoltre le osservazioni di S. JOSEF VAN ESS, *From Wellhausen to Becker: the emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies*, in: MALCOM H. KERR (a cura di), *Islamic studies: a tradition and its problems*, Malibu, 1980, pp. 27-51, p. 30: l'accesso beckeriano alla civiltà islamica fu un accesso periferico, dalla Turchia, dall'Africa, luoghi in cui non si parlava l'arabo. Becker perseguì sempre unità culturali non linguistiche.

¹⁴⁷ C. H. BECKER, *Nachruf auf Julius Wellhausen*, cit., p. 474. «Das Genie sieht den Zusammenhang, die Epigonen die Disziplinen».

all'esclusivismo letterario delle fonti di Wellhausen: «al centro del lavoro di Wellhausen rimane la fonte letteraria»¹⁴⁸. Tale limitazione risultava inaccettabile per lui anche in rapporto al ruolo prioritario che il momento politico giocava nella storiografia wellhauseniana, al quale l'intera realtà storica veniva ricondotta e subordinata. Per Becker infatti, «la ricerca storico-religiosa di Wellhausen è, almeno nell'ambito dell'Islam, subordinata pienamente a punti di vista politici. Per lui la storia è storia politica»¹⁴⁹.

Ma il nocciolo della critica beckeriana a Wellhausen, il segno di una distanza lucidamente avvertita al di là del riconosciuto magistero, è da ricercare, a mio avviso, nel «tacito rifiuto» con cui il maestro di Gottinga accoglie ogni «ipotesi relativa alle linee di connessione [*Verbindungslinien*] fra culture contigue»¹⁵⁰. Un rifiuto motivato più da una negazione di principio, che da un'inevitabile limitazione imposta dalla centralità della fonte letteraria; un rifiuto che è un «non sentirsi a casa»¹⁵¹ in un ambito di comparazione interculturale. Non solo Becker ricordava la posizione defilata di Wellhausen nel dibattito sulla decifrazione della scrittura cuneiforme, in cui andavano emergendo significativi collegamenti fra mondo assiro-babilonese e ricerca veterotestamentaria. Egli sottolineava anche come nei suoi stessi ambiti di ricerca Wellhausen appariva significativamente insensibile alla ricerca delle connessioni interculturali, che invece hanno, secondo Becker, un ruolo ingente nella determinazione dello sviluppo storico. «Wellhausen spiega Israele e il giudaismo a partire dal Vecchio Testamento. Allo stesso modo si pone nei confronti degli inizi dell'Islam e del paganesimo preislamico. La cerchia culturale sud-arabica, e prima ancora l'ellenismo cristianizzato preesistente all'Islam, vengono da lui solo sfiorati e presupposti, senza tuttavia coglierne energicamente le linee di connessione [*Verbindungslinien*]. E ciò non accade per angustia dello sguardo, non per sopravvalutazione della propria disciplina. Egli ha una volta scritto all'autore di questo necrologio, sostenendo di considerare importante il lavoro da svolgere nell'ambito dei rapporti fra l'ellenismo e l'Islam; solamente egli aveva sempre evitato, per quanto lo riguardava, di immergersi a fondo in questi problemi»¹⁵².

Il «genio della connessione» diventava alla fine di queste pagine di Becker il «maestro della delimitazione»¹⁵³. Per risolvere questa apparente contraddizione converrà soffermarsi più distesamente sulla figura di Wellhausen, che ritengo assolutamente centrale per comprendere il problema storico beckeriano. E questa

¹⁴⁸ Ivi, p. 475.

¹⁴⁹ Ivi, p. 478. Si noti la presa di distanza assunta da Becker nei riguardi di quel *primato della politica* che van Ess valuta invece come specifico elemento di eredità wellhauseniana della sua storiografia.

¹⁵⁰ Ivi, p. 479.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*. «Er war eben ein Meister in der Beschränkung, er hasste die bei solcher Kulturvergleichung so leicht einsetzende Hyperkritik und das unvermeidliche Phantasieren».

centralità è da valutare non solo nell'assunta eredità, ma anche in quella pretesa di superamento che la visione storica di Becker rivendica nei confronti di Wellhausen.

2. *Origine e sviluppo in Wellhausen.* Un discorso sul pensiero storico di Julius Wellhausen¹⁵⁴ sarà sempre complicato dal fatto di dover fare i conti ad ogni passo con la sua invadente personalità. Ciò invero costituirà anche un motivo ulteriore di interesse di quel discorso, che deve per forza fondere, nel tentativo di capire, l'aspetto metodologico e quello ideologico, quello filologico e quello etico-politico. Non che questa commistione costituisca una stravaganza, ché anzi ogni grande storico deve vantarne di simili; ma in Wellhausen essa è resa brutalmente evidente anche da quella che a me pare la mancata conciliazione fra le varie componenti del suo interrogare. Le sue pagine non celano la ripulsa o l'adesione verso i protagonisti storici; e lo fanno non rimandando ad una concezione generale della storia umana, ma sempre e solo alla personalità dello storico. Di qui l'impostazione costantemente polemica della sua opera, che non fu solo lotta per la storicizzazione degli studi biblici contro il metodo teologico-dogmatico, ma anche e soprattutto, un vivere la storiografia come militanza etico-politica.

Di quella lotta per una critica vetero-testamentaria autenticamente storica, Wellhausen dovette pagare pesanti conseguenze sul piano personale. A Greifswald, dove, dopo la libera docenza a Göttingen, fu chiamato giovanissimo come ordinario, nacquero i *Prolegomena zur Geschichte Israels*¹⁵⁵, opera che, per quanto non rappresentasse un contributo rivoluzionario sul piano filologico, ebbe una straordinaria risonanza sia per la grande efficacia argomentativa, che per la capacità di trarre le estreme conseguenze sul piano storico degli assunti da cui partiva. La dimostrazione che la fonte sacerdotale del Pentateuco andava ricondotta all'età post-esilica costituiva per Wellhausen il presupposto di una distinzione nell'ambito della storia del popolo ebraico fra una storia israelitica e una giudaica¹⁵⁶. Fra un popolo guerriero, fiero, autonomo e privo di leggi scritte, quale furono gli antichi israeliti, e la comunità dei Giudei, quell'«impolitico prodotto artificiale» che si spiega solo sulla base della dominazione

¹⁵⁴ Su Wellhausen questi sono i riferimenti essenziali: L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, Berlin, 1965. F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen. Motive und Mass-Stäbe seiner Geschichtsschreibung*, Marburg, 1938, poi Darmstadt, 1968. OTTO EIBFELD, *Julius Wellhausen*, in «Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», 14 (1920), pp. 193-208 e pp. 325-338. E. SCHWARZ, *Julius Wellhausen*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1938, I vol., pp. 326-361. W. BAUMGARTEN, *Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft*, in «Theologische Rundschau», Neue Folge, 2 (1930), pp. 287-307. J. MEINHOLD, Wellhausen, in «Die christliche Welt», 25 (1897). A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, Pisa, 1985, pp. 169-178. F. TESSITORE, *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Bari, 1995, p. 150 e sgg.

¹⁵⁵ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1899, V ed.

¹⁵⁶ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, III ed., 1897. «La legge è il prodotto dell'evoluzione spirituale di Israele, non il suo punto di partenza. Complessivamente essa si adatta solo al giudaismo post-esilico, e solo lì si mostra realmente efficace; a periodi precedenti essa non si adatta e risulta completamente latente» (ivi, p. 17).

straniera¹⁵⁷. I *Prolegomena* suscitarono forti reazioni contrarie nell'ambiente teologico di Greifswald, tanto che Wellhausen fu costretto a dimettersi (1882), per ricominciare da straordinario a Halle. Ancora nel 1885, da professore ordinario a Marburg, gli era preclusa la facoltà di fare lezioni sul Vecchio Testamento. La sua persecuzione poté dirsi terminata solo nel 1892, quando ritornò a Göttingen, dove finì la sua carriera scientifica e la sua vita.

L'intero sviluppo del pensiero storico di Wellhausen è legato a quella intuizione fondamentale della storia israelitico-giudaica. In essa la spregiudicata analisi testuale opera una decostruzione della tradizione biblica che finisce col rivelare l'accesso a una "dimensione originaria" della storia israelitica. L'origine, ripulita dalle falsificazioni della tradizione, appare subito con la scandalosa alterità di un popolo politico e bellicoso, adorante un dio guerriero. Ma questa ricerca dell'origine è in qualche modo retta da due premesse che in Wellhausen stanno in una confusa e irrisolta relazione reciproca: l'origine è il luogo di ciò che è veramente stato, ma è anche il luogo di ciò che è veramente, in quanto eternamente *deve* essere. Da un lato l'originario ci parla dell'autentico, dall'altro del vero; in esso filologia e *Weltanschauung* confluiscono pur senza cognizione delle loro priorità. «La congettura – afferma Wellhausen – non proviene da un qualsiasi stato mediano dello sviluppo [...], ma dall'inizio, perché solo la verità testimonia se stessa»¹⁵⁸. E ancora nella critica a Seineke: «L'autore sembra trattare la distinzione delle fonti come un gioco erudito senza significato pratico, non come primo passo verso una storia della tradizione, e come mezzo per inoltrarsi nella sua forma originaria [*Urgestalt*]. E di certo la tradizione può essere valutata [*beurteilen*] solo a partire dalla sua forma originaria»¹⁵⁹.

Il valere dell'origine è ciò che ne scandisce il destinarsi, è la debole traccia dell'originarsi, ovvero il criterio dello sviluppo. F. Boschwitz, al quale siamo debitori per queste considerazioni, lo spiega in maniera chiarissima: «Wellhausen può costruire uno sviluppo della storia israelitico-giudaica, perché dischiuse le prime e originarie forme della tradizione, in forza di una propria rappresentazione positiva dell'antichità israelitica. Il suo rapporto particolare con questa età arcaica è ciò che rende possibile della sua costruzione storica. E questo rapporto si fonda su valutazioni particolari»¹⁶⁰ la cui individuazione rappresenta appunto la finalità della ricerca di Boschwitz.

Già in Herder l'ansia dell'originario costituì un potente impulso della ricerca storica, tanto più decisivo in quanto orientato verso la costruzione dell'idea di individualità

¹⁵⁷ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 428. E ancora: «Solo attraverso il loro annientamento attraverso gli Assiri e Caldei, la nazione divenne una "comunità", mantenuta unita essenzialmente dal culto». ID., *Israelitische und Jüdische Geschichte*, III ed., cit., p. 22.

¹⁵⁸ J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1871, p. 7.

¹⁵⁹ J. WELLHAUSEN, *Kritik der Geschichte des Volkes Israel von L. Seineke*, i «Theologische Literaturzeitung», 5 (1877), col. 99.

¹⁶⁰ F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen. Motive und Mass-Stäbe seiner Geschichtsschreibung*, Marburg, 1938, poi Darmstadt, 1968, p. 14.

storica¹⁶¹. In lui una sottile critica della civiltà si univa alla predilezione per le nazioni allo stato infantile, dell'uomo originario, che nella sua forma sensibile trova le ragioni del suo essere autenticamente e immediatamente poeta. Per questi motivi la poesia nazionale andava letta come il prodotto del *Volkgeist* rivendicante la propria individualità. Certamente questa predilezione per l'originario in Wellhausen si fondava su valutazioni completamente diverse rispetto a quelle herderiane, che lo precedevano di almeno un secolo. L'antico Israele era per Wellhausen guerriero e politico, e non il pacifico popolo di pastori e contadini che emergeva negli studi herderiani sulla poesia ebraica. La guerra rivestiva per Wellhausen un ruolo determinante in quanto grande costruttrice di identità: «la guerra è sempre rimasta il principale ambito dell'attività di Jahvè, fino a quando Israele esistette come popolo»¹⁶². «Essa fu, allora e lungo i secoli, la più nobile manifestazione della vita della nazione. La guerra è ciò che costituisce un popolo»¹⁶³.

La guerra rende palese la tragicità della storia che un popolo fiero doveva saper accettare senza escogitare alcuna strategia consolatoria. Tale appariva infatti, a Wellhausen il tentativo di alcuni profeti di separare la responsabilità dei figli da quella dei padri: «la più sicura di tutte le esperienze storiche è il fatto che i figli debbano pagare per i peccati dei padri»¹⁶⁴; e ancora: «la storia non tiene conto né della buona volontà, né delle persone, ma solo dei fatti; essa non limita gli effetti dell'azione all'agente; essa punisce stoltezze e debolezze più duramente dei peccati; essa non lascia trame irrisolte e non ha riguardo della mutabile disposizione dei cuori. In breve la storia, considerata dal punto di vista degli effetti sul singolo, è tragedia; e nessuna tragedia può avere un esito consolatorio»¹⁶⁵.

L'approssimarsi all'origine per Wellhausen assumeva il senso di una progressiva desacralizzazione della storia. La celebre frase dei *Prolegomena*: «più la storia è vicina all'origine, tanto più essa è profana»¹⁶⁶, deve essere intesa in primo luogo come aperta polemica contro l'impostazione teologico-dogmatica della storia d'Israele. Ma qui l'origine traspare dietro il nostalgico ricordo dell'epoca anteriore alla scissione in cui la civiltà getta l'esistenza umana, un'epoca di perdurante conciliazione fra Dio e il mondo, natura e religione. «Nell'antichità ebraica – dice Wellhausen – il culto era natura, esso era il fiore della vita; il suo senso era l'illuminare le altezze e le profondità della vita. Il sacrificio di Jahvè era il pasto degli uomini, tipico esempio della mancanza di

¹⁶¹ Cfr. BOSCHWITZ, cit., p. 18 e sgg.

¹⁶² J. WELLHAUSEN, *Die israelitisch-jüdische Religion*, in *Die Kultur der Gegenwart*, Parte I, sez. IV, 1906, p. 10; citato in BOSCHWITZ, cit., p. 25.

¹⁶³ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin, 1897, terza edizione, p. 26; citato in BOSCHWITZ, cit., p. 25.

¹⁶⁴ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883, p. 156; confronta anche A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, Pisa, 1985, p. 174.

¹⁶⁵ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, IV ed., 1901, p. 116.

¹⁶⁶ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit. p. 256.

contrapposizione fra serietà spirituale e gioia mondana [...]. Le feste si radicavano nell'agricoltura, la quale costituiva i fondamenti tanto della religione che della vita. La campagna, la feconda campagna, sostituiva tanto il paradiso che l'inferno»¹⁶⁷. È la religiosità *weltfreundlich* che Becker scorgerà nell'Islam originario; la religione aliena da ogni ascetismo e conciliata col mondo. «La religione non rendeva partecipi gli uomini alla vita della divinità, ma viceversa la divinità alla vita degli uomini»¹⁶⁸; essa non aveva ancora perso la fedeltà alla terra¹⁶⁹. La *Israelitische und Jüdische Geschichte* è in qualche modo il racconto della perdita di quella fedeltà alla terra, che traspare dietro il «processo di de-etnicizzazione e etnicizzazione delle relazioni fra dio e uomo»¹⁷⁰.

E in questo contesto, in un senso evidentemente diverso rispetto ai richiami herderiani, riveste un'importanza del tutto particolare il riferimento possibile delle posizioni di Wellhausen ad alcuni momenti della filosofia hegeliana¹⁷¹. Soprattutto lo Hegel degli scritti giovanili sulla religione dei Greci, nei quali emerge la distinzione fra una fase fluida e conciliata col mondo della religiosità originaria, e una fase di irrigidimento e dogmatizzazione, propria della religione ridotta a sistema, può costituire un interessante termine di paragone per l'impostazione wellhauseniana. In entrambi, del resto, la religione assume un vitale ruolo di completamento e integrazione nella fase aurorale della nazione. E tale valenza politica della religione rimane uno dei saldi canoni interpretativi di Wellhausen, anche là dove egli tende a evidenziare la dialettica esistente fra il momento religioso e quello politico. Il suo interesse era diretto alle epoche arcaiche delle religioni nazionali, dove si avverte distintamente il pulsare dell'elemento individuale, anarchico, riottoso e insofferente ad ogni tentativo di razionalizzazione e istituzionalizzazione; alle epoche del carisma ancora non avvinto dalla prassi del quotidiano. Da qui la sua predilezione per l'Islam prima del Corano e per l'Israele prima della Tora, quelle «comunità senza autorità»¹⁷² ignare di leggi, ma impegnate in una lotta anche religiosa per l'ordinamento e l'affermazione della *iustitia civilis*. In questo senso la teocrazia originaria fu istanza regolativa e tentativo di «organizzazione dell'anarchia»¹⁷³. Dal sentimento di comunità religioso crebbe presso Arabi e Ebrei lo Stato, e «non un particolare tipo di stato sacro, ma lo Stato nel senso comune del termine. Lo Stato era in sé sacro perché sorto come ideale religioso, che si

¹⁶⁷ Ivi, p. 76, 77, 90; anche in BOSCHWITZ, cit., p. 30.

¹⁶⁸ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, cit., p. 108.

¹⁶⁹ L'affinità delle posizioni wellhauseniane con le grandi analisi di Nietzsche trovano riscontri nella ampia frequentazione di quest'ultimo degli studi di Wellhausen. Sul tema cfr. sempre BOSCHWITZ, cit., pp. 82-83.

¹⁷⁰ BOSCHWITZ, cit., p. 32.

¹⁷¹ Il tentativo è stato sviluppato a fondo soprattutto da L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, Berlin, 1965, in particolare le sue conclusioni sull'argomento p. 206. Ma si veda anche BOSCHWITZ, cit., p. 35 e sgg.

¹⁷² Titolo di una conferenza di WELLHAUSEN: *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Rede zum Geburtstag des Kaisers*, Göttingen, 1900.

¹⁷³ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, cit., I ed. p. 16.

era imposto nella lotta contro l'indolenza e l'egoismo»¹⁷⁴. Nell'interpretazione di Wellhausen la grande importanza storica dell'opera di Maometto consiste nella fondazione dello stato nazionale arabo; in questo senso «il Corano fu la sua prestazione meno significativa»¹⁷⁵. «Lo Stato – afferma Wellhausen – è sempre il presupposto della Chiesa [...]. Se la religione cristiana non si fosse sviluppata nel quadro dell'ordine civile garantito dall'Impero romano, ma fosse comparsa in un contesto anarchico simile a quello dell'Arabia pre-islamica, avrebbe dovuto provvedere a fondare lo Stato anziché la Chiesa»¹⁷⁶.

Ma in quel contesto anarchico sono rivenibili le autentiche forze etiche che stanno alla base della fondazione e del mantenimento dello Stato. Nell'anarchia originaria emerge l'autenticità dei rapporti interpersonali, basati sulla comunità del sangue, la loro radicale politicità e moralità non ancora irretita nelle strutture istituzionali¹⁷⁷, ma stagliantesi sul puro nulla del deserto. E questo *nulla* è l'autentico centro di valore del pensiero storico di Wellhausen. «Lo sviluppo di una elevata cultura spirituale dal nulla – egli afferma infatti – senza nessuna cultura materiale come fondamento, è per me uno dei più attraenti fenomeni della storia del mondo»¹⁷⁸. Boschwitz nota giustamente in Wellhausen, dietro l'adombrata distinzione valutativa fra *Kultur* e *Zivilisation*, una tensione irrisolta fra elementi anti-culturali e elementi politici¹⁷⁹, che percorre tutte le sue interpretazioni. La sua storia dell'Impero arabo è la storia degli sforzi degli Omayyadi di trasformare i propri sudditi in cittadini ragionevoli¹⁸⁰, la storia della lotta del principio di autorità, sorto attraverso la rappresentazione di Allah, contro l'anarchia tribale. E in questa lotta le insuperate resistenze provengono paradossalmente dalla stessa fonte della politicità autentica che aveva generato il movimento ordinante: l'anarchia originaria del deserto che reclama la sua vitalità di fronte ai risultati stessi del proprio sviluppo.

¹⁷⁴ Ivi, p. 17. Cfr. BOSCHWITZ, cit., p. 46.

¹⁷⁵ J. WELLHAUSEN, Voce *Mohammed* in *Enciclopedia Britannica*, vol. XV⁹, pp. 554 e 561. Sul tema cfr. oltre il citato A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, cit., anche F. TESSITORE, *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, cit., pp. 150-152. Tessitore si sofferma sulla dimensione politica dell'interpretazione wellhauseniana della storia araba, nel contesto della sua lettura della storiografia etico-politica di Francesco Gabrieli.

¹⁷⁶ J. WELLHAUSEN, *Abriß der Geshichte Israels und Judas*, in ID., *Skizzen und Vorbereiten*, I, 1884, p. 101.

¹⁷⁷ «Ogni comunità legittima è comunità di sangue. Sotto queste relazioni non esisteva un ordine ipostatizzato e separato dalla società; nessuna autorità [*Obrigkeit*], nessun potere burocratico [*Amtsgewalt*]. I singoli sono fratelli e cugini, o vicini; mai sudditi. La comunità di sangue non opera, come lo Stato, con la costrizione. Essa opera piuttosto attraverso la Pietà [*Pietät*], attraverso il riconoscimento della sua sacralità. Non c'è nessuna particolare comunità sacra; la comunità naturale, quella del sangue, è in sé sacra. I legami familiari hanno anche una valenza culturale. [...] La sacralità del sangue procede accanto alla sacralità di Dio; entrambe si uniscono e si fondono nel Culto...» (J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, cit., III ed. p. 24).

¹⁷⁸ J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorbereiten*, cit., III, p. 194, nota.

¹⁷⁹ Cfr. BOSCHWITZ, cit., p. 58.

¹⁸⁰ Ivi, p. 54.

Di qui la tensione fra Religione e Stato di cui l'opera sull'Impero arabo è il racconto. «Le energie religiose e morali che avevano presieduto alla fondazione dello Stato, al suo rafforzamento e stabilizzazione, possono condurre alla sua distruzione»¹⁸¹. Anche in Israele la religione fu «il germe dello stato [...]. Essa rimase anche in seguito la sua radice, mantenne fermo lo Stato sui suoi fondamenti originari, ne custodì il legame con essi. Per gli stadi superiori dello sviluppo dell'organizzazione politica, essa non rivestì invece alcun significato. La religione si era allontanata troppo dai fondamenti»¹⁸².

L'individualismo protestante di Wellhausen è la radice della sua «indifferenza per lo Stato sviluppato»¹⁸³; a lui interessa – come nota efficacemente Boschwitz – il fluido «processo di formazione dello Stato fino alla autonomia istituzionale. Lo interessa lo Stato non ancora diventato stabile e concreto, lo Stato invisibile, che è l'ideale corrispondente all'idea protestante di Chiesa invisibile. La passione creatrice di stato [*Staat-schaffend*] religiosamente motivata è per Wellhausen quasi più importante dello Stato e della Religione stessi. I Cagiriti gli interessano per questo»¹⁸⁴, in quanto sopravvivenza di quella passione all'interno dello stato sviluppato; sopravvivenza dell'energia originaria, del fanatismo alieno da compromessi, che ora, come nel caso dei profeti dello Jahvismo¹⁸⁵, può operare nel senso della distruzione dello Stato.

Wellhausen era profondamente affascinato dalla storia d'Israele fino al declino della comunità politica, così come dalla storia araba «fino a quando coincise con la storia delle tribù arabe»¹⁸⁶ e con il «genuino arabismo pagano dell'età pre-islamica»¹⁸⁷. La sua ricerca dell'originario nell'età arcaica dei popoli era anche il fondamento della connessione fra gli ambiti sterminati della sua ricerca. Dal Vecchio Testamento fu spinto agli Arabi nel tentativo di meglio comprendere, attraverso la comparazione, quello stato originario in cui gli Ebrei si affacciarono per la prima volta sul teatro della storia. Così Wellhausen divenne quel genio della connessione ricordato da Becker, che dispiegava il suo sguardo sull'immenso scenario degli «effetti del Semitismo»¹⁸⁸. Ma egli scrisse sempre e solo storie di popoli; sia nella *Israelitisch und Jüdische Geschichte* che nell'*Arabisches Reich und sein Sturz*¹⁸⁹ al centro della narrazione è la nazione e il suo sviluppo. Per quanto gli si debba riconoscere la cognizione dello sfondo storico-universale, non si può fare a meno di notare che, appunto, lo sfondo rimane sfondo, e su di esso risalta una «isolante storia nazionale»¹⁹⁰.

¹⁸¹ BOSCHWITZ, cit., p. 64.

¹⁸² J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, 1888, p. 11, cfr. BOSCHWITZ, cit., p. 64.

¹⁸³ BOSCHWITZ, cit., p. 65.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ «I distruttori spirituali dell'antico Israele furono i profeti» (J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, cit., p. 76; cfr. BOSCHWITZ, cit., p. 67).

¹⁸⁶ J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorbereiten*, cit., VI Heft, p. 3. BOSCHWITZ, cit., p. 11.

¹⁸⁷ J. WELLHAUSEN, *Muhammad in Medina*, 1882, p. 5. BOSCHWITZ, cit., p. 11.

¹⁸⁸ Cfr. *supra* paragrafo 1 di questo capitolo.

¹⁸⁹ J. WELLHAUSEN, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.

¹⁹⁰ BOSCHWITZ, cit., p. 10.

E qui raggiungiamo il nocciolo della problematica, attraverso la quale volevamo seguire il rapporto Becker-Wellhausen. Gli anni a cavallo del cambio di secolo furono segnati da un processo di progressiva ridefinizione degli approcci storiografici all'Oriente. Un ingente sviluppo dell'attività archeologica in Egitto, Mesopotamia, Palestina e Asia minore aveva, con le sue scoperte, scosso i fondamenti delle interpretazioni correnti. Del 1887 è la scoperta degli archivi di El-Amarna, nei quali dietro la corrispondenza di due faraoni del XIV sec. a. C. con alcuni dei loro vassalli in Siria, emergeva un'immagine rivoluzionaria dei rapporti politici internazionali dell'epoca. Nel 1901 il rinvenimento del codice di Hammurabi rivelava una traccia dell'impressionante grado di sviluppo raggiunto dalla cultura babilonese intorno al 2000 a.C., lasciando intravedere la vastità dell'influenza che essa esercitava. Il fasto e la potenza degli Ittiti riemergeva dagli scavi di Boghacköi. Assiri, Sumeri, Elamiti uscivano dall'oblio di un passato lontanissimo, rivendicando la loro importanza storica e gli specialisti capaci di stimarla. La stessa arabistica cominciava ad intravedere, dietro il nulla del deserto, da cui si credeva fosse sbocciato l'Islam, i resti di un'antica cultura sud-arabica, che faticosamente veniva riportata alla luce.

Un intero mondo sepolto cominciava a riemergere, sorprendendo per la sua inaspettata ricchezza e varietà. Fu un autentico «dischiudimento dell'antico Oriente»¹⁹¹ come lo chiama efficacemente Baumgartner, che si rivelava come un'unica grande connessione storico-universale. «L'intera vastità dell'ambito abbracciato da queste scoperte, appare come il grande palcoscenico della storia dell'epoca. *È un'unità relativa*; il mondo dell'antico Oriente comprende una grande quantità di popoli e stati, i quali, pur presentando vite e individualità proprie, sono politicamente e culturalmente legati da migliaia di fili, e dunque *non possono essere compresi isolatamente, ma solo nella loro connessione reciproca*»¹⁹².

È significativo che nel 1930 Baumgartner, interrogandosi sul significato che rivestiva ancora l'opera di Wellhausen per gli odierni sviluppi della scienza veterotestamentaria, sentisse l'esigenza di denunciarne un limite strutturale proprio nel mancato

¹⁹¹ W. BAUMGARTNER, *Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft*, in «Theologische Rundschau», Neue Folge, 2 (1930), p. 289. È estremamente significativo che lo stesso Becker sedici anni prima di Baumgarten, si era espresso in termini straordinariamente simili per designare la corrente fase degli studi orientalistici. Becker enumera le grandi tappe che avevano scandito negli ultimi venticinque anni il processo di avvicinamento all'Oriente, e il significativo contributo che a tale opera eroica avevano dato gli studiosi tedeschi. Dalla scoperta della biblioteca di Assurbanipal a quella della corrispondenza di Tel-el-Amarna, dagli scavi di Boghacköi al codice di Hammurabi, dai papiri di Elephantine a ciò che emergeva lentamente dell'antica cultura arabica; sembrava proprio di essere «all'inizio di un vero e proprio dischiudimento dell'Antichità orientale» (C. H. BECKER, *Die orientalischen Wissenschaften. Der vordere Orient und Afrika*, in *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*, Berlin, 1914, vol. III, pp. 1183-1188; ivi, p. 1186; cfr. su questo contributo beckeriano più avanti parte B, cap. I, par. 2). Sul tema confronta anche E. MEYER, *Il significato dell'antico Oriente per il metodo storico*, 1908, tr. it. a cura di S. GIAMMUSSO, in E. MEYER, *Storia e antropologia*, Napoli, 1990, pp. 131-140.

¹⁹² W. BAUMGARTNER, cit., p. 290 (corsivo mio). BAUMGARTNER continua: «E Canaan e al centro di questo mondo e vi appartiene completamente» (*ibidem*).

avvertimento da parte dello storico di quella connessione e di quel processo di «dischiudimento dell'Oriente», che «rimase senza effetto sulla sua opera già matura»¹⁹³. «La nuova fase della ricerca vetero-testamentaria – afferma Baumgartner – non gli sarebbe stata congeniale. Cosa aveva da dire lo aveva già detto e non aveva nulla da aggiungere»¹⁹⁴.

In effetti ciò era apparso chiaro fin dal 1896, in occasione della polemica Meyer-Wellhausen sulle origini del giudaismo. Eduard Meyer pubblicava infatti, in quell'anno *Die Entstehung des Judentums*¹⁹⁵, uno studio che rivoluzionava l'approccio alla storia del giudaismo post-esilico, ponendolo in stretta connessione con le dinamiche politiche e culturali dell'imperialismo persiano. Meyer, studioso di rara genialità, che univa ad uno straordinario senso critico una non comune padronanza delle lingue orientali, continuava la grande tradizione della storia universale, che in quegli anni era ancora viva in Germania e guardava all'attività del vecchio Ranke come ad un riferimento essenziale. Ma questa tradizione trovava proprio nell'ambito della storia antica, le più forti opposizioni, e soprattutto da parte del modello di storia nazionale. Ad una storia nazionale dell'antichità lavorava, in quegli anni, Mommsen: Wellhausen lo stimava per questo, e per questo lo preferiva a Ranke¹⁹⁶. L'isolamento dei Greci era sostenuto con vigore dal Wilamowitz, che guardava all'evoluzione interna alla grecità come Wellhausen guardava all'evoluzione interna al giudaismo, e «prende a modello la critica biblica di questi per la sua critica omerica»¹⁹⁷; a questo riguardo l'amicizia e la grande stima reciproca fra i due è ben nota¹⁹⁸. Per quanto riguarda la storia biblica – come ricorda Momigliano – esistevano due tendenze entrambe contrarie alla storia universale. «Da un lato i teologi reclamavano la storia biblica come storia della rivelazione; dal lato opposto esisteva ormai un gruppo di ex-teologi pronti a lasciare la rivelazione in penombra e cercare nel mondo semitico, e in specie fra gli Arabi, i termini di paragone per la società ebraica, ma anche questi ex-teologi non avevano mai favorito l'immersione degli Ebrei in una storia generale del mondo classico e orientale»¹⁹⁹.

La polemica rese esplicita questa opposizione della ricerca biblica alle tendenze universalistiche della storia dell'Antichità, e rivelò quanto per Wellhausen fosse impossibile rinunciare al principio nazionale, come fondamento dell'interpretazione e soggetto dello sviluppo storico. La violenza con cui egli si scagliò contro le pur equilibrate e rispettose posizioni di Meyer, è indice del fatto che erano stati posti in

¹⁹³ Ivi, p. 292.

¹⁹⁴ Ivi, p. 293.

¹⁹⁵ E. MEYER, *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896.

¹⁹⁶ BOSCHWITZ, cit., p. 52.

¹⁹⁷ A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su Eduard Meyer*, in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1984, p. 220.

¹⁹⁸ Cft. A. MOMIGLIANO, *Tra storia e storicismo*, cit., p. 167 e sgg.

¹⁹⁹ A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su Eduard Meyer*, cit., p. 220.

dubbio i fondamenti stessi del suo pensiero storico, del suo approccio di storia nazionale isolante.

Recensendo, nel 1897, l'*Entstehung des Judentums* di Meyer, Wellhausen affermava: «il libro è diretto essenzialmente contro di me [...]. Meyer biasima l'esclusivismo della ricerca moderna che tenta di comprendere la storia israelitico-giudaica solo dall'interno. Bisogna invece dire in primo luogo che i progressi compiuti dagli studi storici negli ultimi tempi, sui quali anche Meyer si basa, sono da accreditare proprio a questa tendenza. In secondo luogo, la ricerca moderna non ignora per nulla che la formazione dello jahvismo pre-esilico, la comparsa dei profeti, le loro idee e la loro azione sono comprensibili solo sullo sfondo degli eventi di rilevanza mondiale che accadono nell'Asia anteriore. Mi pare di aver sottolineato con forza che l'annientamento delle individualità nazionali perseguito dagli Assiri, che preparò il sorgere dell'Impero mondiale, costituì la causa [*Anlaß*] della più importante crisi della storia israelitica e del sorgere del profetismo. Lo stupore di Meyer nello scoprire che questo significato dell'Impero assiro sia stato finora sconosciuto, sarebbe stato già nel 1884 inattuale. Non doveva arrivare Meyer per spiegarci che senza Ciro, la restaurazione e senza Artaserse, la riforma del giudaismo non sarebbero stati possibili. Ciò ci è noto già dal Vecchio Testamento, e al riguardo le fonti ulteriori non ci rendono più dotti [...]. Infine io non so cosa pretende di significare l'affermazione che "il sorgere del giudaismo è da comprendere come prodotto dell'Impero persiano"»²⁰⁰.

Meyer, costretto quasi contro voglia a replicare al violento attacco, si lascia sfuggire che «Wellhausen, nella sua storia israelitico-giudaica, lascia eccessivamente sullo sfondo la connessione generale, e così facendo non giunge sempre a una piena comprensione dei rapporti politici. Egli procede quasi come gli autori dei nostri manuali scolastici sulla storia tedesca e prussiana, i quali parlano della situazione europea e della politica internazionale solo là dove non se ne può fare assolutamente a meno, e per questo motivo non sono capaci di accedere ad una reale comprensione storica»²⁰¹.

In effetti Wellhausen poteva con buon diritto rivendicare nei confronti di Meyer, di aver avuto una chiara cognizione del contesto internazionale in cui la sua *Israelitisch und Jüdische Geschichte* si svolgeva. Già nel 1876 infatti, affermava di «non considerare una circostanza secondaria il mostrare che il minaccioso scontro di Israele con la potenza mondiale assira avesse destato la scintilla della profezia nell'ottavo secolo avanti Cristo [...]. Senza gli Assiri e i loro successori al dominio mondiale, il

²⁰⁰ J. WELLHAUSEN, Recensione a Meyer *Ed.*, *Die Entstehung des Judentums*, in «Göttingische Gelehrte Anzeige», 2 (1897), pp. 89-97.

²⁰¹ E. MEYER, *J. Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1897, poi Hildesheim, 1965, da cui si cita, p. 271.

popolo di Dio non sarebbe stato distrutto, e senza la distruzione del popolo di Dio la teologia dei profeti non sarebbe nata»²⁰².

Tuttavia il problema, che è poi la radice dell'evidente incomprensione fra Meyer e Wellhausen, consiste, a mio avviso, nel senso da attribuire alle relazioni di quello sfondo storico-universale, rappresentato dall'Oriente antico, con il soggetto della narrazione storica, cioè il popolo d'Israele. Lo sfondo storico-universale è la coreografia della vicenda "personale" del soggetto-popolo, oppure è una parte che s'integra nel suo sviluppo, fin quasi a scioglierne l'identità in una fuga di relazioni centrifughe. Il problema consiste nel modo di concepire lo sviluppo storico, che è concetto troppo ricco d'implicazioni per essere lasciato ad una pura determinazione metodologica.

L'opera di Wellhausen del resto si era subito fatta notare per la sua scelta di porre la nazionalità come soggetto e centro della narrazione. Dagli ambienti teologici gli erano arrivate confuse critiche che convergevano però, nelle accuse di evolucionismo, darwinismo, perfino hegelismo²⁰³. Ad esempio F. Pfeiffer scriveva nel 1896: «la teoria di Wellhausen si basa sul principio evolutivo. Ciò che Darwin fu per la storia naturale, Wellhausen lo fu per la storia dell'Israele biblico»²⁰⁴. E nella sua ottica il fatto che la storia d'Israele fosse naturalizzata e trattata come quella degli altri popoli era evidentemente una colpa.

Ma Wellhausen si mantenne lontano da ogni seduzione filosofica e da ogni sistematica dell'accadere storico. Come Perlitt cerca di mettere in evidenza, non si sentiva attratto dalla filosofia hegeliana, «non si interrogava né circa la causalità, né circa la finalità della Storia; nessuna attrattiva aveva per lui una sistematica filosofica o teologica. Della storia d'Israele lo affascinava lo *sviluppo nel senso della crescita*. Egli, come tutti gli storici a partire da Ranke, *ha unito il principio genetico con il metodo critico*»²⁰⁵.

Nella recensione al teologo Hermann Gunkel, riportata da Perlitt, si trova un'indicazione essenziale per capire il concetto di sviluppo in Wellhausen; questi infatti vi affermava: «Gunkel reclama il possibile e l'impossibile come sorto in Babilonia [...]. D'importanza metodologica è sapere che nell'Apocalisse si trova un materiale che non è sempre completamente penetrato dalla concezione dell'autore, [...] e lascia nella nostra spiegazione un residuo oscuro. Da dove questi materiali provengono è metodologicamente del tutto indifferente. Gli stessi scrittori dell'Apocalisse non si sono certo interrogati sul loro originario significato, ma sul modo in cui essi stessi dovevano conferirgli un senso. E tale senso, per esprimere il quale gli autori si sono serviti di quei materiali, noi dobbiamo cercare di riconoscere. Gunkel crede di correggerli, opponendo

²⁰² J. WELLHAUSEN, Recensione a DUHM, *Die Theologie der Propheten*, 1875; in «Jahrbücher für deutsche Theologie», 21 (1876). Citato in BOSCHWITZ, cit., pp. 49 e 50.

²⁰³ Cfr. L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, cit., p. 154.

²⁰⁴ F. PFEIFFER, citato in L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, cit., p. 155.

²⁰⁵ Ivi, p. 182 (corsivo mio).

alla loro interpretazione la vera comprensione. Questo procedimento ha forse un interesse erudito, ma non costituisce il compito dell'esegesi e della teologia»²⁰⁶.

Wellhausen riconosce l'epigenesi del materiale, ma rifiuta l'epigenesi della forma dello sviluppo storico. Egli rimane fino all'ultimo nella convinzione dell'immanenza del senso. Ma qui ad essere «metodologicamente indifferente» non è quella *Urgestalt*, la quale deve invece, sempre orientare la ricerca filologica; qui non c'è alcuna contraddizione con la concezione dell'origine come luogo della verità nel senso dell'essere, ma anche del valere. Metodologicamente indifferente è ciò che è esterno all'individuo storico, è ciò che proviene dal contesto e che rientra nella connessione individuale solo perché se ne riconduce il senso all'individuo storico stesso: il materiale esterno è sempre interno, perché è sempre materiale a cui l'individuo storico attribuisce la propria forma. L'individuo storico è il soggetto dello sviluppo e il signore del senso. Il suo senso è tale prima e dopo ogni acquisizione di materiale esterno, il suo senso è già all'origine, lì si cela in purezza assoluta; ma da lì domina lo sviluppo, solo e in quanto l'origine e lo sviluppo sono l'articolarsi del medesimo nel risultato.

Nella *Kultur der Gegenwart* del 1906, Wellhausen scriveva, dando ulteriore conferma di ciò: «Mentre un tempo il Vecchio Testamento doveva illuminare il restante antico Oriente, ormai esso riceve per sé rischiaramento dalle recenti decifrazioni e scoperte di monumenti egiziani e assiro-babilonesi. L'antichità israelitica non può più essere isolata [...]. Anche oltre il dimostrabile rapporto storico, la si deve porre sotto l'analogia del generale sviluppo culturale. La nazione israeliana deve essere comparata alle altre nazioni; e dalla Nazione la Religione non si lascia separare. Solamente che la trattazione storico-universale [*weltgeschichtlich*] e quella comparativa non hanno lo scopo di operare un livellamento generale. Non se ne deve concludere che la religione israelitico-giudaica non sia niente di particolare [*besonders*]. La trattazione storico-universale non deve però ignorare, al di là della somiglianza degli inizi e dell'analogia degli sviluppi, le *differenze dei risultati*»²⁰⁷.

Wellhausen riconosceva l'apertura degli orizzonti storico-universali dell'antico Oriente, ma era ben attento che quell'apertura non si trasformasse in un livellamento delle individualità, in un loro scioglimento nella connessione. Egli si tenne fermo sempre all'autonomia dei singoli sviluppi, come detto, non rispetto ai materiali ma rispetto alla forma e al senso. Il risultato è effettivamente il senso dello sviluppo: quel senso che rimane il medesimo fin dall'origine.

²⁰⁶ J. WELLHAUSEN, *Zur apokalyptischen Literatur*, in *Skizzen und Vorbereiten*, 6. Heft, Berlin, 1899, p. 233. Citato in PERLITT, cit., p. 224 (corsivo mio).

²⁰⁷ J. WELLHAUSEN, *Israelitisch-Jüdische Religion*, in *Kultur der Gegenwart*, Parte I, par. IV, Berlin e Leipzig, 1906, p. 1 e sgg. Citato in PERLITT, cit., p. 224 (corsivo mio). L'accento posto da Wellhausen sulla differenza dei risultati ci riporta all'identica espressione utilizzata da Troeltsch, nella polemica con Becker sulla costruzione della storia della cultura europea, per designare il rapporto e la differenza fra la civiltà europea e quella islamica. Cfr. il capitolo II della parte D.

Nel 1906 Max Weber spiegò i termini della questione con esemplare chiarezza negli *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in cui peraltro polemizzava con alcune formulazioni metodologiche di Eduard Meyer. Ricordando la polemica fra Wellhausen e Meyer intorno alla storia del giudaismo, Weber infatti, vi rilevava «l'antitesi tra un'interpretazione ("evoluzionistica") dello "sviluppo" del giudaismo come uno sviluppo "dall'interno" e un'interpretazione ("epigenetica") di quello sviluppo come condizionato da certi concreti destini storici che intervengono dal "di fuori", in particolare dall'imposizione della "legge" da parte del re dei persiani per motivi politici (che risiedono quindi nella politica persiana, non nel carattere specifico del giudaismo)»²⁰⁸. Weber ripropose la sua posizione nelle pagine introduttive alla storia del giudaismo antico, nell'ambito della sua *Sociologia della religione*²⁰⁹, in cui riassumeva le questioni principali poste dalla letteratura scientifica sul tema. L'importanza di Wellhausen veniva riconosciuta pienamente, come veniva riconosciuta la sua centralità nell'ambito della scienza antico-testamentaria europea; e del resto il modello interpretativo wellhauseniano è ben presente nelle analisi weberiane sul giudaismo. Tuttavia Weber dava un giudizio complessivo sull'impostazione metodologica del grande storico che arriva al cuore della questione che abbiamo sin qui cercato di mettere a fuoco: «La sua concezione centrale del tipo di sviluppo della religione giudaica potrebbe venir caratterizzata nel modo migliore con l'espressione "evoluzionismo immanente". Le tendenze di sviluppo interne proprie della religione di Jahvè determinano, anche se naturalmente sotto l'influenza dei destini generali del popolo, il corso dello sviluppo»²¹⁰. A questa impostazione Weber preferisce, e lo dichiara esplicitamente, quella del grande storico dell'antichità Eduard Meyer, il quale, «come è da aspettarsi da uno storico universale dell'antichità, pone i destini e gli avvenimenti storici concreti (in questo caso un determinato criterio di condotta della politica persiana) in prima linea nell'imputazione causale, e quindi privilegia una spiegazione "epigenetica" in questo senso»²¹¹.

È evidente, per quanto detto, che la distinzione fra una concezione evoluzionistico-immanente e una epigenetica del fenomeno storico configura con sufficiente chiarezza anche il rapporto fra Wellhausen e Becker.

²⁰⁸ M. WEBER, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, ora in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001, p. 225.

²⁰⁹ M. WEBER, *Sociologia della religione*, Parte terza: *Il giudaismo antico*, a cura di P. ROSSI, Milano, 1982, vol. II, p. 363.

²¹⁰ Ivi, p. 365.

²¹¹ *Ibidem*. Di WELLHAUSEN Weber cita i *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlino, II ediz. 1896; la *Israelitisch Jüdische Geschichte*, cit.; e *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, II ediz. 1889. Di MEYER prevalentemente *Die Entstehung des Judenthums. Eine historische Untersuchung*, Halle, 1896.

3. *La valenza epigenetica dell'immanentismo wellhauseniano.* Nell'interessante saggio di S. Josef van Ess²¹², dedicato all'emergere dell'impostazione storico-culturale nell'ambito degli studi islamici, la questione del rapporto Wellhausen-Becker è molto sentita. Secondo van Ess, Becker ereditò da Wellhausen in primo luogo la forte svalutazione della dimensione dogmatica e speculativa della religione. In secondo luogo ciò che egli definisce il «culto del realismo»²¹³, ovvero un ridimensionamento dell'importanza dell'elemento religioso nella definizione complessiva delle civiltà; ma ridimensionamento solo in quanto integrazione delle energie religiose nella complessità delle situazioni politiche sociali ed economiche. Infine per van Ess – ma ciò mi sembra più discutibile – Becker ereditò da Wellhausen la convinzione del primato della sfera politica, anche se politica in senso allargato, cui partecipano anche i fenomeni economici.

Al di là di questi utili suggerimenti, l'indicazione fondamentale di van Ess consiste, a mio avviso, nel rilievo posto da questi sulla recezione beckeriana del problema delle origini. declinato non in termini di «nazionalità», come in Wellhausen, ma di «civiltà»²¹⁴. Qui van Ess individua bene, a mio avviso, una delle esigenze fondamentali della storiografia di Becker che è appunto quella di un approccio storicistico alla decisiva questione della civiltà. Sullo sfondo del grande dibattito suscitato dal *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, il tema della civiltà si offriva nei primi decenni del Novecento alla riflessione di storici e filosofi con rinnovata urgenza²¹⁵. Si trattava di comprendere e fondare la possibilità del "trasferimento della cultura", degli scambi e dei rapporti fra civiltà. Ipotesi, questa, completamente rifiutata dalla morfologia spengleriana e, in qualche modo, complicata da una tematizzazione di settori culturali essenzialmente autonomi, quale quella prospettata ad esempio dalla soluzione troeltschiana, ruotante attorno all'idea di una storia universale dell'europeicità. Becker trovava in Troeltsch un referente privilegiato sia nel rifiuto di una prospettiva storico-universale di tipo spengleriano, sia nella rivendicazione dello specifico sviluppo dei singoli settori culturali, irriducibili ad ogni pretesa totalistica di unità. Tuttavia dalla sua grande sensibilità al tema del "trasferimento di cultura" Becker derivava una decisa tendenza verso una concezione connessionale della civiltà, nell'ambito della quale la cerchia culturale rinviene uno spiraglio verso una prospettiva *universalgeschichtlich* solo attraverso lo sviluppo storico. Discutendo le tesi troeltschiane²¹⁶, Becker

²¹² S. JOSEF VAN ESS, *From Wellhausen to Becker: the emergence of Kulturgeschichte*, cit..

²¹³ Ivi, p. 44.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Lo stesso Becker intervenne nella polemica sul *Tramonto dell'Occidente* di Spengler con un saggio del 1923: *Spengler Magische Kultur*, in «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft» 77 (1923), pp. 255-271.

²¹⁶ Mi riferisco fundamentalmente al saggio beckeriano del 1921 *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, su cui si dovrà tornare più avanti. Per le questioni qui sollevate cfr. G. DI COSTANZO, *Introduzione a C. H. BECKER, L'Islam come problema*, Catanzaro, 2000.

rivendicava l'inclusione dell'ambito culturale islamico nello sviluppo storico europeo sulla base di una sostanziale identità dei fondamenti culturali su cui si edificano le due civiltà. Le differenze fra Europa e Islam si spiegano e sono spiegate attraverso lo sviluppo storico. La stessa concezione della civiltà era in Becker estremamente complicata da una grande attenzione agli apporti esterni, ai contatti fra culture diverse negli ambiti della religione, del diritto, della filosofia. Ciò gli consentiva di sviluppare una particolare sensibilità per la radicale alterità delle origini storiche delle civiltà. L'origine non cela l'essenza bensì un'alterità che minaccia impietosamente ogni residuo identitario.

Di qui la duplicità del rapporto di Becker con Wellhausen. Egli accoglie da Wellhausen, da un lato, il tema della connessione a cui le specializzazioni del lavoro scientifico devono aprirsi per evitare la miopia dello sguardo; dall'altro nega che i singoli sviluppi possano essere colti in una impensabile autarchia di contenuti e di effetti, e a prescindere da relazioni con le cerchie culturali esterne. Becker accoglie l'ansia wellhauseniana delle origini, ma non ne deriva l'identificazione dell'origine con l'essenza in senso storico-religioso, bensì un'estensione di respiro storico-universale, capace di dar conto della ricchezza e complessità delle interazioni culturali. L'originario viene recuperato solo per smascherarne l'irriducibile alterità. Becker tende a svelare nel più intimo della singola civiltà l'elemento estraneo, a riconoscere appunto che le civiltà all'origine sono altre da sè.

Tuttavia l'estrema ricchezza e complessità del modello wellhauseniano non si lascia tanto pacificamente racchiudere in formule come quella dell'evoluzionismo immanentistico. Le scienze della cultura devono sempre avanzare il dubbio di fronte a spiegazioni troppo meccanicamente semplici e connessioni ideali troppo inequivocabilmente pure. Il superamento beckeriano di Wellhausen è troppo wellhauseniano per potersi accontentare dell'interpretazione che fin qui è stata data. La contrapposizione di un modello epigenetico a un modello evoluzionistico-immanente, che abbiamo mutuato dalla analisi weberiana, può ben caratterizzare il rapporto Becker-Wellhausen solo a patto di tenere ben presente quella che a me pare una decisiva spinta epigenetica dell'immanentismo wellhauseniano. Una chiarificazione in termini teorici della questione sarà tentata solo nei prossimi capitoli, tuttavia vale la pena già adesso affrontare il problema, ritornando su alcune pagine della *Israelitische und Jüdische Geschichte*.

«Lo sviluppo di una elevata cultura spirituale dal nulla senza nessuna cultura materiale come fondamento, è per me uno dei più attraenti fenomeni della storia del mondo»²¹⁷, aveva affermato Wellhausen rendendo palese quali erano i centri di valore e gli obiettivi delle sue indagini. Tuttavia questo nulla che era, così a me sembra, l'inizio

²¹⁷ J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorbereiten*, cit., III, p. 194, nota.

assoluto del popolo inteso come soggetto della storia, apriva lo spazio della specifica processualità storico-religiosa, nella quale l'evento giunge sempre a mediarsi col divenuto, nella quale l'inizio non è mai originario ma sempre risultato di ciò che, preesistendo, presiede all'integrazione del nuovo.

«La religione israelitica si è distaccata dal paganesimo solo gradualmente; questo processo è il vero contenuto della sua storia. *Il suo non è affatto un nuovo inizio assoluto.* Certo essa è partita da una situazione dalla quale un fecondo sviluppo era facilmente derivabile. Attraverso il rapporto alle vicende della nazione, il concetto di Dio subì un processo di progressiva moralizzazione. Jahvè non pervenne subito alla volontà consapevole; un oscuro, inquietante fondo della sua naturalità permase. Ma questo fondo oscuro retrocesse, nella rappresentazione del dio, sullo sfondo del suo dominio su una determinata cerchia di uomini; la sua essenza si riempì di un nuovo contenuto e di nuovi fini, presi entrambi dal mondo morale.

La religione non rendeva partecipi gli uomini alla vita della divinità, ma viceversa la divinità alla vita degli uomini. Essa non era legata fermamente e irrigidita in un'infecunda cerchia magica, essa aveva compiti pratici: era la forza motrice della Storia. Jahvè crebbe in battaglia. Egli doveva combattere per sottomettere interiormente le stirpi e le tribù all'unità della comunità, e nello stesso tempo per rimuovere il loro antico significato religioso: ci vollero molti sforzi prima che il culto del popolo di dio reprimesse e sostituisse i culti privati. *Egli dovette combattere per far fronte [bewältigen] agli incombenti influssi delle culture straniere. Solo in contrapposizione con gli dei naturali caananiti egli è diventato il dio del diritto e della giustizia, e da lì, quando gli Assiri annientarono Israele, è diventato una divinità universale.* Egli fu veramente una divinità viva, e la sua religione fu una religione in divenire. C'erano certamente istituzioni che provvedevano alla stabilità e conservavano il rapporto col passato. Ma esse lasciavano lo spazio allo spirito creativo, il quale, nella libera azione e nella parola detta, si rivelò ad individui straordinari. Il diritto divino degli uomini dello spirito venne riconosciuto – e Jahvè non lasciò che questi uomini mancassero. Perché la storia israelitica ha condotto da inizi approssimativamente simili ad un risultato finale completamente diverso rispetto, per esempio alla storia dei Moabiti, non si lascia in conclusione spiegare. Però si lasciano descrivere una serie di passaggi, nei quali fu percorsa la via dal paganesimo fino a un culto razionale nello spirito e nella verità»²¹⁸.

Lo sviluppo storico-religioso rivela la sua dinamica epigenetica: il suo costituirsi attraverso la mediazione col preesistente, attraverso l'assunzione e la sintesi con l'altro.

«Il culto era l'elemento pagano della religione di Jahvè, assunto per la maggior parte dai Canaaniti solo a partire dall'immigrazione in Palestina. Nell'età pre-esilica esso rappresentò il legame che collegava ancora Israele al paganesimo, un costante pericolo per la morale e il monoteismo. Esso venne perciò combattuto dai profeti, ma non si lasciò facilmente eliminare. Era legato troppo profondamente al popolo, una religione popolare senza culto è impensabile. Allora si cercò piuttosto di correggerlo. La riforma iniziò con il Deuteronomio; essa pervade completamente il codice sacerdotale [...]. L'intero culto è qui regolato giuridicamente. Gli fu attribuita una grande importanza, e ciò rappresenta innegabilmente una concessione all'atteggiamento dominante della massa, un compromesso [*Kompromiss*] di quei compromessi che accadono spesso nella storia delle religioni. Il culto venne nello stesso tempo anche reso innocuo; gli antichi usi divennero puri ed esanimi; rimasero vuote forme, opere morte, che non avevano senso e valore in sé, ma solo perché consistevano in comandi divini, e venivano eseguite come prescrizioni legali. Ma la necessità di impiegare nuovamente le antiche forme, giaceva nel bisogno di riportare nuovamente in sé la nazione, frantumata e dispersa in seguito alle tremende disgrazie che l'avevano colpita, e di impedire nuove lacerazioni. L'organizzazione, la statuizione [*Fassung*] e la fissazione [*Abschliessung*] del giudaismo rappresentavano il nuovo e urgente compito dell'epoca. A questo compito servirono il tempio e il sacerdozio, a questo compito servì la disciplina, attraverso la quale i laici vennero tenuti uniti e isolati, a ciò servì la sacralizzazione dell'esteriore [*Heiligung des Äusserlichen*]. Le idee profetiche non furono il mezzo di fondazione della comunità; al contrario necessitavano esse stesse di un rivestimento [*Einschalung*] affinché non andassero perdute al mondo. Il culto legale fornì questo rivestimento; da un materiale originariamente pagano venne forgiata l'armatura [*Panzer*] del

²¹⁸ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, cit., III ed. p. 35 (corsivo mio).

monoteismo. La contraddizione che dal dio dei profeti scaturiva [*verpuppte*] ora un pedante istituto di salvezza e disciplina e (invece di una norma di giustizia valida per tutto il mondo) una rigida legge rituale giudaica, attraverso la quale il dio onnipotente stringeva una relazione speciale col gli Ebrei, fu in quell'epoca praticamente giustificata»²¹⁹.

Se si paragona questa pagina di Wellhausen con quella citata precedentemente di *Christentum und Islam*²²⁰, risalta la simmetria perfetta fra le due impostazioni, una simmetria che arriva fino alla coincidenza terminologica. Non solo compromesso [*Kompromiss*], ma anche armatura [*Panzer*], sono termini che Becker riprenderà da queste pagine wellhauseniane, insieme ai concetti che essi designano. È evidente che il processo dell'adattamento e dell'*Auseinandersetzung* fra religione e cultura, descritto così bene in *Christentum und Islam*, trova qui un modello fondamentale. Quello che mi preme mettere in evidenza è la valenza epigenetica di questo processo, ben evidente anche in Wellhausen. Direi che l'epigenesi storico-religiosa di *Christentum und Islam* sembra un'evidente acquisizione del metodo wellhauseniano. Con una differenza fondamentale.

Leggiamo quest'ultima citazione dalla *Israelitische und Jüdische Geschichte*:

«Il giudaismo stava allora nel mezzo della generale mescolanza religiosa e culturale. Esso ha assunto dall'esterno molti istituti [*Einrichtung*] e idee, ha ricevuto molti stimoli dall'esterno. Quanto profondamente fosse penetrato l'ellenismo, lo mostra la violenta reazione contro di esso che si sollevò sotto Antioco Epifane. Esso venne respinto senza tuttavia essere rigettato completamente, e ricominciò presto ad avanzare. Gli Asmonei strinsero senza timore alleanze con Greci e Romani, ammettevano nomi greci, e utilizzavano leggende (iscrizioni) greche sul loro conio. La lingua greca inflù profondamente sull'aramaica ed veniva compresa in ampie cerchie, in Galilea e in Giordania orientale forse ancora meglio che a Gerusalemme: con il traffico e con la lingua, anche le idee circolarono. Non inferiori sono gli influssi babilonesi e iranici che si possono individuare. Per le idee generali, dove nessun concreto segno di riconoscimento è individuabile, è invece difficile provare il luogo di origine. *Non è però neanche di particolare importanza*; la peculiarità [*das Bezeichnende*] è che le idee erano nell'aria e riaffioravano dappertutto, che gli immaginari [*Vorstellungskreise*] non erano più separati dai confini delle nazionalità. Del resto bisogna sempre tenere presente, che *i Giudei si nutrono di tutto senza mutare con ciò la loro essenza*»²²¹.

I Giudei assunsero tutti gli stimoli provenienti dalle culture limitrofe senza smarrire se stessi; senza che la loro *essenza*, quella che fin dall'origine era rimasta immutata, subisse la minima alterazione. Mi pare evidente la tendenza di Wellhausen a radicare lo sviluppo in un "centro forte", privo del rischio di smarrimento dell'identità nel processo. Questo centro forte egli lo trovava nel principio nazionale, nel popolo. Becker rigetterà questa impostazione che apparteneva a un secolo che non era il suo, e si impegnerà a cercare un nuovo centro dello sviluppo storico. In questa ricerca il concetto di *Kultur* è sono un punto di partenza del tutto problematico, non la soluzione a cui probabilmente Becker non arriverà mai.

Resta il fatto che lo sviluppo storico predica la necessità di un centro.

²¹⁹ Ivi, p. 184 (corsivo mio).

²²⁰ Cfr. *supra* cap. I, par. 5 e nota 86.

²²¹ Ivi, p. 303 (corsivo mio).

III. *Il problema storico-religioso di Ernst Troeltsch*

1. *Il principio germinativo.* La figura di Wellhausen rivestì un ruolo altrettanto centrale nella definizione della problematica storico-religiosa di Ernst Troeltsch. Conviene infatti, tenere in debito conto la dichiarazione troeltschiana sul metodo di ricerca di Julius Wellhausen: «se non temessi il fatto che Wellhausen non vuole per nulla saperne di una teoria, direi che il presente studio è il tentativo di tradurlo in termini teorici»²²². La frase è tratta da *Die Selbständigkeit der Religion*, il primo di una serie di saggi che andranno progressivamente elaborando il tentativo troeltschiano di fondazione di un metodo storico in teologia; un tentativo che si allargherà ben presto alla riflessione sui fondamenti dello storicismo e sul suo significato per l'etica e la cultura moderna. L'affermazione è ancora più rilevante se si tiene conto che nello stesso scritto Troeltsch, dalla sua prospettiva di filosofia e storia della religione, era impegnato in una difficile riflessione sui fondamenti dello sviluppo storico.

Questa riflessione assumeva il compito di conciliare la storicizzazione dell'intera realtà promossa dal moderno, con la pretesa di stabilità e assolutezza della rivelazione, non più soddisfatta dal criterio miracolistico, che come una barriera di vetro, andava in frantumi di fronte all'incedere dell'enorme movimento franoso innescato dal metodo storico. In questo specifico ambito di storia delle religioni, da questa particolare prospettiva da cui Troeltsch affronta il problema, la questione dello sviluppo storico si chiariva subito come ricerca di un *criterio dello sviluppo*; un criterio che fosse misura del movimento senza dover rinunciare al movimento, un criterio che rappresentasse una persistenza senza tuttavia dover essere *a priori*; in breve un criterio autenticamente storico. Da quella prospettiva emergeva con grande chiarezza il rapporto tragico tra storicità e normatività; in quella prospettiva quel problema recava in sé ancora una pretesa furibonda di risoluzione. Siamo di fronte al pensiero fondamentale di Troeltsch, un pensiero che lo accompagnerà in un vero e proprio tormento speculativo, fino all'elaborazione della grande opera su *Der Historismus und seine Probleme*²²³.

Qui però, interessa mostrare in questa prima soluzione che egli elaborava in *Die Selbständigkeit*, soluzione dichiaratamente conforme al metodo wellhauseniano, un elemento di distinzione rispetto a quanto è emerso finora dell'approccio di Becker alla storia delle religioni. Il distacco e la polemica condotta con la teologia di matrice

²²² E. TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion* in «Zeitschrift für Religion und Kirche», 5 (1895), pp. 361-436; 6 (1896), pp. 71-110; 167-218; ora in ID., *L'autonomia della religione*, tr. it. a cura di F. GHIA, Napoli, 1996, p. 162. Un richiamo analogo al Wellhausen è presente (in riferimento a quanto già detto in *Die Selbständigkeit*) anche in E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902, tr. it. *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. CARACCILO, Napoli, 1968, p. 22.

²²³ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922.

hegeliana e con una concezione dello sviluppo storico in cui l'Assoluto è presupposto e fine della storia, conducevano Troeltsch, da un lato, a un tentativo di riforma dei concetti di assoluto e di essenza in senso decisamente storicistico, e dall'altro all'elaborazione di un concetto di sviluppo inteso come evoluzionismo germinativo, che rimane perfettamente all'interno della distinzione weberiana sopra richiamata fra una concezione evoluzionistico-immanente e una epigenetica del fenomeno storico²²⁴. «Il principio evolutivo di un qualche ambito spirituale – Troeltsch infatti, scrive – non può essere il concetto universale di tutti i suoi fenomeni, il quale, per quanto sia comunque preso, in prevalenza, da un determinato livello e lo svuoti soltanto, quanto più possibile, del suo contenuto, trasformerebbe proprio la ricchezza dei livelli diversi di passaggio, che si affermano e continuano a svilupparsi fino a giungere ai livelli più alti, in un valore secondario e superfluo. Piuttosto, esso deve porre alla base un *germinative principle* (principio germinativo), che in sé porti già, *in nuce* – certo non in modo conscio per i livelli iniziali, ma in modo effettivo per quelli successivi – il contenuto futuro e che sviluppi questa germinatività fino al suo contenuto pieno con un orientamento riconoscibile a partire dallo sviluppo reale»²²⁵. «Il pensiero evolutivo, nella sua applicazione al mondo organico e psichico, implica proprio, in realtà, che negli stadi iniziali sia contenuto qualche cosa che viene da loro a poco a poco e con il tempo esplicitato, ma verso il quale tali stadi iniziali tendevano in virtù di una forza impulsiva interiore e la cui realizzazione è fondata su una forza che oltrepassa le singole scansioni temporali ed è guidata dall'idea di scopo. Il pensiero evolutivo contiene in sé, nella sua propria essenza, una metafisica teleologica, la richiesta di realizzare lo scopo finale già presente, allo stato grezzo, nei primi stadi iniziali»²²⁶.

L'evoluzionismo germinativo evocato da queste espressioni di Troeltsch mal si adatta, a mio avviso, all'epigenetica della religione che si è cercato di rilevare in *Christentum und Islam*. L'avvertimento di questa distanza è reso ancora più significativo dal fatto che i due storici pure condividono aspetti rilevanti della loro visione storica. Si può perfino parlare di un approccio analogo alla storia delle religioni basato sul presupposto esplicativo dell'*Auseinandersetzung* fra religione e mondo, ovvero sull'integrazione, necessaria ai fini della comprensione, della religione nell'ambito della complessità delle forze culturali, sociali, economiche, con le quali essa vive in un rapporto conflittuale, ma sempre fecondo. Indice di queste convergenze è l'insistenza comune a Becker e Troeltsch sul tema, anche wellhauseniano, del *Kompromiss*, che già in *Die Selbständigkeit der Religion* viene invocato per spiegare «la nascita della teologia, che fa da interposizione tra le due forze nemiche e cerca di portare la fede della comunità in un rapporto tollerabile con la cultura circostante (con ciò modificando

²²⁴ Cfr. *supra*, il paragrafo precedente.

²²⁵ *L'autonomia della religione*, cit., p. 138.

²²⁶ *Ivi*, p. 216.

però sempre, in un certo grado, gli oggetti religiosi). Essa è nata dal compromesso e ha tutti i pregi e tutti i difetti di un compromesso»²²⁷. Ma è nelle ricerche sulle dottrine sociali delle chiese²²⁸, come vedremo più avanti, che tali convergenze potranno essere valutate pienamente, anche alla luce della differenza di risultati a cui esse condurranno Becker e Troeltsch.

2. *Il problema dell'essenza.* Alcune delle questioni più rilevanti emerse nelle pagine precedenti sul rapporto Becker-Wellhausen, le ritroviamo espresse e sviluppate in un fondamentale saggio troeltschiano del 1903, dedicato al concetto di essenza del cristianesimo: *Was heisst «Wesen des Christentums»?*²²⁹.

La pubblicazione del libro di Harnack sull'essenza del cristianesimo²³⁰ e la vivace discussione che intorno a questo scritto si era sollevata, costituivano l'occasione del saggio e della riflessione di Troeltsch su temi che già avevano indirizzato la sua ricerca fino a quel momento. L'approccio di Harnack alla storia cristiana consisteva nel tentativo di «individuare [...] l'essenziale e il permanente nei fenomeni, facendolo emergere e rendendolo intelligibile»²³¹, di render manifesto «l'immutabile contenuto del Vangelo e quindi del cristianesimo. L'essenza del cristianesimo non è costituita da dogmi o istituzioni ecclesiastiche, quali che siano, bensì unicamente dal messaggio di Gesù»²³². L'obiettivo dell'indagine di Harnack è quindi quello di enucleare questo contenuto essenziale del Vangelo, questa permanenza della storia cristiana che costituisce in ultima istanza anche l'essenza del cristianesimo. «In questo modo, l'essenza del Vangelo si mostra anche come un principio critico per separare tutto ciò che non è cristiano o che, comunque, non è originariamente cristiano»; rappresenta cioè il criterio di valutazione dell'essere del cristianesimo storico dal punto di vista del dover essere essenziale, che è il solo vero essere. Qui si avverte chiaramente come la duplicità del concetto di essenza è molto simile a quella che abbiamo evidenziato in Wellhausen; ed è soprattutto analoga l'identificazione dell'originario all'essenziale, della forma originaria col criterio della verità, pur in tutta la polisemia che tale verità reca in sé nella storiografia di Wellhausen. Ogni apologetica e ogni teologia dovrà cedere il passo alla purezza della rappresentazione storica dell'idea evangelica, la quale nella sua semplicità e chiarezza è in grado di per sé di render conto della sua verità.

²²⁷ Ivi, p. 168.

²²⁸ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912; tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, a cura di G. SANNA, vol. 1, Firenze, 1941; vol. 2, Firenze, 1960.

²²⁹ E. TROELTSCH, *Was heisst «Wesen des Christentums»?*, 1903, tr. it. in *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. CANTILLO, Napoli, 1974, p. 263.

²³⁰ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 1900; tr. it. a cura di A. BONGIOANNI, *L'essenza del cristianesimo*, Torino, 1923.

²³¹ E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, cit., p. 263.

²³² *Ibidem*.

Al di là della comprensibile critica di matrice teologica e confessionale, l'impostazione di Harnack suscitava riserve anche dal punto di vista meramente storico. È di questo genere l'obiezione ripresa da Troeltsch secondo la quale «l'essenza dovrebbe essere trovata in un'idea distinta dalle singole manifestazioni, anche dalla forma primitiva, ed esprimendosi unicamente nell'insieme di tutte le forme e manifestazioni. Questi critici intendono il rapporto del cristianesimo primitivo e del messaggio di Gesù con il successivo sviluppo del cristianesimo in modo diverso da Harnack e legano meno strettamente la concezione dell'essenza con la primitiva forma storica»²³³. In questo senso andavano le critiche di Adolf Jülicher, il quale «ha delineato con molta chiarezza e precisione il problema, quando ha richiamato l'attenzione sulla difficoltà di identificare la "forma primitiva scientificamente ricostruita" con il "cristianesimo nella sua forma pura" ed entrambi con la "religione assoluta e perfetta"»²³⁴. Pur partendo dalle posizioni del modernismo francese, procedeva nella stessa direzione Alfred Loisy, il quale «ha impugnato il presupposto fondamentalmente protestante di Harnack, in base a cui l'essenza debba essere considerata soprattutto come criterio, derivabile dal cristianesimo primitivo, per la critica dello sviluppo ecclesiastico-cattolico»²³⁵.

Dalla discussione Troeltsch ricavava l'esigenza di una chiarificazione definitiva di un concetto, quello di essenza, che cominciava a sembrargli sempre più centrale in quel tentativo di mediazione fra storicità e normatività attorno al quale il suo pensiero era impegnato. E del resto la varietà di significati che si attribuiva al concetto di essenza del cristianesimo non faceva che aumentare la confusione, per di più in un punto cruciale, che richiedeva perciò una riflessione chiarificatrice.

Il concetto di essenza del cristianesimo è per Troeltsch un'implicazione della storicizzazione dell'intera realtà promossa dal pensiero moderno: esso è «radicalmente

²³³ Ivi, p. 265.

²³⁴ *Ibidem*. Troeltsch cita il testo di JÜLICHER, *Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte*, 1901.

²³⁵ È interessante e non priva di significativi punti di contatto con l'analisi troeltschiana la critica di Loisy riferita da Troeltsch: Harnack «secondo Loisy sarebbe costretto a protestantizzare e a modernizzare lo stesso Vangelo. E poi, non riconoscendo l'essenza del cristianesimo nella realtà universalmente dispiegata della chiesa e non potendo chiarire il suo significato in rapporto a questa, sarebbe costretto a cercare unilateralmente l'essenza nella forma primitiva e a cercare quest'ultima, a sua volta, in una originale ed omogenea idea religiosa. In questo modo giungerebbe a definire come essenza del cristianesimo qualcosa che era soltanto secondaria per la mentalità di Gesù del tutto orientata in senso escatologico; giungendo cioè a cercare l'essenza negli elementi nuovi, laddove essa per Gesù si trovava in parte proprio nell'elemento comune col giudaismo. Inoltre finirebbe per considerare l'essenza come l'immutabile sussistere ed operare di questa semplice idea originale, laddove lo sviluppo della chiesa non mostra mai qualcosa di immutabile, ma consiste in una continua trasformazione ed assimilazione, come lo era già stato il messaggio di Gesù. Secondo Loisy, il Vangelo già all'origine sarebbe un fenomeno complesso, e complesso, vivente e mutevole sarebbe restato il suo sviluppo nella chiesa, destinato a continui rinnovamenti e adattamenti» (ivi, pp. 265-266). E più avanti ritornando sempre su Loisy: «L'obiezione di Loisy a Harnack può anche essere giusta quando contesta l'effettiva concezione dell'essenza in Harnack, ovvero l'unilaterale astrazione dell'essenza dalla predicazione di Gesù. E, in realtà, potrebbe fondarsi sul motivo che il cristianesimo è troppo complesso e poliforme per una simile astrazione. Ma è ingiustificata, quando vuole surrogare il concetto di essenza con quello di chiesa. In ciò si rileva in essa un residuo della mentalità antistorica, cattolico-dogmatica» (ivi, pp. 275-276).

connesso con la moderna storiografia critica e storico-evolutiva»²³⁶. Troeltsch pensa alla tradizione storicistica che va da Herder, in cui già alcune categorie appaiono mature, fino all'idealismo e al romanticismo tedeschi.

«Secondo questa concezione – afferma Troeltsch – nel molteplice della storia cristianamente determinata si sviluppa un'unità spirituale per i più inconscia e afferrabile unicamente dall'astrazione storica, e proprio questa unità, tratta alla luce della coscienza, costituisce l'essenza del cristianesimo [...]. L'espressione implica dunque l'applicazione di un principio metodologico e di un presupposto ampiamente sperimentato della storiografia moderna in generale: i grandi complessi in cui si struttura l'accadere storico sono lo sviluppo di un'idea, di un valore, di una cerchia di pensieri – di un concetto di fine che cresce e produce conseguenze con la sua stessa attuazione, assimilando e subordinando a sé materiali estranei, lottando con continue deviazioni dalla linea che porta allo scopo e con opposizioni che continuamente insorgono da ogni parte. L'essenza di un complesso così concepito è il concetto astratto, la *specifica astrazione della storiografia*, in forza di cui l'intero ambito delle formazioni interdipendenti, conosciuto ed indagato nei particolari, viene compreso in base all'idea motrice fondamentale e al suo sviluppo. L'essenza può essere trovata soltanto *gettando lo sguardo sull'insieme di tutti i fenomeni connessi con questa idea*, e la sua scoperta esige l'esercizio dell'astrazione storica, *l'arte della divinazione che intuisce tutt'insieme l'intero e ad un tempo l'esattezza e l'abbondanza del materiale particolare metodicamente elaborato*»²³⁷.

La ricerca dell'essenza è compito che sorge solo quando una storiografia critica subentra al metodo dogmatico, imponendosi di costruire da sé i criteri del suo ricercare e rifiutando in linea di principio o ponendo sempre in questione i criteri già dati. Solo così può essere accantonato il procedimento della mera adeguazione discriminante della bruta realtà ad un principio eterno e immobile, e porsi il problema della sintesi della complessità dei fenomeni riconducibili alla rivelazione; solo così può riconoscersi la legittimità della differenza che si proietta dall'identità, e rivendica il diritto all'inclusione nel medesimo movimento dell'idea fondamentale²³⁸.

E in questa dilatazione degli orizzonti del religioso promossa dal metodo storico, in questo improvviso irrompere della differenza che fonda e giustifica la ricerca dell'identità, la ricerca dell'essenza troverà sostegno e sollecitazioni proprio sul terreno dell'«altro». Guardando la differenza esterna si imparerà a comprendere quella organica al proiettarsi dell'essenza; nell'ambito della storia comparata delle religioni la ricerca dell'essenza della singola religione rinverrà forti motivi del suo definirsi. Al tal proposito Troeltsch scrive: «Per poter procedere storicamente, l'astrazione determinante

²³⁶ Ivi, p. 268.

²³⁷ Ivi, pp. 269-271.

²³⁸ «Una ricostruzione del cristianesimo che cerca l'essenza in modo puramente storico implica una serie di presupposti importanti e assolutamente decisivi, che sono gli stessi da noi affermati rispetto al pensiero storico moderno. Si tratta, in sintesi, del rifiuto del metodo dogmatico valido fino al diciottesimo secolo e dell'approccio al metodo storico preparato dall'illuminismo e concepito nei suoi fondamenti dall'idealismo tedesco; o più precisamente si tratta del rifiuto di una storiografia dogmatica depositaria di principi già dati e dell'approccio ad una storiografia che produce i suoi principi soltanto da se stessa [...]. L'essenziale del cristianesimo non è ciò che coincide e si garantisce con la verità universale, oltre che immutabile, onde diverrebbe inessenziale tutto quello che non coincide e non si garantisce con essa. L'essenziale è invece unicamente l'insieme delle idee religiose fondamentali, che emerge con evidenza dalla sua stessa manifestazione storica, determina consapevolmente o inconsapevolmente il suo dispiegamento, è al centro del pensiero e della volontà cristiani e non è mai tutto già dato e concluso, fintanto che fa parte in modo vivo della storia» (ivi, pp. 272-273).

l'essenza del cristianesimo ha bisogno, in ogni caso, della storia comparata delle religioni e, in ultima istanza, delle più elevate astrazioni della storia della cultura in generale. Essa infatti, scopre l'essenza del cristianesimo soltanto in quanto lo pensa come momento di un complessivo sviluppo religioso e culturale, nel cui ambito ogni peculiarità di un campo particolare, ogni essenza specifica costituisce, in generale, solo una forma della vita universale dello spirito e della sua evoluzione»²³⁹.

Questo errare nell'alterità dovrà trovare prima o poi un porto tranquillo, una baia del ritorno al sé, che sarà sì un ritorno arricchito della esperienze dell'altro, ma che non potrà non gioire della ritrovata certezza del sé. Qui compare quello spazio superstite, che Troeltsch ancora riconosce e riconoscerà alla considerazione filosofica della storia, la quale pareva aver esaurito il suo fascino dopo il crollo dell'imponente costruzione hegeliana; egli scrive: «la determinazione dell'essenza si sviluppa dal metodo e dallo spirito della storiografia empirico-induttiva, ma costituisce un problema e un compito di livello superiore, situandosi nel punto in cui la storia empirico-induttiva passa nella filosofia della storia»²⁴⁰.

3. *L'essenza come critica.* Tuttavia il concetto di essenza non sembra esaurito dal movimento della sintesi, non sembra riducibile all'unificazione del molteplice nell'identico verso cui spingono le considerazioni fin qui svolte. Troeltsch poneva l'accento sulla connessione di quel movimento sintetico generante l'essenza, con determinate formazioni di valore che costituiscono il criterio della sintesi oltre che l'energia del movimento sintetico, ciò che spinge a cercare l'essenza di un determinato fenomeno storico.

Un esempio particolarmente esplicativo di ciò è rappresentato dalla differente considerazione della storia del cristianesimo, e di conseguenza della sua essenza, proprio del cattolicesimo e del protestantesimo. Alla prima risulterà particolarmente congeniale una «teoria organicistica e evolutiva»²⁴¹, pronta a riconoscere la linearità e continuità dello sviluppo che divide la predicazione di Gesù dalla chiesa universale. Alla seconda la storia della chiesa apparirà appunto come una deviazione dall'originaria idea cristiana e quindi dall'essenza del cristianesimo, come una contaminazione di elementi estranei radicati delle culture preesistenti del mondo antico, alla quale solo la riforma ha posto rimedio, ritornando all'origine e recuperando il messaggio originale di Gesù. «Ma con ciò – scrive Troeltsch – viene anche accertato che l'essenza non può essere astratta semplicemente dalla totalità dei fenomeni e dal loro sviluppo complessivo, ma in questa totalità si deve distinguere tra fenomeni che esprimono l'essenza e fenomeni che la occultano, o la stravolgono, o anche le danno delle

²³⁹ Ivi, p. 274.

²⁴⁰ Ivi, p. 274.

²⁴¹ Ivi, p. 282.

sfumature del tutto singolari»²⁴². È il caso del settarismo e del misticismo, tipi portatori di una declinazione del cristianesimo assolutamente originale e inconciliabile con quello ecclesiastico; portatori di un individualismo radicale insofferente all'ortodossia, incapace forse di imporsi come modello universale, ma tuttavia ricco di effetti e ripercussioni sullo sviluppo dell'intero cristianesimo. «Il punto di vista protestante di fronte a quello cattolico, il punto di vista ecclesiastico di fronte a quello individuale, il punto di vista delle sette di fronte a quello chiesastico, la sintesi che abbraccia insieme chiesa, sette e mistica: tutti questi in quanto concetti dell'essenza, sono ad un tempo prese di posizioni critiche e separazioni dall'essenziale di ciò che è inessenziale o contrario all'essenza»²⁴³.

Qui l'essenza non solo si rivela come risultato di una selezione che ha ben chiaro fin dall'inizio il suo criterio, di un moto includente l'essenziale e escludente l'inessenziale che ha per presupposto la regola di quella distinzione. L'essenza diventa anche il discrimine del fenomenico, che viene incluso o escluso dal moto significativo a seconda del suo aderire o contraddire quel senso che edifica i confini del moto; anzi è il moto stesso che significa la sua differenza dall'insignificante molteplicità. Ma quel significare è precisamente il valutare la validità di determinati valori, il riferire ad essi il fenomenico e misurarvelo accertandone l'adeguatezza all'inclusione nell'essenziale. Il valore è il criterio della selezione.

Troeltsch scrive: «*l'idea unitaria dell'essenza esiste esclusivamente nel pensiero dello storico che opera una sintesi*. La realtà non mostra mai tale essenza come il risultato del processo già dato, assolutamente evidente e convincente. Essa presenta delle grandi chiese separate l'una dall'altra, in nessuna delle quali è possibile riconoscere la realizzazione dell'essenza, e che probabilmente non la realizzerebbero neppure se prese tutte insieme. Presenta, inoltre, sette e gruppi di ogni specie, nonchè concezioni puramente individuali del cristianesimo. In tutti questi fenomeni non solo c'è l'imperfezione dell'essenza non ancora del tutto evidente a sè stessa, ma ci sono anche – in misura maggiore o minore – una quantità di positive deformazioni e degenerazioni dell'essenza. Rispetto a tutti questi fenomeni il concetto dell'essenza rappresenta parimenti una critica. Esso infatti, *non è semplicemente un'astrazione dai fenomeni, ma ad un tempo una critica dei fenomeni, e questa critica non consiste soltanto nel commisurare ciò che non è ancora compiuto all'ideale che agisce in esso, ma nel discriminare tra ciò che è conforme e ciò che è contrario all'essenza*»²⁴⁴.

L'essenza non rappresenta il connotato ontologico della molteplicità fenomenica. Essa è invece il risultato della concettualizzazione storiografica, la quale domina quella molteplicità con l'astrazione, e prende posizione rispetto ad essa con la critica. Entrambi

²⁴² Ivi, p. 283.

²⁴³ Ivi, p. 284.

²⁴⁴ Ivi, p. 285.

i momenti confluiscono nella ricerca dell'essenza, che è astraente e valutante solo in quanto la valutazione costituisce il criterio dell'astrarre. L'essenza sembrerebbe il puro concetto che ha abbandonato il cuore delle cose per insediarsi nei recessi spalancati dall'attività della coscienza.

La ricerca dell'essenza è da un lato discriminata dall'accidentale, dall'altro condannata del disvalore. Relativamente al primo momento Troeltsch scrive:

«Accanto al concetto di ciò che è contrario all'essenza, si deve poi tener conto anche di quello dell'accidentale. La storia reale non comprende soltanto deformazioni che tendono a svilire o a enfatizzare un'idea, o comunque a falsificarla, ma anche eventi meramente accidentali, una quantità di fenomeni che di per sé scaturiscono da un contesto del tutto diverso e che entrano in determinati rapporti con lo sviluppo di un'idea, in certi casi influenzandolo profondamente o anche fondendosi intimamente con esso. Così dal contatto con il mondo antico, dal contesto del mondo medioevale derivano diversi aspetti accidentali che apparentemente sono confluiti con l'essenza. Questi aspetti devono di nuovo esser separati dalla conoscenza dell'essenza ed essere considerati esclusivamente come i modi di appropriazione dell'idea cristiana adeguati a certe determinate situazioni, senza che essa possa però mai coincidere con tali specifiche ed individuate configurazioni. Non solo si deve poter distinguere ciò che è contrario all'essenza e l'inessenziale, ma si deve anche poter purificare il più profondo impulso dell'essenza dalle sue individualizzazioni di volta in volta condizionate dalla situazione. Sicché, anche per questo aspetto, la determinazione dell'essenza è una critica»²⁴⁵.

Qui la ricerca dell'essenza sembrerebbe riorientarsi al cuore delle cose cercando di discernervi, al di là del succedersi delle casualità e dell'indifferente, la salda permanenza di un divenire che è il proiettarsi dell'idea essenziale. Dietro le molteplicità fenomeniche, dietro le contaminazioni con l'alterità, dietro le opacità della storia, la ricerca dell'essenza mira ad afferrare quel sottile filo rosso che lega l'origine al fine, quel filo che avvolge e sostiene la materia morta dell'accidentale donandogli la continuità dell'accadere. Ma quel filo è il segreto delle cose o il dono del pensiero alle cose? In un caso o nell'altro esso rimane nelle cose nascosto e confuso; il segreto delle cose non sarà mai coincidente con le cose stesse e, finché rimaniamo nella storia, anche la purezza dell'origine dovrà rinunciare a questa autoevidenza. Tuttavia il costruire-rinvenire l'essenziale nelle cose rimane l'aspirazione legittima del pensiero.

Relativamente al secondo momento, quello della condanna del disvalore, Troeltsch afferma:

«Ogni idea, ogni totalità di valore suscita formazioni di valore opposte, le quali considerate dal punto di vista dell'ideale o della totalità di valore sono delle formazioni di disvalori; e, spesso, queste ultime sono, a loro volta, dei principi gravidi di conseguenze, il cui sviluppo si insinua in quello del valore, costringendolo ad una lotta senza quartiere, mettendolo in pericolo o, eventualmente, soffocandolo addirittura. Ma proprio perciò non ci si può accontentare definitivamente di una concezione del tutto neutrale e oggettiva. Se la storia tende incessantemente alla realizzazione di valori aventi un'oggettiva necessità interiore, queste formazioni di disvalore non possono non essere concepite in ultima istanza anche come oggettivamente ostili al valore e al fine della storia. Non appena ci si solleva al di sopra della storia meramente empirico-induttiva e ci si rivolge ad oggetti tanto elevati come le determinazioni d'essenza, non si può più mantenere il punto di vista eticamente indifferente della semplice comprensione del contesto, della semplice comparazione con un immanente impulso di sviluppo. Si deve riconoscere che nell'esperienza a tutti i valori scaturienti da una

²⁴⁵ Ivi, p. 285.

percezione della loro necessità si contrappone la negazione [...]. Chi con il concetto di essenza nella storia collega il concetto di un valore e di un impulso telico scaturienti da una necessità ideale non può non ammettere ad un tempo il male radicale»²⁴⁶.

Prendere posizione di fronte alle cose era il movimento originante la ricerca dell'essenza. Questo valutare le cose è il riconoscerle conformi al valore, e la conformità è il criterio della loro sintesi. Ma la considerazione storica urta costantemente contro le formazioni di disvalore, contro il male, la contraddizione che nega l'essenza pur rivendicando un posto in essa e accanto ad essa. Qui il compito superiore della ricerca dell'essenza si chiarisce nella sua valenza etica. Di fronte all'essenziale bisogna sempre prendere posizione, non temendo l'accusa di moralismo. Se tale modo di procedere deve essere «bandito dalle indagini di dettaglio», dove avalutatività e spiegazione causale devono orientare la ricerca, nelle ricapitolazioni complessive aspiranti alla chiarezza e profondità della considerazione filosofica, la presa di posizione di fronte al valore è necessaria e costituisce il momento ispiratore del pensiero²⁴⁷.

4. *L'essenza come concetto di sviluppo.* Ma nel caso di una religione universale come il cristianesimo dove dovrà cercarsi il criterio di costruzione dell'essenza, quali saranno gli specifici punti di vista di valore che orienteranno la selezione del materiale? Evidentemente l'idea stessa di rivelazione contiene il pensiero di quel criterio; un pensiero che viene consegnato a uno specifico momento del tempo, dal quale amministra la validità dell'intera storia cristiana. Quel momento dell'accadere della verità è anche l'origine della religione in senso storico: è lì che giace l'essenza in eterna disponibilità, è lì che va cercata, è da lì che gli sviluppi della religione derivano il loro senso.

Ma quando il pensiero storico si approssima all'originario non può non infrangere irrimediabilmente la sua aura di absolutezza. L'origine viene decomposta e scoperta nella sua non originarietà; tuttavia viene anche riconosciuta come origine del movimento. Non il luogo dell'incondizionata verità, ma l'inizio del dispiegarsi della verità. L'origine si storicizza nell'originarsi della verità, nel farsi dell'essenza: essa rimanda al suo sviluppo come la proiezione e la realizzazione del proprio contenuto intrinseco.

Ciò è evidente nel cristianesimo originario nel quale già si insinua una dualità radicale fra l'individualismo escatologico della predicazione di Gesù, annunciante l'imminenza del regno e conseguentemente portatrice di un'indifferenza verso gli ordinamenti del mondo, e la predicazione apostolica, in particolare la grande opera sistematrice di Paolo. Qui sorgono il culto del risorto, l'idea della chiesa universale, qui si consumano le prime conciliazioni e i primi compromessi con il mondo, qui compare

²⁴⁶ Ivi, p. 287.

²⁴⁷ Ivi, p. 288.

un «elemento nuovo, che non ha un rapporto del tutto chiaro con il Gesù storico»²⁴⁸. All'imminenza del regno subentra la coscienza paolina del possesso della salvezza, l'idea della grazia e l'orientamento al presente. «Fin dall'inizio il messaggio di Gesù si apre non solo all'esplicitazione delle conseguenze in esso implicite, ma anche all'assimilazione di elementi nuovi»²⁴⁹. L'origine storicizzata diventa infatti, un movimento includente.

Lo «spirito del Cristo» si distacca dal Gesù storico dopo la sua morte, per procedere nel suo sviluppo. Questo spirito che proviene da Gesù e a lui rimane legato perennemente, è però destinato ad affrontare il mondo e i suoi mutamenti, è costretto a contaminarsi col mondo e ad assumere elementi nuovi ed eterogenei. «Emergendo da uno strato sociale generalmente povero di interessi scientifici e letterari e penetrando, poi, negli strati più elevati della cultura e della letteratura, esso ha sviluppato, a contatto con il pensiero antico, una sua forma di intuizione del mondo, che, nonostante tutte le variazioni del pensiero speculativo, forma un momento inalienabile della sua essenza»²⁵⁰. L'intera storia del cristianesimo non è che un processo di commistione e adattamento dello «spirito del Cristo» al mondo, un processo di mediazione con la cultura e con le culture storiche, che deve la propria produttività e fecondità proprio alla capacità di innescare una continua interazione conflittuale fra religione e mondo.

«Tutto ciò – scrive Troeltsch – significa l'emergere di volta in volta, di elementi che erano appena accennati nella forma originaria e che solo sulla base dello sviluppo successivo si possono considerare come impliciti in essa; di elementi cioè che, in realtà, sono apparsi o, in ogni caso, hanno acquistato un proprio autonomo valore solo successivamente e in certe particolari condizioni. Noi dobbiamo comprenderli nell'essenza del cristianesimo quale è divenuta e riconoscere la loro influenza sulla determinazione dell'essenza; dobbiamo considerarli come effetti dello spirito del Cristo». L'insufficienza dell'identificazione dell'essenza con l'epoca delle origini porta al riconoscimento della necessità di «collegare la forma originaria e le manifestazioni dell'essenza attuatesi negli svolgimenti successivi. L'essenza [...] non può consistere in un'idea immutabile e data una volta per tutte nell'insegnamento di Gesù, [...] *l'essenza deve essere necessariamente un'entità che ha in sé il vivente dinamismo interiore, la forza produttiva della generazione e dell'assimilazione.* Non può essere espressa con una parola o con una dottrina, ma soltanto con un concetto che racchiude in sé, a priori, vitalità e dinamismo; deve essere un principio che si sviluppa, un "germinative principle", cioè un'idea germinativa, come dice Caird, un'idea storica nel senso di Ranke, e quindi non un principio metafisico o dogmatico, bensì una forza motrice

²⁴⁸ Ivi, p. 293.

²⁴⁹ Ivi, p. 294.

²⁵⁰ Ivi, p. 295.

spirituale che ha in sé scopi e valori vitali e li dispiega con coerenza e capacità di adattamento»²⁵¹.

È chiaro che Troeltsch mira a storicizzare il concetto di essenza, erodendone le valenze ontologiche, senza tuttavia potere e volere eliminarle del tutto: la concezione dell'essenza, così riformata, resta un'ontologia della storia sia pur antropologizzata. Qui come in altri luoghi, appare chiaro l'atteggiamento troeltschiano, sempre ambiguo e in bilico fra il rigetto completo del radicamento ontologico del mondo storico e la sua conservazione e rifondazione nel senso di una metafisica rinnovata. La riflessione sui concetti di essenza e di absolutezza si risolvevano in difficili tentativi di mediazione di ciò che, nato dalla frattura della modernità, abbisognava non di mediazioni ma di accettazioni titaniche, o di titanici superamenti.

La pluralità delle formazioni dell'idea cristiana può rientrare in un concetto di essenza solo se questa si fa carico di esprimere e «portare in sé contrasti e tensioni e [...] un'oscillazione tra le varie idee fondamentali»²⁵². Questa concettualizzazione della varietà delle formazioni storiche riferibili al cristianesimo si realizza, appunto, solo attraverso un'idea complessa di essenza che rinviene il *continuum*, la continuità nella varietà dello sviluppo, solo nella connessione tensionale degli elementi contrapposti. E in questa tensione fra le sue manifestazioni storiche, consiste appunto «la vitale forza motrice» dell'idea²⁵³.

Il rapporto fra l'essenziale e l'originario «non può essere quello di una semplice evoluzione del nucleo originario. Questo resta sempre l'etica trascendente, rigorosa e unilaterale, e non può mai semplicemente trasformarsi e trapassare in un'etica immanente [...]. Pertanto l'essenza non può mai essere tratta esclusivamente dal cristianesimo delle origini. Tuttavia in questo è data così chiaramente la direttiva fondamentale che ogni ulteriore dispiegamento dell'essenza, ogni sua impronta umana e culturale non può non essere indotta a collegarsi sempre di nuovo con l'originario

²⁵¹ Ivi, p. 296.

²⁵² Ivi, p. 300.

²⁵³ *Ibidem*. «Non c'è alcuna legge dialettica, logico-necessaria e costruibile a priori della graduale produzione dell'essenza, ma soltanto un "*continuum*" che tutto regge e contiene in sé infinite possibilità di sviluppo. Una difficoltà fondamentale è costituita, dunque, proprio dalla determinazione di questo "*continuum*", dell'unità connettiva in questa molteplicità delle formazioni che si sviluppano dalla forma originaria. È evidente che questo "*continuum*" non può essere tratto dal messaggio di Gesù sotto forma di un suo messaggio essenziale che permane in ogni tempo; né consistere nell'astratto concetto generico di ciò che è comune a tutte le formazioni cristiane. Ed inoltre, ancor più in generale, non consiste in un principio sinteticamente formulabile, in una semplice idea fondamentale, bensì in una forza spirituale che nel suo interno racchiude una pluralità di idee e non si adatta mai immediatamente ad una semplice formulazione, ma ha in sé la tendenza a molteplici formulazioni. Pertanto l'essenza come "*continuum*" non si presenta mai semplicemente. Nella predicazione di Gesù per noi è in definitiva essenziale proprio ciò che per essa non era stato immediatamente tale; per noi, infatti, l'essenziale non sono l'imminente fine del mondo e il regno che sta per venire, ma le condizioni per l'accoglimento del regno e la comunione degli spiriti che scaturisce dal loro avverarsi [...]. L'essenza e il suo "*continuum*" non sono ciò che di volta in volta emerge nella coscienza, ma la capacità germinativa e di sviluppo in essa racchiusa» (ivi, p. 298).

pensiero della redenzione [...]. Sicchè la formula dell'essenza non è semplicemente dualistica, ma il dualismo – quel dualismo che abbiamo visto insinuarsi già nell'origine – implica una speciale circolarità per cui l'epoca delle origini deve essere sempre considerata alla luce dello sviluppo successivo, e quest'ultimo, a sua volta, dev'essere considerato sempre sulla base dell'epoca delle origini. Certamente ora può essere più importante l'una, ora l'altro, ma l'essenza consiste soltanto nella loro connessione, e in questa l'elemento decisivo è la predicazione di Gesù»²⁵⁴.

5. *L'essenza come ideale*. La determinazione dell'essenza del cristianesimo si è quindi rivelata come il proiettarsi dell'originario nel proprio sviluppo; uno sviluppo costruito in riferimento a determinati punti di vista di valore che orientano la ricerca. Lo sviluppo accoglie così in sé il destinarsi dell'origine, ovvero quella «forza germinativa della forma originaria»²⁵⁵ che è l'istitutrice del *continuum* dell'accadere. Ma quel destinarsi e quella germinatività sono tali, come abbiamo visto, solo per la richiesta di senso dell'interrogante. L'interrogante è il destinato ad assumersi il compito del destinarsi dell'origine; egli si sente interiormente coinvolto in quel medesimo sviluppo che egli stesso costruisce. In realtà, avverte Troeltsch, qui è in gioco il destino dell'interrogante, non il destino dell'origine. Il valore, ciò che deve essere, nella sua tensione con l'essere reca in sé la speranza che prima o poi esso sia, che appunto il futuro lo veda realizzato. Il futuro deve assumere su di sé e conservare tutta la massa detritica che la piena dell'esistenza non può assorbire, nella sua costitutiva difettività, nella sua necessaria scissione dall'ideale. Il futuro deve contenere questo sogno di vita assoluta, del ritorno nella conciliazione, dell'essere del valere.

Sicché l'individuazione dell'essenza è la determinazione di ciò che di quel dato fenomeno deve essere, è cioè destinato a continuare, a sopravvivere nel futuro per la sua fecondità; è la determinazione di quella tensione che supera il divenuto, perché in esso non può che trovare di volta in volta insufficienti realizzazioni. È la determinazione del dispiegarsi di quella perfettibilità originaria, che è permanenza del perfezionamento ed eterno, fecondo rimando al futuro, alla prossima ora della conciliazione. Troeltsch scrive: «La posizione personale di fronte al cristianesimo del presente e la valutazione in essa data influenzano in modo decisivo la determinazione dell'essenza. Se il cristianesimo viene considerato come una forza vitale e gravida di futuro, nella determinazione dell'essenza penetra la nostra concezione del futuro e dell'attuazione dei principi cristiani che in esso avrà luogo. Per la comprensione del passato e del presente si ricorre a quella del futuro, che dovrebbe essere il risultato di conoscenze più vere e di una più profonda penetrazione; si adopera la rappresentazione

²⁵⁴ Ivi, p. 302.

²⁵⁵ Ivi, p. 298.

del futuro come ideale anche come materiale induttivo per la definizione dello sviluppo dell'essenza»²⁵⁶.

Ma se manca la visione del futuro non è possibile costruire alcuno sviluppo, ma narrare solamente di una dissoluzione, di una decadenza, la quale costituisce il progressivo allontanamento dall'origine, la morte progressiva dell'essenza. Questo allontanamento è allora il *continuum*; il valore presiede alla costruzione di uno sviluppo che è racconto della perdita, della caduta, non speranza della conciliazione, della salvezza. Lo sviluppo è di per sé attestazione di fede; della fede che ciò che si sviluppa ha un futuro, e che deve averlo perché è degno di averlo. «La previsione del futuro – afferma Troeltsch – non è certo un compito della storiografia. Ma questa, quando si tratta di raccogliere un campo vasto e di grande significato in un concetto unitivo, non può mai esimersi del tutto dal pensare al futuro, dal prolungare le linee dello sviluppo nel futuro ed illuminare il presente e il passato con questa rappresentazione dello sviluppo»²⁵⁷.

«L'interpretazione del cristianesimo è notevolmente "condizionata-anche" [*mitbedingt*] dalla posizione personale che si assume di fronte ad esso nel presente e dalla concezione del suo futuro, a sua volta condizionata dalla prima»²⁵⁸. Questo condizionamento concorrente se non esclude l'oggettività scientifica della storiografia, tuttavia radica la ricerca dell'essenza «"anche" nella posizione personale e nella valutazione della configurazione futura del cristianesimo»²⁵⁹ dello storico. «Quindi, tra le condizioni della determinazione dell'essenza c'è in definitiva e soprattutto, anche la presa di posizione personale di fronte al valore e alla verità del cristianesimo [...]. Lo svolgimento futuro dovrà essere incluso nell'essenza che si sviluppa; e, poiché viene orientato dalla nostra concezione di ciò che deve essere secondo l'essenza e il motivo ispiratore dell'idea cristiana, *l'essenza si trasforma di per sé da un concetto di astrazione in un concetto di ideale*. Analogamente, quasi tutti i concetti di essenza hanno la tendenza a passare in concetti di ideale, nella misura in cui nel concetto dello sviluppo dell'essenza la storia accaduta, e non più modificabile, si lega con quella futura e da noi configurabile»²⁶⁰.

Presente, passato e futuro trovano nello sviluppo storico lo svolgersi della loro connessione. L'ideale rappresentato dall'essenza è la sintesi di questi tre momenti, il

²⁵⁶ Ivi, p. 303.

²⁵⁷ Ivi, p. 304. «Il senso della storia non consiste mai nel riprodurre un mondo passato semplicemente nel ricordo [...]. La comprensione del presente in base al suo esser divenuto; la visione d'insieme dell'esperienza del genere umano (o almeno della nostra area culturale o del nostro popolo) ancora attingibile da noi e colta nella sua struttura complessiva; l'educazione storica del nostro pensiero che da essa si sviluppa e le linee direttive per il futuro che grazie ad essa si possono tracciare: è questo il senso della storia. Ed è per questo che anche i processi più remoti, più definiti ed impenetrabili, non sono del tutto privi di relazioni, sia pure indirette, con il presente e con il futuro» (*ibidem*).

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Ivi, p. 305.

proiettarsi, appunto, del passato nel futuro per mezzo dell'impulso istituito dal presente. Qui si pone il problema di come il movimento oggettivo delle cose, il loro venire a me, debba legarsi col mio andare a loro, e col mio spingerle verso il mio futuro. Come è possibile quella solidarietà di destini fra me e il mondo storico, quel con-fluire del divenuto nel mio dover essere? Come si lega, d'altro canto quell'oggettività delle cose, l'urto del divenuto contro di me, con il mio soggettivo trarre il divenuto a me, istituirlo nel suo contenuto essenziale e destinarlo nella futuribilità del suo valere? Qui, dove risiede «l'autentico nodo di tutto il problema»²⁶¹, due mondi si fronteggiano, veramente qui l'io e il mondo, l'io e le molteplici formazioni dell'altro si scrutano nel tentativo di guadagnarsi un accesso reciproco.

Troeltsch scrive: «Non cerchiamo semplicemente un'astratta unità di ciò che è stato, ma un'unità di passato e futuro; e l'unità astratta non deve essere unicamente una proposizione scientifica, un rapporto di fatti quanto più obbiettivo possibile, ma, insieme con questo, anche una norma della nostra volontà e per suo tramite una linea direttiva della storia futura [...]. Il giudizio che enuncia l'essenza, determinando la volontà personale, partecipa della natura intenzionale e volitiva di ogni fatto storico, diventa esso stesso un'azione. Solo il coraggio dell'azione annoda il passato e il futuro, in quanto enfatizza per il presente l'essenza di una totalità culturale colta storicamente, in modo che da essa scaturisca il futuro nella forma richiesta dal presente e che attinge ad un tempo la natura profonda dell'impulso storico. Ma se è un'azione la determinazione d'essenza non è più semplicemente un giudizio sulla storia, ma un pezzo di storia. In questa il progresso si compie come ristrutturazione della realtà storica in vista del futuro, e la determinazione dell'essenza in quanto tale è un fattore dello sviluppo storico, anzi uno dei più importanti e fondamentali organi di questo sviluppo»²⁶².

L'azione apre una breccia fra i due mondi e salda oggettivo e soggettivo in unità. In questo senso «la determinazione dell'essenza è una formazione dell'essenza»²⁶³, e «l'oggettivo non è già dato, per essere ogni volta semplicemente accolto, ma ogni volta viene ricreato e ha la sua forza vincolante nella compenetrazione tra le acquisizioni storiche e la consapevole e personale trasformazione perfetta»²⁶⁴.

La storicizzazione del concetto di essenza condotta da Troeltsch in queste pagine diventa storicismo etico; uno storicismo orientato verso la decisione istitutrice di senso, la decisione che assume su di sé quella responsabilità della configurazione di valore del futuro, che è il risultato di uno sgretolamento degli assoluti della tradizione giusnaturalistica. Tuttavia qui accanto al movimento di desostanzializzazione

²⁶¹ Ivi, p. 307.

²⁶² Ivi, p. 308.

²⁶³ Ivi, p. 310.

²⁶⁴ Ivi, p. 315.

dell'essenza e dello sviluppo storico, si avverte una resistenza, che è come una nostalgia di radicamento, che è esigenza metafisica e di solidarietà dei destini dell'uomo con quelli del mondo. La *costruzione* dell'essenza diventa la destinazione etica del singolo, ma anche *rinvenimento* della «forza germinativa della forma originaria».

Il saggio sull'essenza del cristianesimo rappresenta, come lo stesso Troeltsch ammise in diverse occasioni, una prima applicazione delle teorie rickertiane sulla metodologia delle scienze storiche. In realtà Troeltsch si andrà progressivamente allontanando da quella adesione iniziale al formalismo neokantiano, riproponendo l'esigenza di fondazione metafisica della vita storica e della conoscenza dell'altro.

6. *Il cristianesimo delle origini*. La de-ontologizzazione del concetto di essenza, nel duplice senso di desostanzializzazione e di rinvio all'etica, operato da Troeltsch nelle pagine analizzate, rappresenta in ultima istanza l'elaborazione di un concetto di sviluppo che conserva l'istanza metafisica. È come se Troeltsch non fosse pronto a trarre le estreme conseguenze a cui pure le premesse del suo discorso portavano, e questa indecisione si manifesta con una certa ambiguità di fondo nella struttura dell'argomentare che è non risolutività fra una prospettiva assenzialistica e una ontologica. In ciò si può leggere anche una distinzione fondamentale rispetto alla posizione di Becker e alla sua diversa declinazione della dialettica fra origine, essenza, sviluppo in ambito di storia delle religioni e in quello di storia della civiltà.

Tuttavia, come avevamo già avvertito, queste differenze sui fondamenti della visione storica non escludono interessanti corrispondenze metodologiche nelle ricerche di Becker e di Troeltsch. Nelle *Soziallehren* Troeltsch realizzava un'imponente ricostruzione della storia del cristianesimo, che si valeva di un approccio sociologico teso ad evidenziare le reciprocità delle interazioni fra religione e ordinamenti sociali.

La storia del cristianesimo è irriducibile ad un'univoca determinazione in senso economico, né la sua straordinaria diffusione può essere legata alle esigenze di classe degli strati disagiati che ne furono i primi portatori. Il suo avvento coincide con un processo di «decomposizione» della religiosità antica e con un'esigenza di eticizzazione proveniente da più direzioni. Tale processo non fa che mettere in evidenza la «causalità autonoma del pensiero religioso», la quale se va integrata nella connessione con le altre causalità, non va però eteronomizzata o, tanto meno, subordinata a principi esplicativi ad essa fundamentalmente estranei²⁶⁵.

Il Vangelo muove dalla speranza nella redenzione e dall'imminenza del regno di Dio; idee in cui invano si cercherebbe l'aspirazione a un mutamento dei rapporti sociali,

²⁶⁵ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit. vol. I, p. 34. Dopo la conferenza del 1906 su *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, tenuta allo Stuttgarter Historikertage, pubblicata poi a München nel 1911, le ricerche sulle *Soziallehren* apparvero a cominciare dal 1908, in articoli separati pubblicati sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». La pubblicazione in volume è del 1912.

a una salvezza intramondana²⁶⁶. La predicazione di Gesù conduce a un «individualismo illimitato e incondizionato»²⁶⁷; l'individuo cioè rinviene nella sua comunione con Dio un valore infinito; ma tanto assume questo valore solo in quanto si «sacrifica» nell'assoluta obbedienza e dedizione a Dio²⁶⁸. «Soltanto la comunione con Dio – scrive Troeltsch – dà all'individuo questo valore, e soltanto nel comune rapporto con Dio, superante tutto quel che è terreno, scompaiono le diversità naturali»²⁶⁹. Per altri versi quella comunione in Dio diventa la «comunità d'amore tra coloro che sono uniti in Dio»; l'amore di Dio investe l'altro, il prossimo, esprimendo così il «collegamento tra gli uniti in Dio»²⁷⁰. In questo modo «dall'individualismo assoluto sorge un altrettanto assoluto universalismo»: entrambi costituiscono «il doppio carattere sociologico» nel quale si sviluppa l'idea cristiana²⁷¹.

L'atteggiamento del cristianesimo primitivo nei riguardi del mondo non è privo di ambiguità. L'annuncio del Regno getta nell'indifferenza etica gli ordinamenti del mondo. «La predicazione di Gesù non è ascetica: manca qualsiasi disprezzo dei sensi e del piacere come tali, e anche qualsiasi esaltazione della povertà per se stessa. Ma l'ordinamento della vita e il lavoro hanno valore solo in quanto sono necessari alla vita, e quindi, per così dire, naturali e ovvi, né hanno in sé stessi proprio valore etico»²⁷². La predicazione di Gesù è piuttosto portatrice di un'«etica eroica», che rimettendosi nella piena fiducia in Dio, bandisce i «compromessi con le esigenze della vita»²⁷³.

La vita economica non è condannata in sé, è bensì riconosciuta la necessità di procurarsi il *pane quotidiano*; essa è un affare dell'oggi, che affida a Dio il progetto del domani. Lo Stato è sì riconosciuto, ma riconosciuto nell'indifferenza di un sussistere, contro cui bisogna insorgere, se sono poste in pericolo le prioritarie esigenze dell'anima. La famiglia si giova dell'eticizzazione dei rapporti promossa dall'individualismo cristiano, ma rimane un istituto transitorio, che dovrà essere sacrificato in vista della vita eterna. «Manca pertanto – afferma Troeltsch – qualsiasi programma di rinnovamento sociale»; al suo posto si afferma l'attesa escatologica entro gli ordini esistenti e nella comunione d'amore²⁷⁴.

Il pensiero evangelico dell'uguaglianza universale in Dio si poneva, già nel cristianesimo originario, di fronte quell'alternativa, pregna di sviluppi nella tradizione filosofica, fra «predestinazione da un lato, e universale volontà divina d'amore

²⁶⁶ Cfr., *ivi*, p. 22.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 50.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 51.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 53.

²⁷¹ *Ivi*, p. 54.

²⁷² *Ivi*, p. 59.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 63.

dall'altro»²⁷⁵. In Paolo il volontarismo evangelico-israelitico dell'idea di Dio spingeva verso la prima soluzione del problema: per lui «anche come santo e benigno amore paterno, Dio rimane sempre volontà, la cui santità è posta dal suo volere e il cui amore è atto d'insondabile grazia»²⁷⁶. La bontà di Dio si manifesta nella creazione e nella redenzione come grazia e misericordia illimitate, ma «non esiste alcun diritto della creatura ad una uguale partecipazione di tutti alla salute»; la distribuzione diseguale della grazia è la manifestazione della «volontà predestinazionistica di Dio»²⁷⁷.

La soluzione paolina, «recidendo i nervi dell'assoluta e astratta idea dell'uguaglianza», pur nella sua problematicità teologica, di cui daranno conto i millenni di riflessione e sviluppi di quest'idea, rappresenta una conciliazione di enorme importanza per il pensiero sociale cristiano. In essa il radicalismo evangelico si apriva alla considerazione della disuguaglianza degli ordinamenti sociali: «nelle grandi diversità della vita politica e sociale il cristianesimo inclinerà senz'altro a vedere qualcosa di estraneo all'interesse religioso, ma, finché esse non si fondano manifestamente sul peccato, a scorgervi ordinamenti e costituzioni divine, da accettarsi senza ricercarne i motivi»²⁷⁸.

A questa soluzione portavano oltre che l'ansia proselitistica e la necessità di una penetrazione silenziosa nella società – «in cui deve accuratamente evitarsi fin l'apparenza dell'illegalità e della minaccia politica» – anche la «sensazione universale dell'immutabilità» dei rapporti politici incarnati dall'Impero romano»²⁷⁹. In questo modo, scrive Troeltsch, «le differenze non sono considerate in modo meramente negativo, anzi vengono assunte positivamente nel pensiero sociologico del valore della personalità e dell'illimitata comunione d'amore, e divengono scaturigine di speciali valori etici. L'uguaglianza religiosa viene fatta operare sulla disuguaglianza terrena considerata come materia, da cui la prima riceve impulso particolare alla propria attivazione [...]. In conformità al pensiero religioso fondamentale, per Paolo le disuguaglianze diventano eccitamento all'esercizio della carità»²⁸⁰. Si tratta del «tipo del patriarcalismo cristiano, fondato a un tempo sul riconoscimento religioso e sul religioso superamento della disuguaglianza terrena».²⁸¹

Si configura qui piuttosto chiaramente quel movimento di interazione fra religione e mondo, per cui l'originario radicalismo profetico tende, nella sua lotta per l'affermazione e l'efficacia del proprio principio, al riconoscimento del divenuto, alla giustificazione e assunzione dell'esistente. Troeltsch scrive, con evidente similitudine rispetto all'impostazione che abbiamo analizzato in Becker e Wellhausen, «l'infantilità,

²⁷⁵ Ivi, p. 81.

²⁷⁶ Ivi, p. 82.

²⁷⁷ Ivi, p. 83.

²⁷⁸ Ivi, p. 85.

²⁷⁹ Ivi, p. 85.

²⁸⁰ Ivi, p. 86.

²⁸¹ Ivi, p. 88.

l'ampiezza e l'altezza del Vangelo s'indirizzano già fin d'ora al concreto e al pratico, e l'apro radicalismo cede già a *compromessi*, a un accordo con il mondo»²⁸². Tuttavia si tratta solo dei primi inizi, ancora limitati e esteriori, di una dinamica adattativa e di una dialettica che scandirà l'intera vicenda storica del cristianesimo. Ma in questi inizi, «ad onta di ogni accordo resta ancora ben lontano il pensiero moderno che appunto l'edificazione di un mondo spirituale e morale richieda una corrispondente costruzione di rapporti materiali e sociali»²⁸³. Siamo ancora su terreno degli «adattamenti esteriori» non dei «collegamenti interni», quali l'etica cristiana sarà in grado di esprimere nel cattolicesimo medievale e nel protestantesimo²⁸⁴.

Tuttavia già nell'ambito di questa esteriorità trova posto una valutazione positiva dello Stato, che non solo viene riconosciuto in quanto «permesso da Dio, ma addirittura apprezzato in quanto istituto curante il diritto, l'ordine, la moralità esterna [...]. L'Impero tiene la spada per volontà di Dio»²⁸⁵. Il riconoscimento dello Stato è anche un riconoscimento «dell'intero organismo sociale»²⁸⁶. Ad esso i cristiani devono conformarsi; essi, pur preservandosi dai contatti col paganesimo, devono «rispettare gli ordini esistenti e volgerli al bene, giacché il loro Stato e la loro società non sono sulla terra, ma in cielo»²⁸⁷.

La comunità religiosa si è ormai allontanata dalla realtà rurale in cui si era svolta la predicazione di Gesù, ed era ormai orientata verso «il mondo urbano degli schiavi e dei piccoli borghesi»; è a questo mondo e a queste nuove condizioni della vita cittadina che «le idee etiche sono costrette affatto spontaneamente ad adattarsi», lasciando necessariamente «nell'ombra la maniera radicale della loro applicazione e della loro presentazione, che si ha nel sermone della montagna»²⁸⁸.

Un analogo atteggiamento si configura nell'ambito del pensiero paolino sulla famiglia, in cui i timori per la vita sessuale non oscurano un apprezzamento del suo ruolo istituzionale²⁸⁹.

7. *L'elemento conservatore e l'elemento rivoluzionario.* Nella dottrina paolina emerge con evidenza il carattere conservatore assunto precocemente dal cristianesimo antico di fronte agli ordinamenti politico-sociali. «È un fatto singolare – afferma Troeltsch – che un principio in sè assolutamente radicale e rivoluzionario come quello dell'individualismo e dell'universalismo abbia assunto un atteggiamento così

²⁸² Ivi, p. 91 (corsivo mio).

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ *Ibidem.*

²⁸⁵ *Ibidem.*

²⁸⁶ *Ibidem.*

²⁸⁷ Ivi, p. 92.

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ Cfr.ivi, p. 93.

socialmente conservatore»²⁹⁰. Tale atteggiamento in realtà consisteva in una «miscela di disprezzo, di sottomissione e di relativo riconoscimento» nei confronti delle istituzioni, che non ha impedito al cristianesimo di operare per la distruzione dell'Impero romano, «straniando le anime dai suoi ideali»; esso continua ad operare ancora oggi come principio critico di «ogni nazionalismo» e di «ogni autorità meramente terrena»²⁹¹.

Troeltsch vedeva in questa ambiguità la persistenza di una struttura fondamentalmente dualistica del principio cristiano²⁹², che, come vedremo, non rappresenta una circostanza occasionale del suo sviluppo, ma una sua determinazione essenziale. Conservazione e rivoluzione sembrano coesistere entrambe nel cristianesimo in un rapporto non risolto, «sembrano – scrive Troeltsch – racchiudersi in esso due specie diverse di conseguenze sociali: o l'anarchia idealistica e il comunismo d'amore, che con radicale indifferenza o con avversione contro i restanti ordinamenti del mondo attuano in piccoli aggruppamenti l'idea dell'amore, oppure la formulazione socialmente conservatrice di un atteggiamento di subordinazione, nei riguardi del mondo, all'ordine e alla volontà di Dio, con forte accentuazione dell'autonomia della comunità, che ordina verso l'interno i propri interessi, ma che ingrandendosi non può ignorare gli ordinamenti mondani, anzi deve possibilmente adoperarli ai suoi fini»²⁹³. Sono due atteggiamenti fondamentalmente opposti: il primo sarà la fonte perenne del radicalismo religioso destinato a manifestarsi periodicamente nella storia cristiana, il secondo è il principio conservatore del «soffrire e sopportare nel mondo, i cui ordinamenti sono permessi da Dio, le cui possibilità i cristiani debbono usare per i loro fini, la cui struttura essi possono lasciar sussistere perché interiormente ad essa non partecipano»²⁹⁴.

La possibilità di una sintesi organica di questi due atteggiamenti antitetici rimarrà preclusa alla cristianità antica e medievale; essa rappresenterà solo nel mondo moderno il principio di un nuovo compromesso organico del cristianesimo col mondo²⁹⁵.

²⁹⁰ Ivi, p. 94.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Di un dualismo dell'essenza aveva parlato già in *Was heisst «Wesen des Christentums»?*. Cfr. *supra*, par. 4.

²⁹³ Ivi, p. 94.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Troeltsch riconosce, infatti, che una «terza possibilità, quella cioè di conformare positivamente l'ordine sociale come sostrato e forma preparatoria al conseguimento del supremo fine religioso-etico, è ancora completamente fuori dall'angolo visuale della cristianità antica. Questa non pensa ancora ad interpretare i valori spirituali ed etici in connessione continuativa con la base naturale della vita e in dipendenza da essa. A ciò non pensa ancora neppure tutto il medioevo, nè vi pensa l'etica religioso-metafisica dell'antichità: soltanto l'etica empirica di Aristotele tien conto di questi rapporti. Per questa ragione soprattutto anche l'intero problema dell'economia viene considerato soltanto sotto l'aspetto del consumo, e quindi regolato essenzialmente soltanto nel senso del soddisfacimento. Che la ricchezza e la proprietà siano strumenti d'illimitato potere produttivo e quindi della creazione d'una sana base di vita per una crescente popolazione: ecco pensieri, che in genere soltanto in collegamento con la visione della dipendenza di valori etico-spirituali dall'ordinamento economico e sociale sono propri del mondo moderno, il quale a sua volta non ha mancato di passare dall'estremo ideologico all'altro del materialismo storico, restando per esso il rapporto fra le due causalità ancor oggi un problema difficile» (ivi, pp. 94-95).

«In tal modo – scrive Troeltsch – fu possibile alle comunità paoline e a tutto il cristianesimo primitivo assumere un atteggiamento socialmente conservatore e nello stesso tempo rimanere profondamente separati nel loro interno da tutta la vita sociale, sottomettersi pazientemente alle condizioni esistenti e servirsene, ma al tempo stesso contrapporre ad esse una vita di comunità assolutamente nuova e di tipo affatto diverso. L'atteggiamento prescritto dal paolinismo già sin d'ora, sulla soglia della grande evoluzione futura, è di riconoscere le formazioni sociali e servirsene in quanto divenute non senza la volontà di Dio e contenenti un certo elemento di bene, ma nello stesso tempo di rifiutarle e mantenersene indipendenti in quanto esse appartengono a un mondo tramontante e intrecciate dappertutto col paganesimo»²⁹⁶.

La storia cristiana rivela la persistenza di questa dialettica irrisolta fra l'elemento rivoluzionario e quello conservatore. Una persistenza che per Troeltsch non è determinata dall'escatologismo originario o da elementi contingenti risultanti dell'interazione col mondo; essa è piuttosto «un contrassegno essenziale, svolto dall'idea cristiana medesima, valevole quindi per tutte le teorie sociali cristiane, il quale già da questo momento illustra tutti gli svolgimenti futuri»²⁹⁷. Queste due tendenze contrapposte dell'atteggiamento sociale cristiano non sono, per Troeltsch, la semplice espressione di un'alternativa irrisolta fra due opzioni egualmente collegabili con la predicazione evangelica; esse non rappresentano una dialettica esteriore ma un vero e proprio dualismo dell'essenza del cristianesimo²⁹⁸. Qui è chiara l'applicazione della categoria di essenza in conformità ai risultati di *Was heisst «Wesen des Christentums»?*, e altrettanto chiara è la distanza rispetto all'epigenetica beckeriana di *Christentum und Islam*.

8. *La doppia morale*. La Chiesa, la comunità riunita attorno al culto del Risorto, e orientata verso la «salute eterna», nel suo progressivo moto di ritiro dalla vita, andò definendo quel concetto di «mondo» che doveva includere tutto ciò che era al di fuori dei suoi ordinamenti investiti dalla grazia. Anzi «quanto più il regno della salute si andava concludendo in un'unità organizzata, tanto più, reciprocamente, per la fantasia tutta rivolta alla salute e al regno di Dio il resto della vita si racchiudeva nel concetto di

²⁹⁶ Ivi, p. 96.

²⁹⁷ Ivi, p. 97.

²⁹⁸ «Ritengo che, senza correre il pericolo di fare troppo arbitraria costruzione, si possa in realtà affermare che l'atteggiamento del pensiero paolino nei riguardi delle cose sociali corrisponda allo spirito e al senso del Vangelo e sotto questo aspetto costituisca, sino all'inizio della vita moderna, la sintesi classica delle tendenze fondamentali del cristianesimo. Una dottrina religiosa che, come il monoteismo cristiano, allontana la religione da qualsiasi inserzione nelle condizioni e negli ordinamenti esistenti, e la differenzia puramente e rende autonoma come fede etica di salvezza, di fronte a tutto ciò che esiste dovrà possedere ed esternare il radicalismo di un ideale etico universale; ma d'altro lato, appunto in quanto fede religiosa che ritiene l'intero universo ad onta del diavolo e dei demoni guidato da Dio, e di rimette alla volontà predestinatrice e differenziatrice di Dio, non potrà mai essere per principio rivoluzionaria. Sotto quest'aspetto essa di fronte agli ordinamenti e alle istituzioni sociali, ai rapporti e alle differenze di potenza, dovrà sempre avere un atteggiamento conservatore di sottomissione e di dedizione» (ivi, p. 99).

mondo»²⁹⁹. Il «mondo» si presenta, così, come «massa compatta e immutabile, quale sistema di peccato, che può essere respinto o accettato soltanto in blocco»³⁰⁰. Con ciò è posta in maniera inequivocabile l'alternativa fra il rifiuto e l'accoglimento del mondo; fra un'etica di adesione radicale al messaggio evangelico sfociante nel monachesimo, e il piegarsi alle «conseguenze del peccato», da cui sono dominati i rapporti sociali e la vita professionale.

Scrivono Troeltsch: «la partecipazione dei Cristiani alle cose mondane, cioè extraecclesiastiche, si fonderà sempre sul motivo che tali cose, come esse sono, sono conseguenze del peccato, e che il Cristiano partecipandovi si sottomette alle conseguenze del comune peccato. Egli non può mutarle, non può che piegarsi ad esse, senza rinunciare tuttavia nell'interno del suo cuore a respingerle, e per lo meno non provando egli stesso alcuna gioia e alcuna simpatia per ciò che la prepotenza degli ordinamenti causati dal peccato impone anche a lui»³⁰¹.

Tuttavia i cristiani «non vivono per nulla nel mondo immediatamente, sibbene per il tramite della Chiesa»³⁰². La loro «partecipazione al mondo» è mediata dall'essere prima di tutto membri della Chiesa; anzi è essa che «prescrive loro il minimo» di tale partecipazione, «togliendo loro la responsabilità di decidere da sé», e assicurando in loro la persistenza dello «spirito ascetico»³⁰³. L'ascesi così trova in qualche modo una forma di conciliazione con la partecipazione al mondo, trova attraverso l'«abnegante sottomissine alla grazia sacramentale» e all'autorità della Chiesa, il modo di essere «a un tempo mitigata e assicurata»³⁰⁴. Questo compromesso non esclude però, la possibilità di «un superiore gradino di perfezione», che è quello dell'assunzione radicale del principio ascetico, nelle sue conseguenze della verginità e della povertà. Ma questa assunzione è il risultato di uno «speciale carisma» che è ciò che costituisce la specifica vocazione del chierico.

In questo modo si configura una «doppia morale» cristiana che, secondo Troeltsch, non costituisce una «semplice inconseguenza, una rinuncia al vero ideale ascetico fondamentale»³⁰⁵. Essa è piuttosto il riflesso della «doppia tendenza, insita sin dall'origine nel cristianesimo, da un lato verso una relativa mondanità riconoscente i beni di Dio nei suoi ordinamenti, dall'altro lato verso un'oltremondanità, che aspira al di sopra del mondo al fine ultimo del rapporto di figliuolanza con Dio e dell'unione fraterna in Dio»³⁰⁶.

²⁹⁹ Ivi, p. 122.

³⁰⁰ Ivi, p. 123.

³⁰¹ *Ibidem.*

³⁰² Ivi, p. 133.

³⁰³ Ivi, p. 134.

³⁰⁴ *Ibidem.*

³⁰⁵ *Ibidem.*

³⁰⁶ Ivi, p. 135.

Tuttavia ciò non poteva risolvere quell'opposizione che si era venuta a configurare fra l'istituto salutare e il regno del peccato; non poteva intaccare quel «soprannaturalismo, nel quale s'era trincerata la Chiesa contro il mondo», e che rappresentò «l'ampia porta d'ingresso» dell'ascesi nel cristianesimo. «Per Gesù – scrive Troeltsch – il grato godimento delle modeste gioie del mondo s'accompagnava senza attriti nè difficoltà, col rigore del suo alto ideale; per la Chiesa collocata in mezzo a una vita mondana assai più complessa, i due elementi s'allontanarono sempre più l'uno dall'altro. Era rinviata la naturale premessa dell'eroismo evangelico, l'attesa finale; non poteva più sostenersi quell'ignoranza dei valori della civiltà, ch'era stata comprensibile nell'entusiasmo della fondazione e nella rustica semplicità della Galilea. Sicchè tutto si presentò alla luce del contrasto fra Chiesa e mondo»³⁰⁷. E solo il compromesso della doppia morale poteva riunire i due elementi, che ormai si fronteggiavano come realtà ostili e contrapposte.

Gli ordini professionali del mondo, del resto, non rappresentarono mai un elemento di riflessione del cristianesimo antico. Essi erano visti come un ordine costituito alla pari degli altri ordinamenti mondani, da accettarsi senza tuttavia attribuirgli valore e significato etico. «La Chiesa antica – afferma Troeltsch – non possiede il concetto della "professione", quale si ebbe nel primo Medioevo, e poi nel protestantesimo»³⁰⁸. Questa incapacità di attribuire un valore e una giustificazione etica all'attività intramondana si tradusse in una grande valutazione del monachesimo, la cui crescente importanza «risponde esattamente all'impossibilità di dominare col concetto di una "vocazione professionale" ordinata da Dio e volta al conseguimento dei valori religiosi della vita in questo mondo»³⁰⁹.

9. *Il diritto naturale cristiano.* Si era venuta così a delineare una «posizione doppia» verso il mondo e i suoi ordinamenti, fra cui lo stato, i quali erano riconosciuti da un lato come voluti da Dio, ma rifiutati dall'altro come ambiti dominati dal peccato. Questa contraddizione si spiega con la coesistenza, accanto all'originaria indifferenza evangelica verso il mondo, di una tendenza orientata verso il «compromesso con il mondo imposto dalla vita pratica, dalla grandezza ed espansione della Chiesa, dall'inserirsi di essa nella vita generale»³¹⁰. Questo compromesso, scrive Troeltsch, «ha un proprio diritto interiore di fronte al principio fondamentale, in quanto questo considera il mondo come creazione di Dio e conserva sempre un certo minimo di

³⁰⁷ Ivi, p. 136.

³⁰⁸ Ivi, p. 156. Sul tema cfr. A. SALZ, *Sulla storia dell'idea di professione*, tr. it. a cura di E. MASSIMILLA in «Archivio di storia della cultura», 2002, pp. 447-491. Cfr. inoltre E. MASSIMILLA, *Alla scuola di Weber: Arthur Salz e il progetto di una storia dell'idea di professione*, in «Archivio di storia della cultura», XV (2002), pp. 397-446.

³⁰⁹ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit. vol. I, p. 159.

³¹⁰ Ivi, p. 203.

condizioni mondane di vita come premessa e mezzo degli specifici valori etici e religiosi»³¹¹.

Ma il contrasto rimaneva lacerante soprattutto sul terreno dello stato, e nel confronto con la sua specifica legalità profana. La nota tesi di Troeltsch è che questo contrasto fu conciliato mediante la recezione da parte della cultura cristiana, del diritto naturale stoico, il quale consentì la formazione di una concezione generale dello stato e della società, nei confronti della quale l'indifferenza evangelica sembrava dovesse sempre rappresentare un ostacolo insormontabile. Troeltsch in diverse occasioni aveva evidenziato la rilevanza storico-universale di questo processo, che risultò decisivo anche perché definì le linee di trasmissione delle idee giusnaturalistiche antiche alla modernità. «Queste idee – scrive Troeltsch ne *Il diritto naturale cristiano* – sulla soglia della civiltà moderna si liberarono dai vincoli cristiani e avviarono quel processo dirompente della trasformazione della società moderna sulla base dei principi giusnaturalistici radicali o moderati»³¹².

Lo stoicismo aveva elaborato l'idea di una duplice legge naturale, l'idea di un *diritto di natura assoluto* proprio dello stato originario, caratterizzato dall'uguaglianza, dalla libertà e dal comunismo, distinto da un *diritto naturale relativo* proprio delle epoche storiche e caratterizzato dal ferreo ordinamento statale, dalla violenza, dalla disuguaglianza del possesso. Questa duplicità della teoria stoica si rivelò straordinariamente adatta alle esigenze dell'etica cristiana e alla soluzione dei problemi in cui essa era incorsa. La morale evangelica dell'amore, del rifiuto della violenza e del potere, la morale della radicale libertà dagli ordinamenti mondani e dallo stato fu relegata alla condizione originaria. «Ma – scrive Troeltsch – in seguito al peccato originale e agli altri crimini primordiali dell'umanità, in parte come pena per i peccati, in parte come presidio contro di essi, è subentrato l'attuale ordinamento della società come legge naturale relativa, come emanazione della ragione divina che si manifesta ora sotto le condizioni dello stato di peccato»³¹³. È la legge del decalogo, che nella sua durezza e non aderenza alla morale evangelica serba il suo essere «punizione», ma anche «rimedio» contro il peccato. Così lo stato fu riconosciuto come un «prodotto del peccato», ma anche come un «mezzo di difesa dal male» e come un'«istituzione della ragione divina», destinata a «collaborare con la chiesa nella conservazione dell'ordine etico»³¹⁴.

Si tratta ancora una volta di un «compromesso della rigorosa religiosità cristiana con le necessità della vita quotidiana e di un relativo apprezzamento delle istituzioni etiche e

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. CANTILLO, Napoli, 1977, p. 83. Cfr. W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, a cura di G. SANNA, Firenze, 1974, vol. I, p. 197 e sgg.

³¹³ E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, cit., p. 86.

³¹⁴ *Ivi*, p. 87.

giuridiche della sfera di vita pre-cristiana ed extra-cristiana. Un tale compromesso era però possibile unicamente per la chiesa, giacchè essa collegava la salvezza non al rigore della prestazione personale, ma ai mezzi di salvezza oggettivi della trasmissione della grazia attraverso l'istituzione»³¹⁵.

In questo movimento di pensiero erano già poste le premesse, che per tutta l'antichità rimangono completamente latenti, dell'idea di teocrazia. La «limitazione» dello stato «dall'alto», da parte di «quello stesso Dio che lo ha costituito», ovvero da parte della chiesa che di quel Dio amministra la grazia in terra, è il tramite della sua legittimazione³¹⁶. Lo stato è autorizzato all'esercizio del suo potere solo in quanto, «col servire la Chiesa e col subordinarlesi si purga dal peccato e si santifica»³¹⁷.

Queste due dottrine del diritto naturale e della teocrazia rappresentarono, quindi, i mezzi con l'ausilio dei quali la chiesa determinò la sua posizione di fronte alla società e alla politica. Il diritto naturale fu il modulo del compromesso della chiesa con quella realtà sociale, che contraddiceva i suoi principi fondamentali. L'idea teocratica invece giustificò lo spazio d'indipendenza dello stato solo in quanto, lo poneva al servizio della chiesa in tutto ciò che riguardava la salute eterna.

Mondo e Stato erano da un lato «fatti indirettamente cristiani» per il tramite della loro derivazione dal diritto di natura, «identico con la legge di Mosè e di Cristo, ma nello stato di peccato solo relativo»³¹⁸. Ma, afferma Troeltsch, «questa cristianizzazione finiva per lasciare esteriormente il mondo tal quale esso era»³¹⁹.

L'«altra soluzione», quella di «fare della teocrazia, della formazione sociale cristiana la padrona anche del potere temporale, cioè dell'Impero», era per il momento al di fuori dell'orizzonte di possibilità della civiltà antica³²⁰. Una «civiltà cristiana unitaria» fu realizzata solo dal cattolicesimo medievale, che costituì una sintesi dei contrasti irrisolti nell'antichità, ma anche lo sviluppo organico di quelle premesse ideali già poste, secondo Troeltsch, nel cristianesimo delle origini. «Queste sono le teorie sociali della Chiesa antica: esse contengono ad un tempo anche il germe delle teorie sociali affatto diverse del Medioevo, nonché della dissoluzione di esse che si compie poi all'inizio dell'età moderna»³²¹.

10. *Il cattolicesimo medievale.* È meno interessante per i nostri scopi ripercorrere analiticamente le lunghe analisi troeltschiane del cattolicesimo medioevale. In esse sono descritti l'affermazione di una civiltà cristiana unitaria, l'elaborazione piena dall'idea di teocrazia, nonché gli sviluppi tomistici del sistema del diritto naturale e il movimento

³¹⁵ Ivi, p. 109.

³¹⁶ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit., p. 219.

³¹⁷ Ivi, p. 220.

³¹⁸ Ivi, p. 222.

³¹⁹ Ivi, p. 223.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Ivi, p. 231.

connesso di rivalutazione dell'idea di professione. Da questa ricchissima mole di problemi interessa evidenziare solo due ordini di considerazioni.

La rottura della civiltà unitaria dell'antichità riproponeva, anche in queste analisi troeltschiane, la questione storico-universale della genesi della civiltà europea, sullo sfondo del rapporto e della distinzione Oriente-Occidente. Già nelle *Soziallehren* Troeltsch la declina in maniera significativamente diversa rispetto al Becker di *Christentum und Islam*.

Troeltsch coglie in primo luogo il fondamento della distinzione fra il Medioevo occidentale con l'Oriente bizantino, nella differenza di elaborazione dell'idea di teocrazia. Egli scrive, in una pagina che vale riportare per intero:

«In Oriente dopo gravi lotte si conseguì una condizione di compatta unità, in quanto il cesarismo vi si trasformò esso medesimo in dignità spirituale e assunse i fini religioso-ecclesiastici nella propria idea, facendo però della Chiesa un semplice riparto amministrativo dello Stato. L'antico Stato romano orientale e feudalizzato, con la sua cultura e letteratura ellenistiche, continuò a sussistere, ma accolse in sé l'essenza spirituale e mise all'unisono l'una cosa e l'altra mediante il potere statale. Se per il cosiddetto Medioevo intendiamo l'unità di civiltà, unità spirituale e terrena, naturale e soprannaturale, statale ed ecclesiastica – contrassegno questo cui per motivi analoghi partecipa anche la civiltà degli Stati islamici – l'Impero romano orientale è pretto Medioevo; ed è una opinione davvero strana quella secondo cui l'Oriente non avrebbe avuto Medioevo. Esso continua ad averlo a tutt'oggi, e possiamo vedervi coi nostri occhi le più notevoli combinazioni di questo Medioevo con le più moderne istituzioni e iniziative politiche ed economiche. Senonché il Medioevo orientale è molto diverso dall'occidentale. La differenza consiste in questo: in Oriente anche lo Stato stilizzato teocraticamente e spiritualmente, romano-ellenistico, restò pur sempre l'antico Stato con l'antico diritto e l'antica cultura, il quale non fece altro che accordarsi col mondo delle idee cristiane, ma senza unirsi intimamente con esse. L'antico estraniamento degli antichissimi avversari ad onta di tutte le mitigazioni continuò a sussistere, e tutto il sistema rimase un parallelismo, i cui membri erano tenuti nel giusto rapporto soltanto dal cesarismo, interessato e qualificato per le cose spirituali. L'unificazione si limitò al fatto che l'uno e l'altro erano contemporaneamente regolati dal cesarismo spirituale-mondano, ma non si ebbe compenetrazione intima. La potenza realistica dello Stato può accontentarsi del parallelismo indisturbato; essa non ha bisogno, come doveva averlo la Chiesa, potenza di idee, in caso di suo dominio, di ottenere un'interna compenetrazione di pensiero. Perciò mancano all'Oriente bizantino i profondi contrasti interiori del Medioevo occidentale e l'elaborazione di eventi come il Rinascimento e la Riforma. Questi traggono la loro origine in buona parte da quei tentativi di fusione interna, che il Medioevo occidentale intraprese senza posa; *l'antichità rimasta sempre viva in Oriente non vi ha prodotto un Rinascimento*, e dai conati di approfondimento e di rinnovamento della vita religiosa scaturisce sempre in Oriente soltanto l'ascesi, sia pure un'ascesi così moderna come quella del Dostoevski e del Tolstoj. Ivi non è il terreno per alcunchè che sia affine alla Riforma. Ma come si giunse alla diversa evoluzione dell'Occidente? Qui come risultato finale si ha un ben diverso rapporto con lo Stato e per mezzo di esso con la vita sociale in genere, e cioè la unità gerarchico-teocratica della civiltà. Questo risultato [...] non ha potuto derivare dall'impulso di svolgimento insito nell'idea religiosa come tale. Ma quali sono stati allora gli eventi, che ciò nonostante l'hanno messa su questa via?»³²².

Troeltsch trova la risposta a questa domanda nelle vicende della storia della chiesa, nel suo emergere dopo il frazionamento secolare in chiese territoriali, come chiesa universale, e nella sua capacità di compenetrare lo stato con la forza del suo contenuto spirituale e affidandogli la sua specifica «missione di civiltà»³²³.

³²² Ivi, pp. 252-254 (corsivo mio).

³²³ Ivi, p. 254.

Tuttavia la latenza dell'antichità in Oriente, anche se qui il discorso è limitato all'Oriente bizantino, ci richiama alla mente le osservazioni analoghe di Becker³²⁴. Ma in Troeltsch il Rinascimento non è quella «grande esperienza decisiva dell'Occidente»³²⁵ che era per Becker. «La filosofia sociale ecclesiastica – scrive infatti Troeltsch – si fonda sull'idea della civiltà unitaria ecclesiastica e sulla vittoria della Chiesa universale sulle chiese territoriali, dalle quali quella assunse la compenetrazione dell'elemento spirituale col temporale, ma al di sopra delle quali edificò il suo nuovo sistema, che accentrava la cultura e la scienza ecclesiastica, il diritto ecclesiastico, la politica ecclesiastica. È stato giustamente messo in rilievo che soltanto a questa circostanza noi dobbiamo l'unità della civiltà europea e dei suoi fondamenti culturali, l'antichità e il cristianesimo. L'unità della civiltà occidentale fu preformata nell'unità della Chiesa, e da questa provveduta dei suoi peculiari alimenti [...]. Per quanto l'antichità e il Rinascimento possano aver contribuito all'approfondimento dell'individualità, è certo tuttavia che la maggiore efficacia l'ha avuta il cristianesimo, il quale del resto racchiudeva in sé stoicismo e neoplatonismo, e che la vera e durevole breccia verso l'individualismo è aperta dal moto religioso, non dal mondano, dalla Riforma, non dal Rinascimento. Se dall'anarchico individualismo naturale della barbarie nasce l'individualismo spirituale della personalità autonoma, saturata di valori oggettivi e quindi rappresentante un proprio valore, quest'ideale del moderno pensiero sociologico è effetto non soltanto, ma certamente in massima parte, del cristianesimo medioevale»³²⁶.

Queste differenti valutazioni saranno determinanti, come vedremo nei prossimi capitoli, nella discussione fra Troeltsch e Becker sulla costruzione della storia della cultura europea.

11. *L'idea e la realtà*. Al termine della sua storia sociale del cristianesimo Troeltsch traeva le conclusioni, rilevando, ancora una volta, il carattere di compromesso dell'etica cristiana. L'eticità del Vangelo, egli scrive:

«è un ideale, che per la sua piena attuazione richiede un mondo affatto nuovo, e infatti Gesù lo annunciò come regno di Dio; è un ideale, che nel durevole mondo terreno non può attuarsi senza compromessi. Quindi la storia dell'eticità cristiana è la storia di una sempre nuova ricerca di questo compromesso. Orbene, al compromesso è costretta soprattutto la Chiesa, come istituto di popolo e di masse; e col suo trasferimento della santità nell'istituto e con la grazia del perdono a lei propria è anche in condizione di trovarlo. Ed effettivamente lo ha trovato, alleandosi con l'idea stoica del diritto naturale relativo del peccato originale, la quale per tutta la durata della vita terrena riconosce diritto, potere, forza, guerra, proprietà privata, brama di possedere, come conseguenza nonchè come mezzo curativo del peccato. Con questo compromesso però vennero poi a disgiungersi nella Chiesa la morale media del mondo e la rigorosa morale di santità. Quest'ultima confluisce con l'ascetismo dualistico della tarda antichità e si organizzò nei monasteri, prorompendo poi da questi sempre di bel nuovo nel mondo. In tal modo risultò quella morale a doppio grado, che la teoria classica del cattolicesimo ha raccolto in

³²⁴ Cfr. *supra*, cap. I, par. 7; in particolare nota 133.

³²⁵ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 101. Cfr. *supra*, cap. I, par. 7.

³²⁶ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit., pp. 461-462.

un sensato sistema di ascensione dalla natura alla grazia. Il protestantesimo ecclesiastico dissolse questa doppia gradualità, attraendo i due gradi e compenetrandoli l'uno nell'altro nella sua morale professionale, il luteranesimo con un rilassato abbandono alle condizioni esistenti e poste col peccato, il calvinismo e il protestantesimo ascetico col tentativo di instaurare razionalmente, dentro la vita del mondo la comunità santa. Senonchè, accanto a questi compromessi ecclesiastici stava sin da principio la setta, che voleva attuare il puro ideale del sermone del monte senza compromessi, e quindi fu spinta ad una recisa opposizione al mondo. La setta sofferente e paziente lo ha attuato con la minor quantità possibile di concessioni in gruppi ristretti e silenziosi, confortandosi con la speranza del prossimo avvento del regno di Dio, finché aderendo al protestantesimo ascetico non ebbe trovato anch'essa la via per inserirsi nel mondo durevole»³²⁷.

E si capisce da queste affermazioni che il compromesso è una categoria di importanza centrale in Troeltsch, non solo dal punto di vista storiografico ma anche come idea fondamentale della sua filosofia morale³²⁸.

Sotto il segno del *Kompromiss* si concludevano la lunghe ricerche sulle dottrine sociali delle chiese. La purezza dell'idea è destinata a contaminarsi al contatto con la realtà; questa contaminazione tuttavia è il necessario presupposto della sua fecondità.

«La capacità dell'idea a dominare la brutale realtà è sempre cosa oscura e difficile [...]. Uno dei risultati più seri e importanti della nostra indagine è che ad ogni idea si contrappone la realtà brutale, ogni svolgimento complessivo è ostacolato da impedimenti interni e esterni. Non vi è da scoprire ora un'etica cristiana assoluta, ma da dominare le mutevoli situazioni mondiali, come ha fatto l'etica cristiana antica a modo suo. Nè vi è possibilità di far prevalere un'eticità assoluta, ma soltanto di lottare con la natura materiale e la natura umana. Quindi anche l'etica cristiana presente e futura sarà solo un adattamento alla situazione, e dovrà volere soltanto il possibile [...]. La fede è la forza per la lotta della vita; ma la vita rimane lotta

³²⁷ Ivi, p. 693.

³²⁸ Il tema del *Kompromiss* attraversa tutta la riflessione troeltschiana, sia nelle sue grandi ricostruzioni storiche, dove abbiamo cercato in particolare di seguirlo, ma anche nella sua filosofia morale nell'ambito della quale esso diventa la forma del contingente equilibrio fra natura e ragione. «La responsabilità e la coscienza dell'agire consistono nel fatto che nelle situazioni date si cerca di trovare [...] il retto sentiero e risolvere, assumendosene la responsabilità, il conflitto tra natura e ragione. La conformità all'intenzione della moralità, affermata dal razionalismo idealistico di Kant, non consiste nella pura intenzione della conformità alla ragione, con cui, poi, si deve abbandonare a se stesso il corso effettivo della realtà e ci si può infiammare solo per le proprie virtù, bensì nella volontà di assumersi la responsabilità della decisione, in cui il compromesso tra natura e ragione viene trovato ogni volta secondo le circostanze». *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, 1924, p. 19; cfr. su questo tema G. CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, Napoli, 1974, pp. 186-188. Inoltre si tenga presente quanto scrive F. TESSITORE in *Troeltsch, Weber e il destino dello storicismo*, Postfazione a E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. III, Napoli, 1993, p. 210: «Troeltsch riteneva che si dovesse far ricorso al "compromesso", come il solo metodo in grado di comporre il "dualismo radicale [...] profondamente fondato nella costituzione molteplice dell'uomo, [...] in bilico tra il mondo transeunte e il mondo eterno". Vent'anni più tardi, in una diversa situazione che aveva disperso ogni speranza nella relativizzazione dei valori giustificanti – apparentemente o in realtà – tutte le brutalità e tutte le brutture della guerra, Troeltsch ritorna all'idea di compromesso e la tematizza con forza teoretica tutt'altro che compromissoria. Riprendendo l'antica idea, humboltiana e diltheyana, dell'uomo-intero, "essenza naturale ed essenza razionale", il "compromesso", che "ogni soggetto agente deve realizzare a proprio rischio e pericolo", significa "equilibrio", è la determinazione cosciente del senso della "situazione" storica, che non elimina l'attenzione o addirittura la lotta tra "natura e ragione", e però questa incanala nella "responsabilità della decisione". In altre parole il "compromesso" non è la "pigrizia" e la "tolleranza senza scopo" di chi non sa e non vuole decidere [...]. È al contrario una decisione etica che si affida alla responsabilità del soggetto, dei soggetti, i quali sanno che non è possibile guarire il mal di storia se non con la storica comprensione della situazionalità dei valori e delle norme di ragione. [...] Tutto ciò significa che il *Kompromiss* di Troeltsch è una nuova idea di dialettica. Non la dialettica consolatoria della conciliazione e del superamento del dualismo tra i poli antinomici del reale. Piuttosto la dialettica senza sintesi che assume come dato, come principio metafisico l'antinomicità costitutiva – e perciò insuperabile – della realtà».

che si riproduce incessantemente su fronti sempre nuovi. Per ogni falla pericolosa che si chiude, se ne apre una nuova. Rimane – e questo è il risultato che tutto comprende – che il regno di Dio è dentro di noi. Noi lavorando fiduciosamente e instancabilmente vogliamo far risplendere il nostro candelabro davanti agli uomini, affinché essi vedano la nostra opera e lodino il nostro padre ch'è nei cieli; ma i fini ultimi di ogni umanità sono celati nelle sue mani»³²⁹.

³²⁹ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, cit., p. 709.

PARTE B

Becker e l'orientalistica del primo Novecento, fra nuovi paradigmi e prospettive imperialistiche

I. *La svolta dell'orientalistica*

1. *Verso una Kulturgeschichte islamica.* Alla svolta di fine secolo la scienza storica tedesca si presentò carica di un'eredità gloriosa, ma anche pervasa da profonde inquietudini tendenti a metterne in discussione metodi e paradigmi, esigenze e finalità conoscitive. La dirimpente critica allo storicismo che fluiva dalla seconda inattuale di Nietzsche, nonché l'ampliamento dell'oggetto storiografico proposto e praticato da Burckhardt, verso una considerazione, accanto alla politica e alla religione, delle fluide potenze della cultura, costituirono i presupposti di quel grande dibattito, che ebbe luogo in Germania tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, noto come *Methodenstreit*, intorno al significato della *Kulturgeschichte* rispetto alla storia politica.¹ Al di là del significato specifico per le scienze della cultura di quella discussione, e del particolare ruolo che vi rivestì una personalità vivace quale quella di Karl Lamprecht², conta qui mettere in evidenza che nel *Methodenstreit* era in gioco la necessità di una riformulazione dei compiti della storiografia in rapporto alle mutate esigenze conoscitive del presente, ma anche rispetto a quella che era divenuta una grande estensione degli ambiti oggettivi della storiografia e dei suoi materiali. La storicizzazione dell'intera realtà promossa dal metodo della critica storica, aveva dischiuso nuovi orizzonti e aveva sempre più eroso gli ambiti della permanenza. L'Oriente era uno di questi nuovi orizzonti che erano emersi sullo sfondo dell'erosione esercitata dalla critica storica sulla letteratura biblica; quasi un effetto collaterale di quel tentativo di comprensione del sacro, che avrebbe presto agito nella forma di una desacralizzazione del sacro, proprio nel senso del wellhauseniano «più la storia è vicina all'origine, tanto più essa è profana»³.

La storiografia orientalistica non poteva rimanere impermeabile di fronte al tentativo di riesame di sé della scienza storica tedesca. Aveva piena consapevolezza di ciò Ignaz Goldziher, uno dei fondatori della *Islamwissenschaft* in senso moderno quando, nel 1904, si soffermava sui progressi compiuti dalla scienza dell'Islam negli ultimi decenni. Tali progressi rappresentavano per lui un «incremento quantitativo» che andava ricondotto «in primo luogo, alla sempre più estesa conoscenza [*Kunde*] dei paesi in cui si diffondono i fedeli dell'Islam e, in secondo luogo, alla più profonda conoscenza della letteratura teologica dell'Islam e delle sue sette»⁴. Ma Goldziher aveva la chiara

¹ Cfr. F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari, 1992, p. 180 e sgg.

² Cfr. *ibidem*. Si veda anche G. CACCIATORE, *Crisi dello storicismo e «bisogno» di «Kulturgeschichte»: il caso Lamprecht*, in «Archivio di storia della cultura», I (1988), pp. 257-281.

³ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit. p. 256. Cfr. *supra*, cap. II.

⁴ I. GOLDZIHHER, *Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten. Vorgetragen im Congress of Arts and Science in St. Louis, 23 Settembre 1904*, in «Preussische Jahrbücher», 121 (1905), pp. 274-300, p. 274.

percezione che la svolta del secolo aveva recato l'esigenza di una riformulazione degli approcci e di un ripensamento dei metodi della storiografia orientalistica. «Noi – scriveva infatti Goldziher – adesso conosciamo non solo *quantitativamente* di più; il quadro delle nostre conoscenze non si è solo riempito di un contenuto più ricco; noi conosciamo *in maniera diversa* dai nostri predecessori, consideriamo da altri punti di vista e studiamo con metodi diversi»⁵.

«Sono soprattutto due – scrive Goldziher – gli ordini di acquisizioni scientifiche del nuovo tempo che non possono rimanere senza effetti sulla scienza dell'Islam, e al cui influsso anche questa disciplina non si può sottrarre. 1. Il *metodo della critica storica*, che si è affermato sui documenti delle altre religioni. Con altre parole si è compreso che le tradizionali testimonianze del sorgere e dello sviluppo dell'Islam sono soggette allo stesso metodo della considerazione storico-critica, che la scienza moderna ci ha insegnato, ad esempio per la letteratura precristiana [...]. 2. La *scienza comparativa della religione*, fiorita solo negli ultimi decenni, la quale ha mostrato, in rapporto alla comprensione del sorgere e dello sviluppo delle rappresentazioni religiose dell'umanità, punti di vista validi generalmente di psicologia dei popoli, i quali ci sono stati utili per la comprensione dei complicati fenomeni dell'Islam storico»⁶.

Non è difficile riconoscere in questa lucida analisi proposta da Goldziher, il quadro concettuale di riferimento dal quale, di lì a poco, sarebbero emersi approcci innovativi all'Islam, come quello rappresentato dal beckeriano *Christentum und Islam*, nel quale agiscono, in maniera coordinata, le acquisizioni della critica storica sulle origini del cristianesimo, insieme a una innovativa *vergleichende Religionswissenschaft*, convinta del valore euristico della comparazione.

Del resto Ignaz Goldziher (1850-1921) non rivestì un ruolo di secondaria importanza nella formazione scientifica di Becker⁷, il quale, anzi, in occasione della sua morte, manifestò a nome di tutta l'orientalistica tedesca la grande riconoscenza che questo studioso si era guadagnato con la sua opera: «Ciò che noi oggi denominiamo *Islamwissenschaft* – scrisse Becker – costituisce l'opera di Goldziher e di Snouck Hurgronje»⁸. Becker intendeva dire che Goldziher, insieme al collega olandese, aveva posto le basi affinché un'autonoma scienza dell'Islam si distaccasse dall'orientalistica e diventasse indipendente, rinvenendo così il proprio oggetto in un Islam inteso come «compiuta unità culturale», che ha valore in se stessa e per il suo specifico carattere religioso⁹. «Goldziher – scriveva Becker – ha lavorato sempre in primo luogo come puro filologo – egli non ha mai rinnegato la scuola di Fleischer – molti dei suoi lavori

⁵ *Ibidem* (corsivo mio).

⁶ Ivi, pp. 274-275.

⁷ «Noi siamo, in carne o in spirito, suoi allievi» (C. H. BECKER, *Nachruf auf Ignaz Goldziher*, in «Der Islam» XII (1922), pp. 214-222, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 500).

⁸ Ivi, p. 499.

⁹ *Ibidem*.

sono studi puramente filologico-antiquari, *egli tuttavia rappresenta per noi il fondatore della nuova considerazione storica, certo filologicamente esperta*», ma conoscitivamente orientata in senso decisamente «*kultur- o religionsgeschichtlich*»¹⁰.

Becker riconosceva chiaramente che la sensibilità storica di Goldziher era orientata in direzione opposta a quella di Wellhausen. Questi, che rimase saldo al suo metodo storico-letterario, fu storico intuitivo e orientato alla storia politica. Goldziher invece, meno interessato ai problemi politici, fu capace di penetrare, muovendo dalle grandi fonti religiose, «nel flusso delle cose»¹¹. Gli studi di Goldziher hanno mostrato che l'Islam contemporaneo è un fenomeno ancora vitale e in movimento, che, dietro le rigidità della scolastica e le forme apparentemente morte del dogma, si cela un flusso di potenzialità storiche in divenire. I suoi studi costituirono, in questo senso, il presupposto per il riconoscimento del presente islamico come oggetto della considerazione scientifica.

Ciò che tuttavia Becker riteneva essenziale, non solo in Goldziher, ma in generale nella svolta negli studi orientalistici che questi aveva contribuito a promuovere, era, appunto, l'aver infranto la «regola delle connessioni linguistiche» e l'aver indicato, contemporaneamente, la necessità di orientare l'interesse storico verso «cerchie culturali [*Kulturkreise*] ampie e non linguisticamente omogenee»¹². Questo giudizio sull'opera di Goldziher esprime con estrema chiarezza la posizione complessiva di Becker di fronte ai problemi dell'orientalistica di inizio Novecento, che era una posizione fortemente critica riguardo all'indirizzo filologico-formale tradizionale, perché muoveva da un'esigenza di considerazione storico-culturale aperta ai problemi dell'Oriente contemporaneo.

2. *La storicizzazione dell'Oriente.* Nel 1908 Becker lasciava Heidelberg per Amburgo, accettando l'offerta di una cattedra presso il neo-fondato Istituto coloniale. Il progetto dell'Istituto coloniale scaturiva dall'esigenza di formazione dei funzionari necessari ad amministrare le nuove colonie tedesche in Africa; una formazione da realizzare attraverso un approccio all'Oriente rivolto ai problemi concreti del presente, alle relazioni politiche, sociali, economiche e, in particolare, al significato politico-sociale di quelle religiose. Le necessità pratiche connesse con le esigenze di controllo e gestione politica, che derivavano dall'imperialismo occidentale, erano alla base di precise richieste culturali che il mondo dell'orientalistica dovette in fretta recepire ed elaborare, offrendo soluzioni estremamente significative per lo sviluppo della disciplina. Le urgenze del presente imposero ad alcuni orientalisti dell'epoca l'abbandono dei giardini filologici, nella cui aria rarefatta il loro sapere era assunto al grado di scienza.

¹⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

¹¹ *Ivi*, p. 502.

¹² *Ivi*, p. 501.

L'Oriente si era ormai del tutto dischiuso, e non più solamente come ambito dell'indagine scientifica, ma anche e soprattutto come campo del dominio politico occidentale. Nuovi modelli e finalità interpretative, nuovi metodi d'indagine, nuovi problemi e nuovi valori di riferimento sarebbero derivati da quell'immane appropriazione imperialistico-culturale dell'Oriente che si consumò fra Otto e Novecento.

Fu in questo contesto che, nel campo dell'orientalistica, andò emergendo e si affermò progressivamente un approccio storico-culturale teso ad integrare l'approccio linguistico-filologico, ma talvolta anche a combatterlo e sostituirlo, dimenticandone la lezione di scientificità. Tuttavia sarebbe difficile disconoscere che l'impulso imperialistico rivestì un ruolo positivo dal punto di vista dello sviluppo della scienza; e bisogna riconoscerlo tanto più quando quello stesso sviluppo reca in sé il marchio dei suoi presupposti eticamente riprovevoli.

Becker, che fu quasi un pioniere di questi svolgimenti dell'orientalistica europea, si rallegrava che in Amburgo venisse realizzato quell'approccio all'Oriente da sempre al centro delle sue convinzioni. La comprensione della connessione storica, nei suoi sviluppi come nelle sue continuità, esigeva la rottura dei confini linguistici della ricerca puramente filologica e l'accesso a una ripartizione della realtà storica in grandi cerchie culturali, unità fluide in costante e reciproca dipendenza. La cattedra di «Storia e cultura dell'Oriente», che Becker tenne negli anni amburghesi, rappresentava la risposta a tale esigenza proprio in quanto era «fondata sull'unità culturale e non su quella linguistica» dell'Oriente islamico¹³. L'abbandono della tradizione puramente filologico-linguistica doveva lasciare il posto, negli intenti programmatici che Becker enunciava alla vigilia del suo trasferimento ad Amburgo, alla trattazione dei problemi politici ed economici della questione orientale del presente, e in particolare alla storia della Turchia, la quale si configurava già come uno strategico punto di riferimento della politica orientale tedesca.

Becker era consapevole di vivere in una fase eroica degli studi orientalistici. L'ultimo quarto di secolo aveva «avvicinato in maniera inaspettata» l'Europa all'Asia e all'Africa¹⁴. Imponenti mercati si erano improvvisamente dischiusi in Oriente, costituendo una grande occasione storica per la giovane e dinamica economia tedesca. La febbre coloniale aveva travolto anche la Germania, la quale, benché in ritardo, si era

¹³ Becker a K. Rathgen del 3.06.1908; citata in G. MÜLLER, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform*, cit., p. 64. Nell'ambito della cattedra di «Storia e cultura dell'Oriente», Becker tenne, a partire dal 1908, una serie di corsi fra i quali: "I problemi principali della moderna politica orientale" (1908/09), "La cultura dell'Oriente nell'età dei califfi" (1909/10), "L'Egitto moderno e il dominio inglese" (1910/11), "La politica islamica delle potenze coloniali" (1911/12), "Storia dell'Oriente nel Medioevo" (1912/13), "Islampolitik" (1913/14), "Storia del Sudan" (1914); (cfr. *ivi*, p. 67). Becker, riferendo sull'attività del suo seminario, affermava che lo «studio delle *Realien* vi viene privilegiato rispetto alla ricerca linguistica. Le lingue servono solo come mezzo» (*ivi*, p. 68).

¹⁴ C. H. BECKER, *Die orientalischen Wissenschaften. Der vordere Orient und Afrika*, in *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*, Berlin, 1914, vol. III, pp. 1183-1188; p. 1183.

conquistata un posto accanto alle grandi potenze imperiali. Questa spinta verso oriente, questa improvvisa accelerazione dell'«espansione nazionale e economica» tedesca «non poteva rimanere senza effetti sulla scienza dell'Oriente»¹⁵. Nello spontaneo impulso alla conoscenza profonda dei domini dell'agire, «punti di vista idealistici e le necessità del nuovo mondo capitalistico agiscono nella medesima direzione»¹⁶.

Il risultato di questi grandi rivolgimenti non poteva che essere una completa rivoluzione del modo di concepire gli studi orientalistici, di cui Becker rendeva conto scrivendo, nel 1914, il suo contributo per quella sorta di compendio celebrativo della cultura tedesca alla vigilia della prima guerra mondiale che era l'opera collettiva *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*¹⁷. «Già da venticinque anni – scrive Becker – gli ambiti del sapere orientalistico si erano così estesi da risultare non più dominabili dal singolo studioso. L'ultimo periodo ha poi condotto a una differenziazione che è da paragonare con la dissoluzione dell'antica scienza della natura nelle numerose moderne discipline specialistiche [*Sonderdiszipline*]. Qui come là il processo di articolazione prosegue ancora oggi, nuove riviste, intere letterature specializzate sorgono per ambiti finora trascurati»¹⁸.

L'espansione della conoscenza dell'Oriente ha introdotto una necessaria tendenza alla specializzazione e alla delimitazione degli ambiti di ricerca. Ma in un'epoca di divisione del lavoro scientifico, la nostalgia dell'unità del sapere si ripropone alle coscienze con rinnovato vigore. «L'autodifesa [*Selbsthilfe*] della scienza di fronte a questa immensa e incombente differenziazione è l'Enciclopedia. Negli ultimi venticinque anni siamo entrati di nuovo in un'epoca enciclopedica. Molto di ciò si può ricondurre a istinti capitalistici¹⁹, ma certamente *qui opera anche un bisogno scientifico, profondamente fondato, di visione d'insieme* [*Übersicht*]»²⁰.

Becker combatteva da un lato la battaglia in favore della *Islamkunde* e delle discipline orientalistiche specialistiche (una battaglia questa condotta anche contro un'impostazione filologico-formale dell'orientalistica, e quindi nel nome dell'esperienza diretta del conoscere e dell'approccio alle *Realien*); dall'altro però, si richiamava costantemente al bisogno di *sintesi* e di *visione d'insieme* e, almeno a partire dal 1918, il *Leitmotiv* della sua *Kulturpolitik* sarà proprio la critica alla *Überwucherung des Spezialentums*, al rigoglio dello specialismo e al difetto di sintesi della scienza e della *Bildung* tedesca. Specialismo e sintesi sono in Becker in un rapporto di complementarità; un rapporto che salva lo specialismo, con la sua provata produttività scientifica, dall'insterilimento e dall'alienazione dalla vita e che salva la sintesi, con la

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ C. H. BECKER, *Die orientalischen Wissenschaften*, cit.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Nel senso delle imprese editoriali.

²⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

sua capacità di ricomporre la scissione moderna fra *Wissenschaft* e *Bildung*, dal suo altrimenti inevitabile destino dilettantistico.

Anche di fronte ad alcuni «spiriti coraggiosi», i quali, ancora in quegli anni, avevano creduto di avere forza e capacità per ricapitolare «ambiti immensi»²¹, Becker non poteva fare a meno di riconoscere che «la tendenza generale indica per il futuro la via inevitabile del lavoro collettivo»²². Ma non è solo l'organizzazione del lavoro scientifico a risultare scossa da questo grande processo di appropriazione dell'Oriente. Becker insiste sul fatto che anche «la *Fragstellung* degli orientalisti si è spostata. Se il punto di vista dell'orientalistica come scienza ausiliaria dell'esegesi biblica era già da venticinque anni superato, la novità degli ultimi sviluppi consiste nell'autonomizzazione delle discipline specialistiche in direzione delle *Realien*. Ancora in occasione della fondazione del Seminario per le lingue orientali di Berlino – e già in questa creazione si annunciava il nuovo tempo – le lingue erano in primo piano; l'orientalista era in prima linea un filologo e un linguista che si occupava del lato antiquario e realistico della propria disciplina solo come attività complementare. Certamente la formazione filologica è indispensabile, e a buon diritto ancora oggi molti studiosi si interessano esclusivamente di questioni linguistiche, ma anche essi dedicano i loro studi sempre più a oggetti viventi [*lebendes Objekt*], mentre altri riconoscono apertamente di esercitare la ricerca linguistica solo come mezzo per raggiungere lo scopo. Ma *lo scopo è la conoscenza delle relazioni culturali* degli ambiti in questione, sia che essi appartengano al presente che al passato»²³.

L'insufficienza del puro approccio filologico all'Oriente era l'oracolo che l'Oriente stesso aveva rivelato ai suoi scopritori. C'era un mondo in carne ed ossa davanti all'umanità europea, un mondo da capire nelle sue relazioni presenti e da riportare alla luce nei suoi fondamenti storici, un mondo di cui si cominciava a udire la voce al di là dei tesori sepolti della sua letteratura. «Scienza delle religioni, archeologia, storia politica e economica diventano anche nell'orientalistica scopo a sé, smettendo di servire da mero ornamento della interpretazione filologico-testuale»²⁴.

Il criterio dell'unità culturale subentrava a quello dell'unità linguistica. Esso era il principio di un nuovo approccio, che era in sé più problematico di quanto fosse risolutivo. Spazzate via le delimitazioni linguistiche, si poneva il problema di fondarne di nuove, ma, prima ancora, di fondare il principio di quella delimitazione. Cultura e civiltà, razza erano le forme vuote che dovevano riempirsi del senso derivante da questo nuovo compito. La storicizzazione dell'Oriente era la fine di tutte le certezze e un nuovo inizio.

²¹ «È così che un tedesco ha intrapreso un Compendio di filologia semitica, che un italiano ha intrapreso gli Annali dell'Islam» (*ibidem*).

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 1184 (corsivo mio).

²⁴ *Ibidem*.

La storicizzazione era anche la considerazione della molteplicità infinita delle sezioni di realtà nei loro sviluppi autonomi e nelle loro autonome legalità. L'unità culturale conteneva in sé il problema della ricomposizione della sua fluida pluralità. E questo problema poteva essere risolto solo indagando quella stessa fluida pluralità. Il principio dell'unità culturale conteneva un rimando alla pluralità degli oggetti e dei metodi e della ricerca. L'Oriente come oggetto di ricerca era destinato a svanire. La sua storicizzazione significò la sua pluralizzazione.

Ma questo processo era ancora in corso di svolgimento quando Becker scriveva la sua «monumentale sintesi»²⁵ sullo sviluppo delle scienze orientistiche. «Di sicuro – egli scrive – l'orientalista dovrà ancora di frequente andare a servizio come "ragazza tuttofare", ma già si annuncia il nuovo giorno, in cui l'importanza dell'Oriente per il presente della Germania ci costringerà a riconoscere anche esteriormente, attraverso la separazione delle cattedre, quell'articolazione interiore (dell'orientistica) che è da tempo un dato di fatto. Nuova vita irrompe [*sprengen*] ovunque nelle forme storiche. Dopo venti anni dalla fondazione del Seminario orientale berlinese, l'Istituto coloniale di Amburgo, da figlio del presente quale esso è, viene dedicato alla trasmissione del concreto [*real*] sapere relativo all'Oriente e all'Africa, senza che a causa di ciò la formazione linguistica ne abbia avuto a soffrire. Anche il Seminario per le lingue orientali si è velocemente adeguato a questo spostamento di baricentro. Che la Germania abbia potuto creare in così poco tempo due così grandi istituti di ricerca, è il segno evidente di quanto l'orientistica sia diventata importante anche per la vita pratica»²⁶.

Ma l'aspetto pragmatico di questo interesse orientalistico del presente costituisce solo l'occasione del sorgere di un vero e proprio bisogno spirituale di comprensione storica. «Le locali conoscenze affaristiche, la *routine* ufficiale e l'addestramento linguistico rappresentano solo le manifestazioni subalterne del grande, moderno movimento verso l'Oriente. Solo un'indagine scientifica e obiettiva del mondo dell'Est rappresenta realmente un procedere (in quel movimento). I nuovi compiti esigono imperiosamente una nuova *Bildung*. Questa ha però come presupposto un pionieristico lavoro scientifico [*wissenschaftliche Pionierarbeit*] che si mantiene libero da scopi pratici, senza per questo perdere il contatto [*Fühlung*] con la vita. È necessario dischiudere la totalità storica [*historisches Ganze*] dell'Oriente. Il nostro mondo vi si orienta non solo dal punto di vista capitalistico. Come un contraccolpo [*Rückschlag*] dei profondi bisogni umani contro il materialismo e il mercantilismo del nostro tempo, sembra che l'interesse religioso si ridesti in noi in numerose forme proprio come nel

²⁵ Così Martin Hartmann definì il beckeriano *Die orientalischen Wissenschaften*, cit.. Hartmann a Becker, del 17.08.1914, in L. HANISCH, *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918)*, Leiden, 1992, p. 77.

²⁶ C. H. BECKER, *Die orientalischen Wissenschaften*, cit., p. 1184.

tempo della tarda antichità. Anche noi dirigiamo lo sguardo verso Est, non per impossessarci avidamente dei misteri di Persiani e dei Babilonesi, ma per sollevare l'oscuro velo che cela la nostra religione e il suo sviluppo»²⁷.

«L'Oriente – concludeva Becker – deve diventare nostro non politicamente ma spiritualmente»²⁸.

3. *Per una scienza coloniale.* Becker era convinto che la città di Amburgo fosse investita di un «compito nazionale» di importanza vitale per il giovane Impero tedesco: il compito cioè, di elaborare una nuova cultura, tutta proiettata sulla moderna vita economica e le relazioni d'oltremare, della quale «un nuovo modello di università» doveva rappresentare l'espressione²⁹.

Nel dibattito sul destino e sui compiti dell'Istituto coloniale di Amburgo e sulle sue prospettive di sviluppo in università, Becker venne definendo la sua concezione personale della politica culturale, che rappresenterà il fondamento del suo operato da ministro. Del forte impegno di Becker in tale dibattito, sia nei suoi aspetti specificamente culturali che in quelli politico-amministrativi, rappresentano una traccia significativa una serie di interventi pubblicati in quegli anni sulla stampa amburghese. In quegli scritti Becker sosteneva con forza la necessità dello sviluppo dell'Istituto coloniale in università e della creazione, al suo interno, di una *Kolonialwissenschaftliche Fakultät*, che doveva riunire e coordinare, in un approccio scientifico-sistematico, l'ampio ventaglio di problemi suscitati dalla gestione coloniale. Solo un'università vera e propria poteva garantire quella cornice di scientificità, quella collaborazione interdisciplinare dei docenti, quella feconda unificazione di didattica e ricerca che rappresentavano i presupposti per lo sviluppo della scienza, e che l'Istituto coloniale, nella sua specificità e nel suo isolamento dal resto del sistema formativo tedesco, poteva offrire solo parzialmente.

Sullo sfondo di queste considerazioni c'era la convinzione della necessità di elaborare e sviluppare una vera e propria scienza coloniale [*Kolonialwissenschaft*], che non è, nella visione di Becker, «una scienza *sui generis*, ma solo una combinazione [*Zusammenstellung*] di specifici campi delle diverse scienze, riuniti sotto un punto di vista geografico»³⁰. Questa idea della composizione e sintesi dei diversi specialismi in un'ottica orientata ai problemi del presente, rappresenta un punto fermo della concezione beckeriana della scienza e della cultura, destinato ad avere profonde ricadute nella sua attività di ministro e organizzatore di cultura. Già dagli anni amburghesi

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 1188.

²⁹ MÜLLER, cit., p. 85.

³⁰ C. H. BECKER, *Warum Universität, warum nicht Überseehochschule?*, in «Hamburger Nachrichten», Nr. 55 (Morgen-Ausgabe), 2.2.1913; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 114-121, da cui si cita, p. 118.

s'imponesse a Becker il pensiero di un legame necessario fra la scienza e la vita; un legame dal quale entrambe potevano trarre le ragioni del proprio autonomo sviluppo. La scienza coloniale, in quanto «scienza applicata»³¹, non era dunque un'eteronomizzazione dell'autentico spirito scientifico, una sua deviazione dalla purezza del valore di verità; essa rappresentava invece, la risposta a una esigenza della vita. Da una sua promozione, anche sul piano dell'organizzazione accademica, sarebbero derivati vantaggi anche per le scienze tradizionali, le quali ne avrebbero tratto «aria fresca, collegamento alla vita e posizione di nuovi problemi»³².

Ma una scienza che nasce dall'accostamento di diversi saperi specialistici per operare con efficacia «ha bisogno di essere composta in una Facoltà»³³. «Cosa sono infatti le Facoltà – scrive Becker – se non comunità di lavoro determinate in tutto da scopi pratico-scientifici, come l'organizzazione delle lezioni e degli esami e la valutazione dei comuni problemi scientifici»³⁴. L'Istituto coloniale rappresenta «già oggi una tale realtà», e solo la sua mancata integrazione nel sistema universitario impedisce che ne venga riconosciuto l'effettivo valore scientifico³⁵.

Il legame della scienza con la vita e con le sue esigenze si traduceva nel discorso di Becker in un significativo riconoscimento dell'opportunità del radicamento locale delle istituzioni culturali. «La nuova università – egli infatti affermava – sarà essenzialmente amburghese, o non sarà affatto»: amburghese naturalmente non nel senso della Amburgo fiera dei suoi provincialismi, ma piuttosto «della Amburgo ideale, che, come esponente dell'espansione mondiale tedesca economica e politica, rappresenta un valore spirituale per l'intera Germania, e che è, grazie a Dio, in larga parte non solo un ideale ma una realtà»³⁶.

Il progetto di fondazione di un'università amburghese aperta alle relazioni economiche internazionali e con una specifica vocazione coloniale trovò notevoli resistenze e accese un dibattito piuttosto intenso che superò ben presto la dimensione locale. Di notevole interesse è, in particolare, la posizione di Eduard Spranger, filosofo e pedagogista, storico della tradizione humboldtiana dell'università tedesca e teorico di un'ideale classico e idealistico di *Bildung*. La posizione di Spranger è significativa perché rappresenta un attacco frontale ai presupposti che muovevano il progetto amburghese di una università e quindi di una scienza che risultasse funzionale alle esigenze del presente.

Il problema che Spranger pone con esemplare chiarezza è se dietro la vocazione del nostro tempo alla fondazione di nuove università (egli parla di una *Epoche der*

³¹ Così il corrispondente amburghese del «Frankfurter Zeitung» (11.06.1907) designava la nuova impostazione che andava emergendo presso l'Istituto coloniale. Cfr. MÜLLER, cit., p. 68.

³² C. H. BECKER, *Warum Universität, warum nicht Übersee-Hochschule?*, cit., p. 118.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ivi*, p. 120.

Universitätsgründungen) operi un autentico «forte impulso scientifico, oppure qualcosa di completamente diverso»³⁷. Il dubbio è legittimo di fronte a certe posizioni emerse, con particolare evidenza, nel dibattito sulla fondazione dell'Università di Amburgo. Spranger si riferisce in particolare al progetto ufficiale *Die Errichtung einer Universität in Hamburg*, pubblicato ad Amburgo nel 1912, del quale colpisce la confusione dei «principi con la considerazione delle relazioni locali», una confusione assolutamente estranea «ai piani di fondazione di un Humboldt, uno Schleiermacher o un Fichte»³⁸. «La questione di come una moderna università *debba* configurarsi – scrive Spranger – viene affrontata insieme con la questione diversa di come, in base ai mezzi e alle istituzioni sussistenti, *potrebbe* in Amburgo configurarsi», mentre i troppi «compromessi con la realtà data» finiscono col far perdere di vista lo «scopo principale»³⁹.

Inoltre tale progetto sembra viziato fin da principio a causa del suo presupposto completamente sbagliato, quello secondo il quale l'università debba sorgere sviluppando il nucleo pre-esistente dell'Istituto coloniale. «L'ampliamento dell'Istituto coloniale in università è una via dalla quale non è da aspettarsi niente di organico. Altrettanto sbagliata sarebbe la pretesa di fare un'università a partire, per esempio, dal Seminario per le lingue orientali di Berlino, o dalla *Technischen Hochschule* di Dresda. Tutti gli istituti menzionati rappresentano certamente qualcosa di molto importante e bello; ma essi non possono in alcun modo generare a partire da se stessi un'università. Un olivo e un melo sono entrambi, a loro modo, utili e indispensabili; solo non si deve pretendere di innestare il primo con il secondo o viceversa»⁴⁰.

Il sistema classico dell'Università tedesca è, secondo Spranger, ancora valido, e non perché esso riceve una legittimazione dalla vita e dagli interessi del presente – cosa di cui non ha affatto bisogno, ma semplicemente perché rappresenta il riflesso di valori culturali oggettivi, la cui validità non è insidiata dall'avvento dei tempi nuovi. «Ha ancora senso oggi attenersi al sistema delle tre Facoltà. E certamente non perché tali corporazioni soddisfino una qualsiasi esigenza pratica, ma perché esse corrispondono a grandi ambiti culturali durevoli [*Kulturgebiet*], sui quali si può incidere oggi solo in senso scientifico e attraverso una preparazione scientifica. L'aspetto psichico della vita umana, il diritto e lo stato, la religione e la *Weltanschauung*, non sono ambiti professionali [*Berufskreis*] isolati, ma parti basilari della cultura [*Kultur*], e questa struttura [*Aufbau*] della cultura si rispecchia da secoli nella costruzione [*Bau*] dell'Università. Non in quanto professioni pure, esse hanno avuto accesso all'università, ma come forme e ambiti della vita, ognuna delle quali ha la propria legge, la propria

³⁷ E. SPRANGER, *Über den Beruf unserer Zeit zur Universitätsgründung*, in «Die Geisteswissenschaften», Heft 1 (1913), pp. 8-12, p. 8.

³⁸ Ivi, p. 9.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

struttura determinante, il proprio significato teleologico in connessione con il tutto. E questa connessione può e deve essere concepita in senso scientifico. Il senso della specificità di ognuna di queste sezioni culturali [*Kulturseiten*] può essere acquisito solo a partire dalla scienza. Si può commerciare e coltivare, cucinare e cucire anche senza molte teorie. Ma la compagine culturale [*kulturelles Gefüge*] della vita umana in quelle direzioni determinanti si può guidare e influenzare solo se, contemporaneamente, si domina il tutto con piena coscienza. Altrimenti ci sarebbe solo involuzione e decadenza»⁴¹.

Alla base di queste solenni espressioni di Spranger c'è la concezione di una cultura come ambito di valore oggettivo, e non come campo di definizione del valore; una definizione che avviene nella lotta indiscriminata fra le varie concezioni del mondo e della vita, nella quale il senso emerge di volta in volta come momentaneo equilibrio determinato da una decisione storica. L'università perciò è e deve rimanere l'immagine speculare di questo sistema oggettivo della cultura, lasciando fuori dalle aule ogni istanza eteronoma avanzata dalla vita, che sia essa di natura politica, economica o professionale. «L'università, nel suo antico significato – scrive Spranger – oggi è in pericolo, perché il concetto della scienza viene inteso solo in un senso affatto sbiadito», perché il *valore della scienza* viene continuamente corrotto e sostituito dalla falsa concezione della *scienza come professione*⁴². «Lo stato ha certamente il diritto di aspettarsi dagli istituti che fonda anche prestazioni per sé [...]. Ma la vera scienza non si lascia organizzare secondo bisogni politici: essa ha le proprie esigenze e la propria legge: la legge della verità. [...] La scienza ha in comune con la religione di essere più di un semplice mezzo di mantenimento e promozione dello stato. Essa è [...] un fine a sé, e come tale deve essere trattata»⁴³.

La *Kolonialwissenschaftliche Fakultät* che Becker aveva sostenuto con forza e entusiasmo, e non solo come necessità pratica, ma anche come esigenza teorica, appare per questi motivi a Spranger come «un'assurdità da tutti i punti di vista»⁴⁴. E ciò, in primo luogo – e qui è il punto decisivo – perché il momento coloniale non rappresenta un principio di «ripartizione della scienza»⁴⁵. «Le cosiddette scienze coloniali [*Kolonialwissenschaften*] non hanno un ambito teoretico proprio: esse sono una multiforme confusione di geografia, economia politica, botanica, zoologia, meteorologia, linguistica, giurisprudenza, tenuta insieme tramite un punto di vista evidentemente a-scientifico»⁴⁶. E la a-scientificità di tale punto di vista sintetico è determinata dalla sua exteriorità e casualità rispetto agli oggetti delle singole scienze che

⁴¹ Ivi, p. 10.

⁴² Ivi, p. 12.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

entrano nella sintesi. In secondo luogo, inoltre, «il momento coloniale non può fondare una speciale Facoltà partendo dal principio della formazione professionale [*Berufsbildung*]». A una Facoltà di questo genere non corrisponderebbe infatti alcun «ambito culturale [*Kulturgebiet*] proprio, di significato duraturo e valido generalmente»⁴⁷.

Di fronte al pericolo che «un istituto coloniale penetri come Facoltà in una università tedesca», è necessario che «si elevi con la massima fermezza la protesta delle università»⁴⁸. Una Facoltà di questo tipo, infatti, «non ha nulla a che fare con l'essenza dell'università tedesca, di cui andiamo orgogliosi; essa è il prodotto di compromessi locali della specie più pericolosa, nati da quello spirito di utilità che è essenzialmente estraneo allo spirito scientifico»⁴⁹.

Il progetto appare a Spranger come la «conferma ulteriore che l'attuale vita universitaria è dominata più da motivi politici che scientifici»⁵⁰. «La *Kolonialfakultät* è il prodotto della presente situazione economica mondiale e della politica imperialistica. L'intera Università di Amburgo vuole diventare un istituto politico-economico, una accademia statale, non una *universitas* di allievi e maestri, e meno ancora di scienziati. Essa si trova infine sotto l'influsso sociale del tempo, quando fin dall'inizio e "nello spirito dei tempi", pretende di organizzarsi contemporaneamente come Università popolare [*Volkshochschule*]» e corrispondere alle esigenze culturali di più ampi strati sociali⁵¹. La quale aspirazione, per quanto sotto il profilo etico possa apparire legittima e nobile, è, secondo Spranger, «dal vecchio punto di vista della scienza» sbagliata e dannosa, in quanto si risolverebbe in un inevitabile «abbassamento del livello della nuova Università»⁵².

In occasione dello "Straßburger Hochschullehrertag" tenutosi il 14.10.1913, Becker rispose, pur senza farvi direttamente riferimento, alle dure critiche mosse da Spranger al progetto amburghese e alla sua concezione della cultura e della scienza⁵³. Becker deplorava «l'altezza teoretica [*theoretische Höhe*]» con la quale taluni critici «tralasciano la considerazione della vita pratica e dei suoi bisogni»⁵⁴. «Le università hanno perso il contatto con la vita»; una prova inequivocabile di ciò, secondo Becker, è il fatto che il «ceto accademico non gode più, come un tempo, della stima generale»⁵⁵. La risposta alle esigenze della vita si configura, dunque, anche come una risposta necessaria alla crisi della scienza moderna e del suo credito presso la nazione. Il vero

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*. Su Spranger cfr. MÜLLER, cit., pp. 95-96.

⁵³ Cfr. MÜLLER, cit., p. 96.

⁵⁴ *Verhandlungen des Fünften deutschen Hochschullehrertages zu Straßburg am 13. und 14. Oktober 1913*, Leipzig, 1914, p. 149; citato in MÜLLER, cit., p. 96.

⁵⁵ *Ibidem*.

compito formativo che l'Università deve porsi non può più prescindere dalla sua valenza politica; «noi dobbiamo avvicinarci alla gioventù tedesca – afferma Becker – affinché le persone, durante la formazione per la propria professione, acquisiscano una nuova educazione politica, un alto sguardo sui compiti mondiali che attendono la Germania»⁵⁶.

Lo stallo in cui cadde nel 1913 il processo di fondazione dell'Università di Amburgo⁵⁷, nonché una serie di vicende personali, tra le quali ebbe un ruolo rilevante la prospettiva di un incarico ministeriale⁵⁸, condussero Becker ad accettare, nell'estate di quello stesso anno, la chiamata dell'Università di Bonn.

4. *Filologia e storia.* Alla *Philosophischen Fakultät* di Bonn, dove pure egli si dedicò strenuamente alla edificazione del Seminario orientalistico, Becker ebbe a lamentarsi del dominio indiscusso dei filologi, nonché di un'atmosfera fortemente tradizionalistica, che non lasciava molto spazio alle prospettive di un rinnovamento della storiografia orientalistica in senso storico-culturale. Becker vedeva nelle nuove prospettive dell'orientalistica «un assalto contro la concezione puramente linguistica e critico-testuale delle discipline filologiche, messo in atto da quelle nuove scienze, che riconoscono non più la parentela linguistica [*Sprachverwandtschaft*], ma la sfera culturale [*Kultursphäre*] come base della trattazione scientifica»⁵⁹. Si trattava di un nuovo approccio all'Oriente che partiva dalla messa in discussione della tradizionale modalità di oggettivazione storiografica, operata attraverso gli *horti conclusi* delle differenze linguistiche, e dall'individuazione del concetto di unità culturale come base dell'interpretazione storica. Ma l'orientalistica di inizio secolo non era ancora disposta a rinunciare a quel radicamento linguistico-filologico che ne aveva costituito fino ad allora lo strumento principale di scientificizzazione. Il problema che Becker si poneva non era quello di un superamento della filologia per un approdo cieco ai domini fantastici della sintesi dilettaistica. Il problema era quello, ben più cogente, di una completa messa in discussione del tradizionale approccio all'Oriente. L'Oriente stesso diventava un problema, non appena smetteva di essere il mero riflesso dell'altro, la sostanzializzazione della differenza, la maschera dell'ignoranza che generalizza ciò che non conosce, la statica composizione di una pluralità di contesti linguistici che si offrono all'analisi nella loro singolarità, ma privati del senso della loro connessione. Cos'era l'Oriente? Il colonialismo ce l'aveva portato in casa, ne aveva riempito i musei, aveva strappato brutalmente il velo di mistero nel quale la cultura occidentale lo aveva per millenni amorevolmente riposto e custodito, ne aveva avviato l'inesorabile

⁵⁶ *Ibidem*. Nello stesso senso di Becker sulla questione della fondazione di un'università amburghese, va l'intervento dell'economista Hermann Schumacher, il quale sostenne il progetto di una università dal carattere dichiaratamente *überseeisch* e che seguisse l'orientamento commerciale della città di Amburgo, e che risultasse funzionale ai compiti mondiali dell'economia tedesca (Cfr. MÜLLER, cit., p. 97).

⁵⁷ Solo nel 1919 si arrivò alla fondazione dell'università.

⁵⁸ Cfr. W. HELLPACH, *Der Minister des Geistes*, in «Vossische Zeitung», Nr. 85, 19.2.1933.

⁵⁹ Becker a Adolf Dreißmann del 17.6.1914, in MÜLLER, cit., p. 105.

disincantamento. Era il caso che la scienza recepisce lo spirito dei tempi e si lanciasse anch'essa alla conquista dell'Oriente in carne e ossa, abbandonando le sue timidezze e le sue paure.

Ma l'Oriente, una volta conquistato, si rivelò una scatola vuota nel cui fondo giaceva un enigmatico rimando ad altri, infiniti Orienti. Bisognava secondo Becker seguire quel rimando e tematizzare la differenza degli Orienti. Bisognava guardare alla pluralità delle culture e alle singole culture nella loro pluralità interna. L'unità presupposta diveniva ora il problema dell'unità delle culture, e – la dove questo problema non era già risolto a priori con l'utilizzo del principio razziale – della ricerca di quel principio unificante in grado di conciliare continuità e divenire nello sviluppo storico.

Becker, come abbiamo visto, aveva lamentato il ritardo del mondo accademico nel recepire quell'«articolazione interiore (dell'orientalistica) che è da tempo un dato di fatto», e nel farvi fronte attraverso una opportuna politica di separazione delle cattedre⁶⁰. Se, infatti, la *Islamkunde* veniva progressivamente recepita, per lo meno come istanza legittima da parte dell'orientalistica istituzionale, la struttura accademica rimase pressoché immune da ogni cedimento a tali richieste. L'amministrazione universitaria non ritenne opportuno fondare nuove cattedre specificamente dedicate all'islamistica e, anche quando i sempre più numerosi studiosi con impostazione storico-culturale venivano insediati, essi rientrarono negli insegnamenti tradizionali di filologia semitica e islamica, costruiti attorno all'interesse linguistico-filologico e non storico-culturale.

Ciò avveniva perfino al Seminario orientalistico di Berlino (che per ovvi motivi era il luogo in cui le istanze dell'imperialismo guglielmino si facevano sentire con maggiore forza sulla corporazione degli orientalisti) dove fu lungamente impedito a Martin Hartmann – un altro nome essenziale nella svolta dell'islamistica di quegli anni – di tenere corsi dedicati specificamente alla *Islamkunde*. Solo nel 1910, dopo che nell'Istituto coloniale di Amburgo era stata fondata la cattedra beckeriana di Storia e cultura dell'Oriente (una cattedra che Hartmann avrebbe volentieri desiderato per sé, e che invano cercherà di ottenere dopo il trasferimento di Becker a Bonn⁶¹), il confronto fra Hartmann e il direttore del seminario Eduard Sachau, raggiunse una soluzione, e Hartmann ottenne il permesso di tenere lezioni sulla *Islamkunde*. Tuttavia quanto a Hartmann riusciva così difficile nell'ambito dell'organizzazione universitaria, si dimostrò molto più semplice al di fuori, nella forma della fondazione della *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde* e della rivista «Die Welt des Islams». Fatto sta che prima del 1914 mancava nelle università tedesche qualsiasi insegnamento relativo alla storia e alla cultura dell'Oriente; l'unica cattedra del genere non si trovava in un'università ma presso l'Istituto coloniale di Amburgo, ed era detenuta da Becker.

⁶⁰ Cfr. *supra* il paragrafo 2 di questo capitolo.

⁶¹ Cfr. Hartmann a Becker del 3.8.1913, in L. HANISCH, *Islamkunde und Islamwissenschaft*, cit., p. 75.

Ma, come ricorda Sabine Mangold, nonostante la rigidità strutturale e il rifiuto all'istituzionalizzazione della *Islamkunde* come disciplina autonoma, le università tedesche non si dimostrarono affatto ostili alle istanze promosse dalla nuova generazione di orientalisti⁶². Esse cercarono però di assorbire quelle nuove istanze nel quadro istituzionale dell'impostazione filologica tradizionale. Nei criteri di selezione dei professori, accanto all'acribia filologica, cominciarono ad essere valutati positivamente gli interessi propriamente storici e storico-culturali. Se ciò corrispose a una strategia governativa per la promozione della nuova direzione di studi non si lascia dedurre dagli atti di nomina, nei quali il saldo ancoraggio filologico linguistico rimane la regola. È il caso, per esempio, degli atti della nomina di Becker a Bonn, nei quali il positivo riconoscimento dei interessi storico-culturali, accanto a quelli filologici, non impedì che gli fosse assegnata la cattedra di impostazione assolutamente tradizionale di «Storia e lingue dell'Oriente, in lezioni e esercitazioni»⁶³.

La *Islamkunde* si affermò con pretesa indipendenza e con consapevolezza della rottura che essa rappresentava rispetto alla tradizione orientalistica tedesca, anche dal punto di vista organizzativo e editoriale, con la comparsa di due importanti riviste «Die Welt des Islams» e la beckeriana «Der Islam», nonché con la fondazione del 1912, ad opera di Hartmann, della *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde*. Per questa Hartmann riuscì a coinvolgere tutti gli islamisti tedeschi che avevano preso in qualche modo posizione contro l'approccio filologico, dimostrandosi aperti alle nuove esigenze conoscitive; fra questi, oltre allo stesso Becker, furono reclutati Carl Bezold, Hubert Gromme, Georg Kampffmeyer, Enno Littmann, Eugen Mittwoch, Friedrich Rosen, l'olandese Christian Snouck Hurgronje, Hans Summe, e Felix Peiser⁶⁴.

L'iniziativa di Hartmann costituiva inequivocabilmente un «sintomo di una imminente frattura, o quantomeno di una frammentazione all'interno della comunità disciplinare degli orientalisti tedeschi»⁶⁵. In realtà i segnali premonitori di questa scissione all'interno dell'orientalistica si erano avuti già nel 1908 in una disputa sorta in seno alla *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* e alla sua rivista la «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», fra il redattore di questa August Fischer, allievo di Fleischer e esponente più rappresentativo di un'orientalistica rigorosamente orientata in senso filologico-formale, e un gruppo di orientalisti che presero le parti di Jacob Barth. Al di là dei contenuti era sotto accusa il metodo del redattore, il quale, secondo i firmatari della protesta, aveva abusato della sua autorità per esercitare, attraverso l'inserimento di glosse di redazione, critiche inopportune a danno dei collaboratori della rivista e dei loro contributi. È interessante che fu proprio il giovane

⁶² Cfr. S. MANGOLD, *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft" - Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, cit., p. 263.

⁶³ Ivi, p. 263.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. 280.

professor Becker a mobilitare la fazione anti-fischeriana della *Morgenländischen Gesellschaft* e guidare questa protesta che, sia nella scelta dell'obiettivo polemico, sia in quella dei partecipanti, tende a configurarsi come uno scontro fra due modi di concepire gli studi orientalistici⁶⁶.

Alla vigilia della prima guerra mondiale due gruppi distinti si fronteggiavano nell'orientalistica tedesca; il primo dei quali, distribuito fra la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* e la *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde* era fautore di un rinnovamento di metodi e di scopi conoscitivi, il secondo, interno alla *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, rimaneva invece fermo sulle posizioni dell'approccio filologico tradizionale⁶⁷. Se Becker e Hartmann occuparono le posizioni di punta nelle fila del primo gruppo – e da ciò deriva anche la centralità del ruolo che questi due studiosi detengono nella storia dell'orientalistica del Novecento tedesco – August Fischer invece, come abbiamo visto, può essere considerato come il rappresentante più autorevole della tradizione filologica della scuola di Fleischer. In realtà Fleischer aveva educato un'intera generazione di orientalisti, compreso Goldziher, Hartmann e il maestro di Becker Barth e tuttavia chi se ne fece strenuo continuatore, nello spirito come sulla cattedra di Leipzig, fu appunto Fischer, con la sua acribia filologica, il suo interesse linguistico-grammaticale e la sua analisi formale di testi e dialetti arabi. Probabilmente Becker pensava a lui quando parlava dell'«innegabile unilateralità della scuola di Fleischer»⁶⁸, nella quale si ignorava che «'Ā'iṣā fosse anche qualcos'altro che un participio di prima forma»⁶⁹. Il sarcasmo di queste affermazioni beckeriane dà l'idea di quanto il confronto fra le due opzioni dell'orientalistica fosse sentito e di quanto intensamente lo avvertisse Becker.

Del resto se si leggono i necrologi scritti da Becker in quegli anni, si avverte con evidenza l'alternativa radicale davanti alla quale lo studioso defunto viene di volta in volta chiamato in giudizio e spinto a prendere una posizione: il vecchio o il nuovo, i filologismi o le *Realien*, grammatica o storia. Su questo sfondo si comprende meglio quanto Becker scrive, per esempio, su Karl Vollers⁷⁰ (1857-1909), studioso geniale la cui «naturale maniera di pensare non era orientata in senso linguistico-sistematico, ma

⁶⁶ I riferimenti di questa polemica si trovano nella «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 62 (1908), p. XLI e sgg. I firmatari della protesta contro Fischer sono: Becker, Bezold, Goldziher, Kampffmeyer, Littmann, E. Meyer, Basset, Buhn, Fraenkel, Geyer, Gromme, Haffner, Hartmann, Jacob, Kern, Landauer, Lehmann-Haupt, Mittwoch, Nöldeke, Reckendorf, Schwally, Snouck Hurgronje, Soberheim, Streck, Wensinck, Zetterstèen. Non fu un caso, come sostiene Mangold, che il gruppo dei firmatari di questa protesta costituisse il bacino di reclutamento naturale per i membri della *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde* di Hartmann. Più della metà dei nomi di quella lista confluì nella *Gesellschaft hartmanniana* nel corso del primo anno di vita della società (Cfr. MANGOLD, cit., p. 280).

⁶⁷ Cfr. MANGOLD, p. 280.

⁶⁸ C. H. BECKER, *Nachruf auf Jacob Barth*, in «Der Islam», VI (1915), pp. 200-202, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 471. Lo suppone per esempio VAN ESS, cit., p. 40.

⁶⁹ C. H. BECKER, *Nachruf auf Martin Hartmann*, in «Der Islam», X (1920), pp. 228-233, in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 481-490, p. 483. 'Ā'iṣā era infatti l'ultima e la preferita moglie di Maometto.

⁷⁰ Su K. Vollers cfr. J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1959, p. 240.

in senso storico. Il suo forte era l'ambito delle *Realien*. Egli durante l'intera vita ha lavorato essenzialmente da filologo, ma i pochi lavori storici e particolarmente storico-religiosi che possediamo di lui ci fanno rimpiangere il fatto che l'eccesso filologico [*philologische Überlastung*] degli orientalisti moderni gli impedì di dedicarsi più intensivamente a questo ambito in cui egli era un maestro»⁷¹.

Eugen Prym (1843-1913) fu invece, per Becker, «già dagli inizi interessato al lato linguistico dell'orientalistica. E su quel lato rimase tutta la vita. Solo in secondo luogo lo interessarono le *Realien*. In questo senso egli rimase il fedele allievo di Fleischer, il padre dell'arabistica scientifica, il cui forte influsso riempiva allora tutti i giovani semitisti di ammirazione per la grammatica nazionale araba»⁷².

Di grande interesse è la posizione beckeriana su Hugo Winckler (1863-1913), studioso acutissimo e discusso, capace di grandi intuizioni storiche, che interpretò le conquiste arabe come un colossale movimento di popoli determinato da motivi economico-climatici più che da entusiasmo religioso (la sua ipotesi storiografica costituirà il fondamento della celebre teoria dell'*inaridimento* di Leone Caetani). Per Becker le debolezze del capolavoro di Wincker, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, non erano nulla in confronto al «chiaro e convincente quadro storico d'insieme [...]. Anche Caetani ha eretto al suo precursore un monumento con i suoi *Annali*. L'idea risolutiva della *Völkerwanderung* araba era nata»⁷³. Fino ad allora si era sempre e solo indagato il momento religioso, ma adesso «importanti linee di sviluppo avanzavano in primo piano»⁷⁴. «Che importanza hanno – afferma Becker – cento fantasie ed errori in confronto a qualche grande, problematica *Fragestellung* e fondamentale conoscenza, le quali hanno promosso la nostra scienza più di mille incontestabili scopertucole [*Fundlein*] filologiche! [...] Oltre lo stretto orizzonte dei cercatori di radici [*Wurzelsucher*], costretto su un'altura da cui si poteva dominare con lo sguardo la foresta, egli poté anche designare erroneamente liane o alberi e vedere strade dove non ve ne erano; ma ciò era per lui indifferente, in quanto egli era pervenuto a comprendere rettamente l'intera struttura della foresta. In questa disposizione spirituale si celava

⁷¹ C. H. BECKER, *Nachruf auf Karl Vollers*, in «Literarische Beilage des Hamburgischen Correspondenten», 32, Nr. 7 del 4.04.1909, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 453. Becker risentì in maniera non trascurabile l'influenza e il fascino di questo studioso che fu collaboratore dell'«Archiv für Religionswissenschaft» e ricercatore di intenti non dissimili da quelli di Albrecht Dieterich. Come ricorda Becker, Vollers è l'autore *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (Jena, 1907), in cui veniva compiuto il tentativo «di comprendere il sorgere del cristianesimo come una sintesi di tutte le molteplici [...] formazioni religiose dell'età precristiana. A ciò il sorgere dell'Islam si collega come epilogo religioso». Vollers, e con lui Becker, era convinto che «le religioni non formano i popoli, come ci si vanta volentieri nelle cerchie cristiane, ma che i popoli formano le religioni e le adattano a se stessi come una veste» (ivi p. 454).

⁷² C. H. BECKER, *Nachruf auf Eugen Prym*, in «Chronik der Universität Bonn», 1913/14, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 458.

⁷³ C. H. BECKER, *Nachruf auf Hugo Winckler*, in «Der Islam», IV (1913), pp. 301-302, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 464.

⁷⁴ *Ibidem*.

anche la tragedia della sua esistenza scientifica. Egli non era un filologo [...] era un maestro della storia, che a volte ammaestrò (andò oltre) la storia [*Er war ein Meister der Geschichte, aber er meisterte auch die Geschichte*]⁷⁵. La scienza deve andare avanti, deve dimenticarlo là dove sbagliava, ma tenerlo presente anche in futuro là dove ha indicato e aperto nuove strade. «Sarebbe una sventura se il suo metodo facesse scuola, ma il tratto fondamentale della sua volontà scientifica può appagare la nostra scienza in maniera duratura: *l'impulso verso l'essenziale*»⁷⁶.

Jacob Barth⁷⁷ (1851-1914) fu allievo di Fleischer e maestro di Becker a Berlino. La sua carriera mostra, secondo Becker, «in merito alla scelta dei materiali e al metodo tutti i vantaggi, ma anche l'innegabile unilateralità della scuola di Fleischer»⁷⁸. Il suo interesse era la lingua e la sua finalità conoscitiva rimaneva il testo, la struttura grammaticale, non il contenuto. Tuttavia Becker riconosceva di considerare ancora oggi valida come un ideale la didattica barthiana. «Anche la ricerca delle *Realien* [*Realienforschung*] e la comparazione linguistica – afferma Becker – non possono fare a meno di questi fondamenti. Altrimenti esse conducono al diletterismo»⁷⁹.

Come si evince dal breve esame di questi necrologi la critica alla tradizione orientalistica di stampo filologico non equivaleva in Becker a una critica della filologia *tout court*, tanto meno del metodo filologico. Essa è piuttosto una protesta contro una sua interpretazione unilaterale e formalistica, la quale pareva aver smarrito l'idea ottocentesca di una filologia intesa come scienza storica⁸⁰. Becker è ben consapevole che una ricerca orientata alle *Realien* senza il supporto della filologia scientifica conduce inevitabilmente al diletterismo. Tuttavia egli pone una questione di finalità conoscitive. Egli si professa storico più che filologo⁸¹, e rivendica la necessità, accanto al dissezionamento filologico a cui sono state sottoposte le letterature e le lingue orientali, di un'autentica storicizzazione dell'Oriente. La filologia costituisce lo strumento per accedere al vero oggetto della conoscenza storiografica, costituito da unità culturali e dal loro svolgimento storico; in ciò risiede il vero *impulso verso l'essenziale* che Becker aveva apprezzato in Winckler e che gli aveva consentito di perdonare le sue debolezze filologiche⁸².

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, p. 465 (corsivo mio).

⁷⁷ Su J. Barth cfr. J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa*, cit., p. 242 e sg.

⁷⁸ C. H. BECKER, *Nachruf auf Jacob Barth*, cit., p. 471.

⁷⁹ Ivi, p. 472.

⁸⁰ Cfr. F. TESSITORE, *Introduzione allo Storicismo*, cit., p. 53 e sgg.

⁸¹ C. H. Becker a Enno Littman del 9.7.1913, citata in MÜLLER, cit., p. 100, in nota.

⁸² E si tenga presente che l'atteggiamento benevolo sulle debolezze filologiche di Winckler, motivato con il suo impulso verso l'essenziale, non è affatto casuale in Becker. Valutazioni analoghe si riproporranno, come vedremo più avanti, a proposito di Martin Hartmann (sebbene con un decisivo spostamento d'accenti), di Leo Frobenius, e la stessa posizione beckeriana sull'opera di Oswald Spengler può rientrare in questa casistica.

5. *La scoperta dell'Oriente moderno.* Il ritardo e la marginalità della Germania nel grande moto espansivo del colonialismo europeo avevano reso, nel corso dell'Ottocento, l'Oriente moderno un oggetto di ricerca non particolarmente appetibile. La tradizione filologica arretrava di fronte ai problemi del presente, e lo faceva alla ricerca dell'obiettività, cioè di quella giusta distanza dall'oggetto di indagine, la quale rappresentava l'assenza pregiudiziale di ogni presa di posizione politico-pratica. Tale fuga dal presente, quasi a inseguire il puro ideale scientifico, era in realtà una fuga dall'indifferente, da una contemporaneità – quella dell'Oriente moderno appunto – non ancora pervenuta all'autentica presenza storica. Solo l'imperialismo rese l'Oriente moderno veramente contemporaneo.

È così che l'approccio al presente, quando pure veniva tentato, non poteva che realizzarsi in quella forma, in cui veniva percepito, della completa ascientificità, dominio indiscusso di giornalisti e pubblicisti di varia risma e formazione. Le lingue semitiche costituivano invece, il rassicurante ambito di applicazione della scienza, in cui l'Oriente scientifico poteva essere oggettivato e esorcizzato senza incorrere nei rischi della valutazione. Le letterature orientali rivendicavano il diritto di essere indagate, decifrate e scomposte nella loro verità filologica; esse di per sé riempivano abbondantemente lo spazio in cui si veniva definendo l'oggetto della storiografia orientalistica.

Qualcosa però stava cambiando nella nuova generazione di studiosi e nella loro formazione. A partire dalla metà del XIX secolo cominciò a diventare naturale nella formazione accademica degli orientalisti prevedere un viaggio e un soggiorno di studi in Oriente⁸³. La lista degli orientalisti che ebbero significative esperienze dirette con l'Oriente si fa da allora in poi sempre più lunga. Lo stesso Becker, prima dell'abilitazione a Heidelberg, viaggiò lungamente in Egitto, Siria, Spagna, Sudan, Costantinopoli, e ancora negli anni amburghesi promosse numerose spedizioni scientifiche. L'Oriente diventava così sempre più un oggetto vivo nella formazione delle nuove generazioni di orientalisti; un oggetto sempre più incontenibile nella fredda prassi dell'oggettivazione filologico-testuale. Gli orientalisti della vecchia generazione, pur avendo piena consapevolezza del ruolo economico-politico rivestito dall'Oriente per il presente tedesco, negarono sempre il riferimento diretto alla prassi nella loro attività di ricerca⁸⁴. Quanto più le discipline orientalistiche si scientificizzavano nel loro saldo ancoraggio filologico, quanto più perseveravano nel loro processo di specializzazione, tanto più si rendevano avulse dai problemi del presente. Così quando la nuova generazione di studiosi si trovò di fronte al compito storico di riunire scienza e presente nella nuova *scienza applicata* dell'Oriente, le reazioni degli ambienti accademici furono estremamente critiche.

⁸³ Cfr. MANGOLD, cit., p. 268.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 270.

Ma con l'avvento del nuovo secolo la percezione del mondo orientale iniziò a cambiare sensibilmente, se non nell'intera scienza istituzionale, almeno in alcuni dei suoi rappresentanti più significativi. Fu proprio Martin Hartmann che cominciò per primo, in quegli anni, a parlare di *Islamkunde* come della scienza del presente orientale; egli enumerava tre innovazioni fondamentali dell'orientalistica alla svolta del secolo: l'irruzione della scuola storica, la scoperta dell'Islam come autonomo oggetto di ricerca e la considerazione scientifica dei problemi dell'Islam contemporaneo⁸⁵. Nel 1912, costituendo la *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde*, Hartmann faceva riferimento nello statuto di fondazione alla necessità di un'indagine sulle «condizioni religiose, culturali e sociali del mondo islamico, con speciale attenzione al presente»⁸⁶. La stessa rivista della *Gesellschaft*, «Die Welt des Islams», si raccoglieva programmaticamente, secondo le parole stesse del suo curatore Georg Kampffmeyer, intorno al punto focale del presente islamico⁸⁷.

In Hartmann Becker trovò dunque un alleato e, per certi versi, un precursore nella sua battaglia per la nuova orientalistica. Già nel 1902 Hartmann aveva infatti, rilevato con grande chiarezza l'esigenza di una nuova stagione di studi. La nuova islamistica – egli scrive – «deve entrare in forti e durature relazioni con la vita. Vita per noi equivale alla promozione dei nostri interessi economici e politici in Oriente»⁸⁸. Ma ciò, secondo Hartmann, esigeva anche una riforma dell'organizzazione scientifica, precisamente nella direzione della «creazione di nuove cattedre nelle nostre università» e «nella creazione di una "Università per la scienza dell'Oriente"»⁸⁹.

Nonostante condividessero gli scopi della loro battaglia culturale, il rapporto fra Becker e Hartmann fu tutt'altro che semplice. Becker, in fondo, condivise la diffidenza dell'ambiente accademico contro l'*outsider* Hartmann, contro il pubblicista vulcanico, contro il filologo incerto, contro il convinto sostenitore di una sociologia islamica intesa, sul modello francese, come scienza del presente orientale. Nel necrologio che Becker scrisse nel 1918 alla morte di Hartmann si avverte tutto il disagio della lontananza scientifica e personale di questi da colui che pure andava riconosciuto come suo precursore e alleato. Hartmann – scrive Becker – fu un «istinto selvaggio» proveniente «dal ben curato giardino francese della scuola di Fleischer»⁹⁰. Egli fu il *Tagesschriftsteller* degli orientalisti tedeschi, sempre attratto dall'attualità e dalle novità, sempre pronto a prendere posizione e a pubblicare il suo contributo ancora fresco; il che è «una necessità per il giornalismo, ma una cosa fatale per la scienza»⁹¹. Tuttavia

⁸⁵ Ivi, p. 266 nota.

⁸⁶ Ivi, p. 268. Cfr. anche MÜLLER, cit., p. 71.

⁸⁷ Cfr. MANGOLD, cit., p. 268.

⁸⁸ M. HARTMANN, *Neue Bahnen der Orientalistik*, in «Beiträge zur Kenntnis des Orients», I (1902/03), pp. 26-46, p. 30.

⁸⁹ Ivi, p. 36.

⁹⁰ C. H. BECKER, *Nachruf auf Martin Hartmann*, cit., p. 481.

⁹¹ *Ibidem*.

«anche un giornalista può giocare un ruolo importante nella vita spirituale della nazione, spesso un ruolo maggiore di un puro erudito. Martin Hartmann ha rivestito un ruolo; senza di lui non è possibile pensare al mondo dell'orientalistica tedesca durante l'Impero»⁹².

«Il suo significato – afferma Becker – risiede nell'infinita quantità di stimoli che da lui partirono. Per lui ci si arrabbiò e lo si derise, ma da lui si imparò. Dove erano sul finire del secolo XIX in Germania gli orientalisti che avessero l'occhio per i problemi dell'Oriente islamico contemporaneo, il quale proprio allora cominciava a diventare essenziale per l'Impero? Certo l'era di Fleischer era finita, si sapeva che 'Ā'īša era anche qualcos'altro che un participio di prima forma, Nöldeke e Wellhausen avevano fatto strada nella ricerca delle *Realien*, grandi studiosi stranieri come Goldziher e Snouck Hurgronje cominciavano ad imporsi, ma dell'Oriente moderno si studiavano nel migliore dei casi i dialetti. Martin Hartmann fu in Germania il primo e per lungo tempo l'unico che portò nell'ambito dei propri studi la formazione statale, le lotte politiche, i rapporti culturali dell'Oriente moderno, cercando di elevarli dal dominio del puro giornalismo a quello della ricerca scientifica storico-contemporanea»⁹³. Becker e molti altri udirono le prime parole sull'Oriente moderno dagli scritti di Hartmann. Alle università non era dato sapere nulla di questi argomenti, «per l'opinione di scuola, l'Islam moderno era "irrigidito" e scientificamente non interessante. Da ciò l'avversione dei filologi contro la considerazione sociologica e storico-contemporanea [...]. Il filologo non era uno storico, il germogliare della nuova vita, perfino la propria nazione, gli rimanevano estranei»⁹⁴.

Hartmann, scrive Becker, «ebbe il coraggio di portare la propria pelle al mercato»⁹⁵. Ma il suo coraggio fu anche la sua debolezza. Egli mirò costantemente alla «valutazione» e alla «sintesi»⁹⁶. «Ma una giusta valutazione della cosa presuppone un'analisi imparziale»⁹⁷, Hartmann fu invece, trascinato dal suo entusiasmo, dal suo amore e dal suo odio. Così il suo giusto bisogno di sintesi era inficiato dal fatto che egli trasse conclusioni là dove le premesse non erano state ancora accertate. La sua «impazienza» fu la fonte di «false sintesi» e di «false valutazioni»⁹⁸. Sintesi, valutazione e analisi imparziale: Becker non sceglie casualmente questi termini per segnare la sua distanza dallo studioso scomparso, pur nel riconoscimento del suo significato per la storia della disciplina. La sintesi per Becker presuppone la certezza filologica, come la valutazione presuppone l'analisi imparziale delle relazioni storiche, altrimenti il diletterantismo diventa un esito inevitabile.

⁹² Ivi, p. 482.

⁹³ Ivi, pp. 483-484.

⁹⁴ Ivi, p. 484.

⁹⁵ Ivi, p. 485.

⁹⁶ Ivi, p. 483.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

In realtà questa polemica fra Becker e Hartmann è una polemica controversa, soprattutto se si guardano gli scritti beckeriani degli anni venti, i quali sembrano contenere una riproposizione di quelle tesi hartmanniane che furono da Becker stesso precedentemente criticate⁹⁹. L'incrinamento dei rapporti fra i due orientalisti risale all'inizio del 1912, quando Hartmann si attivò per la fondazione della *Deutsche Gesellschaft für Islamkunde*, in un primo momento senza mettere al corrente Becker, ma poi invitandolo prontamente ad entrare nel consiglio di amministrazione della società. Becker rifiutò, dichiarandosi non disponibile a prendere parte a un progetto in cui tutto era stato determinato senza consultarlo. Il vero motivo del rifiuto era piuttosto il timore di Becker per la concorrenza che «Die Welt des Islams», la rivista che sarebbe dovuta nascere come organo della *Gesellschaft* hartmanniana, avrebbe rappresentato per la beckeriana «Der Islam», la quale allora era l'unico organo editoriale della nuova orientalistica. Becker del resto lo dichiarò apertamente a Hartmann: «era veramente necessario fondare un nuovo organo editoriale? [...] Io avverto la nuova rivista non solo come una concorrenza, ma prima di tutto come una critica; la ricerca scientifica dei movimenti spirituali dell'Oriente moderno costituisce il compito primario della mia «Der Islam». Se in questi anni queste finalità non sono state ancora realizzate, ciò dipende esclusivamente da una carenza di collaboratori. Nel mio seminario [...] confluiscono materiali imponenti che aspettano solo di essere elaborati. Se le forze disponibili si divideranno fra due diversi organi, di questa disgregazione ne soffriranno entrambe le riviste»¹⁰⁰.

Ma i riflessi di questa polemica di carattere politico-culturale fra i due massimi esponenti della nuova orientalistica erano destinati a propagarsi nell'ambito specificamente scientifico. Verso la fine di quello stesso anno, nel rapporto sulla letteratura islamica scritto per l'«Archiv für Religionswissenschaft», Becker elaborava una critica pesantissima a Hartmann. «Io – scriveva Becker a proposito di uno degli ultimi lavori di Hartmann¹⁰¹ – non posso condividere la concezione storica di Hartmann, e tanto meno posso concordare con le sue singole costruzioni o con i suoi spesso arguti rilievi. Non posso farlo, anche se volentieri riconosco, con gratitudine, di avere ricevuto dalla sua *Fragestellung* stimoli spesso fecondi. Hartmann cerca nella storia islamica la conferma delle sue concezioni socio-politiche, e formula i suoi giudizi di valore soggettivi con la terminologia del moderno radicalismo»¹⁰².

⁹⁹ Cfr. parte D.

¹⁰⁰ Becker a Hartmann del 13.1.1912, in L. HANISCH, *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich*, cit., p. 67.

¹⁰¹ M. HARTMANN, *Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht*, Leipzig, 1909.

¹⁰² C. H. BECKER, *Islambericht*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 15 (1912), pp. 530-602, p. 535. In queste stesse pagine Becker riferiva in maniera comprensibilmente "fredda", sulla annunciata fondazione di *Die Welt des Islams* (ivi, p. 533), e su un altro libro di HARTMANN, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, in *Der islamische Orient*, vol. III, Leipzig, 1910, che è per Becker una «raccolta di notizie corredata di

Hartmann rispose alle critiche di Becker nella prefazione di *Islam, Mission, Politik*¹⁰³, mettendo in discussione la legittimità dell'accusa beckeriana di soggettivismo: «un proverbio arabo dice – scrive Hartmann – che ogni vaso trasuda quello che contiene. Non c'è nessun "lavoratore spirituale" che non è "soggettivo". Un recipiente vuoto e una testa vuota non danno niente di sé [...]. Io non cerco affatto nell'ambito delle mie ricerche la conferma della mia visione del mondo. Da quando mi occupo di storia, ho sempre cercato di liberare i fenomeni che affronto dai momenti soggettivi, dei quali nessuna tradizione è priva [...]. Io so benissimo che la sociologia ha ancora pochi amici [...]. La scienza sarebbe una cosa misera se non inseguisse le connessioni e, in esse, l'esito ultimo, ovvero le leggi [...]. La sociologia ha il compito di trovare le leggi in base alle quali continuamente si formano e si risolvono i conflitti [...]. Nell'attuale stato della scienza della società il suo baricentro è da porre certamente nell'attività descrittiva [...]. Io stesso [...] l'ho assunta dall'inizio degli anni novanta in maniera sempre più energica nel mio piano di studi. Un po' più tardi è arrivato in questa cerchia il già menzionato e più giovane collega Carl Heinrich Becker, forse stimolato dai miei lavori (almeno da quanto posso dedurre dalle sue lettere). Egli ha reso servizi enormi alla ricerca sociologica [...]. Io conosco molto bene i pericoli dell'esercizio della sintesi. La scienza tuttavia non progredisce senza la ricerca di uno sguardo d'insieme [...]. I pericoli sono di due specie: in primo luogo, in direzione della continua costruzione di nuove sintesi, le quali si susseguono senza che una di esse sia stata seriamente elaborata. In secondo luogo, nella direzione del fissarsi in una sintesi e nel suo schematico perseguimento fino alla morte. Forse il mio metodo presenta uno di questi due errori?»¹⁰⁴.

Becker avrebbe risposto a Hartmann solo nel suo necrologio e proprio in rapporto a questa duplice possibilità di errore. «Il sistema di Martin Hartmann – egli scriveva – non era in sé cattivo, ma nella sua gioia della scoperta egli lo perseguì in maniera tale che, davanti alla forte articolazione e all'incapsulamento, si perse di vista la connessione vivente della cosa; la vita non fu così chiarita, ma confusa»¹⁰⁵.

occasional digressioni [...]. Si tratta di un straordinario libro personale, nel quale viene completamente espresso il poliedrico, arguto» sintetico metodo hartmanniano (ivi, p. 584).

¹⁰³ M. HARTMANN, *Islam, Mission, Politik*, Leipzig, 1912. Cfr. lo scambio epistolare fra Becker e Hartmann relativo a questa polemica in L. HANISCH, *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich*, cit., in particolare pp. 70-71 e le note 204 e 206 alle pp. 116-118.

¹⁰⁴ Ivi, p. 118.

¹⁰⁵ C. H. BECKER, *Nachruf auf Martin Hartmann*, cit., p. 490. Nel gennaio del 1914 si tenne presso il *Verein für Sozialpolitik* un dibattito sui giudizi di valore, al quale parteciparono Max Weber, Jacob H. Epstein, Franz Eulenburg, Rudolf Goldscheid, Ludo Moritz Hartmann, Albert Hesse, Otto Neurath, Karl Oldenberg, Hermann Oncken, Walter Rohrbeck, Joseph A. Schumpeter, Othmar Spann, Eduard Spranger, Leopold von Wiese, Robert Wilbrandt. La rielaborazione del contributo weberiano a tale dibattito, l'importante saggio *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, fu pubblicato in «Logos» VII (1917), fascicolo primo, pp. 40-88, tr. it. a cura di P. ROSSI, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2001, pp. 541-598. Sabine Mangold avanza l'ipotesi che la lunga polemica fra Hartmann e Becker configuri una loro partecipazione al dibattito sull'avalutatività della scienza promosso dal saggio weberiano, il primo ribadendo il diritto e la necessità del ricercatore a

6. *L'Islam come problema*. Nel rapporto sulla letteratura islamica scritto per «Archiv für Religionswissenschaft» nel 1912, Becker constatava che dal suo ultimo *Islambericht*, pubblicato sempre su quella rivista nel 1908, si era svolta in Germania e in Europa una «imponente attività scientifica nell'ambito della *Islamkunde*. L'Oriente si è avvicinato a noi politicamente e economicamente, mentre si afferma sempre di più la consapevolezza che la *routine* affaristica alla lunga non giova da sola; la premessa indispensabile delle future relazioni fra l'Oriente e l'Europa è rappresentata piuttosto dalla penetrazione e dalla comprensione scientifica dei fattori spirituali dell'Oriente. Ma il più importante di questi è proprio l'Islam. Da questa circostanza deriva l'acceso interesse alle questioni islamiche che muove attualmente l'opinione pubblica, e che non poteva rimanere senza effetti sul lavoro scientifico»¹⁰⁶. E infatti gli effetti si erano verificati e in primo luogo sull'organizzazione scientifica. «Niente caratterizza la formazione della *Islamkunde* come disciplina specialistica – scrive infatti Becker – meglio della circostanza che negli ultimi anni sono sorte niente meno che cinque riviste dedicate all'Islam, le quali servono scopi diversi e sono dedicate a cerchie di lettori in parte diverse»¹⁰⁷.

Nel 1910 Becker, sempre con il sostegno delle fondazioni scientifiche amburghesi, aveva fondato la rivista «Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients», destinata a diventare una delle sue realizzazioni più feconde, e l'organo di diffusione della nuova concezione dell'orientalistica. E proprio al nuovo orientamento degli studi islamici seguito all'espansione coloniale dell'Occidente e all'esigenza di autonomizzazione dell'*Islamwissenschaft*, fa riferimento Becker

«creare valori» (M. HARTMANN, *Neue Bahnen der Orientalistik*, in «Beiträge zur Kunde des Orients», 1 (1902/03), pp. 26-46, p. 44. Citato in MANGOLD, cit., p. 269), il secondo «seguendo Weber» (*ibidem*), con la convinzione che determinate esigenze pratiche dovessero rimanere al di fuori della scienza vera e propria, tutt' al più riservate alla pubblicistica (Becker designa *Tagesschriftstellerei* non *Wissenschaft* le sue pubblicazioni in cui egli prende una posizione valutativa sui problemi politici attuali. Cfr. C. H. BECKER, *Nachruf auf Martin Hartmann*, cit., p. 485). Ma nonostante questa distinzione di principio, continua ancora Mangold, Hartmann e Becker fecero parte di quel «piccolo gruppo di orientalisti che del tutto consapevolmente riconobbero il riferimento alla "realtà" della loro ricerca, e non ebbero timore di portare nel dibattito pubblico la loro competenza scientifica e, in quanto tale, presumibilmente sovrapartitica» (MANGOLD, cit., p. 269). Il riferimento di Mangold è indirizzato anche alla definizione weberiana della storia come *scienza di realtà*. Mi pare tuttavia che qui i termini della questione non siano del tutto chiari. La scienza di realtà rickertiano-weberiana non può essere confusa con la spinta verso la vita concreta, verso le *Realien*, come si esprime Becker. Si tratta di due concetti assolutamente non sovrapponibili, e totalmente altri sul piano logico. La scienza rickertiano-weberiana poteva essere scienza di realtà in virtù del suo metodo individualizzante, ma non perché essa si poneva il compito di riprodurre la realtà così come essa è. Né mi pare giusto e appropriato tentare un accostamento fra l'*avalutatività* della scienza weberiana e la *scienza applicata* beckeriana, la quale, pur nella polemica con la "valutazione" di Hartmann, aveva assunto, come vedremo, già a partire dagli anni amburghesi, il presupposto di valore dell'impresa imperialistica. E dopo la guerra, quando Becker lascerà l'insegnamento e la ricerca orientalistica per dedicarsi agli impegni politici, la sua riflessione sui problemi della *Bildung* e della crisi culturale del presente lo porteranno su posizioni ancora più lontane rispetto a quelle weberiane.

¹⁰⁶ C. H. BECKER, *Islambericht*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 15 (1912), pp. 530-602; ivi p. 530. Dopo la morte di Dieterich, in quegli anni l'Archiv, era diretto da Richard Wünsch.

¹⁰⁷ Ivi, p. 531.

nell'espone i motivi che hanno portato alla fondazione di «Der Islam». «Prima dell'acquisizione delle colonie – egli scrive – l'Islam era l'ambito dell'attività della teologia e dell'orientalistica. Solo recentemente in questo ambito è sopraggiunto un improvviso cambiamento. *L'Islam stesso appare come un problema*, e di sicuro non solo in senso religioso, ma anche dal punto di vista politico e economico. Si parla di una civiltà [*Zivilisation*] islamica e si individuano i suoi fondamenti presso i Bizantini, i Persiani, i Greci. Con lo sviluppo di un'autonoma scienza dell'Islam si è compiuto il suo svincolamento [*Loslösung*] dall'orientalistica, e da ciò è emersa l'esigenza di una rivista propria»¹⁰⁸. In connessione al neo-fondato Seminario per la storia e la cultura dell'Oriente in Amburgo era nata, così, «Der Islam», una rivista aperta ai problemi dell'Islam moderno, che «ha il suo baricentro nella comprensione storica dell'intera civiltà [*Zivilisation*] islamica e porta, conseguentemente, il sottotitolo di "Rivista per la storia e la cultura dell'Oriente islamico"»¹⁰⁹.

Quasi a celebrare l'istituzionalizzazione della nuova orientalistica Becker riproponeva in maniera chiarissima gli elementi che la contraddistinguevano: la connessione con l'espansione coloniale, l'orientamento verso tematiche storico-culturali, la dissoluzione dell'orientalistica nelle discipline specialistiche.

Il primo numero della rivista si apriva con un importante saggio programmatico di Becker che recava il significativo titolo di *Der Islam als Problem*¹¹⁰; in esso «veniva compiuto il tentativo di tratteggiare gli elementi dai quali si sarebbe sviluppata la civiltà [*Zivilisationsganzen*] religiosa del moderno Islam e di valutarli nei loro effetti»¹¹¹.

Il saggio è prima di tutto una messa in discussione del concetto di Islam, così come la tradizione lo ha consegnato al puro utilizzo scientifico. Esso si configura come una generalizzazione che ha la pretesa di rendere conto di una molteplicità di fenomeni storici e di ricondurli sotto un medesimo punto di vista. «Tutti noi – afferma Becker – utilizziamo la parola Islam in una molteplicità di accezioni. Intendiamo con ciò in primo luogo la religione, e dunque senz'altro la primitiva predicazione di Maometto, e anche la dottrina ortodossa, diversissima da quella, ovvero la religione popolare degli attuali musulmani in Asia e in Africa. Quando pensiamo all'attività religiosa dei Turchi o dei Mori, quando parliamo di un Ghāzalī o di un Mahdī sudanese – parliamo dell'Islam.

¹⁰⁸ C. H. BECKER, in «Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten», 28 (1910), p. 35 (corsivo mio).

¹⁰⁹ C. H. BECKER, *Islambericht*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 15 (1912), p. 532. «Chi scrive ha inaugurato il primo numero della rivista con un saggio *Der Islam als Problem*, nel quale veniva compiuto il tentativo di tratteggiare gli elementi dai quali si sarebbe sviluppata la civiltà [*Zivilisationsganzen*] religiosa del moderno Islam, e di valutarli nei loro effetti. Accanto al fattore religioso furono particolarmente valorizzati i fattori politici e economici, i quali erano stati finora per lo più sottovalutati. Anche le relazioni con l'ellenismo e con l'antico Oriente entrarono in questione. Qui – avverte Becker – domina in maniera assoluta la continuità storica» (*ibidem*).

¹¹⁰ C. H. BECKER, *Der Islam als Problem*, in «Der Islam», 1 (1910), pp. 1-21; in *Islamstudien*, cit., vol. I, pp. 1-23; tr. it. a cura di G. DI COSTANZO, in *L'Islam come problema*, Catanzaro, 2000, pp. 29-53. Si cita dalla traduzione di Di Costanzo.

¹¹¹ *Ibidem*.

Quanto meno conosciamo i popoli tanto più li generalizziamo. Chi oserebbe definire, senza rendersi ridicolo, le convinzioni della Chiesa abissina come religione cristiana? Oppure accomunarla senz'alcuna precisazione con la religione cristiana protestante? Inoltre indichiamo con l'Islam uno dei grandi Imperi mondiali orientali, innumerevoli singoli Stati, che crebbero sulle sue macerie, perfino gli stati musulmani del presente. Ma non soltanto Stati effettivi, indichiamo qualcosa di molto più grande: una teoria politica, sia essa fondata su una dottrina giuspubblicistica o escatologica. E infine indichiamo con lo stesso nome il complesso culturale che comprende religione e Stato: una civiltà, che al di là di tutte le differenze locali, al di là delle grandi distanze temporali, reca un'impronta unitaria. L'appartenenza alla *religione*, allo *Stato*, alla *civiltà* dell'Islam appare tanto caratteristica e determinata da comprendere sotto un nome comune lo stesso Islam, la grande quantità di popoli di natura razziale tanto eterogenea come Ariani, Semiti e Mori»¹¹².

Religione, stato, civiltà rappresentano le tre componenti di un'unità che si impone perfino sulle differenze razziali, che le relativizza, ponendole sotto la categoria unica di mondo islamico. È in primo luogo una *generalizzazione* di ciò che non si conosce, è l'appianamento *emanatistico* della differenza. Questo generale univoco è la maschera dell'ignoranza; il progredire della conoscenza invece, è differenziazione, è riconoscimento del molteplice che si cela dietro il velo dell'identico. «*Quando più penetreremo in profondità – afferma significativamente Becker – tanto più opereremo delle differenze, e non si consiglierà mai abbastanza di descrivere sempre in maniera esatta, in particolare nei giudizi di valore comparati, che cosa si intende nel singolo caso per Islam*»¹¹³.

Tuttavia questo procedimento generalizzante ha, secondo Becker, una sua *ratio* oggettiva, «nonostante ogni prudenza e acutezza nella classificazione concettuale anche lo specialista applicherà puramente e semplicemente sempre di nuovo il nome generale di Islam»¹¹⁴. «È legittimo questo? – si chiede Becker – In altri termini tutti i singoli settori rappresentati si ritrovano in maniera effettivamente coerente sotto il concetto superiore di Islam, il quale identifica innanzitutto e fundamentalmente una religione?»¹¹⁵. Che Becker abbia a riguardo preso «posizione fin da principio» sulla questione, lo dimostra il fatto stesso che egli pone «il problema dell'Islam»¹¹⁶. Tuttavia è proprio qui il senso dell'argomentazione beckeriana, quello cioè di rendere problematico ciò che fin lì era stato presupposto, di rendere fine dell'attività scientifica ciò che fin lì ne aveva costituito lo sfondo. E questa operazione culturale (ciò non va dimenticato, se non si vuole smarrire il senso del discorso beckeriano) si realizzava

¹¹² Ivi, p. 31-32 (corsivo mio).

¹¹³ Ivi, p. 32. (corsivo mio).

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ Ivi, p. 32.

proprio nel momento in cui, con la nascita di una rivista specialistica, si celebrava l'istituzionalizzazione della *Islamwissenschaft* come disciplina autonoma rispetto all'orientalistica. Una disciplina che se, come scriveva Becker, «non ha affatto bisogno di dimostrare il suo diritto all'esistenza»¹¹⁷, doveva tuttavia ancora interrogarsi sul fondamento della propria autonomia che costituiva anche lo scopo del proprio indagare, ovvero l'Islam inteso come unità culturale.

Il problema dunque diventa quello della giustificazione dell'unità della civiltà islamica a partire dalla molteplicità delle sue componenti e delle sue manifestazioni storiche. Un problema questo, al quale l'unità religiosa fornisce solo una risposta insufficiente. Becker riconosce che nel presente la varietà di quelle componenti trovano nella religione un punto di sintesi, e che «l'idea dello Stato e la civiltà abbiano validità soltanto attraverso la loro fondazione religiosa»¹¹⁸. Tuttavia ciò che nel presente si impone con evidenza incontestabile – ovvero il «ruolo decisivo»¹¹⁹ che la religione islamica gioca nella costruzione di una civiltà unitaria dell'Islam – costituisce, in riferimento al passato, un ostacolo alla comprensione dello sviluppo storico dell'Islam. «Dato che nel presente – afferma Becker – la religione vive e opera in quanto momento decisivo, poiché tutto il fenomeno storico dell'Islam riconduce a un fondatore religioso, non poteva esserci nulla di più naturale che considerare la religione come il fattore principale, se non esclusivo, al quale andava riconosciuto il merito di aver creato l'unitaria civiltà islamica»¹²⁰.

Becker ricordava che gli ultimi decenni avevano aperto una fase critica di revisione di questi paradigmi storiografici che era coincisa con una piena rivoluzione nella considerazione della storia islamica. Al posto delle certezze della tradizioni emergevano le distinzioni fra «politica e diritto, religione e vita, teoria e prassi. Nella lotta tra esigenza religiosa e usanza popolare abbiamo visto vincere quest'ultima, nell'ambito delle lotte ideali abbiamo riconosciuto in innumerevoli casi la coronazione religiosa come pura forma letteraria. Abbiamo visto il diritto religioso svilupparsi non nella prassi ma in contrasto con essa, infine ci siamo convinti del fatto che anche i fondatori

¹¹⁷ Ivi, p. 31.

¹¹⁸ Ivi, p. 33.

¹¹⁹ Ivi, p. 34.

¹²⁰ Ivi, p. 33. Tale circostanza doveva rappresentare una conseguenza naturale dell'approccio confessionale con il quale a partire dal Medioevo ci si avvicinò all'Islam. «La nuova religione, così ci figurava lo sviluppo storico, entusiasmava gli Arabi, il bisogno della conversione universale stimolava il *muslim* all'azione, costui diffondeva con la spada la propria religione. Maometto era insieme profeta e statista; con ciò era data l'idea dell'Impero mondiale. In questo nuovo Stato, dunque, la cultura araba e la nuova religione islamica crearono la civiltà arabo-islamica. Anche se una grande quantità di idee e di istituzioni preislamiche perdurò, la religione non fu soltanto il *primum movens*, fu il nuovo plasmatore, l'organizzatore di un'intera civiltà. L'intero sviluppo successivo si compì dunque come conseguenza della fondazione religiosa. Naturalmente accadde che la religione impresso un marchio unitario a tutta questa civiltà. Con ciò era dato il concetto di una civiltà unitaria islamica» (*ibidem*). Questa impostazione trovava, del resto, conferma anche nella tradizione islamica dove l'intera storia dell'Islam è ricondotta al punto di vista religioso e ridotta a mera emanazione della profezia.

dell'Impero mondiale arabo non hanno affatto propagandato la loro religione, ma soltanto il dominio mondiale degli Arabi»¹²¹.

Il problema della nuova storiografia islamica era dunque posto nei termini seguenti: «come l'idea religiosa del fondatore riesce a sconfiggere tutte le opposizioni, ovvero come si sviluppa dall'idea religiosa dell'individuo la civiltà unitaria mondiale dell'Islam, all'interno della quale effettivamente la religione risulta determinante? Se in tale ricerca ci liberiamo del modo di considerare tradizionale riconosceremo senz'altro la grande importanza della religione, ma dovremo al tempo stesso constatare anche che, in quantità ancora molto superiore, essa può avvalersi dei risultati di un'enorme volontà di potenza politica e di un'inevitabile sviluppo economico. La religione fiorisce e prospera sul terreno che altre forze hanno concimato e preparato. Il problema dell'Islam è dunque la domanda: come si realizza la civiltà unitaria dell'Islam e quale ruolo gioca il momento religioso in questo processo di sviluppo?»¹²².

L'Islam nasce da una pura esperienza religiosa che non è in alcun modo riducibile all'opportunismo politico di un profeta falsamente ispirato. Solo con il trasferimento a Medina questo movimento essenzialmente religioso viene a complicarsi e confondersi con il movente politico. Da questo momento in poi alla «conversione alla religione di Allah» si antepone «la sottomissione al suo Profeta», dove questa sottomissione è inequivocabilmente connotata in senso politico¹²³. Si avviò così il processo delle conversioni che, secondo Becker, va considerato già all'origine come un moto di confederazione e riunificazione delle stirpi arabe sotto la supremazia di Medina e del Profeta. «Ancora prima che varcasse i confini dell'Arabia, l'Islam si trasformò da movimento religioso in uno essenzialmente politico»¹²⁴.

Ma se, fino a quando l'Islam rimase un fenomeno limitato al mondo arabo, affermazione politica e religiosa tesero in esso a coincidere, ben altro doveva avvenire quando, in seguito alle conquiste, l'Islam dovette affrontare le antiche culture persiana e bizantina degli Imperi che aveva sconfitto. Si realizzò allora una netta separazione fra l'espansione dello stato islamico e quello della religione islamica, fra conquista politica e islamizzazione. Come più volte ricordato, in questione era il dominio arabo sul mondo, non la diffusione della religione islamica, che anzi avrebbe dovuto rimanere una pura prerogativa elitaria di quel dominio. Ciò è già una prova di per sé chiarissima di come l'Islam delle conquiste fosse fundamentalmente diverso «dalla religione del Maometto della Mecca, tesa alla propaganda della fede»¹²⁵. L'Islam nato dal

¹²¹ Ivi, p. 34.

¹²² Ivi, p. 35.

¹²³ Ivi, p. 36.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibidem.*

«compromesso con la possibilità politica» era ora, in primo luogo «l'espressione del fatto che il momento arabo nazionale prevaleva su quello della religione universale»¹²⁶.

«L'idea risoltrice, che spiega tutta la nuova formazione dell'Oriente nel secolo VII – afferma Becker – è il concetto di migrazione dei popoli»¹²⁷. Egli si richiamava a Winckler e alla teoria dell'inaridimento di Leone Caetani¹²⁸, per operare una consapevole svalutazione dell'elemento religioso nella storia araba e per definirne le dinamiche essenziali in un quadro interpretativo di matrice prevalentemente storico-economica.

Tuttavia il momento economico «da solo, non avrebbe mai e poi mai fondato l'Impero mondiale»¹²⁹. Ciò che fece di un insieme eterogeneo di tribù bellicose un vero e proprio popolo fu appunto la religione, in quanto essa impose un sentimento di comune appartenenza, il quale fu schema e immagine di quell'unificazione. Conformemente all'impostazione wellhauseniana, la religione assume, per Becker, un'insostituibile valenza politica, nel senso che essa si fa anima e fondamento della comunità popolare. Le tribù disperse, guardando ad essa, si fanno popolo; in essa riconoscono la loro missione storica che è l'autentica vocazione politica. «La religione – scrive Becker – aveva reso possibile l'organizzazione politica di Medina; dalla comunità si sviluppò lo Stato. Tuttavia fu soltanto questo Stato, non la comunità, che sfruttò lo spostamento dei popoli arabi, che era nato indipendentemente da esso, per i suoi scopi politici»¹³⁰. La religione si ritira nella sacralità dell'origine, da lì custodisce l'intimo segreto della comunità, lasciando che il mondo la contami e la prepari allo stesso tempo per adempiere la propria missione storica. L'Islam fu certamente «la parola d'ordine unificante», ma solo in quanto espressione del «dominio mondiale degli Arabi»¹³¹.

La religione islamica, come abbiamo visto, fu in primo luogo la religione dell'élite nazionale araba che deteneva il potere sulle popolazioni conquistate. Tuttavia la sua

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ivi*, p. 37.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*. «Rappresenta l'innegabile merito di Hugo Winckler avere riconosciuto il fatto della migrazione dei popoli arabi in tutta la sua portata storica. Successivamente Leone Caetani ha sviluppato la sua geniale, anche se discussa, teoria dell'inaridimento. La migrazione araba costituisce secondo questa teoria l'ultima grande migrazione semitica, la quale si riversò sui popoli civili dalla penisola araba, la fucina popolare dei Semiti. Nuova è ora la tesi che queste migrazioni – come del resto tutte le migrazioni – sono provocate da un cambiamento di clima protrattosi attraverso i millenni e il progressivo inaridimento della regione. Non l'entusiasmo religioso ma la fame spinge gli Arabi oltre i confini della loro penisola, così come essa, un millennio prima, aveva determinato le migrazioni semitiche dell'antichità. Desidero dichiararmi del tutto concorde con questa tesi, in quanto essa risulta abbondantemente fondata sulla realtà storica [...]. Gli Arabi risiederebbero forse ancora oggi all'interno dei confini della loro penisola se non avessero trovato il forte appoggio della giovane potenza militare dell'Islam, e se le situazioni in Persia e a Bisanzio non avessero invitato apertamente alla conquista» (*ivi* pp. 37-38).

¹²⁹ *Ibidem*. Cfr. sullo stesso problema le osservazioni di F. Gabrieli, parte C, cap. I, par. 1.

¹³⁰ *Ivi*, p. 39.

¹³¹ *Ibidem*.

tendenza universalistica non poteva essere soffocata dai ristretti confini etnico-nazionali di quella particolare configurazione storica. Lo stato arabo poggiava i propri fondamenti su una distinzione etnico-religiosa che la tendenza universalistica della religione islamica poneva senza riserve in discussione: «l'idea di religione universale distruggeva il principio di nazionalità dello Stato, originariamente identico a questa religione»¹³². Per questo motivo «lo stato arabo portava in se stesso il germe del proprio tramonto»¹³³. Esso non poté operare quella chiusura etnica di una religione che aveva nei propri fondamenti il richiamo all'intera umanità, e non poté impedire la montante marea delle conversioni, generata per lo più dalla grande attrattiva sociale di una religione, la cui assunzione equivaleva alla libertà fiscale e ad una significativa promozione sociale.

L'ultima fase della dominazione omayyade si consumò in un difficile tentativo di «conciliare la crescente islamizzazione col principio dello Stato», un tentativo che culminò in una ristrutturazione dei fondamenti economici dello stato arabo. Da quel momento in poi l'accettazione dell'Islam smise di coincidere con la libertà fiscale, mantenendo però un significato di «parziale equiparazione sociale»¹³⁴.

Solo sotto gli Abbasidi, secondo Becker, si verificarono le condizioni per una piena islamizzazione dei domini arabi, condizioni che consistettero prevalentemente nella caduta del «principio statale arabo» e nella fine di un sistema di articolazione sociale reggentesi sul «principio delle nazionalità»¹³⁵. I motivi determinanti di questi rivolgimenti erano connessi con la crisi del ruolo egemonico degli Arabi nelle società da essi governate. Tale crisi non era che un riflesso dell'emergente «superiorità [...] della cultura materiale e spirituale dei popoli sottomessi. Fin quando gli Arabi si concentrarono nei loro accampamenti, si tennero lontani dalla popolazione sottomessa e giocarono il ruolo dei grandi signori che si appoggiavano alla loro spada, riuscirono a mantenere la loro superiorità»¹³⁶. Ma, in seguito al persistere delle migrazioni dall'Arabia, che agirono nel senso di una proletarizzazione dell'elemento arabo, in conseguenza dello spegnersi dell'attività militare, che spingeva sempre di più gli Arabi verso un'attività economica continuativa, questi finirono col perdere, come si esprime Becker, il «contrappeso all'enorme superiorità dei popoli sottomessi»¹³⁷. Così accadde che gli Arabi si adeguarono ai popoli sottomessi; all'indifferenza che avevano sempre dimostrato nei riguardi loro e delle loro attività subentrò una sempre più marcata «dipendenza»¹³⁸.

E tale processo non si limitò alla vita economica, anzi i suoi risvolti più interessanti furono proprio in campo culturale. «Gli Aramei, i Greci e i Persiani – scrive Becker –

¹³² Ivi, p. 41.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ Ivi, p. 42.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ Ivi, p. 43.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

erano quanto a cultura e tradizione così infinitamente superiori agli Arabi che questi erano considerati i barbari rozzi e zotici che si adattavano soltanto con difficoltà alle raffinate maniere del Vicino e Medio Oriente. Ben presto a questo ragionamento della reazione anti-araba gli Arabi non ebbero da contrapporre né un potere effettivo, né una civiltà o una cultura di eguale valore, bensì soltanto la propria religione araba, sicché per loro essa aumentava di valore e anche l'indifferente veniva indotto ad un'accentuazione dell'elemento religioso. L'aura religiosa era l'unica prerogativa incontestabile»¹³⁹.

La crisi della supremazia araba era, per altri versi, una conseguenza della crisi del principio aristocratico dello stato arabo, affermatosi con le conquiste e sempre più insidiato dal riemergere, nell'età Abbaside, della forma tipica del dispotismo orientale. Gli inizi ancora incerti di questo processo in età omayyade subirono un'imperiosa accelerazione nell'età abbaside, nella quale «il dispotismo antico-orientale, con la divinizzazione del signore, con l'argine protettivo del cerimoniale, con lo strumento dell'utilizzazione della burocrazia e con l'arma della guardia degli schiavi è completamente formata, o per meglio dire ripristinata»¹⁴⁰. In questa nuova forma statale, che in realtà era solo il riproporsi della tradizione dell'orientalismo politico, non c'era spazio per alcun tipo di aristocratism; le differenze erano destinate ad essere annullate dall'incedere del livellamento sociale: non più «un popolo di signori sopra i sottomessi, bensì servi uguali sotto un signore»¹⁴¹. E i servi – conclude Becker – «si affrettano naturalmente ad accogliere la religione dei signori, oppure l'adottano attraverso la fusione con l'élite precedente. Così si diffonde la lingua araba, e con essa la religione»¹⁴².

Iniziò allora la stagione gloriosa delle conversioni, che coincise paradossalmente con la perdita del primato nell'attività proselitistica da parte degli Arabi, ovvero proprio del popolo più qualificato religiosamente. In queste mutate circostanze erano proprio i «neoconvertiti e i loro discendenti» a svolgere l'attività propagandistica più intensa. Essi esprimevano tradizioni culturali essenzialmente diverse dall'arabismo, tradizioni in cui «clericalità» o «l'ecclesialità dello Stato» rivestivano un ruolo del tutto assente nella tradizione araba. Di quelle tradizioni costoro non potevano che essere i continuatori, e più essi agirono in continuità con le loro tradizioni, più introdussero nello sviluppo islamico un principio di discontinuità. Il proselitismo dei neoconvertiti diventa così, nella ricostruzione di Becker, il processo essenziale mediante il quale la giovane religione del deserto e la civiltà dell'arabismo vennero riassorbite nelle dinamiche dell'orientalismo e nello sfondo storico-universale del tardo ellenismo. «Ora – scrive

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 44.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibidem.*

Becker – la conversione dei miscredenti era nell'interesse dei vertici dello Stato, mentre nell'Impero arabo accadeva il contrario, e il sovrano trovava sostegno in una classe di persone del tutto nuova, ancora inesistente, almeno agli inizi dell'epoca araba: i teologi e i giuristi dogmatici, in breve gli *scribi*, per evitare il termine ambiguo di clero»¹⁴³.

7. *Il fondamento ellenistico e il principio statale.* «Il moderno Oriente – scrive Becker – accolse man mano l'Islam come religione. È rintracciabile già in questo fatto la ragione della civiltà religiosa unitaria dell'Islam? Certamente no, ciò significherebbe, scambiare la causa con l'effetto. *Non la religione islamica ha prodotto la civiltà unitaria, bensì la civiltà unitaria del Califfato, originata da tutt'altre cause, è la premessa per l'allargamento e l'avanzamento vittorioso fino al presente della religione islamica*»¹⁴⁴.

Accanto alla svalutazione del momento religioso in Becker agisce un deciso tentativo di relativizzazione dell'importanza storica dell'elemento arabo nella costruzione della civiltà islamica. Anzi qui si configura un paradigma dualistico della storia dell'Islam, divisa in una storia arabo-islamica, corrispondente al paradigma israelitico-giudaico della wellhauseniana storia di Israele¹⁴⁵. «Il contesto autentico – scrive a riguardo Becker – è stato annebbiato dalla legge della "cultura araba" e dalla sua marcia vittoriosa, per cui gli Arabi devono aver creato la civiltà del Califfato [...]. È una considerazione storico-filologica, che è altrettanto unilaterale di quella teologica, sopra criticata: poiché l'epoca islamica cominciò con la migrazione araba, poiché il Vicino e Medio Oriente parla arabo a partire dai Califfi, poiché i suoi antichi monumenti letterari sono arabi, allora anche la civiltà deve essere araba»¹⁴⁶.

Qui agisce evidentemente ancora la polemica contro l'islamistica orientata in senso filologico-formale, la quale costruiva unità linguistiche chiuse come ambito della propria indagine puramente testuale, smarrendo così l'autentico significato della connessione storica e incorrendo in una sopravvalutazione del significato storico della cultura araba. «Dove – si chiede Becker – nella civiltà dei Califfi, abbiamo qualcosa di tipicamente arabo?»¹⁴⁷. La forma statale araba fu presto riassorbita dal riemergente dispotismo orientale. Nell'amministrazione gli Arabi furono fin dall'inizio del tutto recettivi, adottando senza riserve i sistemi burocratici persiani e bizantini. E le cose non andavano diversamente per «la cultura materiale, e anche nella vita spirituale. La stessa religione araba non porta forse nel suo sistema lo stampo delle lotte cristiane dogmatiche, della mistica neoplatonica e indiana? La scienza della natura e la filosofia

¹⁴³ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 45.

¹⁴⁵ E lo stesso Wellhausen aveva dato contributi notevoli in questo senso nella sua opera *Das Arabische Reich und sein Sturz*, cit.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 45.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 46.

non appartengono forse ai Greci, l'architettura ai Bizantini e ai Persiani, la scienza storica ai Persiani, etc.? Certamente la civiltà dell'Impero islamico contiene una *forte venatura* [*Einschlag*] araba, così nella poesia e in particolare in certi ambiti del diritto», ma «più che di una venatura araba nella civiltà islamica non si può parlare»¹⁴⁸.

In realtà gli Arabi non fecero che adeguarsi a una civiltà unitaria a essi preesistente, che nella ricostruzione di Becker è rappresentata dal grande sfondo storico-universale dell'Ellenismo. «*La spiegazione della possibilità di una civiltà unitaria islamica* – scrive infatti Becker – *si trova soprattutto nella realtà storico-universale dell'Ellenismo*. Per quanto ciò possa apparire bizzarro: senza Alessandro Magno niente civiltà islamica!»¹⁴⁹. L'ellenismo è ciò che Becker, di lì a poco, definirà *fondamento culturale* della civiltà islamica, è la possibilità storica dell'unificazione delle eterogenee componenti etniche e culturali della civiltà islamica. In quali termini questo fondamento debba essere inteso è una questione alquanto problematica. Quello che tuttavia appare già chiaro è che la civiltà islamica si costruisce a partire da questo fondamento ellenistico, dando allo stesso tempo forma a quel «grande movimento», da secoli in atto, «con cui l'Asia reagì all'Ellenismo (stesso) e all'Impero romano»¹⁵⁰. Ciò equivale a dire che la civiltà islamica trova sì nell'ellenismo il fondamento della propria possibilità storica, ma si inserisce in una ben precisa tendenza di sviluppo che equivale al processo di *reazione* dell'Oriente contro l'ellenismo stesso. L'Islam, in breve, rappresenta uno svolgimento anti-ellenistico dell'ellenismo; come affermerà Becker nel 1918, è «ellenismo asiaticizzato»¹⁵¹.

Questa direzione, questa tendenza di sviluppo che accomunava «Vicino e Medio Oriente negli ultimi secoli prima di Maometto» consisteva precisamente in «un'*asiatizzazione* gradualmente sempre più forte. L'importanza maggiore e le fonti della civiltà dominante si erano spostate sempre di più dal Mediterraneo verso l'Asia interna. Questo processo prosegue ora costantemente nell'Impero islamico. La

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 47 (corsivo mio).

¹⁵⁰ *Ibidem*. «Da quando sappiamo come l'Ellenismo abbia agito in India, nell'Asia centrale, abbiamo la giusta misura della forza della mescolanza culturale nell'Asia anteriore al tempo dei Diadochi. Non oso discutere la questione se già la cosiddetta "civiltà antico-orientale" fosse altrettanto universale come la civiltà islamica, la forte unità della civiltà dell'Asia anteriore si può in ogni caso toccare con mano dopo l'età dei Diadochi. Certamente la separazione in due Imperi, quello dei Romani e quello dei Parti, come più tardi quello bizantino e quello sasanide, crea una nuova grande frattura, e va da sé che l'Oriente romano ricevette una forte tinta occidentale, mentre nell'Est gli elementi della civiltà ellenica sono assorbiti sempre di più dall'asiatismo. Ma a partire dal terzo secolo della nostra epoca e perfino da prima, si può osservare come anche l'Oriente romano si asiaticizzi sempre più, e come infine l'Impero bizantino si adegui sempre di più a quello sasanide. Ci troviamo qui di fronte al grande movimento con cui l'Asia reagì all'Ellenismo e all'Impero romano» (*ibidem*). Rinuncio a una delucidazione complessiva di questo complicato passo in cui il rapporto reciproco di termini come ellenismo, asiaticismo, Asia, Oriente, Impero risulta affatto oscuro.

¹⁵¹ C. H. BECKER, *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation*, in «Süddeutsche Monatshefte», Luglio 1918, pp. 232-235; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 171-175, da cui si cita, p. 171.

spiegazione di ciò è evidente: essa non risiede nella religione dell'Islam, bensì *nell'unità politica del Vicino e Medio Oriente, nel fatto di rilevanza storico-universale dello Stato unitario dell'Asia anteriore*¹⁵². In sintonia con questa tendenza di sviluppo va letto, secondo Becker, lo spostamento del califfato da Damasco a Baghdad in seguito al quale il Califfato divenne «nient'altro che il proseguimento» dell'Impero persiano¹⁵³.

«La civiltà dei Califfi – scrive Becker – non è dunque araba, neppure puramente aramaica o persiana, ma ciò nonostante costituisce *un'unità omogenea sulla base di uno stato unitario. Poiché questo stato era lo stato islamico, si parla pienamente a ragione di una civiltà islamica*»¹⁵⁴. In questo passaggio emerge un punto essenziale per la considerazione storica di Becker. Rifiutando la religione come punto focale della considerazione scientifica della civiltà, si poneva la questione di rimpiazzarla, di trovare cioè un altro *principio dell'identificazione*¹⁵⁵. Cosa rende tale una civiltà? Quale è il principio di ricomposizione della differenza nell'identità? Un problema questo che era tanto più sentito, quanto più le discipline storiche procedevano nel loro lavoro dirompente di disidentificazione dell'identico, di penetrazione del divenuto nei suoi presupposti epigenetici. «Quanto più profondamente impariamo a comprendere la connessione storica – aveva scritto Becker in *Christentum und Islam* – quanto più profondamente ci inoltriamo nella cavità del divenire storico-religioso, tanto più riconosciamo relazioni e dipendenze, di cui la semplice fede non può nemmeno sospettare»¹⁵⁶. Ma adesso si trattava di ricomporre quelle relazioni e dipendenze e porre la questione del loro fondamento, della loro unificazione. E se la religione era diventata inabile a rappresentare il fondamento di una civiltà, e forse proprio a causa della decostruzione che in essa la *Religionswissenschaft* aveva operato negli ultimi decenni, per il "wellhauseniano" Becker lo Stato poteva ancora aspirare a ricoprire il ruolo di costruttore di identità. È bene però avvertire che questa non è l'unica soluzione elaborata da Becker; allo Stato si affiancheranno infatti altri principi – non da ultimo quello razziale – i quali non troveranno mai la via di un'adeguata conciliazione¹⁵⁷.

¹⁵² C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 48 (corsivo mio).

¹⁵³ Ivi, p. 49. Un ruolo fondamentale della definizione della civiltà unitaria dell'Islam rivestirono, secondo Becker, gli influssi della civiltà aramaica, la quale esprime l'immagine più esaustiva della *Mischung* culturale dell'Oriente anteriore. Gli Aramei si svilupparono in un crocevia di flussi culturali che essi seppero recepire, facendosene allo stesso tempo mediatori; essi costituivano «un'unità etnica nata proprio dalla mescolanza» (ivi, p. 48). La nascente civiltà islamica, così, trovava nella civiltà aramaica la «base più importante» della propria unità; tuttavia fu una base che l'Islam seppe sviluppare. «La civiltà islamica – scrive a tal proposito Becker – è uno sviluppo ulteriore di quella aramaica, e cioè nella stessa direzione nella quale si era sviluppata la civiltà aramaica fino al settimo secolo» (*ibidem*).

¹⁵⁴ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁵⁵ Cfr. a riguardo le interessanti considerazioni di VAN ESS, cit., p. 48, a proposito del principio razziale.

¹⁵⁶ C. H. BECKER, *Christentum und Islam*, cit., p. 430. Cfr. *supra*, parte A, cap. I, par. 9.

¹⁵⁷ Il problema rimane aperto, ma è interessante seguire l'evolvere delle soluzioni che si configurarono nella storiografia beckeriana. Porre il problema del principio di identificazione di una civiltà, dell'elemento cioè che deve avere la priorità sulla molteplicità infinita delle alternative possibili, equivale a porre una questione di valore. La *relazione teoretica al valore* costituisce il *principio di individuazione* dell'oggetto storiografico, ma nel caso della civiltà, la relazione teoretica presuppone la *scelta* del valore

Lo stato unitario rivestì dunque il ruolo essenziale di costruttore di identità. E ciò avvenne in un duplice movimento che Becker si limita solo ad accennare. Da un lato gli Arabi delle conquiste lasciarono sussistere lo *status quo* e le strutture della tarda antichità; dall'altro l'unità politica, che inglobava tradizioni fino a quel momento assai diverse, agì nel senso di una crescente «mescolanza» e integrazione delle differenze sulle quali si dispiegava la sua azione¹⁵⁸. Questo processo è osservabile in campo economico dove, nonostante il persistere delle antiche barriere, il commercio – «quel grandissimo portatore di civiltà in assoluto»¹⁵⁹ – rivelò capacità di penetrazione in passato sconosciute. Ma nel campo spirituale le cose non andarono diversamente. «Qui – scrive Becker – lo scambio [*Austausch*] comincia soltanto dopo che hanno agito le forze economiche e politiche, ma successivamente la nuova religione unitaria diventa un nuovo stabile collante tra gli elementi della popolazione, prima indipendenti, riuniti nel nuovo stato»¹⁶⁰.

Solo in seguito a questi sviluppi la religione assurge al quel ruolo di fondamentale importanza che possiamo riconoscere nel presente islamico. «La vittoria del Califfato degli Abbasidi sulla monarchia degli Omayyadi non è soltanto la vittoria dell'idea religiosa di Maometto sulle tendenze pagane dell'aristocrazia della Mecca, è anche la vittoria della chiesa di stato persiana e cristiana, in generale della concezione del mondo ultrareligiosa dell'antico Oriente sull'indifferenza religiosa dell'Impero puramente terrestre della nazione araba. Il nome Islam resta, ma il suo contenuto diventa qualcosa di completamente diverso»¹⁶¹.

Il paradosso e la peculiarità di questo sviluppo è che la religione «perduri, anzi si rafforzi, quando i momenti che l'hanno spinta in alto vanno scemando e declinando», quando cioè, si passa «dallo Stato unitario all'ideale dello Stato unitario»¹⁶². Accanto all'ideale politico riveste un ruolo essenziale «l'ideale della vita e della cultura del musulmano», nelle sue esigenze giuridiche e nelle sue aspirazioni religiose¹⁶³. La religione che aveva posto le premesse per il sorgere della comunità e per l'edificazione dello stato, che era diventata l'anima stessa dello stato, era destinata a sopravvivere all'esaurirsi della sua originaria valenza politica. La religione diventava un sistema ecclesiastico. Come riflesso speculare del dualismo israelitico-giudaico si configura quello arabo-islamico, nel quale, anche se i centri di valore sono significativamente

determinante, del valore che costituisce storiograficamente la civiltà. Nell'approccio alla civiltà la considerazione storica si fa, come in nessun altro luogo, considerazione etica del presente.

¹⁵⁸ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 48.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 50.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 51.

¹⁶² *Ivi*, p. 52.

¹⁶³ *Ibidem*. «Così in conclusione nel presente il momento religioso dell'Islam è diventato qualcosa di autenticamente efficace e il reale collegamento dei musulmani di tutte le lingue e di tutti i territori si fonda oggi sulla comunanza della confessione, sull'unità dei suoi ideali» (*ivi*, p. 53).

spostati rispetto al Wellhausen, è evidente lo sforzo beckeriano di pensare epigeneticamente all'origine e allo sviluppo della religione e della civiltà islamica.

II. *La conoscenza dell'Islam africano*

1. *L'Islam africano e la politica coloniale*. Come lo stesso Becker dichiarava nei primi anni di attività in Amburgo, grazie al sostegno delle autorità coloniali tedesche in Africa, pervennero all'Istituto coloniale una grande quantità di «importanti materiali», i quali dischiudevano finalmente la possibilità di un approccio scientifico alle culture africane¹⁶⁴. Ma l'esigenza di comprensione della realtà africana, dominata militarmente, ma ancora completamente ignorata nei suoi fondamenti storici, sociali e religiosi, era emersa già sullo sfondo degli avvenimenti di quegli anni, che avevano imposto l'Islam all'attenzione dei contemporanei di Becker come un fattore determinante della politica coloniale tedesca. Era, dunque, diventato necessario, secondo Becker, porre la questione islamica e interrogarsi sulla reale pericolosità dell'Islam per gli obiettivi dell'imperialismo tedesco. *L'Islam è un pericolo per le nostre colonie?* è appunto il titolo del primo di una serie di saggi beckeriani, in cui la conoscenza dell'Islam africano si univa, risultando ad essa funzionale, alla preoccupazione del mantenimento del dominio coloniale¹⁶⁵.

Ma l'interrogativo beckeriano, che per certi versi rappresenta l'introduzione a un *orientalismo*¹⁶⁶ paradigmatico, recava in sé, come risultato di una consapevolezza metodologica già acquisita, la messa in questione del concetto di Islam come unità indifferenziata, come monolite che permane nello spazio e nel tempo in perenne alterità rispetto a "noi". Nella visione di Becker è infatti ormai chiaro che la scienza ha messo in discussione, una volta per tutte, l'immagine di un Islam che si espande in maniera uniforme, quasi come un riflesso del Corano, sull'immensa molteplicità dei domini islamici, recando con sé un'unica impronta priva di sfumature. L'Islam, pensato senza ulteriori determinazioni, è un concetto che pone problemi, più che rappresentare una soluzione: esso infatti, in quanto tale, è assolutamente lontano dalla concreta vita dei popoli islamici. «L'Islam moderno – scrive Becker – è ovunque un compromesso [*Kompromiss*] fra esigenze religiose e l'antica prassi, nonché il carattere individuale dei popoli»¹⁶⁷.

L'interrogativo sulla pericolosità dell'Islam esigeva, in via preliminare, la determinazione del senso da attribuire al concetto di Islam, della realtà che col termine Islam si intendeva designare. «Una risposta precisa ha come presupposto – scrive infatti

¹⁶⁴ C. H. BECKER, *Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika*, in «Der Islam», II (1911), pp. 1-48; in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 63-115; cfr. *ivi*, p. 63.

¹⁶⁵ C. H. BECKER, *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?*, in «Koloniale Rundschau» I (1909), pp. 266-293; in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 156-186.

¹⁶⁶ *Orientalismo* nel senso del celebre libro di EDWARD W. SAID, *Orientalism*, New York, 1978; tr. it., *Orientalismo*, a cura di STEFANO GALLI, III ed., Milano, 2004. Cfr. parte B, cap. III, par. 5.

¹⁶⁷ C. H. BECKER, *Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika*, cit., p. 65.

Becker – una domanda precisa. "L'Islam" è un concetto altrettanto ambiguo quanto quello di "mondo cristiano". Al mondo cristiano appartiene l'americano, il russo, il nero battezzato; al mondo cristiano appartengono lo stato moderno, la vita spirituale ed economica, le correnti e le organizzazioni religiose. Il concetto [*Begriff*] è dunque locale e contenutisticamente differenziato in una maniera tale che a nessuno verrebbe in mente di utilizzarlo. Quasi parimenti ampio è il concetto di Islam. Il moderno giovane turco e il berbero dal Marocco, l'indiano dotto e il neo-convertito Bantu sono tutti musulmani, ma con quali differenze!»¹⁶⁸.

Le differenze locali sono dunque così decisive che l'interrogativo acquista un senso solo in seguito a una precisa determinazione dei suoi termini. E non rappresenta certamente un buon argomento a favore della conservazione di un concetto generalista e indifferenziato di Islam, il riferimento alla capacità di penetrazione che la religione islamica ha sempre dimostrato nei confronti della cultura e della politica. Questa circostanza, che è sicuramente vera, non può, secondo Becker, costituire un pretesto per rinunciare alla chiarezza concettuale e per continuare a operare in un quadro di confusione e ambiguità.

L'errore in cui incorre la maggior parte dei giudizi sull'Islam è determinato, secondo Becker, proprio da questa curiosa sovrapposizione di significati, che vede nell'Islam «ora la cultura, ora lo Stato, ora l'ideale, ora la prassi»¹⁶⁹. Proprio questa ambiguità di fondo del concetto di Islam impedisce di pervenire a una soluzione determinata di fronte alla questione sull'eventuale pericolo che esso rappresenta per i domini coloniali. Qui si confrontano infatti, senza capirsi, timori e speranze diverse. Becker scrive: «C'è chi si interroga sui pericoli che la tanto discussa idea panislamica potrà comportare per gli stati europei; chi teme la barriera che l'Islam è in grado di erigere contro la diffusione della civiltà europea, chi infine pensa all'espansione della religione islamica e ai compiti delle missioni»¹⁷⁰. Anche nel caso in cui si è convinti dell'esistenza di un pericolo islamico, è necessario chiarire in maniera preventiva la declinazione che si intende attribuire, caso per caso, al concetto di Islam. La domanda se l'Islam rappresenta o no un pericolo per le nostre colonie diventa, così, per effetto della problematizzazione del concetto di Islam, un triplice interrogativo, che Becker formula nel seguente modo: «1. L'idea statale islamica rappresenta un pericolo per la nostra amministrazione? 2. La religione islamica è un pericolo per la cristianizzazione delle nostre colonie? 3. La cultura islamica è un pericolo per l'espansione della civiltà europea?»¹⁷¹.

¹⁶⁸ C. H. BECKER, *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?*, cit., p. 156.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 157.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

2. *Unità e differenza.* L'unità della civiltà islamica è un'unità complessa, che preserva al suo interno il fluire della *differenza*. L'unità è, anzi, l'integrazione della *differenza* nel *comune* più e prima ancora che nell'*identico*. Becker, pur nella costante problematizzazione di quella unità, non giunge mai a rinunciare ad essa in quanto presupposto della sua attività storiografica. Tuttavia, nella sua riflessione, l'unità non si dà mai semplicemente alla comprensione; essa si presenta, anzi, sempre come problema, la cui soluzione non è altro che il temporaneo assurgere di *una* delle *differenze* possibili a fattore *identificante*¹⁷². «Si guarda volentieri – scrive Becker a tal proposito – al mondo islamico come a un'unità chiusa. Ciò è certamente giusto se si pensa all'ideale che la cultura [*Bildung*] islamica persegue. Chi però getta uno sguardo sulla prassi quotidiana, diventerà consapevole della grande differenza nella concezione della vita e negli usi [*Übung*] dei diversi popoli di quella comunità religiosa mondiale. Ad una reale comprensione appartiene parimenti la conoscenza dei fattori di coesione [*bindende Faktoren*] che di quelli di divisione [*trennende Faktoren*]. *Tuttavia nell'Islam l'armonia [Übereinstimmung] prevale in tutte le circostanze.* Le deviazioni sono di ordine locale e nazionale; esse riguardano usi e particolari secondari, i quali vengono considerati dall'educazione [*Bildung*] come abusi o come elementi irrilevanti, mentre i veri ideali religiosi rimangono assolutamente unitari»¹⁷³.

Ma l'unità dell'ideale religioso appare subito, se correttamente indagata, un problema di non facile soluzione. In essa infatti, il Corano gioca un ruolo molto limitato, destinato a mediarsi con la tradizione orale e con l'esegesi, dalla quale derivarono i maggiori effetti sul piano giuridico. Nello stesso ambito del diritto islamico, inoltre, nel quale pure si manifesta chiaramente la pretesa avanzata dalla religione al «dominio sulla vita»¹⁷⁴, l'unità dell'ideale si media sempre con le differenze nella prassi dei diversi popoli. Secondo Becker «solo un utopista potrebbe ammettere» che un diritto di tale sorta sia ancora oggi realmente efficace»¹⁷⁵. La genesi specifica di tale sistema giuridico-religioso lo rende infatti, più critica che forma della realtà; esso nasce non come espressione dei rapporti concreti di una determinata epoca, quanto piuttosto, «nel contrasto con la rozza realtà, la quale non si cura del predominio della

¹⁷² E il temporaneo è qui sia lo storico-oggettivo dello sviluppo dell'unità, sia lo storiografico-soggettivo della scelta del criterio di unificazione.

¹⁷³ Ivi, p. 157 (corsivo mio).

¹⁷⁴ Ivi, p. 158. Si tratta di una situazione che non è così lontana da noi come sembrerebbe, basti pensare al nostro Medioevo per accorgersi di alcune corrispondenze inequivocabili, che ci fanno riconoscere nell'Islam odierno un superstite «pezzo di Medioevo» (ivi, p. 159). «Anche nel cristianesimo non solo il culto ma anche scuola e famiglia erano e sono dominati dalla religione. Nel Medioevo la Chiesa intervenne perfino nella vita economica. Le crociate erano una guerra santa. L'Islam, soprattutto nell'ambito del diritto sacro, ha sviluppato questa tendenza in maniera non dissimile, e ciò è tanto più singolare proprio in quanto manca in esso completamente la contrapposizione fra clero e laici. La corporazione dei conoscitori della legge sostituisce la gerarchia del clero cristiano, mediatrice fra Dio e l'uomo» (*ibidem*).

¹⁷⁵ *Ibidem*.

religione»¹⁷⁶. Il diritto religioso domina incontrastato solo in quegli ambiti che si lasciano senza difficoltà determinare dalla religione, quali per esempio il diritto matrimoniale o ereditario. Per il resto sarebbe impossibile seguire la giungla delle prescrizioni; e infatti la concreta prassi di vita ne ha fatto da tempo a meno.

Verrebbe quindi spontaneo, nell'affrontare i problemi coloniali odierni, concentrarsi sul diritto realmente efficace, «lasciando il resto al baccano della speculazione teologica»¹⁷⁷. Ciò sarebbe, secondo Becker, un errore. Si trascurerebbe infatti, il «ruolo dell'imponderabile» che ha nell'Islam «un'importanza altrove sconosciuta»¹⁷⁸. Anche quando la mole delle prescrizioni religiose entra nel dominio dell'indifferenza, l'unità di quell'ideale giuridico e il principio che ne è alla base rimarranno sempre patrimonio intangibile delle coscienze¹⁷⁹. Si potranno trascurare infatti, i singoli precetti, e si potrà far corrispondere a quella trascuratezza determinate pene nell'aldilà, «ma chi mette in discussione la legge, anche se solamente nei dettagli, o ne contesta la validità, è un infedele. L'obbligatorietà della legge è un ideale assolutamente dominante. Il rispetto per l'ordine divino dorme nel petto di ogni musulmano; egli lo esprime nella vita quotidiana con la considerazione che riserva ai portatori della tradizione sacra, che sono i conoscitori della legge»¹⁸⁰.

Unità e comunione dei musulmani sono solo un frutto degli ultimi secoli di storia. La storia islamica è scandita da continue lotte fra «razze» diverse, alle quali solo la comparsa di un terribile comune nemico ha consentito di accentuare nell'elemento religioso il fattore unificante¹⁸¹. I popoli islamici, abituati alla priorità del punto di vista religioso, hanno così cominciato a scorgere nell'imperialismo europeo un attacco del cristianesimo ai danni dell'Islam¹⁸². Essi furono spinti dalla stessa oppressione europea a «ritirarsi nella loro religione», cioè nell'unico ambito in cui si sentivano ancora superiori ai cristiani; da qui prese forma quell'ancora «sconosciuto sentimento dell'Orientalismo [*Orientalentums*] che si manifestò anche al di là della religione»¹⁸³. Si tratta di quella ormai evidente «tendenza [*Tendenz*]» panislamistica che non è altro che una «consapevole accentuazione del comune ideale islamico»¹⁸⁴. Questa tendenza culmina nell'idea della «comunità politica dei musulmani»: un'«utopia» alla quale, «chi conosce il significato di tali ideali presso i popoli primitivi o semi-civilizzati, presterà grande attenzione»¹⁸⁵. E ciò non perché, secondo Becker, sussista effettivamente il pericolo che l'unità dei musulmani si configuri all'orizzonte come una minaccia concreta al dominio

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ Cfr. *ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 160.

¹⁸² Cfr. *ibidem.*

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 161.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

europeo; il problema è appunto di tener conto del ruolo dell'«imponderabile», degli effetti imprevedibili a cui queste rappresentazioni possono condurre nella concreta prassi coloniale. «Il significato di tali ideali – scrive Becker – consiste nel fatto che il totale disconoscimento dei reali rapporti di potere o la fiducia cieca nell'aiuto divino, quali si incontrano frequentemente presso le razze inferiori, possono condurre a gravi disordini locali. E ciò è possibile in un duplice senso: i tentativi di attuazione dell'ideale politico si connettono infatti, o alla dottrina costituzionale del diritto islamico o, come succede ancora più frequentemente, si conformano a idee escatologiche»¹⁸⁶. Il ruolo di *leadership* assunto dal sultano turco, al quale l'intero mondo musulmano guardava in quegli anni come ad un riferimento essenziale nel confronto in atto con l'Occidente, nonché il continuo riaffiorare nei territori coloniali di forme locali di rivolta legati all'idea escatologica del *Mahdī*, costituivano circostanze che suggerivano di prestare una particolare attenzione allo svolgimento dell'ideale e ai suoi effetti indiretti sulla realtà politica.

Accanto a questa, sia pur differenziata, unità dell'ideale religioso islamico, emergono degli elementi di divisione, la cui considerazione è assolutamente indispensabile per la comprensione delle relazioni locali. Infatti, secondo Becker, «se la forza dell'Islam è data dall'unità del suo ideale religioso, la sua debolezza consiste invece, nella *molteplicità delle razze* dei suoi seguaci». All'ostilità fra Arabi e Persiani, che ha costituito uno degli elementi costanti di debolezza nell'epoca eroica dell'Islam, è oggi subentrata, in termini non meno acuti, quella fra Turchi e Arabi, o fra Turchi e Persiani. Ma queste contrapposizioni fra diverse nazionalità, che concorrono per la supremazia politica nell'universo islamico, hanno un ruolo solo relativo in confronto alle differenze razziali. «*La razza conferisce alla religione universale la sua sfumatura [Färbung] specifica. Una religione rimarrà unitaria solo fino a quando i suoi portatori apparterranno al medesimo contesto etnico e geografico. Oltrepassato questo limite, la differenziazione locale diventa inevitabile. Una tendenza "cattolica" tenderà allora a chiudere in una nuova unità gli elementi locali*»¹⁸⁷. Ma dietro le uniformità dell'ortodossia, le differenze continueranno ad emergere come espressione dell'irriducibile diversità delle razze. Ed è proprio a questo elemento razziale che si dovrà fare riferimento nella «valutazione del significato locale dell'Islam»; a questo livello infatti, secondo Becker, «*la razza è l'elemento decisivo*»¹⁸⁸.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ Ivi, p. 169 (corsivo mio). «Tale processo ha coinvolto tutte le religioni universali. Nel cristianesimo come nell'Islam, dei e spiriti preistorici divennero santi e demoni; presso di noi sopravvivono divinità germaniche e greche, così ne incontriamo nell'Islam di semitiche, indiane, africane; la fede di tempi remoti, connessa con pratiche, feste, giorni e luoghi magici, viene assimilata o relegata all'ambito della superstizione; essa rimane però, la vera fede del popolo umile, il quale adatta le antiche rappresentazioni solo esteriormente alla nuova religione. Per questi motivi l'Islam mostra nei diversi luoghi un'impronta diversa» (*ibidem*).

¹⁸⁸ *Ibidem.*

3. *Il successo dell'Islam africano*. Se per Becker non ha senso parlare di un pericolo panislamico, nel senso di una sollevazione generale del mondo musulmano contro l'Europa, sotto la guida turca, è invece significativo il ruolo che la religione gioca nei disordini locali che turbano la pace dei domini tedeschi in Africa. A questo problema si deve far fronte tramite «un accurato trattamento del sentimento religioso» e attraverso una «scrupolosa osservazione della vita religiosa e dei suoi *leader*»; con ciò siamo già introdotti, avverte Becker, nella specifica questione della *Islampolitik*¹⁸⁹. Una politica islamica consapevole e fondata sulla conoscenza scientifica delle relazioni locali rappresenta il rimedio migliore contro l'eventuale minaccia che l'Islam può recare all'amministrazione coloniale tedesca.

Dal punto di vista delle missioni e della diffusione del cristianesimo in Africa, l'Islam poneva invece, problemi diversi e esigeva diverse soluzioni. A missionari e osservatori si imponeva in quegli anni il riconoscimento abbastanza sconcertante di trovarsi in Africa di fronte a un Islam in «piena fioritura», e ciò mentre le missioni cristiane ottenevano risultati irrilevanti¹⁹⁰. Per Becker la causa di questa straordinaria vitalità, che l'Islam aveva assunto negli ultimi anni, era imputabile proprio alla penetrazione europea; come nel caso del panislamismo, essa era figlia della reazione. Infatti «solo l'occupazione europea ha dischiuso completamente l'Africa all'Islam. Si è pensato sempre, sbagliando completamente, che la penetrazione europea avesse dovuto ostacolare l'Islam», ma oggi emerge con evidenza proprio il contrario, e cioè che «quanto più il dominio europeo si estende, tanto più intensa diventa la diffusione dell'Islam»¹⁹¹. La pace imposta dagli europei favorisce la diffusione dell'Islam negli ambiti pagani, nuove regioni si dischiudono al musulmano, egli vi penetra come commerciante e portatore di un'antica cultura che gli indigeni sentono straordinariamente affine.

L'Islam non si diffonde in Africa attraverso un'attività missionaria vera e propria, ma attraverso canali indiretti, fra i quali il commercio gioca un ruolo determinante. La semplicità dogmatica ne facilita l'assunzione da parte di «un'umanità primitiva»¹⁹², che rimane aliena dalla finezza dogmatica cristiana. Ma una volta guadagnato all'Islam, il musulmano risulta non più convertibile al cristianesimo; esso è consapevole di essere destinatario di una rivelazione successiva a quella cristiana; una rivelazione che riconosce il cristianesimo solo per ritenerlo superato nella serie storica delle rivelazioni. Passare dall'Islam al cristianesimo sarebbe un tornare indietro a uno stadio precedente, sarebbe un insensato percorrere a ritroso la scala della salvezza¹⁹³.

¹⁸⁹ Ivi, p. 177.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Ivi, p. 181.

¹⁹³ Cfr. *ibidem*.

Ciò che determina, inoltre, l'insuccesso delle missioni cristiane nei confronti dell'Islam è da ricercare nella «forma della propaganda», ovvero in quello che Becker definisce il «mescolamento involontario di cultura [*Kultur*] e religione» nell'attività missionaria¹⁹⁴. Il tentativo, in sé nobile, di recare, assieme al cristianesimo, i fondamenti essenziali della *Bildung* occidentale (i quali, per come noi oggi intendiamo il cristianesimo, sono parte integrante di esso), si rivela come una complicazione enorme per la sua diffusione. Anzi si tratta di una strategia che contraddice la normale dinamica storica di diffusione delle religioni, che è sempre una dinamica di mediazione e compromesso della nuova fede con tutto ciò che le pre-esiste. «Le moderne missioni – scrive Becker – non transigono più sulla fede popolare, ma uno sguardo retrospettivo insegna che l'espansione del cristianesimo si è compiuta proprio attraverso l'adattamento a quella fede»¹⁹⁵. Esse rifiutano categoricamente la «conversione apparente [*Scheinbekehrung*], e quindi intraprendono la strada verso la *Bildung*»¹⁹⁶. L'avanzata dell'Islam si mostra invece, così efficace perché «lascia i neo-convertiti ai loro usi»: «solo le formule religiose documentano la loro appartenenza all'Islam»¹⁹⁷.

Un ulteriore elemento che contribuisce a determinare in maniera significativa il successo della religione islamica in Africa, è costituito dalla circostanza che «il musulmano accoglie realmente in neo-convertito nella sua cerchia; questo diventa per lui un fratello non solo nella moschea; egli vi si mischia socialmente e etnicamente. Il cristianesimo, al contrario, strappa, nella maggior parte dei casi, il neo-convertito dal suo ambiente, ma fuori dalla chiesa il fratello in Cristo rimane solo un "indigeno"»¹⁹⁸. Da ciò si comprende bene come la questione centrale sia proprio che la «fratellanza cristiana male si accorda col punto di vista dei padroni e della contrapposizione razziale; entrambe le difficoltà nell'Islam vengono meno»¹⁹⁹. «Per l'espansione del cristianesimo – conclude Becker – l'Islam è dunque un enorme pericolo, ma a riguardo lo Stato non può nulla»²⁰⁰. Vi è un insanabile conflitto di interessi fra Stato e missione: «la sicurezza delle colonie e il loro sviluppo economico costringe al compromesso con l'Islam, il quale è il nemico implacabile della missione. Stato e missione non possono sentire in maniera diversa la forza della loro essenza e dei loro compiti. La soluzione del conflitto è in una delimitazione geografica, nonché di compiti culturali»²⁰¹.

4. *L'Islam veicolo di civiltà*. «È un lascito del Medioevo il fatto che noi crediamo che le religioni siano le creatrici delle civiltà [*Zivilisationen*] dei popoli, mentre esse

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Ivi, p. 182.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Ivi, p. 183.

sono solo un'espressione delle diverse culture popolari [*Volkskulturen*]]²⁰². Becker polemizza contro la falsa tesi che considera l'Islam responsabile «della situazione sconcertante in cui si trova la maggior parte delle terre islamiche» in contrapposizione all'alto grado di sviluppo raggiunto dall'Europa cristiana²⁰³. Ma perché, egli si chiede, «il cristianesimo orientale non ha apportato tali benefici», oppure come si spiega la grande vitalità mostrata dalla Turchia negli ultimi tempi o, per uscire fuori dalla cerchia islamico-cristiana, come spieghiamo lo straordinario esempio del Giappone?²⁰⁴ La risposta è nel riconoscimento che «ciò che determina i popoli sono le razze e non le religioni. La religione come tutte le manifestazioni culturali, può naturalmente esercitare un influsso frenante, ma tale influsso in ultima istanza è solo una conseguenza dell'indole [*Naturanlage*] dei suoi portatori. I popoli europei si sono liberati, grazie alla forza propria [*Eigenkraft*], dai vincoli orientali del cristianesimo medievale, che ha un'origine comune all'Islam, e hanno creato da sé, spontaneamente, la nuova Europa, sia dal punto di vista materiale che da quello religioso. I popoli d'Oriente non hanno avuto questa forza; essi hanno però ricevuto dall'Europa stimoli in questo senso, e non c'è alcun motivo per cui l'Islam non si debba aprire alla *Bildung* come una volta si è aperto il cristianesimo»²⁰⁵.

Già in questo scritto, che inaugura la riflessione beckeriana sulla teoria coloniale, è chiaro che l'Islam viene pensato come un insostituibile fattore di civilizzazione delle popolazioni indigene. Le capacità di sviluppo che la religione islamica ha storicamente dimostrato non lasciano dubbi, secondo Becker, sulle sue effettive possibilità di modernizzazione, ovvero di europeizzazione. Che questa europeizzazione investa, tramite la religione, anche i popoli coloniali che la professano «non dipende dall'Islam, ma dalle capacità di sviluppo della razza nera, sebbene al riguardo oggi si possano avere solo opinioni premature»²⁰⁶. Ciò che conta è che il valore educativo dell'Islam è indiscutibile: in quest'ambito esso «ha le stesse possibilità del cristianesimo», quanto meno perché rappresenta per i la razza nera una «scuola preparatoria [*Vorschule*]] alla civiltà²⁰⁷.

Qui risiedono anche i motivi più profondi del conflitto insanabile fra stato e missione che, in questo scritto, Becker lascia emergere solo in forma dubitativa, ma con già sufficiente chiarezza. «C'è perfino gente – egli afferma – che vorrebbe, per motivi politici, bollare l'Islam come concezione della vita adatta ai negri, che considera il cristianesimo per loro troppo buono. Queste sono questioni di opinione», sulle quali

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ Ivi, p. 183.

²⁰⁶ Ivi, p. 184.

²⁰⁷ *Ibidem.*

però la risposta di Becker pare già determinata positivamente²⁰⁸. Tuttavia, «senza andare tanto lontano, ci si può rallegrare della circostanza che anche l'Islam può servire all'educazione dei negri»²⁰⁹.

E in tale educazione la religione riveste necessariamente un ruolo primario. «Il pensiero primitivo è – infatti – connotato religiosamente. Una reale, interiore assunzione da parte dei negri dello spirito europeo è possibile solo attraverso la religione»²¹⁰. Ma se «i negri» vengono avvicinati all'Europa grazie all'opera instancabile delle missioni cristiane, non si può negare che la diffusione dell'Islam agisca esattamente nello stesso senso. «Se dunque – conclude Becker – a meno che non si vogliano equivocare tutti i segnali, l'Africa è ormai perduta a vantaggio dell'Islam, allora mi sembra che *l'europeizzazione dell'Islam sia la via attraverso la quale in diversi secoli si compierà lo sviluppo dell'Africa interna*»²¹¹.

Per questi motivi «l'Islam non è da trattare come un pericolo per la civiltà occidentale [...]. Esso è in definitiva solo un nemico del cristianesimo, non della civiltà. Già dal punto di vista educativo bisogna fare attenzione che i negri non confondano i due concetti [...]. Utilizziamo dunque l'Islam per la promozione della civiltà in Africa! Che vogliamo o no, le circostanze spingono in questo senso, e sarebbe folle rifiutare questa necessità»²¹².

La riflessione principale che si deve imporre a chi affronta i problemi della colonizzazione è che l'Islam rappresenta, in maniera più efficace del cristianesimo delle missioni, un grande veicolo di civiltà per i popoli neri; ma proprio nella penetrazione della civiltà risiede, in definitiva, «la giustificazione morale di tutte le colonizzazioni»²¹³.

5. *La colonizzazione dell'Africa.* Becker ritornava sugli stessi problemi e con la stessa impostazione, arricchita in chiarezza e determinazione concettuale, in una conferenza tenuta a Parigi, presso l'"Union Coloniale Francaise", il 22 Gennaio 1910, e pubblicata lo stesso anno in tedesco sulla «Internationale Wochenschrift»²¹⁴.

In queste pagine sembra che il pensiero di Becker circa le finalità e i compiti della colonizzazione si chiarisca nel senso di un realismo dell'interesse che precede, rappresentandone un'inevitabile precondizione, i compiti di civiltà e ogni sorta di giustificazione morale. La stessa civiltà dei popoli si misura nella loro capacità

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ibidem* (corsivo mio).

²¹² *Ivi*, p. 185.

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ C. H. BECKER, *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas*, in «Internationale Wochenschrift», a cura di P. HINNEBERG, IV (1910), pp. 227-252; pubblicato nello stesso anno anche in francese con il titolo *L'Islam et la colonisation de l'Afrique*, come broschur dell'"Union Coloniale Francaise"; in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 187-210.

razionale di rappresentarsi i veri interessi da perseguire e di anteporli, nelle relazioni con gli altri popoli, ai moventi irrazionali. «Lo sviluppo dell'uomo come membro della società – così si esprime Becker – agisce nel senso di una crescente prevalenza della riflessione sull'istinto e di una sempre più tangibile sostituzione del desiderio momentaneo con il vero interesse. Lo stesso avviene nella vita dell'umanità, dove il punto più alto della civiltà è rinvenibile presso quei popoli che, senza reprimere le naturali spinte centrifughe, sanno regolare le loro relazioni con gli altri popoli secondo le circostanze e secondo i loro duraturi interessi, e non in base a inclinazioni istintive di natura razziale o religiosa»²¹⁵.

Il «progresso della civiltà» ha fatto sì che una politica coloniale «subentrasse a una politica di sfruttamento e annientamento»; e ciò sia nell'interesse degli indigeni e della loro elevazione a "uomini civili", sia nell'interesse della madrepatria, la quale non può che trarre vantaggi dall'accogliere i suoi sudditi nel dominio della civiltà. La Francia si è distinta per aver elaborato «una politica di assimilazione, la quale, nella costrizione [*Zwang*] delle circostanze e in seguito al riconoscimento dell'*innegabile inferiorità delle razze nere*, si è mutata in una politica di pacifica associazione [*friedliche Gesellung*]. Ovunque i popoli europei, dopo aver percorso le tortuose vie dell'idealismo, hanno acquistato una consapevolezza senza presunzione della loro superiorità, la quale predestina essi ad essere i tutori e gli educatori delle razze umili. Questa educazione si svolge nell'interesse dell'Europa, che con essa rende i suoi sudditi produttivi; ma tale educazione serve allo stesso tempo all'interesse dei neri [*Schwarze*]; dovrà infatti arrivare un giorno in cui l'educazione che rechiamo a quei popoli li renderà idonei a liberarsi dalla nostra tutela [...]. Per i popoli asiatici le prime luci di quel giorno appaiono già chiare all'orizzonte, mentre per gli Africani, specialmente per i negri [*Neger*], l'ora giusta deve ancora venire»²¹⁶.

Il confronto fra Francia e Germania sulle strategie coloniali da adottare nei domini dell'Africa continentale avveniva, secondo Becker, ancora agli inizi del 1910, nell'«interesse della solidarietà della razza bianca nei confronti dei negri»²¹⁷; una solidarietà che, di lì a poco, l'irrompere della guerra avrebbe dimostrato priva di fondamento.

6. *Interesse nazionale e diffusione della civiltà.* Nel saggio del 1909 Becker aveva già nettamente distinto la finalità della missione da quella dello stato, evidenziando il conflitto insanabile che le contraddistingueva²¹⁸. Un conflitto che aveva non solo un

²¹⁵ Ivi, p. 187.

²¹⁶ Ivi, p. 188.

²¹⁷ Ivi, p. 189.

²¹⁸ Nello stesso senso andavano alcune affermazioni di un altro saggio del 1910, dedicato proprio al rapporto stato-missione nella politica coloniale: «Prima di tutto dobbiamo riconoscere che gli interessi della missione e la politica coloniale dello stato non potranno mai coincidere per la circostanza che la

ordine di motivazione dettato dall'opportunità politica e dalle necessità dell'amministrazione, ma che era determinato dal programmatico rifiuto di ogni tentativo di assimilazione e di emancipazione degli indigeni, un rifiuto che era per Becker un presupposto indispensabile per la conservazione del dominio coloniale. In questo ambito il cristianesimo agiva esattamente in senso contrario; almeno in linea di principio infatti, esso tendeva a trasformare i *paria* in fratelli, e quindi in individui più difficilmente dominabili. Ma in queste pagine si afferma con chiarezza un pensiero che nel saggio del 1909 era emerso solo nell'ambiguità di un interrogativo irrisolto²¹⁹. «I motivi più importanti per il chiarimento dei nostri problemi (diffusione dell'Islam in Africa) mi sembra che risiedano nella *natura spirituale dei negri, la quale li predestina all'Islam, ma li esclude, almeno per ora e forse per sempre, dalle alte forme della civiltà [Gesittung] europea*»²²⁰. È come se il compito di civiltà imposto dalla colonizzazione si fermasse improvvisamente di fronte al vero senso del cristianesimo; come se i negri fossero ben meritevoli di ricevere i frutti della nostra civiltà superiore, ma indegni di fronte all'altezza morale del cristianesimo che pretenderebbe addirittura di farli uguali a noi. Questo razzismo spirituale, ancora più insopportabile di quello innocentemente biologico che è alla base dell'intero l'approccio beckeriano all'Africa, ha tuttavia, nell'ottica di Becker, le sue giustificazioni pratiche, nonché i suoi fondamenti antropologici. Qui agiscono, in parte confusi, due ordini di argomenti: da un lato l'esclusione dalla "grazia cristiana" dei negri, i quali costituiscono una subumanità dalle dubbie capacità di sviluppo e connotata da una fondamentale indegnità morale; dall'altro l'incapacità di fatto del cristianesimo di penetrare fra i negri anche per le sue rigidità dottrinali o per gli errori della propaganda, per la sua stessa incompatibilità con l'anima del primitivo. In entrambi i casi, l'Islam rappresenta una soluzione del problema della civilizzazione dei negri da tenere in massima considerazione.

La rappresentazione religiosa del primitivo si fonda da un lato sull'avvertimento di una distanza insormontabile fra dio e l'uomo e dall'altro sulla mediazione magica. L'Islam ha dimostrato una straordinaria capacità di adattarsi a questa concezione, sia in virtù dei suoi fondamenti teologici (distanza assoluta con la divinità) sia in virtù delle assunzioni di elementi (fondamentalmente magici) estranei al contenuto della profezia.

politica coloniale è completamente non cristiana [*unchristlich*]. [...] L'occupazione e lo sfruttamento di terre straniere non hanno di per sé niente a che fare con il cristianesimo. Ma nonostante ciò la politica coloniale è una necessità politica ed economica. L'argomento che si adduce, secondo il quale si porta agli indigeni anche la cultura [*Kultur*], è soltanto un aspetto secondario, e non nasce da motivi ideali, ma da ragionamenti assolutamente pratici. Il fine della politica coloniale è il vantaggio della madrepatria, che per fortuna si concilia alla lunga con quello delle colonie. A questo fine nazionale, e non a scopi religiosi, si deve orientare la politica dello stato sull'Islam, e ciò se non vuole staccarsi dal terreno sul quale è sorta» (C. H. BECKER, *Staat und Mission in der Islamfrage*, con il titolo *Staat und Mission in der Islampolitik*, in «Verhandlungen des 3. Deutschen Kolonialkongresses», 8 (1910), pp. 638-651; poi in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 211-225; p. 216).

²¹⁹ Cfr. *supra* il paragrafo 4 di questo capitolo.

²²⁰ C. H. BECKER, *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas*, cit., p. 195 (corsivo mio).

Il cristianesimo invece, si fonda sulla fede in una «relazione di contatto intimo fra Dio e l'uomo»²²¹. Per altri versi la civiltà europea «prende le mosse dalla personalità morale, la quale è pervasa dall'idea di responsabilità individuale; un concetto puro, che per «i negri» risulta incomprensibile. Nessuna lezione può aprirli a tale comprensione; solo un *incerto* sviluppo del loro carattere spirituale potrà abilitarli a ciò. L'Islam attribuisce agli antichi costumi dei «negri» un nuovo e più elevato senso, mentre il cristianesimo esige una trasformazione della legge del loro pensiero. Sotto queste condizioni è ovvio che l'Europa cristiana non può competere con la penetrazione dell'Islam in Africa»²²².

Quanto più l'Europa penetra in Africa, tanto più vi si diffonde l'Islam. Le nuove condizioni di sicurezza garantiscono una migliore circolazione delle idee, come la garantisce l'incremento delle attività commerciali e la creazione delle prime reti ferroviarie. Da questo punto di vista l'Europa non fa che dissodare il terreno all'avanzata dell'Islam africano. Ma proprio per questo, l'atteggiamento nei confronti dell'Islam dovrà determinarsi esclusivamente in base all'«interesse nazionale»; lo stato deve attenersi secondo Becker ad un'assoluta «imparzialità religiosa», che gli consenta di utilizzare la religione come fattore educativo e non come occasione di tensioni e disordini. In questo senso non è il punto di vista della missione cristiana dover orientare le sue scelte e, soprattutto, non è la preoccupazione proselitistica che gli farà rinunciare al fondamentale ruolo che l'Islam gioca nella civilizzazione dei «negri».

Il fine che si deve porre ogni saggia politica coloniale è senza dubbio quello della promozione dell'interesse della madrepatria, rispetto al quale ogni compito di civiltà ha solo un valore subordinato. Lasciando che l'Islam conquisti l'Africa – cosa che per altro appare nella necessità delle circostanze – si dovrà mettere in conto che una frattura sorgerà fra i neri e noi, che una barriera si ergerà fra la nostra civiltà e la civiltà futura dei neri. «L'Islam – scrive Becker – è una nobile religione, ma non c'è dubbio che la diversità di confessione crea una frattura fra l'europeo e il musulmano. *Ma è da deplorare tale frattura?*»²²³. Assolutamente no, perché, fuori da ogni equivoco, il fine della colonizzazione non è l'estensione della civiltà, ma il dominio europeo, il quale si dispiega in maniera molto più efficace là dove fra l'élite dominante e la massa dei dominati sussiste una separazione assoluta, non solo sul piano sociale, ma anche e soprattutto sul piano razziale, culturale e religioso. «Se il negro diventa cristiano, egli sarà portato in primo luogo a fraintendere la dottrina cristiana della fratellanza. Egli rimarrà imbrigliato fino a quando rimarrà sotto la tutela dei suoi convertitori – una condizione, questa, che alla lunga si rivela insostenibile. L'impertinenza dei negri

²²¹ *Ibidem*.

²²² Ivi, p. 196. «L'Islam conferisce al nero un alto grado di civilizzazione e una sicura disciplina interiore, senza strapparli dal suo naturale contesto etnico. Il nero cristiano, al contrario, è quasi sempre sradicato, senza diventare membro effettivo della sua nuova cerchia; egli rimane per sempre un "indigeno". Inoltre l'Islam consacra la poligamia e la schiavitù, mentre il cristianesimo distrugge questi fondamenti della famiglia e dell'economia degli indigeni» (*ibidem*).

²²³ Ivi, p. 201.

cristiani emancipati ci è abbastanza nota dagli esempi dell'Africa occidentale. Dal punto di vista religioso ci deve sembrare certamente spiacevole questo estraniamento [*Entfremdung*] creato dall'Islam; ma esso aiuta in maniera straordinariamente efficace il mantenimento dell'autorità degli europei. Si è spesso lamentato il fatto che l'Islam sia come un velo davanti l'anima degli indigeni, dietro il quale essi si celeranno per sempre all'europeo. I negri cominciano a possedere un mondo per sé; ma ciò è proprio una disgrazia? La conferma della disposizione alla schiavitù dei negri nei confronti dei loro signori riceve un contrappeso nel rafforzamento della loro consapevolezza di sé. L'Islam insegna loro che il cristianesimo è una fede invecchiata, che esso a suo tempo rappresentava un dovere in tutto il mondo, ma che oggi esso è stato sostituito dall'Islam, l'ultima delle grandi rivelazioni di Dio. Questa seducente dottrina dà ai negri il tanto agognato fondamento interiore nei confronti degli Europei; mentre il cristianesimo, in quanto spirito religioso dell'Europa, non può in questo senso esser loro utile. Qui si mostra il valore educativo dell'Islam, *che rende uomini i negri*²²⁴. E si rende uomo evidentemente solo chi uomo non è.

Tuttavia, nonostante le dimostrate ricadute di civiltà dell'Islam sui «negri», nemmeno l'islamizzazione dell'intera Africa può essere una risposta sufficiente alle esigenze della politica coloniale. Anzi «ciò sarebbe, da altri punti di vista, un grande errore. L'educazione degli indigeni non deve mai e poi mai diventare la preoccupazione primaria della politica coloniale. Ovunque devono rimanere in prima linea gli interessi della madrepatria. E la madrepatria non ha nessun interesse all'unità confessionale delle proprie colonie»²²⁵. Un'esperta politica coloniale dovrà curare invece, la persistenza e l'equilibrio di due partiti diversi – «e presso i popoli primitivi i partiti sono sempre connotati religiosamente» – sulle cui divisioni sarà più facile dominare²²⁶. Secondo Becker il ruolo che il cristianesimo deve giocare in Africa è proprio quello di controparte dell'Islam, in un contesto dove mancano religioni capaci di reggere tale confronto. Dunque «non per motivi sentimentali o religiosi, ma piuttosto unicamente per la sobria ragione di stato, lo stato moderno deve operare per la creazione di compatti gruppi tribali cristiani»²²⁷. Quindi la promozione delle missioni presso i pagani è tanto più motivata e auspicabile in una retta politica coloniale, almeno quanto è immotivata e dannosa la promozione di missioni fra i musulmani. «Si concentrino, dunque, tutte le energie disponibili nella creazione di centri cristiani in ambiti puramente pagani»²²⁸. E si aspetti fiduciosamente che sorgano divisioni e odio religioso, utili strumenti del

²²⁴ Ivi, pp. 200-201. «Lo stato deve utilizzare per il proprio interesse, senza riguardo al cristianesimo, l'educazione di cui la religione islamica si fa promotrice. L'Islam crea in misura enormemente più estesa delle missioni, uno spirito di disciplina, un atteggiamento interiore e un buon comportamento esteriore, e con ciò le premesse per un'alta civilizzazione» (*ibidem*).

²²⁵ Ivi, p. 202.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

dominio europeo. Ma qui Becker sembra dimenticare che le curiose dinamiche dell'*imponderabile* celano talvolta pessime sorprese.

7. *Razza e civiltà*. L'Islam come teoria politica si manifesta nella duplice senso di panislamismo e mahdismo²²⁹. Se il primo si risolve in una serie di aspirazioni assolutamente utopiche il secondo invece, rappresenta un pericolo reale, pur se limitato localmente, per la gestione coloniale. Tuttavia questi fattori di pericolo che l'Islam cela non tolgono nulla ai vantaggi che esso reca. «In ogni popolo – scrive Becker – si cela l'impulso alla libertà, l'odio contro la razza dominante, e ciò opera anche negli indigeni. Nessuna politica coloniale potrà a lungo evitare tali funesti malumori o tali improvvise sollevazioni; ed è completamente indifferente, se questo malcontento scoppia nella forma di una rivolta del Mahdī o in quella delle aspirazioni autonomiste delle chiese negre cristiane [...] o, infine, come reazione pagana attizzata attraverso il mezzo magico di un'acqua miracolosa²³⁰. L'ideale politico dell'Islam è solo una di queste possibilità. In sostanza si tratta di una questione di razza [*Rassenfrage*]; i popoli bellicosi saranno sempre inclini alla rivolta più dei popoli pacifici [...]. Non è l'ideale politico islamico ciò che ne accende il temperamento»²³¹.

L'elemento razziale si impone con grande chiarezza, in queste riflessioni beckeriane sull'Islam africano, come l'elemento determinante il carattere dei popoli e le loro manifestazioni culturali. Non è solo la religione che riceve dalla razza la sua impronta specifica, ma la stessa civiltà sembrerebbe qui, in un'estrema semplificazione di tutta la problematica beckeriana precedente e successiva, un mero epifenomeno della razza. «Non c'è nessun dubbio – scrive Becker – che la civiltà dell'Islam, pur essendo superiore a quella dei negri, è inferiore alla nostra; e ciò non è colpa dell'Islam ma è la conseguenza dell'inferiorità delle razze che lo hanno prodotto. Perciò la civiltà islamica risulta essere conforme alla condizione spirituale dei negri più della nostra»²³².

Il problema non è se l'Islam sia capace di modernizzazione, cosa che nella visione di Becker è fuori di dubbio. Il problema è invece, se le razze inferiori dei popoli islamici saranno all'altezza delle capacità di sviluppo della loro religione. «Un Islam illuminato

²²⁹ Sul mahdismo cfr. *Islamstudien*, cit. vol. I, p. 379.

²³⁰ Becker si riferisce alla cosiddetta *Maji-maji-Krieg* (1905-1907), un movimento di rivolta a base etnico-tribale contro il dominio tedesco che coinvolse l'attuale Tanzania. La rivolta, che per la brutalità della repressione rappresenta una pagina oscura, quanto poco nota, della storia tedesca, si fondava sul culto animistico dell'acqua (*maji* è appunto il termine Kiswahili per acqua) e, in particolare, sulla diffusione della credenza in un'acqua miracolosa che avrebbe reso immuni gli indigeni dalle armi occidentali. Un'interessante sintesi della letteratura sul tema si trova in N. WOLF, *Wasser im Dorfleben Tanzanias als Thema für den Sachunterricht*, dissertazione di laurea presso l'Universität Paderborn, 2002.

²³¹ C. H. BECKER, *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas*, cit., p. 204. «Nessun popolo bellicoso si lascia alla lunga sottomettere, qualunque sia la religione che professa. Non solo alla religione, ma prima di tutto al temperamento dei popoli sottomessi deve prestare attenzione il governo!» (C. H. BECKER, *Staat und Mission in der Islamfrage*, cit., p. 219).

²³² C. H. BECKER, *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas*, cit., p. 205 (corsivo mio).

si apre alla civiltà moderna allo stesso modo di un cristianesimo illuminato. La differenza non è nella dottrina, ma nel grado di *Bildung*. Non dimentichiamo che anche i progressi della nostra civiltà furono possibili solo attraverso la sua secolarizzazione [*Entkirchlichung*]. Questa via dovrà essere percorsa anche dall'Islam, se esso non vorrà andare in rovina»²³³. Nell'ambito della rozzezza teorica di questo razzismo coloniale la via della *Bildung* si annuncia come la via privilegiata dello sviluppo e modernizzazione dei popoli inferiori. Ma qui, più che altrove, è ancora più forte lo stridente contrasto fra l'inferiorità ontologica della razza e il suo superamento culturale attraverso la *Bildung*.

I risultati straordinari della colonizzazione araba consistono «nell'effetto finale di un processo economico che gli Arabi non avevano né desiderato, né previsto. Cosa ne possiamo trarre come conclusione? – si domanda Becker, trasformando in un colpo solo l'orientalistica in teoria coloniale – Utilizziamo in quanto moderni uomini pensanti la forza della vita economica, e non lasciamoci, come gli Arabi, da essa sorprendere e sopraffare. Di un'assimilazione in senso stretto si potrà parlare solo in casi eccezionali, ed essa potrà compiersi solo dal basso, mai dall'alto. Essa presuppone però una proletarizzazione dell'elemento europeo che, almeno nelle colonie tropicali, è assolutamente da evitare. Una duratura ed efficace associazione è possibile, negli ambiti non completamente islamici, solo se delimitiamo sfere religiose di interesse. E non si dica che si tratti di un'utopia, e che la diffusione di una religione non può essere né impedita né regolata. La storia tedesca mostra l'esatto contrario»²³⁴. Si tratterà dunque di agire con una congeniale politica economica sulla dinamica espansiva delle religioni nelle colonie, e ciò allo scopo di regolarla in direzione degli interessi dello stato. Si tratterà, infine, di guadagnarsi la fiducia del musulmano, «legandolo economicamente all'interesse dello Stato», in modo da trasformare «il fanatico che vive per la religione» in «un piccolo funzionario che vive per lo Stato»²³⁵.

«Un accordo su un comportamento univoco nei confronti dell'Islam – conclude Becker – è nell'interesse di tutti i governi interessati. Il timore che una delle grandi potenze possa allearsi all'Islam per contrastare i piani di un'altra, mi sembra poco fondato; e ciò perché la solidarietà dell'Islam è una fantasia, mentre la solidarietà della razza bianca è una realtà»²³⁶.

8. *Gli Arabi come colonizzatori.* La trasformazione dell'orientalistica in teoria coloniale rispondeva a una precisa esigenza del presente, che Becker fece propria, fondando, così, le ragioni del suo orientalismo paradigmatico. La storia dell'Oriente diventava una riserva di conoscenze utili per il presente; essa ridiventava *magistra vitae*,

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ivi*, p. 209.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Ivi*, p. 210.

di una vita, però, tutta proiettata al dominio imperialistico del mondo. L'Oriente svelava agli orientalisti il modo in cui doveva essere trattato, addomesticato, normalizzato e ridotto a una pacifica sudditanza. In tal modo la nuova *scienza applicata*, coltivata ad Amburgo, era destinata a costituire il presupposto migliore del colonialismo tedesco.

Questa impostazione non connota esclusivamente la pubblicistica coloniale beckeriana appena esaminata, ma emerge con grande evidenza anche in contributi dal carattere più marcatamente storiografico. È il caso di uno saggio del 1914, in cui Becker analizza il modello coloniale arabo, tentando di ricavare, dalle dinamiche del suo sviluppo, alcuni elementi per la comprensione del colonialismo moderno²³⁷.

«In un tempo in cui si discute animatamente sulla teoria e sul metodo della colonizzazione, vale la pena volgere lo sguardo all'indietro per imparare qualcosa dalla storia»²³⁸. Il ruolo di colonizzatori e portatori di civiltà che gli Arabi hanno detenuto per diversi secoli, necessita, secondo Becker, di un esame altrettanto approfondito di quello che tante volte si è dedicato ai Greci e ai Romani. Evidentemente la questione non costituisce un «tema puramente storico»²³⁹. Ancora oggi infatti, la civiltà europea è sopraffatta dalla civiltà arabo-islamica nella penetrazione dell'Africa, ancora oggi l'Islam rappresenta un limite invalicabile all'espansione della nostra cultura. Queste circostanze del presente ci spingono, dunque, a interrogarci sulle ragioni della forza di radicamento della civiltà islamica e sull'efficacia storica degli Arabi come diffusori di tale civiltà. «Su cosa si fonda la forza colonizzatrice degli Arabi, nel passato come nel presente?»²⁴⁰.

La colonizzazione araba in Africa, che va tenuta in linea di principio distinta dall'islamizzazione, si è presentata in varie forme storicamente rilevanti. Gli Arabi furono innanzitutto portatori di una specifica forma statale che essi eressero sulle rovine degli imperi conquistati. Alla forma statale di colonizzazione, che è la più evidente e più ricca di effetti, si affiancò un movimento migratorio, organizzato prevalentemente su base tribale, che spinse gli Arabi oltre i confini del califfato nell'Africa settentrionale e centrale. Questo fu un movimento che si svolse completamente al di fuori del controllo statale e che trovò nell'organizzazione tribale l'unico elemento di coesione interna. L'ultima modalità di penetrazione dell'arabismo in Africa, quella più recente che riguarda soprattutto l'Africa orientale, è connessa con l'intensa mobilità dei mercanti arabi, che rappresentarono un fattore di colonizzazione del tutto individuale, indipendente dalle formazioni statali o tribali. «Quando parlo degli Arabi come

²³⁷ C. H. BECKER, *Die Araber als Kolonisatoren*, in «Jahrbuch über die deutschen Kolonien», VII (1914), pp. 197-206; in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 1-15.

²³⁸ *Ivi*, p. 1.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

colonizzatori – scrive Becker – precisamente mi riferisco agli Arabi intesi come stato, come tribù e come individui»²⁴¹.

Le possibilità comparative che le conquiste arabe offrono rispetto al colonialismo europeo si concentrano soprattutto nella prima fase dell'espansione araba, quando una esigua minoranza di combattenti, qualificata etnicamente e religiosamente, si impose su popolazioni sconfiniate, portatrici di culture antiche e stratificate. Sorprendentemente a questi rozzi abitanti del deserto, tenuti insieme dal credo religioso e spinti dalla fame di preda, riuscì ciò che rimase sempre al di fuori delle possibilità della civile e potente Europa. Gli Arabi riuscirono nell'assimilazione linguistica e religiosa dei popoli conquistati, e ciò avvenne pur se al movimento arabo fu estraneo ogni intento proselitistico, che andasse al di là della lotta per il riconoscimento della superiorità dell'Islam (una superiorità che l'infedele era costretto a sancire esclusivamente in termini fiscali) e del dominio mondiale degli Arabi. I fondamenti economici dello stato arabo si reggevano sulla massa degli infedeli soggetti al tributo, sui quali dominava l'élite militare araba e, conseguentemente, come scrive Becker, «sulla circostanza, o si potrebbe quasi dire sulla speranza che i popoli sottomessi non si convertissero all'Islam»²⁴².

La distinzione fra classe dominante e sudditi aveva una valenza etnica ancor prima che religiosa; essa corrispondeva infatti, a quella «tendenza aristocratica dell'arabismo»²⁴³ che infondeva negli Arabi conquistatori un forte senso di appartenenza razziale e di onore di ceto legato alla purezza di sangue. La struttura tribale degli Arabi si preservò anche nei territori conquistati; qui essi non pervennero mai ad una piena integrazione con la civiltà urbana mediterranea, continuando ad abitare prevalentemente in accampamenti militari fuori dai grandi centri.

Conseguenza di questo aristocraticismo arabo fu una certa indifferenza rispetto alle relazioni interne ai dominati, dai quali ci si limitava ad esigere il tributo. In questo modo si conservarono i grandi sistemi amministrativi degli stati conquistati, di cui solo i vertici furono occupati da Arabi, mentre i poteri locali venivano lasciati intatti²⁴⁴. Qui gli Arabi mostrarono, secondo Becker, una grande saggezza politica, che può ancora servire da modello nella determinazione della prassi coloniale odierna. «Il mantenimento delle relazioni amministrative indigene – scrive Becker – rappresenta un assunto alla quale la moderna politica coloniale, dopo tanti errori, torna in maniera sempre di più decisa»²⁴⁵.

Nell'ambito di questa autonomia amministrativa dei dominati rientrava anche la relativa libertà religiosa che caratterizzò l'Impero arabo dei primi tempi. Le attività

²⁴¹ Ivi, p. 2.

²⁴² Ivi, p. 3.

²⁴³ Ivi, p. 4.

²⁴⁴ Cfr. ivi, p. 6.

²⁴⁵ *Ibidem*.

economiche delle chiese furono lasciate pressoché indisturbate, mentre ai fedeli non musulmani veniva prescritto solo l'obbligo di riservatezza nel culto e il divieto di proselitismo²⁴⁶. In ogni caso queste condizioni configurarono nei domini arabi, secondo Becker, «una libertà spirituale che, mille anni più tardi, in Europa, non si sarebbe potuta nemmeno sognare»²⁴⁷.

Il dominio arabo operò in senso decisamente conservatore, anche negli ambiti del diritto e dell'economia, i quali si andarono determinando in perfetta continuità con le tendenze della tarda antichità.

Questo sistema coloniale aveva, per Becker, una sua coerenza interna, ruotante intorno all'idea fondamentale dell'aristocrazia etnico-religiosa degli Arabi. Il mantenimento della separazione fra un'aristocrazia di dominatori e le masse di dominati fu sempre una priorità assoluta delle classi dirigenti, perseguita attraverso un'accorta politica di conservazione delle nazionalità (autonomia amministrativa, giuridica, religiosa) e attraverso un rigido sistema di proscrizione dei matrimoni misti²⁴⁸. Nel complesso però, l'approccio coloniale arabo si andò determinando sulle concrete esigenze della prassi più che sull'applicazione di un sistema teorico; esso giunse, nonostante ciò, o forse proprio per questo, ad elaborare soluzioni che – stando a quanto dice Becker – «solo la moderna scienza coloniale, in forza di esperienze molto più recenti, avrebbe formulato e motivato scientificamente»²⁴⁹.

Ma, si domanda Becker, fu proprio la coerenza interna di questo sistema, fu proprio ciò che ne determina «l'esemplarità» per la prassi coloniale odierna, a costituire le ragioni del suo successo? Essenzialmente no. Come si esprime Becker, «l'arabizzazione dell'intero Medio-Oriente, più che a quel sistema, è da imputare proprio alla sua trasgressione [*Verletzung*] e al suo dissolvimento»²⁵⁰.

9. *L'assimilazione e il dissolvimento del sistema coloniale.* Lo stato arabo venne messo in crisi e fagocitato dall'emergente Impero islamico. «L'orgoglio etnico degli Arabi era esclusivo, la religione islamica era invece espansiva. L'intero primo secolo dell'Islam è caratterizzato dalla lotta della tendenza democratizzante e uniformante della nuova religione contro lo stato aristocratico arabo e contro i suoi presupposti. L'idea fondamentale di Maometto era di sostituire la comunità religiosa all'appartenenza etnica alla tribù. Questa idea si diffuse anche presso i non arabi. In avvenire il discrimine fra le nazioni si sarebbe dissolto nel discrimine fra le religioni. Allora fu il musulmano in quanto tale ad appartenere al ceto dominante, a prescindere dalle sue origini arabe o non

²⁴⁶ *Ibidem.*

²⁴⁷ *Ibidem.*

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 7.

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ *Ibidem.*

arabe»²⁵¹. Crollarono tutte le barriere che avevano diviso i figli di Allah. «È all'incirca come se oggi si volesse dire ai negri: "Se voi accettate il cristianesimo, diventerete allora Europei; sarete ad essi equiparati socialmente e potrete sposarvi con essi. Inoltre – e questa è la cosa più importante – non sarete più soggetti al fisco ma, anzi, riceverete pensioni statali". Gli effetti di un simile annuncio si possono facilmente immaginare»²⁵². Gli Arabi tentarono in vari modi di arginare il poderoso fenomeno delle conversioni, ma fallirono di fronte alla grande capacità espansiva della religione islamica. Dovettero, così, procedere ad una «completa riorganizzazione dei fondamenti economici dello stato»²⁵³.

Il dominio coloniale arabo fu destabilizzato dalla mescolanza di razze, incoraggiata dalla religione universale, e dalla continua emigrazione verso le nuove province di elementi arabi alla ricerca di terre e rendite, che agì nel senso di una progressiva proletarizzazione dell'etnia dominante. Inoltre la crisi di tale sistema di dominio era favorita da quella che Becker definisce la «tendenza burocratica dell'amministrazione»²⁵⁴. Come abbiamo già avuto modo di osservare²⁵⁵, per Becker, la burocrazia rappresentò un forte elemento di continuità che gli Arabi ereditarono dagli antichi regimi orientali da essi conquistati. Attraverso la burocrazia, s'insinuò nella forma statale araba l'antica formazione del dispotismo orientale. Quando il *primus inter pares* dell'antica tradizione araba diventò il despota di fronte al quale tutti sono ugualmente schiavi, ogni aristocrazia e articolazione sociale dovette per forza di cose dissolversi nel generale livellamento²⁵⁶.

Caddero dunque le distinzioni etniche, mentre la religione si confermò come fattore di armonizzazione e sintesi delle diverse anime componenti l'universo islamico. «Si verificò – scrive Becker – un processo di *assimilazione* in grande stile, simile a quello che molti popoli colonizzatori di oggi, per esempio i Francesi, da lungo tempo si pongono come obiettivo»²⁵⁷. Ma proprio qui risiede, secondo Becker, la difficoltà che l'esempio arabo muove alla determinazione di una retta strategia coloniale. Infatti proprio «l'esempio arabo deve metterci in guardia dal desiderare un tale processo di assimilazione», e ciò perché «*la teoria dell'assimilazione annulla l'idea coloniale*. Essa è inoltre possibile – questo ci insegna l'esempio arabo – solo quando il ceto dominante viene declassato; solo allora sono date le premesse, per una reale equiparazione, la quale trova il proprio compimento solo nella mescolanza di sangue»²⁵⁸.

²⁵¹ Ivi, p. 8.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Ivi, p. 9 (corsivo mio).

²⁵⁵ Cfr. parte B, cap. I, par. 7.

²⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

«Noi possiamo dunque imparare dalla trattazione storica della colonizzazione statale degli Arabi che deve essere evitato ciò che risulta svantaggioso per le prerogative del ceto dominante. Prima di tutto non è auspicabile alcun declassamento dell'elemento bianco in quegli ambiti dove bisogna dominare una numerosa popolazione indigena. Ma tale declassamento subentra con la mescolanza razziale, con l'immigrazione dalla madrepatria di elementi proletari e con la messa in discussione della posizione della razza dominante»²⁵⁹. Benché gli Arabi avessero «presagito» gli enormi pericoli a cui andavano incontro, e benché avessero cercato di porvi rimedio, non furono in grado di stimare fino in fondo, anche a causa della loro «ingenuità infantile», la forza dirompente dell'idea religiosa che recavano con sé²⁶⁰. «Il presente invece non si lasca più sorprendere, ma è capace di prevenire saggiamente questi elementari sviluppi; tuttavia anch'esso si trova di fronte a quelle questioni fondamentali, davanti alle quali, in definitiva, ogni colonizzazione statale si trova necessariamente. I successi dell'arabizzazione sono dunque equivalenti con la dissoluzione degli ancor oggi validi principi fondamentali della colonizzazione»²⁶¹.

10. *Il valore dell'arabismo nell'Africa interna.* «Gran parte dell'emigrazione di popolo araba svanì – come un fiume nella sabbia del deserto – nella popolazione delle terre conquistate. Ma quando il terreno è saturo rigagnoli eccedenti emergono alla ricerca di nuove strade. Così avvenne con la retroguardia dell'emigrazione degli Arabi. Le antiche terre civilizzate, con la loro civiltà [*Kultur*] urbana e agraria, non potevano più assimilarli, così essi migrarono oltre i confini dell'Africa settentrionale e penetrarono, parte attraverso la valle del Nilo, parte attraverso il Sahara, parte attraverso il Sudan occidentale, nell'Africa interna»²⁶². Queste tribù di beduini fuggite dal deserto in cerca di cibo e terra, rimasero tali anche quando arrivarono sui pascoli dell'Africa subtropicale; esse non costituirono un vero e proprio movimento di colonizzazione, ma furono solo una stanca eco del grande movimento di popolo che era stato alla base delle conquiste arabe. Qui gli Arabi furono, in principio, sicuramente un fattore di regresso economico e culturale legato all'introduzione del nomadismo e alla distruzione della popolazione cristiana dedita all'agricoltura. Tuttavia, nonostante questi effetti deleteri, secondo Becker, l'Islam rappresentò anche nell'Africa interna, e forse lì in maniera ancora più evidente, un *fondamentale fattore di civiltà*. E ciò sia perché esso recò con sé, pur nelle forme deteriori cui abbiamo accennato, un ricco universo culturale pieno di possibilità di sviluppo, sia perché trasse l'Africa interna dal suo secolare isolamento e la pose in contatto con le culture mediterranee.

²⁵⁹ Ivi, p. 10.

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ *Ibidem.*

²⁶² *Ibidem.*

Un'ulteriore forma della penetrazione islamica nell'Africa interna è quella legata agli individui singoli, a commercianti, avventurieri di ogni genere che, a capo di truppe di mercenari o semplicemente sfruttando l'ingenuità degli indigeni, avevano percorso l'intero ambito dell'Oceano Indiano, facendosi portatori specialmente in Africa di un Islam magico e superstizioso, particolarmente adatto ai bisogni religiosi delle popolazioni locali e alle istanze di potere degli occupanti. «Si deve considerare colonizzazione anche questa attività puramente egoistica; perché né la colonizzazione greca, né quella portoghese sono state qualcosa di diverso. Solo il tempo nuovo considera i valori culturali e materiali che esse recano agli indigeni come un risarcimento morale per ciò che da essi si prende»²⁶³.

La grande espansione araba ha rappresentato in Africa una grande moto di civilizzazione. Alla domanda se gli Arabi abbiano creato «valori» almeno inconsapevolmente, secondo Becker bisogna «rispondere affermativamente», nonostante la necessaria ammissione che «si tratta di valori solo relativi rispetto alla serietà morale con la quale oggi stato e missione si sforzano di creare valori coloniali»²⁶⁴.

I compiti del presente impongono il «riconoscimento del valore storico dell'arabismo per l'apertura [*Erschließung*] e la colonizzazione dell'Africa. Proprio perché gli Arabi furono i primi ad insediarsi in quei luoghi, si fa pressante la domanda se noi, con tutta la nostra superiorità, saremo capaci di superare gli elementi culturali e le idee che essi recarono con sé. Arabismo significa in ultima istanza connessione [*Anschluß*] al mondo culturale dell'Oriente islamico, il quale è molto più vicino a quello dei negri [*Neger*] che al nostro: e già fra l'Oriente e noi si apre un abisso che solo una mescolanza del sangue [*Blutmischung*] permetterà di superare»²⁶⁵.

11. *Gli occhiali dell'Islam*. In anni in cui non solo l'Oriente islamico, ma l'intera Africa era presa di mira dalla volontà di sapere europea, si presentava il problema inedito di stabilire priorità e gerarchie fra le diverse civiltà fronteggianti in quei nuovi domini che la scienza riconosceva come ambiti di intersezione culturale.

Fu allora una singolare figura di etnologo, ricercatore, scrittore capace di sintesi geniali, pur se aliene al rigore filologico, a costruirsi, con una serie di viaggi avventurosi, la fama di scopritore dell'Africa. Lo studioso era Leo Frobenius e i risultati delle sue spedizioni africane confluirono in un'opera pubblicata in tre volumi fra il 1912 e il 1913, che si presentava alla comunità scientifica con l'ambiziosa pretesa di rivoluzionare l'approccio corrente alla storia africana²⁶⁶.

²⁶³ Ivi, p. 13.

²⁶⁴ Ivi, p. 14.

²⁶⁵ Ivi, p. 15.

²⁶⁶ L. FROBENIUS, *Und Afrika sprach*, 3 vol., Berlin, 1912-13. La figura di questo geniale etnologo era destinata a rimanere quella di un grande anticipatore di idee, la cui paternità non gli sarebbe stata mai

In Frobenius, che non a caso viene considerato il padre dell'africanistica, agiva una forte spinta alla considerazione delle culture africane nel loro valore autonomo rispetto alle grandi civiltà da cui esse furono lungo i millenni insidiate e travolte. Frobenius guardava alle culture nere nella loro forma originaria, nel loro radicamento alla terra; le indagava con rispetto e senso dell'originario in ciò che ne costituiva la specifica africanità. È evidente che questa impostazione, la quale finiva con il tradursi in una limitazione del significato storico-culturale dell'Islam africano, incontrava la strenua opposizione degli islamisti che avevano ben altre opinioni sul ruolo storico-universale esercitato dalla civiltà islamica.

Nella sua recensione critica ai primi due volumi di *Und Afrika sprach*, Becker esordiva con un argomento che non doveva risultare nuovo all'eterodosso Frobenius, il quale aveva iniziato la sua carriera scientifica nel peggiore dei modi, vedendosi rifiutare la tesi di dottorato²⁶⁷. La questione è quella, oggetto di innumerevoli discussioni, del diletterismo a cui Frobenius si lascerebbe andare, dimenticando il puntuale riscontro delle fonti e abbandonandosi ai voli della propria fantasia, i cui risultati attengono più all'arte che alla scienza. Tuttavia nelle parole di Becker la critica non diventa mai stroncatura. E questo atteggiamento è significativo soprattutto perché denota il grande rispetto beckeriano per le ricostruzioni sintetiche e le grandi ricapitolazioni storiografiche, le quali attingono dai risultati dei diversi specialismi per cercarne il senso; un senso che si svela solo a chi è capace di uno sguardo d'insieme²⁶⁸.

L'idea fondamentale che muove l'ipotesi storiografica di Frobenius e che costituisce anche il movente critico di Becker è «la reazione contro la concezione tradizionale, secondo cui stato e cultura iniziano in Africa solo con l'Islam»²⁶⁹. Questo pregiudizio è come una «lente islamica» che, secondo Frobenius, impedisce di vedere il valore autonomo delle culture africane, attraverso la quale abbiamo guardato fino ad ora con un fondamentale errore di prospettiva alla storia dell'Africa. Per comprendere il grande

riconosciuta. Frobenius fu, infatti, il primo ad elaborare la cosiddetta "teoria delle cerchie di civiltà", come fu il primo a maturare quell'approccio morfologico allo studio della civiltà che di lì a poco avrebbe reso famoso Spengler e il suo *Der Untergang des Abendlandes* (cfr. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1923; tr. it. a cura di J. EVOLA, Parma, 2002). E del resto – come ha mostrato D. Conte – il rapporto fra Spengler e Frobenius ha un'importanza essenziale non solo nella definizione delle tesi del *Tramonto*, ma anche nel loro superamento nella direzione di un'apertura all'intero mondo delle culture preistoriche, quale Spengler intraprese nell'ultima fase della sua attività (cfr. D. CONTE, *Catene di civiltà*, Napoli, 1994, pp. 145-167).

²⁶⁷ Cfr., CONTE, cit., p. 44. Conte osserva che questa esperienza contribuì a segnare l'atteggiamento di distacco e insofferenza nei riguardi della scienza istituzionale da parte di Frobenius. Questa nota psicologica della figura di Frobenius rappresenta un ulteriore punto di contatto con Spengler, il quale ebbe a patire la medesima spiacevole esperienza accademica, derivandone un'ancor più radicale estraneità rispetto alla scienza ufficiale.

²⁶⁸ Secondo Becker, «una critica scientifica seria non deve arrestarsi di fronte a queste circostanze, ma piuttosto raggiungere il nocciolo della cosa e porre sotto una lente critica il problema di questo ricercatore ricco di idee, instancabile e di successo. Molte delle sue tante costruzioni crolleranno, ma resterà in piedi ancora abbastanza da meritare la nostra riconoscenza» (C. H. BECKER, *Leo Frobenius und die Brille des Islam*, cit., p. 46).

²⁶⁹ *Ibidem*.

valore storico di quelle culture è dunque necessario infrangere questa lente e rinunciare alla concezione dell'Islam come inizio assoluto della civiltà in Africa.

Per questi motivi il libro di Frobenius è per Becker attraversato da un «acceso odio contro l'Islam», il quale però, rappresenta solo l'espressione di una sua insufficiente conoscenza. Infatti, scrive Becker, «Frobenius conosce solo superficialmente l'Islam, e questa insufficienza si vendica in maniera terribile anche quando le sue idee fondamentali sono indubbiamente giuste»²⁷⁰. A Frobenius sfugge, secondo Becker, proprio la circostanza fondamentale che «l'intera ricerca islamistica moderna è propriamente una lotta contro la costruzione islamica della storia». Il risultato fondamentale di tale lotta consiste nella consapevolezza che «l'Islam ha ovunque per lo più conservato i valori culturali preesistenti, e che la bellezza del suo periodo di massimo splendore sotto i Califfi rappresenta una sopravvivenza dell'Antichità e dell'antico Oriente»²⁷¹. Frobenius ci mostra in tutta la loro consistenza storica le antiche culture africane che l'Islam si limitò ad assumere, senza modificare sostanzialmente; in ciò egli acquista un merito indiscutibile nei confronti della scienza. Ma è la civiltà islamica stessa, presa nel suo complesso e nella pluralità delle sue declinazioni – se ci si libera dal pregiudizio semplificante di un arabismo indifferenziato – a farsi erede e mediatrice di quelle preesistenze culturali, le quali in tanto si rivelano a noi, solo in quanto le guardiamo attraverso quella lente dell'Islam che Frobenius vorrebbe infrangere.

Due esempi bastano per illustrare la posizione di Becker. In primo luogo la questione della cultura cavalleresca sudanita e della sua connessione diretta, sostenuta da Frobenius, con la cultura persiana. Ciò è per Becker, almeno «indirettamente, giusto. Anche l'Occidente ha tratto tendenze fondamentali della propria cultura cavalleresca dai Sasanidi. Ma nonostante queste relazioni culturali i Persiani non sono mai immigrati in Francia o Germania e altrettanto meno in Sudan. I mediatori furono Bizantini e Arabi, per l'Occidente più i Bizantini, per il Sudan principalmente gli Arabi. Frobenius non crederebbe che io guardi qui proprio con gli occhiali dell'Islam»²⁷². «Dunque – conclude Becker – influssi persiani certamente, ma diffusi attraverso l'Islam»²⁷³.

Lo stesso avviene con la magia araba che «si fonda sull'Ellenismo e sull'Egitto preislamico. Dall'Egitto essa poteva essersi diffusa già nel periodo preislamico in Sudan, almeno là dove la nomenclatura [*Nomenklatur*] non tradisce una chiara origine islamica»²⁷⁴. In ogni caso «tutti questi impulsi ci vengono incontro in veste islamica, e questi elementi islamici sono per noi spiegabili solo su uno sfondo ellenistico»²⁷⁵.

²⁷⁰ Ivi, p. 46.

²⁷¹ Ivi, p. 47.

²⁷² Ivi, p. 58.

²⁷³ Ivi, p. 60.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Ivi, p. 61.

L'opera di Frobenius è in conclusione un «avvincente romanzo storico» che però, acquista meriti notevoli di fronte alla scienza soprattutto per la grande quantità del «materiale raccolto»²⁷⁶. Ma se le capacità interpretative di Frobenius non sono sempre all'altezza delle sue doti di scopritore di nuovo materiale per la ricerca, non bisogna disconoscere il contributo positivo in termini di conoscenza della sua opera. Da essa infatti emergono «grandi, forti culture nere [*Negerkulturen*] e stati neri [*Negerstaaten*] prima dell'Islam, influssi cristiani da Nord e da Est, sentieri culturali [*Kulturwege*] attraverso l'intero Sudan e, prima di tutto, la certezza (malgrado Frobenius stesso) che l'efficacia dell'Islam mette in ombra tutti gli influssi precedenti»²⁷⁷.

Frobenius rispondeva alle critiche avanzategli da Becker nella prefazione al terzo volume di *Und Afrika sprach*. Egli si vantava di aver realizzato un nuovo approccio storico-culturale alla storia africana e che la sua opera costituisse in tale ambito una «nuova costruzione». Come tutte le nuove costruzioni, essa – ammetteva Frobenius – non è priva di imperfezioni, tuttavia ciò che la contraddistingue è il fatto di recare in sé, rispetto alla «vecchia costruzione» che andava a sostituire, il principio di una completa rivoluzione degli spazi e delle priorità fra gli occupanti. «Nel vecchio edificio dominava l'islamista – scrive Frobenius – mentre ora egli si deve accontentare di uno spazio ridotto. Che come nuovi vicini siano sopraggiunti i Bizantini, risulta all'islamista ancora accettabile, ma che i pessimi pagani abbiano ottenuto lo spazio di gran lunga più grande, e non solo più grande, ma il meglio arredato, è una circostanza che egli reputa decisamente spiacevole! Il professor Becker si sente costretto in uno spazio angusto [*eingeengt*]»²⁷⁸.

«Ciò che rende l'Islam e il suo significato così difficile da valutare è la sua pessima letteratura», la quale, secondo Frobenius, manifesta la peculiare tendenza a ricondurre tutte le questioni culturali alla predicazione profetica, finendo col diventare una fonte di falsificazioni difficilmente gestibile²⁷⁹. «In tale letteratura – continua Frobenius – è rinvenibile così poco materiale probatorio [*Beweismateriale*], che il moderno islamista tenderà a diventare (nella sua analisi) più o meno dipendente da peculiarità linguistiche e migrazioni di usi e costumi. In questo ambito il professor Becker crede di aver trovato una quantità di materiale che egli reputa completamente islamico, ma che io considero preislamico»²⁸⁰.

Frobenius ribadiva con forza la sua posizione di fronte alle critiche di Becker, le quali tendevano a metterne in questione un presupposto fondamentale. «Sono consapevole – scrive Frobenius – di aver forse sottovalutato gli influssi islamici esteriori. Ma una cosa è certa: l'intensa, grande, essenziale cultura dell'Africa tropicale,

²⁷⁶ Ivi, p. 62.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ L. FROBENIUS, *Und Afrika sprach*, cit., vol. III, p. XXI.

²⁷⁹ Ivi, p. XXII.

²⁸⁰ *Ibidem*.

dal punto di vista della storia dello sviluppo [*entwicklungsgeschichtlich*] e nei suoi fondamenti, non ha niente a che fare con l'Islam»²⁸¹.

Al di là delle diverse valutazioni sulle persistenze culturali indigene e sull'influsso islamico, ciò che sembrava dividere i due studiosi era proprio una posizione di valore sull'essenza delle due civiltà, il riferimento essenziale della quale era orientato al presente. «Troppo a lungo – ribadisce Frobenius – abbiamo lavorato in Africa sotto la pressione di un Islam sopravvalutato. Troppo intense sono ancora oggi le fluttuazioni dell'entusiasmo per l'Islam. Ancora oggi si riuniscono nuovi gruppi europei per procurare all'Islam nelle colonie nuovi ambiti di espansione [...]. Nessuno riflette che l'Islam promuove la divisione in caste dei popoli dell'Africa interna, che esso finisce col creare una casta che rifiuta in quanto tale il lavoro produttivo e lascia ai pagani l'onere dell'attività pratica. Pochi pensano che l'Islam rappresenta una barriera che priva dell'ultima possibilità di sviluppo la già decisamente fatalistica indole degli africani. *Certamente l'Islam ha una dignità, ma è una dignità contraria allo sviluppo*»²⁸².

Di fronte a tale posizione venivano meno i presupposti per un dialogo fecondo fra l'africanista che riponeva tutto il valore nella forma originaria delle civiltà tropicali, e l'islamista convinto nelle capacità di sviluppo dell'Islam, del fondamentale compito di civiltà che esso assume in una terra come l'Africa popolata da una razza inferiore²⁸³. Becker si era già a riguardo espresso con spietata chiarezza: «nonostante i suoi svantaggi l'Islam ha svolto in Africa un notevole lavoro culturale; esso ha fatto di milioni di selvaggi dei veri uomini, conducendoli dal collettivismo etnico verso l'individualismo. Esso ha vestito il nudo, ha abolito i costumi barbarici, introducendo una legge morale [*Sittegesetz*], esso ha dato un senso alla vita dei selvaggi, recando loro gli inizi della civiltà [*Zivilisation*]»²⁸⁴. Il ruolo dell'Islam non poteva dunque essere messo in questione, tanto più se tale pretesa era avanzata in nome del valore autonomo delle forme culturali di una subumanità, le cui possibilità di umanizzazione, se esistevano, erano legate alla capacità di assunzione di elementi culturali esterni.

Questa breve polemica induce a una serie di considerazioni che non possono ridursi alla pura e semplice presa d'atto del razzismo di Becker. Buona parte della posizione beckeriana sull'Islam africano è fortemente condizionata dall'orientamento specifico di una scienza coloniale nata in funzione delle aspettative dell'impresa imperialistica. L'elemento specifico dell'inferiorità razziale entra nel discorso beckeriano solo in riferimento all'Africa e ai «negri»; negli altri ambiti dell'Oriente invece, il problema si pone esclusivamente in termini di inferiorità culturale. Sicuramente queste posizioni

²⁸¹ Ivi, p. XXIV.

²⁸² Ivi, p. XXIII (corsivo mio).

²⁸³ Ripubblicando la recensione negli *Islamstudien*, Becker prendeva atto che l'energica risposta di Frobenius ai suoi rilievi critici non faceva che confermare la sua posizione (cfr. *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 62).

²⁸⁴ C. H. BECKER, *Staat und Mission in der Islamfrage*, cit., p. 218.

rappresentano un riflesso della diversità di interessi che la Germania aveva nelle colonie africane rispetto a quelli che, negli anni precedenti la prima guerra mondiale, si concentravano intorno all'alleato turco. In contesti così diversi si configuravano diverse strategie di sviluppo, anche se entrambe ruotanti attorno alla fondamentale idea beckeriana di promozione della *Bildung*. Nelle colonie africane, dove ogni assimilazione culturale dei neri era assolutamente da evitare, sarebbe andata bene almeno per il momento, la scuola preparatoria dell'Islam. Vedremo invece che in riferimento ai *Kulturvölker* orientali una strategia completamente diversa avrebbe dovuto presiedere alla loro modernizzazione e europeizzazione. Nel 1915 Martin Hartmann scriveva a Becker: «penso che siamo d'accordo sul fatto che *Kulturislam* e *Negerislam* sono da distinguere nettamente»²⁸⁵.

Tuttavia è singolare che sia proprio Becker, il teorico della continuità storica e della cogenza delle preesistenze culturali, colui che vedeva nell'Islam quasi una migrante forma vuota pronta a riempirsi dei propri incontri e a divenire ciò che erano le umanità accolte in seno, colui che vedeva nell'ellenismo il fondamento e allo stesso tempo la possibilità di una civiltà islamica unitaria, che sia proprio Becker dicevo a negare non le persistenze e gli influssi delle culture africane sull'Islam dell'Africa continentale, ma la loro rilevanza storico-culturale. Nell'Africa interna, là come mai altrove, l'Islam, pur assumendo le preesistenze culturali, si pone come forma determinante.

²⁸⁵ Hartmann a Becker, del 31.3.1915, in L. HANISCH, *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich*, cit., p. 89.

III. *Un imperialismo delle idee*

1. *La pubblicistica di guerra.* Lo scoppio della guerra mondiale non fece che rendere ancora più pressanti le richieste che il presente avanzava alla scienza e in particolare alla scienza orientalistica. Becker credette di potervi far fronte con un'intensa attività pubblicistica e didattica dedicata ai problemi dell'Oriente odierno e, in particolare, alla Turchia, la quale, essendo scesa in guerra a fianco della Germania, rappresentava la nuova prospettiva della politica orientale tedesca²⁸⁶.

Molto violenta fu la polemica che nei primi anni di guerra Becker sostenne con uno dei maestri dell'orientalistica europea, l'olandese Snouck Hurgronje. Lo scontro fra i due orientalisti si consumava sullo sfondo dell'entrata in guerra della Turchia a fianco degli imperi centrali e della dichiarazione, il 12 Novembre 1914, della *Ğihād*, la guerra santa, da parte del sultano turco. L'orientalista olandese si scagliava contro la politica tedesca che egli vedeva intenta a fomentare per puro opportunismo bellico quell'odio religioso, le cui conseguenze sarebbero ricadute alla lunga sull'intero mondo occidentale. Ma nel suo atto di accusa era chiamata in causa l'intera orientalistica tedesca che, secondo Hurgronje, aveva sposato questa perversa strategia di promozione dell'odio religioso e di ritorno alle ombre del Medioevo. La guerra santa dichiarata dalla Turchia portava, secondo Hurgronje, il marchio evidente della sua provenienza: *made in Germany*²⁸⁷.

Becker rispose a nome di tutta l'orientalistica tedesca in un saggio pubblicato sulla «Internationale Monatsschrift»²⁸⁸, in cui egli respingeva con forza le accuse di collateralismo alla propaganda bellica mosse dall'olandese, e rivendicava il diritto, che accomunava Germania e Turchia, a utilizzare tutti i mezzi possibili nella lotta per l'esistenza politica che era iniziata con la guerra mondiale. Egli inoltre ribadiva le sue posizioni sul panislamismo e la sua convinzione della specificità della moderna *Ğihād*, la quale aveva poco a che fare con l'odio religioso del Medioevo, e doveva essere considerata come uno strumento politico in mano al sultano, come una strategia di creazione di un'ideologia di guerra nell'ambito del debole regime turco.

²⁸⁶ Oltre ai lavori ripubblicati negli *Islamstudien* vale la pena ricordare la partecipazione di Becker a una serie di operazioni editoriali ispirate dalle necessità della *Kulturpolitik* di guerra. Becker partecipò – come già ricordato – con un contributo su *Die orientalischen Wissenschaften. Der vordere Orient und Afrika*, all'opera collettiva *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*, Berlin, 1914, vol. III, pp. 1183-1188. Inoltre una serie di interventi sulla questione turca: C. H. BECKER, *Unser türkischer Bundesgenosse*, in *Zum geschichtlichen Verständnis des großen Krieges*, Berlin, 1916, pp. 68-132. ID., *Deutschland und der Islam*, nella serie *Der Deutsche Krieg: Politische Flugschrift*, a cura di E. JÄCKH, Heft 3, Stuttgart und Berlin, 1914. ID., *Die Türkei*, in *Deutschland und der Weltkrieg*, Leipzig und Berlin, 1915.

²⁸⁷ Il saggio di SNOUCK HURGRONJE si intitola appunto, nella sua traduzione inglese, *Holy War made in Germany*, ristampato in *Verspreide Geschriften*, vol. III, Leipzig und Bonn, 1923, pp. 259-297.

²⁸⁸ C. H. BECKER, *Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg*, in «Internationale Monatsschrift», IX (1915), pp. 631-662; in *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 281-309.

Come ha scritto bene P. Heine, che per primo si è occupato di questa polemica, «una cosa emerge chiaramente dalla controversia fra Becker e Snouck Hurgronje e cioè, il pericolo che corre ogni orientalistica applicata di cadere in preda della mera contrapposizione politica»²⁸⁹.

2. *I fondamenti della Bildung islamica.* Quasi a coronamento di un'intesa attività pubblicistica che, come afferma van Ess, lo aveva calato sempre più calato nel ruolo di «avvocato degli interessi tedeschi in Medio Oriente»²⁹⁰, Becker dedicò il discorso accademico tenuto il 27 Gennaio 1916 alla Friedrich-Wilhelm-Universität di Bonn in occasione delle celebrazioni per il compleanno del Kaiser, al problema dell'educazione in Turchia²⁹¹.

Al di là degli intenti celebrativi, dell'esaltazione nazionalistica e dell'entusiasmo bellico, riemergeva in queste pagine un antico interesse di Becker, il quale fin dagli anni di *Christentum und Islam* aveva indicato nella *Bildung* l'ambito nel quale si sarebbero misurati i futuri rapporti fra Oriente e Occidente. L'alleanza militare con la Turchia e gli interessi economici tedeschi che si configuravano dietro questa alleanza, secondo

²⁸⁹ P. HEINE, *C. Snouck Hurgronje versus C. H. Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik*, in «Die Welt des Islams» XXIII-XXIV (1984), pp. 378-387, p. 387. In particolare su questa affermazione di Heine cfr. i rilievi critici di L. HANISCH, *Gelehrtenelbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische "Emotionen"*, in «Die Welt des Islams», 32 (1992), pp. 107-123. La Hanisch fa uso di fonti archivistiche nella sua lettura della polemica, come ne fa uso MÜLLER, cit., in particolare pp. 113-118. Cfr. inoltre, W. G. SCHWANITZ, *Djihad "Made in Germany": Der Streit um den Heiligen Krieg 1914-1915*, in «Sozial. Geschichte», 18 (2003), Heft 2, pp. 7-34.

²⁹⁰ S. J. VAN ESS, *The emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies*, cit., p. 31.

²⁹¹ C. H. BECKER, *Das türkische Bildungsproblem*, Bonn, 1916. Quando nel 1932 il testo del discorso fu ripubblicato nel secondo volume degli *Islamstudien*, cit., vol. II, pp. 363-384, furono omissi inizio e fine, i quali avevano un dichiarato carattere celebrativo della figura di Guglielmo II. Si leggano a titolo di esempio i seguenti passi. «L'ora della necessità ci ha recato la nuova, sconvolgente esperienza della comunità popolare [*Volksgemeinschaft*]. Solo adesso abbiamo acquisito interiormente ciò che abbiamo ereditato dai padri, solo adesso l'idea imperiale, che per la generazione del 1870 era qualcosa di scontato, diventa un valore individuale, un bene assoluto tale da lasciare persona e famiglia arretrare in seconda linea. La guerra creò un popolo di fratelli» (ivi, p. 5). «La Germania e il *Kaiser* sono una cosa sola. Quando egli prese le redini del governo iniziò una nuova epoca. Fino a quando si scriverà la storia tedesca, da Guglielmo II si daterà una nuova era. Certo il nuovo tempo, il poderoso sviluppo del nostro popolo non sono una sua opera personale; ma il *Kaiser* comprese il proprio tempo, egli fu giovane insieme alla nuova Germania, egli sentì che i confini dello stato e il continente erano troppo stretti per l'intraprendenza tedesca, e con tutta la capacità d'entusiasmarsì propria della sua natura si adoperò per gli scopi pacifici della politica economica e internazionale. Così egli portò personalmente all'estero le idee tedesche [...]. Ma il *Kaiser* fu più che un semplice rappresentante dello sviluppo tedesco. Egli ci indicò la via del mare. Gli dobbiamo la nostra flotta [...]. Egli ci indicò inoltre la via verso sud-est. Subito dopo l'inizio del suo governo lo vedemmo a Costantinopoli e nove anni più tardi a Damasco, come amico dei musulmani», sempre dedito a costruire quell'alleanza con la Turchia «di cui oggi siamo in grado di comprendere il significato [...]. Stiamo realizzando ciò che sosteniamo da sempre: la Turchia non deve diventare uno stato vassallo inglese o russo, ma deve restare uno stato libero e, con l'aiuto tedesco, dovrà diventare un moderno *Kulturstaat*. Abbiamo messo a disposizione della Turchia non solo artiglieria pesante e pionieri, ma anche armi spirituali e pionieri culturali [*Kulturpioniere*]; con coraggio abbiamo già iniziato il lavoro per la pace. Il ponte appena gettato con i popoli di là dai Balcani, secondo le parole stesse del cancelliere, non riecheggerà al passo dei battaglioni marcianti, ma dovrà servire alla pace e alla cultura» (ivi, pp. 6-8). Cfr. F. COHEN, Recensione a *Becker, C. H., Das türkische Bildungsproblem. Bonn 1916*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», XI (1917), pp. 253-256.

Becker, rappresentavano solo l'introduzione a quello che era il vero compito del presente, ovvero l'elevazione culturale dell'Oriente. «Come amica e tutrice di uno stato orientale autonomo e cosciente di sé, la Germania è posta di fronte a un grande compito. L'Oriente è cresciuto militarmente, ma culturalmente è ancora addormentato»²⁹². Ma il sonno di questo Oriente era ben altra cosa dal coma forse irreversibile dell'Africa. Il sonno di questo Oriente era pervaso dai sogni delle glorie antiche, che avrebbero reso ancora più difficile il tentativo di destarlo da parte della volontà di *Bildung* europea. Questo Oriente non era una *tabula rasa* della civiltà, ma il regno di un'antica e possente cultura «che a noi sembra estranea e incomprensibile e che per questo crediamo di poter innestare con la nostra moderna civiltà»²⁹³. Ma, si chiedeva Becker, i tedeschi hanno una vaga idea di cosa significhi «lo scontro diretto di due mondi culturali essenzialmente estranei?»²⁹⁴, domanda questa che aleggia anche sul nostro presente, con scarse speranze di trovare risposte positive.

La crisi in cui l'Oriente sembrava essere precipitato, prima ancora che economica e politica era, secondo Becker, una crisi spirituale che metteva in pericolo «l'anima» stessa dell'Oriente²⁹⁵. A tale crisi bisognava reagire con solide strategie di politica culturale, le quali del resto, risultavano estremamente complicate dal fatto che la Turchia non era una terra culturalmente «vergine», ma una terra di antica tradizione che non costituiva un *Kulturstaat*, ma una coabitazione di popoli diversi sotto un'etnia dominante. «In che modo – si chiede Becker – la maggioranza musulmana dei cittadini della Turchia potrà trovare la connessione con la moderna *Bildung* europea?»²⁹⁶. Siamo di fronte al «grande problema della modernizzazione dell'Islam, che deciderà del futuro spirituale non solo di 15-16 Milioni di musulmani turchi, ma di 200 milioni di musulmani» in tutto il mondo²⁹⁷.

Ma in cosa consiste precisamente la cultura islamica odierna con la quale bisogna fare i conti e per la quale bisogna trovare una via d'accesso alla modernità? «La *Bildung* islamica del presente – scrive Becker – è il prodotto della civiltà dell'epoca dei Califfi. Questa cerchia culturale [*Kulturkreise*] falsamente detta arabica, ha preso dagli Arabi solo la lingua e le prescrizioni del Corano; gli elementi culturali per essa determinanti derivano in primo luogo da quell'importante corrente di idee con la quale la Grecia, da Alessandro in poi e più tardi con il cristianesimo, inondò l'Oriente ovvero dall'ellenismo nel senso ampio del termine; in secondo luogo derivano da quel movimento di opposizione proveniente dall'Iran, che si nomina generalmente iranismo; infine, dal semitismo e cioè, dalla forza vitale [*Lebenskraft*] e dal modo di pensare [*Denkweise*] dei

²⁹² C. H. BECKER, *Das türkische Bildungsproblem*, in *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 363.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 365.

²⁹⁷ *Ibidem*.

popoli semiti d'Oriente, come Ebrei e Aramei. Gli influssi indiano-buddisti hanno agito solo più tardi. Da questa variopinta mescolanza [*Mischung*], anche grazie all'unità dello stato dei Califfi e della religione di stato, è derivata quella civiltà [*Zivilisation*] unitaria, che noi chiamiamo islamica»²⁹⁸.

Il «*Kultur-* e il *Bildungsideal*» di quest'epoca rimasero essenzialmente greci, nonostante l'influenza della religione islamica e nonostante le inevitabili contaminazioni in cui essi incorsero²⁹⁹. Ciò secondo Becker è dimostrato in maniera inequivocabile dalla stessa origine linguistica dei termini arabi e turchi designanti il concetto di civiltà, i quali rappresentano una traduzione del corrispondente termine greco. E nella traduzione non va smarrito proprio ciò che vi è di essenziale nell'idea greca di civiltà, ovvero «l'ideale di una comunità culturale statale [*staatliche Kulturgemeinschaft*], della *Polis* greca, da cui deriva il concetto di stato». L'assunzione di questo ideale è resa poi ancora più sorprendente dal fatto che esso esprime esigenze per certi versi antitetiche rispetto ai reali sviluppi dell'Oriente, il quale, a differenza dell'Occidente (questa è anzi la loro differenza specifica), non ha mai conosciuto il libero sviluppo cittadino, ma solo il dispotismo»³⁰⁰.

Nello stesso senso vanno le cose per quanto concerne l'intero ambito del pensiero filosofico e specialmente per l'ideale educativo [*Bildungsideal*] islamico, secondo il quale, «in conformità al modello greco, la conoscenza e il sapere sono i fondamenti della *Bildung*»³⁰¹. La cultura islamica e la stessa tradizione sacra sono, in questo senso, piene di elogi del sapere e della scienza.

Tuttavia se è vero che l'Islam fu un erede dell'ellenismo, è altrettanto vero che esso interpretò in maniera unilaterale quella pesante eredità. «Certo – scrive Becker – l'Islam ha assunto dalla grecità il suo intellettualismo, ma non la sua libertà spirituale; per non parlare poi della cultura del corpo [*Körperkultur*] dei Greci, che è l'essenziale completamento del loro intellettualismo. L'Islam insegnò come il cristianesimo il disprezzo del mondo e del corpo. Solo lo spirito era degno di cura; il corpo lo era invece esclusivamente nella misura in cui era necessario per la validità dei riti religiosi. Al posto dell'armonia del corporeo e dello spirituale, al posto della autodeterminazione spirituale si impose nell'Islam il precetto religioso, la tradizione. La scienza divenne, proprio come nel Medioevo occidentale, l'ancella della religione»³⁰². Essa fu destinata a lavorare nell'ambito delle certezze che la religione le metteva a disposizione, a rafforzare quelle certezze nel continuo tentativo di rendere palese «l'armonia fra esigenze razionali e norma religiosa»³⁰³.

²⁹⁸ Ivi, p. 366

²⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁰ Ivi, p. 366.

³⁰¹ Ivi, p. 367.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*.

Intellettualismo e onnipervasività del vincolo religioso sono, dunque, i due elementi della *Bildung* islamica che emergono dalla considerazione storica³⁰⁴. Quanto invece al suo contenuto specifico, Becker individua nella dottrina dei doveri islamica e nella mistica le due componenti fondamentali, accanto alle quali dogmatica e filosofia ricoprono solo un ruolo subordinato³⁰⁵. La cultura islamica del periodo di fioritura dell'Islam ebbe una ricchezza senz'alto superiore e fu fortemente improntata da un'impostazione matematica e scientifico-naturale che fece di essa, come è noto, un riferimento essenziale, una «fonte di sapere» del Medioevo occidentale³⁰⁶. Dogmatica e filosofia hanno però ormai perduto da tempo il significato che ebbero nella cultura islamica classica; oggi «la dottrina dei doveri [...] e la mistica dominano il mondo orientale che sopravvive negli ideali islamici»³⁰⁷.

In merito alla legge islamica Becker nota che essa conduce a una disposizione spirituale designabile come «conservatorismo», ovvero all'«abitudine ad attenersi alle autorità come modello, al cieco riconoscimento del principio di maggioranza»³⁰⁸. In un contesto così determinato le innovazioni sono sempre connotate negativamente. Le nuove idee possono gettare radici nell'Islam solo se non vanno ad intaccare la religione e se si presentano come compatibili con le sue disposizioni.

Un sistema di doveri religiosi così articolato ha avuto due conseguenze di grande portata sullo sviluppo spirituale dell'individuo. In primo luogo la prassi di vita viene totalmente vincolata anche nei suoi dettagli più profani al punto di vista religioso, tanto da invalidare ogni possibilità di progresso. In secondo luogo, «la regolamentazione religiosa di tutti i dettagli della vita» agisce nel senso del «riconoscimento della sua inattuabilità»³⁰⁹. «Nell'Islam – scrive Becker – nessun uomo adempie completamente alla legge, ma ognuno riconosce che si sarebbe a ciò obbligati. Poiché allora la legge rappresenta il più importante strumento della *Bildung*, attraverso il contrasto fra teoria e prassi viene prodotta una disposizione spirituale, la quale anche nei domini puramente mondani, condanna fin da principio all'inefficacia ogni legislazione moderna»³¹⁰. L'esatto contrario avviene in Occidente dove «la legge e la sua esecuzione stanno in un rapporto indissolubile»³¹¹.

L'inattuabilità pratica del diritto islamico opera, dunque, nel senso opposto a quello della razionalizzazione dell'agire, essa favorisce un'indolenza di riflesso rispetto a ogni sorta di legislazione. Certamente il diritto islamico non è l'unico responsabile di questa

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 368.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ivi*, p. 368-369.

³¹¹ *Ibidem*.

indolenza. Tuttavia esso dispiega i suoi effetti culturali, agendo nello stesso senso dei fattori economici ed etnici³¹².

A questa indolenza tipicamente orientale dà il suo contributo anche la mistica, la quale conduce a un nichilismo religioso, a un panteismo relativistico e all'annullamento nella contemplazione di ogni possibile valutazione positiva del lavoro. Accanto a questi ideali di educazione religiosa l'Islam conosce solo l'ideale laico dell'educazione burocratica del funzionario, improntata generalmente a una sapienza puramente retorica e ad uno sterile formalismo estetico orientato all'ideale del bello stile.

3. *Prospettive di riforma.* Bisogna sempre tenere presente questi fondamenti della cultura islamica se si vuole comprendere perché ogni riforma della *Bildung* in Turchia si rivela così incredibilmente complicata. Ma accanto ai fondamenti storici bisogna tener presente gli imponenti influssi culturali europei che da qualche secolo hanno investito la Turchia e che di per sé non agiscono nel senso di una semplificazione del quadro. La formazione occidentale delle élite turche, la promozione di riforme giuridiche e amministrative sul modello europeo, i vari tentativi più o meno falliti di creare un sistema di istruzione su larga scala, la fondazione stessa di università, la diffusione della stampa e della letteratura europea in traduzione rappresentano inequivocabili segnali di un'occidentalizzazione in corso che però risulta priva di strategie chiare e non immune da pericolosi effetti collaterali proprio nella misura in cui non fa fino in fondo i conti con quella alterità che si propone di oltrepassare.

I francesi si sono distinti in questa azione educatrice che tende volentieri a scambiare l'elevazione culturale dell'Oriente con la pura e semplice promozione nazionalistica della lingua e della cultura francese. Ma questo illuminismo promosso con tanta superficialità non è, secondo Becker, immune dal rischio di trasformarsi in un mero abbagliamento foriero di pericolose conseguenze. Si esporta in Turchia la cultura del positivismo francese, nonché i «dubbi metodi e interessi politici del parlamentarismo partitico»³¹³. E lo si fa senza pensare che «tutte queste innovazioni sono cresciute su tutt'altro terreno, che esse conducono a una snazionalizzazione del gusto e del pensiero delle élite dominanti e che con ciò si crea una frattura insanabile fra i ceti acculturati e il popolo che rimane radicato nel passato»³¹⁴.

Queste prese di posizione beckeriane contro le modalità dell'influsso culturale francese in Oriente vanno lette sullo sfondo della grande guerra culturale che infiammava l'Europa in quegli anni; una guerra che aveva spinto molti intellettuali tedeschi ad accentuare la distanza fra la Germania e l'"Occidente", in una posizione di strenua difesa della specificità dei propri valori e della propria cultura rispetto alle

³¹² Ivi, p. 369.

³¹³ Ivi, p. 372.

³¹⁴ Ivi, p. 373.

nazioni dell'Intesa. Ma nonostante questa profonda ricaduta polemica e nonostante la drammaticità dello scontro in atto, queste posizioni di Becker hanno un valore che esula quello della mera testimonianza di un momento storico.

Il pericolo che Becker evidenziava con forza era quello di una «superficiale recezione della *Bildung* europea»³¹⁵, limitata al versante tecnico-formale, ma colpevolmente dimentica di quello storico-umanistico. Si trattava del resto di un'unilateralità organica alla struttura stessa della *Bildung* islamica; quella stessa unilateralità che ne aveva scandito l'elaborazione dell'eredità ellenistica. «Il pensiero formale – scrive infatti Becker – riveste nell'alta formazione islamica un ruolo di gran lunga maggiore che nella nostra. Qui lo spirito francese ha avuto gioco facile. Ha guadagnato terreno una francesizzazione in senso intellettualistico-formale che però, difettava del contrappeso rappresentato dalla cultura storica [*historische Bildung*] e dal sentimento europeo della vita. Sorse così, un ceto esteriormente europeizzato, le cui aspirazioni spirituali lo resero estraneo alla propria patria culturale [*Bildungsheimat*]. La visione del mondo religiosa di questi individui cominciò allora a vacillare, finendo in un illuminismo del tutto superficiale. Con l'ausilio di un illuminismo di tale sorta costoro tentarono di ingannarsi sul miserevole sradicamento della loro condizione spirituale, oppure (e ciò successe di frequente) rimasero legati alla superstizione dei loro avi, salvo poi, per documentare la propria appartenenza alla civiltà europea, mettere all'occasione sotto il naso di ogni europeo il biglietto da visita del proprio ateismo. Da parte francese questa corrente viene direttamente incoraggiata; come l'espansione della lingua francese alla lunga deve conciliare le tensioni nazionalistiche, così l'illuminismo deve condurre alla neutralizzazione [*Ausschaltung*] delle enormi contrapposizioni religiose e storiche del passato. Esistono perfino orientali che hanno parole entusiaste per questa amputazione del loro carattere [*Eigenart*]»³¹⁶.

Ma questo autolesionismo culturale non costituisce la regola. Fortunatamente esistono «individui disposti a fare sul serio con la *Bildung* occidentale, rimanendo però, con entrambi i piedi poggiati sul terreno orientale»³¹⁷. Ed è proprio da costoro che, secondo Becker, bisogna aspettarsi gli sviluppi più interessanti. «Essi assumono le armi spirituali europee per difendere il proprio punto di vista in quanto musulmani e asiatici. Essi razionalizzano e nazionalizzano la loro *Bildung*. Essi sono spesso scomodi agli europei in quanto mostrano occasionalmente una diretta tendenza antieuropea. Essi non si sottomettono spontaneamente come i filo-francesi [*Französlinge*], ne si trattengono dal criticare l'Europa, ma (ne) assumono preziosi elementi culturali [*Bildungselemente*]»³¹⁸. Proprio nella misura in cui questi individui si mantengono

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ Ivi, p. 374.

immuni da un'europeizzazione puramente superficiale, essi si predispongono nel dialogo con la cultura europea, a «percorrere gradualmente gli stadi spirituali del nostro passato»³¹⁹.

Costituisce una conseguenza di questa più seria e profonda assunzione di influssi culturali europei non solo la comparsa in Turchia dei primi, timidi inizi di un'apologetica orientata in senso storico, ma anche l'improvviso irrompere sul terreno orientale delle correnti nazionalistiche. Ai popoli d'Oriente, *in primis* Turchi e Arabi, si rivela lentamente il fascino e la potenza del *Volksgeist*; essi diventano consapevoli del loro essere popolo, del loro significato e della loro dignità storica. Questi, nota Becker, «sono tutti influssi europei che senza la guerra nazionale dei Balcani e senza la letteratura europea sull'idea di stato nazionale sarebbero stati impensabili. Qui però non è solo la forma, ma anche la cosa stessa ad essere prestata»³²⁰.

Il nazionalismo ha condotto questi popoli a una naturale tendenza all'«esagerazione del proprio significato e alla sopravvalutazione del proprio passato»³²¹. Ma ancora una volta qui agisce con effetti mirabili, «lo stimolo della scienza europea. *Attraverso l'Europa, l'Oriente esperisce il suo imponente passato*. Della sua storia antica l'Oriente sa molto poco»³²². Sopravvive certo la memoria del periodo aureo dell'Islam, ma tutto viene subordinato al punto di vista religioso. «Solo attraverso il contatto con la scienza europea si impara a conoscere il mondo antico e medievale dell'Oriente. Ci si entusiasma all'idea che l'Europa era ancora immersa nella barbarie quando Baghdād e Cordoba fiorivano; si prende per moneta sonante ogni entusiastica rappresentazione degli influssi culturali orientali sull'Occidente; se ne deduce la pari dignità, se non la superiorità del mondo orientale che assume così, più o meno il ruolo di maestro dell'Europa»³²³. Ma questa coscienza di essere stati superiori si traduce negli orientali in una falsa analisi della propria inferiorità nel presente: «l'unica differenza fra l'Europa e l'Islam concerne la superiorità tecnica e finanziaria dell'Occidente, dunque momenti esteriori, non valori interiori»³²⁴.

È evidente che fino ad oggi l'Oriente è ben lungi dal concepire i veri motivi della specificità europea che sono alla base del suo sviluppo. «Nonostante la superiorità intellettuale dell'Oriente medievale, nel mondo occidentale risiedevano ben altre possibilità di sviluppo: qui giacevano le forze morali del lavoro e dello slancio [*Auftrieb*], che furono sempre più potenti e feconde di quell'equilibrio fra intellettualismo e contemplazione, a cui condusse in Oriente la cooperazione fra carattere popolare e tradizione culturale [*übernommene Bildung*]. L'Oriente non vorrà

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ibidem* (corsivo mio).

³²³ *Ivi*, p. 375.

³²⁴ *Ibidem*.

mai riconoscere qualcosa del genere; non lo riconoscerà soprattutto *quell'Oriente che si ritiene parimenti degno rispetto all'Europa* e che da tale convinzione deriva le forze per sopravvivere. Dovremo fare i conti con un'imponente crescita dell'autocoscienza orientale; più che le speculazioni storiografiche, sarà l'attuale guerra a ingrossare l'orgoglio nazionale dei Turchi e a renderlo inaccessibile agli influssi europei»³²⁵. I successi militari della Turchia sono visti come la conseguenza naturale della rivoluzione e dei progressi culturali della nazione. Nel ruolo di tutore dello sviluppo culturale e economico dell'Oriente che l'Europa aspira ad assumere, essa dovrà tenere conto della «costituzione spirituale»³²⁶ dei popoli orientali, così come la storia e gli eventi del presente l'hanno configurata.

Becker individua due modalità possibili di realizzazione di questo sviluppo. La prima di queste possibilità è quella di lasciare al caso l'evoluzione culturale dell'Oriente, di lasciare che «la nuova *Bildung* orientale»³²⁷ sorga spontaneamente come reazione della cultura tradizionale all'influsso europeo che opera potentemente, ma senza la guida di una precisa strategia culturale. Senza dubbio anche in questo caso si perverrà ad una sintesi, ma «di una chiara vittoria della volontà culturale [*Kulturwillen*] europea non è il caso di parlare»³²⁸. Accadrà ciò che è avvenuto con l'Ellenismo; esso rappresenta infatti, «il riferimento migliore per il problema culturale dell'Oriente attuale»³²⁹. «Allora come oggi una patina culturale [*Kulturfirnis*] fatta di forme e intelletto europei, nonostante un influsso dispiegatesi lungo i secoli, non potrà evitare la reazione [*Rückschlag*] del pensiero e della sensibilità orientale. Si vede ancora l'*Akanthus* greco, si sente ancora citare Platone, ma è uno spirito estraneo [*fremder Geist*] che parla nelle forme elleniche, esso appartiene a un'altra connessione [*Zusammenhang*], viene da un altro mondo. Come la speculazione greca è solo uno dei fattori della vita spirituale islamica, accanto all'onnideterminante e inibente sentimento orientale del mondo [*Gefühlswelt*], così nella *Bildung* islamica del futuro la tecnica e la scienza della natura europea rivestiranno un ruolo particolare: ma il diveniente mondo culturale [*Kulturwelt*] islamico persisterà nella propria differenza essenziale rispetto all'Europa. Per l'intera umanità esso diverrà tanto più prezioso, quanto più sarà capace di lottare per conquistare [*erkämpfen*] e conservare il proprio sé [*Eigenes*]. Il significato della *Bildung* islamica del Medioevo non risiede nelle spoglie e negli elementi greci, ma piuttosto nel valore proprio del nuovo che si origina da questi come da altri elementi»³³⁰.

L'altra possibilità che Becker intravede per lo sviluppo culturale dell'Oriente (una possibilità affidata alla speranza di poter governare lo sviluppo storico e prima ancora,

³²⁵ Ivi, p. 376 (corsivo mio).

³²⁶ Ivi, p. 377.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

al dovere che impone al nostro senso di responsabilità di provare a governarlo) è rappresentata da quel «consapevole e chiaramente ponderato programma reso praticabile dalle relazioni di fiducia fra Germania e Turchia»³³¹. Ma l'elevazione culturale della Turchia non si raggiunge recandole semplicemente i contenuti e i metodi della *Bildung* europea. L'altro deve essere elevato nella sua alterità. La sua elevazione non è un ridurlo a noi, non è un cancellare la sua differenza, ma un andare verso lui per cercare in lui il degno, il valido, ciò che vale la pena di essere continuato. Ma il degno e il valido sono il degno e il valido per noi, per il saggio educatore, il quale non può dimenticare che l'educare, anche quando è un educare all'autonomia, reca in sé una presa di posizione sul valore. Colui che vorrà intraprendere questo difficile, ma necessario compito, ovvero «il pedagogo tedesco», «dovrebbe procedere qui in accordo col pedagogo orientale; dovrebbe avere la volontà di imparare ancora prima di quella di istruire. Entrambi dovrebbero aspirare, tramite una lungimirante politica scolastica, a sviluppare la *Bildung* orientale e non semplicemente a innestare in Oriente la *Bildung* europea»³³².

La Turchia non è capace da sola di un simile sviluppo per il quale solo la Germania, non la Francia, non l'Inghilterra, non la Russia, può rappresentare una guida e un sostegno sicuro. Ed è proprio questo «il punto decisivo»³³³ della specificità tedesca in merito alla questione culturale orientale. «Le altre nazioni – scrive Becker – faranno sempre una politica nazionale orientata alla denazionalizzazione degli oggetti della propria ambizione, solo noi tedeschi abbiamo la spesso funesta oggettività del dedicarsi [*das Aufgehen*] agli interessi stranieri. Facciamo allora di questo errore una dote, laddove esso serve veramente ai nostri interessi nazionali. Realizziamo nell'istruzione [*Bildungswesen*] ciò che proclamiamo nella politica, che cioè desideriamo una Turchia intimamente forte»³³⁴. E in questa direzione va, prima ancora che un potente esercito, la creazione di un efficiente sistema di educazione popolare. Non la creazione di «suntuose università» per le quali «manca la base», ma piuttosto la diffusione degli istituti magistrali [*Lehrerseminarien*] può rappresentare una risposta adeguata per quell'«aspirazione a una cultura [*Bildung*] nazionale» che in Turchia «può crescere solo dal basso»³³⁵.

Tuttavia la Turchia ancora per molto non sarà in grado di fare a meno completamente dell'istruzione straniera. In questo contesto è da sperare che anche la Germania sarà in condizione di dare il proprio contributo alla sua elevazione culturale. «Lo spirito tedesco non ha la gentilezza e il fascino, ma neanche l'assorbimento dello

³³¹ Ivi, p. 378.

³³² *Ibidem.*

³³³ *Ibidem.*

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ *Ibidem.*

spirito francese»³³⁶. La sua serietà e pesantezza non lo rendono particolarmente attraente; tuttavia esso educa alla profondità. Inoltre «le scuole tedesche non sradicano gli orientali; al contrario dei Francesi, i Tedeschi esercitano la loro politica culturale senza l'intento di germanizzare»³³⁷.

Ma la questione cruciale che si imporrà alle generazioni future sarà la capacità di autoriformarsi che avrà la *Bildung* orientale. Il grande patrimonio culturale dell'Oriente dovrà essere il fondamento e il fine di questa riforma; esso necessita però, di un «nuovo approccio»³³⁸. Il pensiero storico dovrà guadagnare la propria legittimità anche in Oriente se quel patrimonio dovrà veramente servire allo sviluppo culturale dei popoli orientali. «L'Oriente assimilerà il metodo storico-critico con difficoltà molto superiori rispetto all'approccio tecnico e scientifico-naturale [...]. Il giudizio storico esige più della logica formale; nulla è più difficile da ottenere della sintesi storica, la quale esige un giudizio autonomo (come presupposto)»³³⁹. Il metodo storico è reso all'Oriente estraneo dal suo vincolo religioso. Pur tuttavia la tradizione culturale dell'Oriente rappresenta un terreno sconfinato, la cui ricchezza e il cui autentico contenuto di valore potranno essere dischiusi solo da un pensiero autenticamente storico.

Ma «in un punto – che però è proprio quello decisivo – la ricetta pedagogica fallisce»³⁴⁰. Pare che qui la strategia culturale vada a sbattere contro il muro impenetrabile dell'alterità orientale, di quell'Oriente mitico e ontologico che è come un fantasma che aleggia su tutti i discorsi relativi all'Oriente reale. Cosa verrà fuori – si domanda Becker – dal confronto inevitabile fra la «tradizionale tendenza orientale alla contemplazione (valevole nella sua formazione estetico-artistica, ma altrimenti così funesta) con l'imperativo categorico della moderna idea del lavoro? Qui sta il punto cruciale della contrapposizione fra Europa e Oriente, qui entrano in questione valori sentimentali i cui effetti oggi non sono prevedibili. Qui rinveniamo lo scoglio su quale può incagliarsi la riforma dell'Oriente, ma dal quale forse si dischiude una strada verso una nuova sintesi, verso un nuovo imperativo spiritualizzato e di stampo puramente orientale»³⁴¹.

La risposta a questi dubbi è riposta nella riserva di possibilità che lo sviluppo storico si trascina dietro di sé. La nuova sintesi, per quanto programmata e inseguita, sarà sempre è solo il risultato della storia. «A tale nuova creazione non conduce nessuna politica scolastica o culturale [*Bildungspolitik*], non potrebbe condurvi nemmeno un governo lungimirante o la profonda comprensione del problema [*Sachverstand*]. Solo un genio unto dal Signore o la costrizione della necessità economica potrebbero indicare

³³⁶ Ivi, p. 379.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Ivi, p. 380.

³³⁹ Ivi, p. 381.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

la via. Più di tutte le esortazioni pedagogiche, sarà lo sviluppo storico a educare l'Oriente e, al di là d'ogni volontà, sarà [...] il libero gioco delle forze a recare in ultima istanza la decisione»³⁴².

Lungo questa difficile strada gli ostacoli che il riformatore incontrerà sono tanti e estremamente radicati nei fondamenti culturali della società islamica. In primo luogo la condizione femminile rappresenta un enorme fattore di arretratezza e sottosviluppo che bisogna tentare di rimuovere con tutte le energie possibili proprio sul piano dell'educazione. Riguardare alla pienezza delle relazioni sociali e economiche una metà dell'umanità orientale, e proprio di quella metà femminile che ha una naturale predisposizione ad essere l'educatrice delle nuove generazioni, è forse il problema più urgente che una riforma della *Bildung* si deve porre nei paesi islamici.

Alla questione femminile si aggiunge poi l'assoluta mancanza da parte dell'orientale di una coscienza civica e di un'etica del lavoro. «Oggi – scrive Becker – l'orientale è immerso nella concezione che la salvezza deve venire dallo Stato. Al turco o a qualsiasi altro musulmano fin ora manca ogni genere di impulso alla libera professione [...]. Nella mancanza di educazione all'autonomia risiede una delle più grandi difficoltà per la riforma dell'Oriente. Qui si vendica sugli uomini la forma statale del dispotismo, la quale ha impedito che sorgesse sia la città libera che l'uomo libero»³⁴³.

La forma statale del dispotismo fu però, originariamente «nient'altro che la conseguenza economica del clima arido»³⁴⁴, ovvero della necessità di far fronte alle esigenze idriche con la realizzazione di opere colossali di ingegneria idraulica, la quale richiedeva un'organizzazione burocratica delle masse e la centralizzazione assoluta del potere. Questa «tipologia statale [*Staatstypus*]» sorta da tali particolari condizioni ambientali, finì col diffondersi e replicarsi anche in contesti differenti, costituendo una «fatale influenza sulla formazione del carattere» dei popoli orientali³⁴⁵.

Ma oggi il fattore climatico non può e non deve più essere un argomento per giustificare tale funesta forma di organizzazione statale. «La prima premessa per la rinascita della *Bildung* orientale è un uomo libero in un libero stato. Qui risiede il collegamento intimo fra il problema culturale [*Bildungsproblem*] orientale e la riorganizzazione della Turchia»³⁴⁶. «La volontà di riforma – conclude Becker – è senza dubbio viva in Oriente, ma ancora più forte è la volontà di conservazione dell'autonomia. Una vera riforma dell'istruzione [*Bildungsreform*] non potrebbe fare a meno dell'autonomia statale»³⁴⁷.

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ *Ivi*, p. 383.

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ *Ibidem.*

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ *Ivi*, p. 384.

Queste pagine sono fra le più belle di Becker, sia perché risentono della drammaticità del momento storico, sia per la straordinaria ricchezza di stimoli, sia per la loro complessità, per la resistenza che oppongono a interpretazioni del tutto univoche. Sembra quasi che vi sia qualcosa d'irrisolto in esse, che non è solo l'incombere di un esito incerto della guerra, ma qualcosa di più profondo e di più intimo, un'alternativa, che è in primo luogo un'alternativa esistenziale fra lo storico e il *Kulturpolitiker*. Non riesco a spiegarmi in maniera diversa il senso di quella duplice possibilità individuata da Becker fra il lasciare al caso lo sviluppo culturale dell'Oriente e il tentativo di governarlo attraverso una precisa strategia culturale.

La prima strada, quella del confidare sullo sviluppo, del lasciare al caso l'evoluzione culturale dell'Oriente e il suo adattamento agli influssi europei, lascerà emergere, dietro il fluire dei prestiti culturali – ancora una volta come già nel confronto dell'Islam con l'ellenismo – il persistere della differenza essenziale fra Oriente e Occidente. Ma proprio in questa differenza risiede il vero valore della civiltà islamica, questa differenza è il vero «arricchimento per l'umanità»³⁴⁸ (come dirà Becker in un saggio tardo). Un'enunciazione paradigmatica di un pluralismo culturale storicistico è l'affermazione secondo la quale la civiltà islamica «diventerà tanto più preziosa per l'intera umanità quanto più sarà capace di conquistare e conservare il proprio sé», il «valore proprio del nuovo» che essa rappresenta nella storia universale. Ma questo storicismo pluralistico si è già deciso per l'opzione ontologica della «differenza essenziale» fra Oriente e Occidente, e intanto può attribuire valore al diverso, in quanto la sua alterità è ontologicamente fondata.

La seconda possibilità è l'«opzione pedagogica», è il tentativo cioè, di dominare e indirizzare lo sviluppo storico attraverso una politica culturale fondata sull'amicizia tedesco-turca, destinata a promuovere lo sviluppo della *Bildung* orientale e non il semplice innesto in Oriente della *Bildung* europea. Apparentemente rimaniamo nel dominio di quel pluralismo riscontrato nella prima opzione; ma in realtà non è così. Quale è il fine della promozione della *Bildung*, sia pure orientale, in Turchia? Senza dubbio l'adattamento, sia pure nel rispettoso mantenimento dell'identità orientale, ma adattamento alle esigenze economiche europee. E soprattutto chi decide quale è la "vera" *Bildung* orientale che vale la pena di essere recuperata e promossa, è evidentemente l'orientalista occidentale, il quale domina la storia islamica con la sua coscienza storica, ignota all'Oriente, il quale conosce l'Oriente meglio di quanto l'Oriente conosca se stesso. È vero che il discorso di Becker è estremamente raffinato e attuale, è vero che il suo obiettivo è lo sviluppo dell'Oriente e non solo la tutela degli interessi europei; tuttavia non si può disconoscere il presupposto *orientalista* della sua opzione pedagogica, il quale segna il limite di ogni opzione pedagogica e di ogni

³⁴⁸ C. H. BECKER, *Europäische und amerikanische Wesensart*, discorso radiofonico tenuto il 9 Gennaio del 1933; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 470-482, p. 477.

promozione dello sviluppo. Chi sa di poter promuovere lo sviluppo pretende di conoscere la via del suo realizzarsi; solo per questo motivo può indicarla. Il pluralismo coerente deve necessariamente condurre all'inattività, all'indifferentismo.

Ma questa duplicità, a ben vedere, trova una ricomposizione non una soluzione, nelle pagine conclusive del saggio. In quel punto decisivo in cui la «ricetta pedagogica fallisce», la contraddizione della considerazione storica di Becker, che è anche l'eterna contraddizione dell'approccio al diverso, viene a galla. La *Bildung* cozza di fronte al muro ontologico della differenza essenziale, la fluidità della cultura trova di fronte a sé il limite invalicabile dell'essere. Becker non fornisce abbastanza elementi per dedurre il significato che egli attribuisce a questo limite, per capire cioè, in che senso l'idea del lavoro occidentale e la contemplazione orientale, in quanto scoglio dell'opzione pedagogica, rappresentano formazioni ontologiche e non culturali. Ma ciò che conta è che, nel rilevare questo limite del processo di riforma culturale, Becker avverta la difficoltà del tentativo di superamento di una differenza essenziale attraverso una strategia culturale³⁴⁹.

La storia prevale infine sulla *Kulturpolitik*, in realtà le due alternative riconfluiscono e Becker lo riconosce. L'alternativa stessa è quasi un ritagliare uno spazio artificiale di intervento nel fluire dello sviluppo. Lo sviluppo storico sarà il vero educatore dell'Oriente, solo attraverso di esso *Bildung* e *essenza* troveranno una nuova sintesi. L'ontologico e il culturale si confondono ancora nelle dinamiche oscure dello sviluppo storico.

4. *Fra imperialismo e orientalistica*. Il ritardo con cui l'imperialismo tedesco si affacciò sulla scena mondiale, nonché il forte radicamento filologico-scientifico della tradizione orientalistica tedesca, nonostante un eurocentrismo pregiudiziale e stereotipizzato, non rappresentarono il terreno ideale perché si sviluppasse quel collateralismo fra ricerca orientalistica e esigenza imperialistica di cui parla Edward W. Said nel suo celebre libro, *Orientalism*³⁵⁰. In realtà la stessa analisi di Said si concentra in particolare sull'orientalistica anglo-francese, ammettendo che «non ci fu mai durante i primi due terzi del secolo XIX, una reale convergenza tra gli orientalisti tedeschi e un interesse nazionale per l'Oriente. Nella storia della Germania di quel periodo non vi è nulla di paragonabile alla presenza anglo-francese in India, nel Levante, nell'Africa settentrionale. Soprattutto l'Oriente tedesco è un Oriente quasi esclusivamente teorico, confinato nell'ambito di studi eruditi e reminiscenze classiche, poesie liriche, novelle e a volte romanzi [...]. In effetti il contributo degli studiosi tedeschi all'orientalismo

³⁴⁹ Questa è precisamente l'accusa mossa a Becker da C. ESSNER - G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, in «Die Welt des Islams», XXVIII (1988), pp. 154-177, in particolare p. 174.

³⁵⁰ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit..

consistette nell'elaborare e raffinare metodi di analisi da applicare a testi, documenti, linguaggi, miti e idee raccolti in Oriente da funzionari imperiali francesi e inglesi»³⁵¹.

Tuttavia non può sfuggire che l'insieme delle componenti che confluiscono in quella che si può definire la svolta dell'orientalistica fra i due secoli, quindi la critica della tradizione filologica, il richiamo ai problemi dell'Oriente moderno, la questione del rapporto della scienza con la vita, sono in una «chiara connessione con la mutata situazione dei rapporti internazionali dell'Impero tedesco sotto Guglielmo II»³⁵². Nel 1884 la Germania era entrata nel consesso delle potenze coloniali con l'acquisizione delle colonie africane; a partire dall'inizio del nuovo secolo il suo sempre più vivace imperialismo economico guardava al Medio Oriente e alla Cina come nuovi obiettivi di un'inedita politica di potenza mondiale. L'Oriente, che per secoli era rimasto l'immobile riferimento dell'alterità, si trasformò improvvisamente nelle mani stesse degli orientalisti, in un oggetto recante in sé un nuovo significato politico-sociale, una nuova, inedita rilevanza per il presente. Becker mostrò subito una lucida consapevolezza di questa connessione fra nuovi sviluppi dell'orientalistica e nuovi compiti della politica mondiale. Egli la tematizzò programmaticamente e la realizzò praticamente nel suo lavoro di orientalista e nella sua attività di organizzatore di cultura.

Come esempi di *scienza applicata* orientata in base alle esigenze imperialistiche del presente, Mangold ricorda l'attività e alla produzione amburghese di Becker, che mirava alla formazione di una nuova classe di amministratori coloniali, ma anche i lavori di Eduard Sachau, direttore del Seminario orientalistico di Berlino, che pubblicò un manuale di diritto islamico concepito come guida pratica per l'amministrazione coloniale tedesca in Africa, o l'attività didattica di Hartmann, volta alla preparazione linguistica di funzionari e militari destinati all'impiego nelle colonie³⁵³.

Ciò che andò progressivamente configurandosi, anche in relazione alle concrete possibilità offerte dal contesto internazionale, fu una sorta di dualismo nella teoria e nella pratica dell'imperialismo tedesco, il quale si atteggiava in Africa nella forma classica dell'occupazione e del controllo militare e che invece, aspirava in Oriente a varie forme di protettorato economico e soprattutto a un'egemonia culturale da utilizzare proprio come premessa della penetrazione economica³⁵⁴. Questa opzione "pacifica" dell'imperialismo fu al centro delle riflessioni della nuova generazione degli orientalisti, in particolare di uno studioso come Becker, per il quale la questione della riforma culturale e pedagogica dell'Oriente costituiva una chiave di lettura privilegiata dell'intera problematica orientale del presente. E in Becker è pure evidente quel dualismo nella strategia culturale dell'imperialismo tedesco, un dualismo

³⁵¹ Ivi, p. 28.

³⁵² Cfr. MANGOLD, cit., p. 274.

³⁵³ Cfr. ivi, p. 275.

³⁵⁴ Cfr. *ibidem*. Mangold si riferisce prevalentemente a HARTMANN, *Neue Bahnen der Orientalistik*, cit., p. 43.

insufficientemente motivato dalla mera esigenza di adattamento ai diversi contesti, per esempio dell'Africa e della Turchia ottomana. La diversa antropologia che sottende le analisi della situazione culturale nei due contesti, la teoria razziale da un lato, il rispetto storicistico dall'altro (sia pur ribadendo la superiorità culturale occidentale), sono spiegabili in riferimento a quell'alternativa radicale di possibilità storiche che si presentarono di fronte al *Reich* guglielmino. Ma in questo ordine di spiegazioni non andrebbe trascurata la specifica visione europea dell'Africa interna (dei "negri"), che in quegli anni conosceva, ad opera di Leo Frobenius, i primi tentativi di un approccio non discriminante, ma che rimaneva nella considerazione generale il dominio dell'assoluta mancanza di civiltà e dell'incapacità antropologica a svilupparla. E del resto Becker mantenne questo dualismo politico-culturale anche dopo il crollo definitivo dell'imperialismo tedesco, ribadendolo con altrettanta nettezza ancora nel 1932³⁵⁵.

Questo imperialismo culturale e pacifico, questo strano proiettarsi culturalmente a est della Germania guglielmina, si consumava parallelamente a quella sorta di auto-isolamento dal resto dell'Europa, frutto della nuova politica militaristica, ma anche di una riflessione degli intellettuali sulla specificità dello sviluppo e dei valori tedeschi. Quanto l'isolamento internazionale avesse influenzato quella riflessione non è un problema da discutere in questa sede, ma rimane il fatto che alla vigilia della grande guerra gli intellettuali tedeschi esprimevano un forte senso di estraneità dall'ovest europeo e nel contempo, quasi per reazione, un'aspirazione all'espansione verso est dello spirito tedesco. Quella era insomma una Germania che mirava ad assumere il ruolo di grande ponte culturale economico che avrebbe riunito goethianamente Oriente e Occidente.

Ma questa nuova orientalistica atteggiata in senso *kulturpolitisch*, era una prerogativa di un ristretto gruppo di studiosi raccolti attorno all'Istituto coloniale di Amburgo e al Seminario orientalistico di Berlino. L'orientalistica accademica tedesca nel suo complesso³⁵⁶, come si era mantenuta lontana e ostile dalle pretese di delimitazione del predominio filologico nell'organizzazione degli studi universitari, così rimase indifferente ai richiami dell'attualità politica. Ciò non significa che questi studiosi non condividevano idealmente gli scopi e le esigenze di quella politica, ma solo che essi rifiutavano che la loro scienza potesse essere direttamente finalizzata a quegli scopi e a quelle esigenze. La nuova generazione di orientalisti aveva invece posto in maniera assolutamente trasparente al centro del proprio lavoro l'istanza di una

³⁵⁵ Cfr. C. H. BECKER, *Der Soziale Wandel und die Erziehung auf dem Hintergrunde der Verschiedenheit der Völker* (1932), conferenza al sesto Weltkongress der New Education Fellowship di Nizza (29.7.-11.8.1932), in S. KUB, *Carl Heinrich Becker in China*, cit., pp. 305-318, qui pp. 312-313. Su questa conferenza beckeriana cfr. più avanti parte D, cap. II, par. 9.

³⁵⁶ Cfr. MANGOLD, cit., p. 277. Leggendo le interessanti considerazioni di Mangold su imperialismo e orientalistica, è difficile sfuggire all'impressione che questa studiosa si prodighi in una "difesa d'ufficio" dell'orientalistica tedesca dalle illazioni di E. W. Said (*Orientalismo*, cit.). Ma la sua formula di scienza «cosmopolitica» non risulta sempre convincente: per esempio cfr. pp. 112-115.

connessione fra la scienza e la vita, fra l'elaborazione della cultura e i compiti storici del presente. A costoro la posizione dell'orientalistica tradizionale non poteva che apparire come il sintomo della letargia accademica, incapace di essere al passo con i tempi e di recepire le istanze della vita³⁵⁷. In questa incapacità Becker avrebbe individuato le ragioni della perdita di credibilità dell'università e dei suoi rappresentanti, ma anche, e ciò in parziale consonanza con un vasto fronte culturale, il motivo fondamentale della crisi della scienza tedesca del Novecento.

Un ulteriore elemento che contraddistingue l'orientalistica tedesca rispetto alla tradizione anglo-francese, un elemento di cui gli stessi studiosi tedeschi furono consapevoli e che essi stessi tematizzarono, è costituito dal fatto che l'utilizzazione di "esperti" orientalisti nell'amministrazione coloniale tedesca fu un fenomeno assolutamente marginale. Sul piano della prassi coloniale la contiguità fra imperialismo e orientalistica appare in Germania più sfumata che in Inghilterra, Francia o Olanda, dove l'utilizzazione di studiosi come funzionari o consulenti coloniali rientrava in una precisa strategia culturale³⁵⁸. A me pare tuttavia che, in merito a questo particolare punto, si discuta di gradi di sviluppo e di divergenti possibilità storiche più che di differenze qualitative.

Non è importante, a mio avviso, che gli orientalisti tedeschi non avessero accesso alla prassi politica o capacità di influenzarla direttamente; circostanza dimostrata dal fatto che, per esempio, Becker lamentasse l'assenza di una strategia di politica orientale, quella strategia che egli stesso contribuiva a definire e indicare col suo lavoro di orientalista. Ciò che conta è che gli orientalisti tedeschi (o una parte rappresentativa di essi) aspirassero ad avere tale accesso e tale capacità di influenza, e che il loro sapere si costituisse proprio in virtù di siffatte esigenze della prassi. Che la maggior parte degli orientalisti tedeschi rimanesse estranea – certo interiormente partecipe, ma scientificamente distante – dai problemi della politica orientale, non ha molta importanza se proprio la tendenza decisiva e più carica di futuro dell'orientalistica, (quella che promuoveva il superamento della tradizione filologica attraverso l'adozione un'impostazione storico-culturale) mostrava la più evidente prossimità allo spirito imperialistico dei tempi³⁵⁹.

5. *Orientalismo e orientalistica*. Qui vale forse la pena di richiamare brevemente alcune questioni sollevate dal celebre libro di Edward W. Said, *Orientalism*, almeno nella misura in cui esse forniscono un contributo alla comprensione dei presupposti fondamentali della storiografia di Becker. È noto il significato che Said attribuisce al

³⁵⁷ E posizioni del genere furono proprie non solo del professor Becker, ma anche del politico di Weimar.

³⁵⁸ Cfr. MANGOLD, cit., p. 277 e sgg.

³⁵⁹ Cfr. MANGOLD, cit., in particolare pp. 273-278.

termine *orientalismo*³⁶⁰, un termine che ormai è utilizzato generalmente per connotare un certo tipo di sapere scientifico sull'Oriente che si definisce in funzione dell'appropriazione imperialistica e coloniale. Abbiamo discusso i limiti dell'*orientalismo* tedesco, determinati dal ritardo coloniale della Germania e dall'approccio puramente teorico e filologico dell'orientalistica accademica tedesca. Ma abbiamo anche avuto modo di riconoscere nella svolta dell'orientalistica tedesca fra Otto e Novecento, il grande impulso dato alla teoria dell'*orientalismo* dall'imperialismo guglielmino; abbiamo messo in evidenza in più punti lo specifico *orientalismo* di Becker, e abbiamo valutato il contributo specifico di quell'*orientalismo* alla progressiva definizione di un approccio storico-culturale nelle *orientalische Wissenschaften*.

Dati questi presupposti, non so fino a che punto è interessante discutere il breve giudizio che Said riserva all'orientalismo di Becker, che è il risultato più della lettura di J. J. Waarderburg³⁶¹ che di un'analisi diretta della storiografia beckeriana. Said a proposito di Becker scrive: «Carl Becker sostenne che l'Islam (si noti la generalità del concetto), pur avendo ereditato la tradizione ellenistica, non riuscì né a comprendere fino in fondo, né a utilizzare le nozioni dell'umanesimo greco; inoltre, per capire l'Islam si dovrebbe innanzitutto imparare a considerarlo non già una religione "originale", bensì una sorta di fallito tentativo orientale di servirsi della filosofia greca, privo dell'ispirazione creativa dell'Europa del Rinascimento [...]. Sia Becker che Massignon hanno tralasciato nei loro studi di occuparsi dell'eccentricità dell'Oriente, benché essa

³⁶⁰ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit. «Orientalismo: vale a dire un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che esso occupa nell'esperienza europea occidentale. L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli del diverso. E ancora, l'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente). Nulla si badi di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e della cultura europee persino in senso fisico» (ivi, pp. 11-12). L'orientalismo, così come lo concepisce Said, è un fenomeno dai molteplici aspetti, che però si raccolgono ad un comune significato specifico. In primo luogo l'orientalismo è una determinazione accademica: «"orientalismo", o "orientalistica", è l'insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali, e "orientalista" è chi pratica tali discipline, sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo» (*ibidem*). All'accezione accademica dell'orientalismo si deve aggiungere, secondo Said, un'accezione più ampia che si esprime in «uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l'"Oriente" da un lato, e (nella maggior parte dei casi) l'"Occidente" dall'altro. È in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori – poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali – hanno adottato la contrapposizione tra "Oriente" e "Occidente" come punto di partenza delle loro opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo» (*ibidem*). Questi due sensi dell'orientalismo nella loro azione reciproca finiscono con il convergere in un terzo significato «dotato di un referente più concreto e storicamente localizzato» (ivi, p. 13). «Prendendo il tardo secolo XVIII quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici, militari, anche sui fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta insomma dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente» (*ibidem*).

³⁶¹ J. J. WAARDERBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, 1962.

sia implicitamente testimoniata dai loro sforzi di condurlo alla normalità per mezzo di categorie occidentali»³⁶².

Ritengo che a questo giudizio si possano muovere due rilievi. In primo luogo il tema dell'originalità negata alla religione islamica – lo abbiamo analizzato a proposito di *Christentum und Islam*³⁶³ – non ha in Becker intenti svalutativi, ma è piuttosto l'esito ultimo di uno sviluppo della considerazione di storia delle religioni che aveva consentito di gettare uno sguardo più profondo sulla connessione storica e sulle sue dinamiche epigenetiche. La storia del cristianesimo aveva indicato la strada di questa dispersione nell'alterità degli influssi esterni³⁶⁴; proprio per il cristianesimo si era posto in maniera più drammatica che altrove il problema del rapporto fra origini e essenza. In questo campo dunque l'islamistica non fece altro che recepire i progressi del metodo storico realizzati in altri ambiti.

In secondo luogo, la genericità del concetto beckeriano di Islam, a cui accenna Said, è un'accusa troppo ingenerosa per l'autore di un saggio come *Der Islam als Problem*, nel quale, come abbiamo visto, veniva messo in questione proprio il concetto generalizzante e indifferenziato di Islam e nel quale veniva sviluppato il tentativo di rifondarlo su presupposti storico-culturali. Ed è esattamente questa la direzione in cui l'analisi di Said non concorda con quanto delle dinamiche dell'*orientalismo* abbiamo osservato in Becker.

Una pagina illuminante della *Postfazione a Orientalismo* pone tuttavia, in termini estremamente efficaci il problema intorno al quale, in fin dei conti, ruota anche il presente lavoro, ovvero l'*essenzialismo* nella considerazione storica.

Questo – afferma Said – «è un libro che [...] è esplicitamente antiessenzialista. Si tratta infatti di un testo profondamente scettico nei confronti di tutte le etichette categoriche come quelle di Oriente e Occidente [...]. Mi spingo anzi molto più avanti quando, proprio all'inizio del libro, dico che parole come "Oriente" e "Occidente" *non corrispondono a nessuna realtà stabile esistente come un fatto naturale e che queste designazioni geografiche sono una strana combinazione di aspetti empirici e immaginari*. Nel caso della nozione di "Oriente" attualmente impiegata in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti, l'idea deriva in buona misura da quello che è un impulso non *semplicemente a descrivere, ma anche a dominare* e talvolta a proteggersi. Come cerco di mostrare, ciò è vero soprattutto nei confronti di chi vede l'Islam come la più pericolosa incarnazione dell'Oriente. Il cardine del problema, tuttavia, come ci ha insegnato Vico, è che la storia umana è fatta di esseri umani. Dato che la lotta per il controllo del territorio è parte di questa storia, lo è anche la lotta sui significati storici e sociali. Il compito dello studioso non consiste nel separare questi due conflitti, ma nel collegarli, nonostante il contrasto fra la totale materialità del primo e quelle che sembrano le astrazioni del secondo. Ho affrontato questo compito mostrando che lo sviluppo e la conservazione di ogni cultura richiedono l'esistenza di un *alter ego* diverso e in competizione. La *costruzione dell'identità* – visto che l'identità dell'Oriente come quella dell'Occidente, quella francese o quella inglese, pur essendo un deposito di esperienze collettive distinte, è in fin dei conti una costruzione – richiede che si stabiliscano degli opposti e degli "altri" la cui realtà positiva è soggetta a una continua interpretazione e reinterpretazione delle divergenze rispetto a "noi". Ogni epoca e società ri-crea i propri "altri". *Lungi dall'essere un oggetto statico, l'identità del sé o dell'altro è un processo*

³⁶² E. W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 108.

³⁶³ Cfr. *supra* parte A, cap. I, par. 9.

³⁶⁴ Si ricordi il giudizio di Becker su K. Vollers, *supra*, nota 71.

storico, sociale, intellettuale e politico su cui si interviene profondamente e che all'interno di ogni società si svolge come un confronto che coinvolge individui e istituzioni [...]. *In breve, la costruzione dell'identità è legata alla distribuzione del potere all'interno di ogni società, e quindi non è affatto una semplice esercitazione accademica.* Ciò che rende difficile a molti accettare queste realtà fluide e straordinariamente ricche è la nozione in esse implicita: il fatto che l'identità umana non solo non sia naturale e stabile, ma sia il prodotto di una costruzione, e a volte anche di *un'invenzione radicale* [...]. L'errore epistemologico del fondamentalismo consiste nel pensare che i *"fondamenti" siano categorie astoriche*, non soggette all'esame critico da parte dei veri credenti (che si dà per scontato le accettino per fede) [...]. Nessuno trova facile convivere tranquillamente con la tesi che la realtà umana venga distrutta e ricreata di continuo, e che tutto quanto assomiglia a un'essenza stabile sia costantemente minacciato. Il patriottismo, l'estremismo xenofobo nazionalista o anche solo il semplice sciovinismo sono risposte molto diffuse a questa paura. Tutti noi abbiamo d'altra parte bisogno di qualche base d'appoggio. La domanda è semmai: in che misura la nostra formulazione di questa base può essere estrema e immutabile? *La mia idea è che l'essenza dell'Islam o dell'Oriente non siano niente di più che immagini, tenute in vita sia dalla comunità dei fedeli musulmani, sia (e la corrispondenza è significativa) dalla comunità degli orientalisti.* La mia obiezione a quello che ho chiamato orientalismo parte dal presupposto che questa disciplina non si limiti allo studio erudito dei linguaggi, della società e dei popoli orientali, ma che il suo sistema di pensiero affronti una realtà umana eterogenea, dinamica e complessa partendo da una base acriticamente essenzialistica, presupponendo l'esistenza di una durevole realtà orientale e una opposta, ma non meno durevole, essenza occidentale (che osserva l'Oriente da lontano e, per così dire, dall'alto). Questa falsa posizione nasconde i cambiamenti storici. E, cosa ancor più importante dal mio punto di vista, nasconde gli interessi degli orientalisti i quali, nonostante il tentativo di tracciare sottili distinzioni tra l'orientalismo come innocente attività erudita e l'orientalismo come complice dell'imperialismo, non possono venir separati dal contesto imperialista – che nella sua fase moderna, globale, ha inizio con l'invasione dell'Egitto da parte di Napoleone nel 1798»³⁶⁵.

Non possiamo che concordare pienamente con il modo in cui, in questa pagina che valeva la pena di riportare per la sua limpidezza, Said liquida gli essenzialismi della tradizione orientalistica, gli "Orienti" e gli "Occidenti" monolitici, rinvenendovi mere *immagini*, costruzioni che celano finalità eteronome e dinamiche di potere. Tuttavia Said è ben lungi dal risolvere il problema che pone o quantomeno, dall'affrontarlo con sufficiente chiarezza concettuale. Questo è un libro dichiaratamente *anti-essenzialista* nel quale però, l'autore non ha ancora elaborato sufficientemente la necessaria rinuncia all'essenzialismo che egli stesso professa.

L'Oriente è una costruzione ideale a cui bisogna riconoscere un corrispettivo materiale. Il problema di Said «non sta tanto nel rapporto fra l'Oriente reale e la rappresentazione che di esso ha l'Occidente, quanto nell'intrinseca coerenza dell'orientalismo nonostante e prescindendo da ogni corrispondenza o mancanza di corrispondenza con l'Oriente "reale"»³⁶⁶. Questa intrinseca coerenza, che Said sviluppa

³⁶⁵ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit., pp. 330-331. Su Said cfr. le considerazioni di F. TESSITORE, *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, cit., p. 242.

³⁶⁶ Ivi, p. 15. Si leggano a ulteriore conferma di ciò le seguenti affermazioni. «Il valore, l'efficacia, la forza, l'apparente veridicità di un'affermazione scritta sull'Oriente *dipendono in realtà assai poco dall'Oriente in sé e per sé*. Si può dire anzi che una testimonianza scritta sia tanto più una viva presenza per il lettore, quanto più esclude, soppianta e rende superflua qualunque entità *reale* che possa rispondere al nome di "Oriente". *Nello stesso modo l'orientalismo nel suo insieme soppianta e rende superfluo l'Oriente*: il valore dell'orientalismo, il suo senso, dipendono dall'Occidente ben più che dall'Oriente, e tale senso emerge attraverso varie tecniche di rappresentazione occidentali che rendono visibile e comprensibile l'Oriente entro il discorso che lo riguarda. A loro volta, queste rappresentazioni dipendono

con significativi richiami a Michel Foucault, è un'istanza estranea alle normali dinamiche della mediazione fra realtà e rappresentazione. Pare di capire che la specificità dell'orientalismo consista in quest'alterazione della consueta oggettivazione storiografica, motivata da esigenze di conquista e dominio. Tuttavia la descrizione di questa alterazione *orientalistica* dell'oggettivazione storiografica si dispiega, nel libro di Said, senza che si possa dedurre cosa l'autore intenda per oggettivazione storiografica non alterata.

Un'altra critica che Said muove all'orientalismo è quella che concerne l'esteriorità dei testi orientalisti rispetto all'oggetto della loro descrizione. «L'orientalismo – afferma Said – è interamente basato sull'esteriorità, nel senso che il poeta e lo studioso che guardano all'Oriente si propongono di descriverlo all'Occidente, di farlo parlare, per così dire, e di renderne più comprensibili gli aspetti misteriosi. L'Oriente non esiste per loro, se non come causa di quanto dicono e spiegano»³⁶⁷. Con un'ingenuità del tutto singolare Said spiega come la sua analisi evidenzi «gli indizi, tutt'altro che difficili a

da istituzioni, tradizioni, convenzioni, codici largamente condivisi, ben più che da un Oriente lontano e spesso indefinito» (ivi, p. 15). «L'orientalismo corrispondeva più alla cultura in cui si era sviluppato che al proprio supposto oggetto di indagine, anch'esso creazione occidentale. Così, la storia dell'orientalismo possiede sia una notevole coerenza interna, sia una serie di legami articolati con gli ambiti limitrofi del sapere occidentale, creando una forte impressione di oggettività (ivi, p. 31). «Nella letteratura intorno all'Oriente, l'Oriente è del tutto assente, mentre ciò che si avverte sono l'Orientalista e ciò che egli dice; anche se non dobbiamo dimenticare che tale soverchiante presenza dell'orientalista e resa possibile proprio dall'effettiva assenza dell'Oriente. Questo fenomeno di sostituzione e destituzione, come dobbiamo chiamarlo, spingeva chiaramente l'orientalista a immiserire l'Oriente nel suo lavoro, a dispetto della fatica impiegata appunto per esaminarlo e illustrarlo. Come spiegare altrimenti importanti opere erudite come quelle che associamo ai nomi di Julius Wellhausen e Theodor Nöldeke, i cui nudi, spietati giudizi svalutano quasi completamente l'argomento da essi prescelto? Così Nöldecke poté dichiarare nel 1887 che l'intera sua opera di orientalista non aveva fatto altro che confermare la sua "scarsa stima" per i popoli orientali. Come Carl Becker, Nöldeke era filoellenico; si direbbe che, stranamente, egli ritenesse che il miglior modo per esprimere ammirazione per i greci fosse manifestare poca considerazione per l'Oriente, al cui studio aveva liberamente scelto di dedicarsi» (ivi, p. 207). Vi è un Oriente reale e una rappresentazione necessariamente infedele, in cui la realtà sfuma dietro alle finalità della rappresentazione stessa. Mi sembra che qui agisca una non sufficientemente meditata concezione della costruzione dell'oggetto storiografico. Said non distingue fra costruzione dell'identità in generale e costruzione storiografica dell'identità, due fenomeni correlati, caratterizzati da complessi rapporti di interazione, ma concettualmente non identificabili. Si tenga però presente che per Said l'*orientalismo* non è un fenomeno meramente scientifico-storiografico, ma anche letterario. Un indizio di una insufficiente analisi concettuale dell'aspetto storiografico del problema può essere rinvenuta nel seguente giudizio su Weber: «Dal punto di vista metodologico – scrive Said – esercitò una notevole influenza nella formazione di una forza culturale l'uso dei "tipi" nelle scienze sociali, sia come strumento analitico che come modo di cogliere gli oggetti familiari attraverso una nuova prospettiva [...] Mi pare che non si sia osservato che, per esempio, gli studi sul protestantesimo, giudaismo e buddismo condussero Weber (forse suo malgrado) nel territorio originariamente esplorato e rivendicato dall'orientalismo. Là egli trovò un appoggio in tutti quei pensatori dell'Ottocento che ritenevano vi fosse una diversità ontologica tra la "mentalità" economica (e religiosa) di orientali e occidentali. Anche se Weber non studiò mai l'Islam in modo approfondito, la sua influenza in questo ambito del sapere fu notevole, soprattutto perché le nozioni di "tipo" costituivano una semplice conferma "esterna" di molte tesi canoniche sostenute dagli orientalisti, le cui concezioni in materia economica non andarono mai al di là dell'asserzione che gli orientali fossero fondamentalmente incapaci di gestire razionalmente il commercio e le attività economiche in genere» (ivi, p. 256). Il semplice accostamento non ulteriormente chiarito, del tipo weberiano a una impostazione ontologica origina pericolose confusioni.

³⁶⁷ Ivi, p. 29.

cogliersi, dell'essere tali rappresentazioni *appunto rappresentazioni*, qualcosa quindi di affatto diverso da una descrizione "naturalistica" dell'Oriente»³⁶⁸.

Il limite del libro di Said è quello di tutti i grandi libri di "demolizione" che non sono in grado di colmare il vuoto che contribuiscono a creare. Fin quando rimaniamo nelle scienze della cultura nessuno potrà sentirsi seriamente toccato dall'accusa di elaborare rappresentazioni e non descrizioni naturalistiche; in generale solo una gnoseologia ingenua può costituire il fondamento della credenza secondo la quale la scienza sia descrizione naturalistica della realtà. La circostanza fondamentale è che l'esigenza di congedo dall'ontologia della civiltà espressa da Said, introduce un problema nella considerazione storica di non facile soluzione. Se le identità sono costruite, bisogna porre la questione di chi le costruisce, di chi recepisce la costruzione; bisogna dunque postulare un soggetto collettivo che si identifichi nella costruzione e che permanga nel divenire del suo essere identico a sé. Problemi questi, di non facile soluzione, che abbiamo cercato di seguire in Becker sia quando imboccavano percorsi anti-ontologici, sia quando riproponevano l'esigenza del fondamento.

Il problema dell'*orientalismo* non è dunque quello del denunciare la non corrispondenza del reale al rappresentato, e di scandalizzarsi di fronte al fatto che Becker elaborasse una scienza funzionale alle esigenze dell'imperialismo guglielmino. Il problema dell'orientalismo (nella misura in cui lo si considera come fatto storiografico) consiste invece, in un capitolo interessante della ben più vasta questione dei rapporti fra storia e storiografia; della problematica tendenza cioè, della storiografia ad atteggiarsi a coscienza storica del presente. Said, che è mosso dall'ansia di liquidare tutta la tradizione orientalistica europea, non riflette sul fatto che l'imperialismo costituì per la storiografia otto-novecentesca uno stimolo analogo a quello che le scienze storico-sociali contemporanee ricevono dalle tematiche del multiculturalismo, e che la stessa rilevanza mondiale della sua tesi non fa che dimostrare che le esigenze drammatiche del presente spingono la tradizione storiografica occidentale in direzione certamente opposta a quella dei due secoli scorsi, ma con immutata cogenza.

Said appare perfettamente consapevole della svolta che l'imperialismo segnò nell'orientalistica europea, e del movimento verso l'Oriente reale che esso comportò. A riguardo egli scrive:

«Il secolo XIX aveva segnato l'inizio di un sempre maggiore avvicinamento fra Oriente e Occidente. Man mano che diventavano più frequenti gli incontri commerciali, politici, artistici e di altra natura tra Est e Ovest si determinò una tensione tra i dogmi dell'orientalismo latente, radicati negli studi sull'Oriente "classico", e le descrizioni di un Oriente attuale, moderno e concreto, a opera di viaggiatori, pellegrini, uomini di stato. A un certo momento, che è impossibile determinare con precisione, la tensione porta a una convergenza fra i due tipi di orientalismo. È probabile – ma si tratta solo di un'ipotesi – che la convergenza abbia avuto inizio quando gli orientalisti, primo fra tutti de Sacy, assunsero anche il ruolo di consiglieri nei governi per tutto ciò che riguarda l'Oriente. La figura dello studioso specializzato acquistò in tal modo una nuova dimensione, e l'orientalista poté essere considerato come un agente più o meno

³⁶⁸ Ivi, p. 30.

ufficiale delle potenze occidentali, chiamato a cooperare alla loro politica nei confronti dell'Oriente [...]. La scoperta da parte degli occidentali di un Oriente reale e attuale acquistò sempre maggiore importanza con l'espandersi delle conquiste territoriali. I caratteri di quello che gli studiosi solevano definire l'Oriente "essenziale" furono così talvolta smentiti, ma in molti casi avvalorati, allorché l'Oriente diventò un'entità da amministrare concretamente»³⁶⁹.

Questa svolta significò per Becker la messa in questione dell'«Oriente essenziale» e della sua legittimità scientifica. L'imperialismo aveva fatto di quell'Oriente essenziale una pluralità di orienti, certo altrettanto essenziali, ma recanti in sé il principio della pluralità dei mondi culturali e della pluralità delle discipline atte a conoscerlo. Cosa c'è infatti, di più "anti-orientalistico" della pluralizzazione dell'orientalistica nelle discipline particolari che si avviò in Germania all'inizio del Novecento, proprio sotto l'impulso delle nuove esigenze conoscitive poste dall'imperialismo? Oppure cosa è più "anti-orientalistico" dell'esordio beckeriano di *Der Islam als Problem*, in cui è posto in questione quell'indifferenziato concetto di Islam, la cui indeterminatezza rivela, per Becker, solo che «quanto meno conosciamo i popoli tanto più li generalizziamo»³⁷⁰. E si tenga presente che questa esigenza di penetrazione nell'indifferenziato, di pluralizzazione dell'Islam, avveniva in particolare nei saggi beckeriani di teoria coloniale, nei quali il dominio imperialistico imponeva l'esigenza di una considerazione delle realtà locali africane nella specificità della loro islamicità. Certo la specificità africana è connotata in maniera negativa e financo razzista, ma ciò non toglie nulla al movimento logico di pluralizzazione della categoria di Islam.

Abbiamo visto come la svolta dell'orientalistica tedesca fra i due secoli non sia riducibile un mero riflesso sovrastrutturale dell'imperialismo guglielmino. In essa e tramite di essa agivano le dinamiche dello storicismo, le sue crisi e le sue riforme, l'emergere di una *Kulturgeschichte* indipendentemente dagli studi orientali, la critica della filologia, la crisi della scienza. Ma forse il contributo specifico dell'imperialismo a tale svolta fu quello di aver reso possibile "l'apertura dell'Oriente"; un'apertura che fu prima militare e poi scientifica, che fu militare e scientifica insieme, ma che rappresentò la messa in discussione dell'Oriente essenziale di cui parla Said.

Messa in discussione non equivalse certo a liquidazione. L'Oriente si dischiuse e rivelò la sua pluralità interna. Dai domini eterodossi della teologia emergeva lo strano fenomeno della storicizzazione dell'Oriente. L'Oriente essenziale, il monolite fermo nella sua alterità, l'immagine mitica del diverso, si rivelò nel suo divenire. Ma questa fu un'idea difficile da elaborare da chi era abituato alla rassicurante immobilità del proprio oggetto di indagine. Così si atteggiava *l'orientalismo* di fronte alla questione della storicizzazione dell'Oriente secondo Said:

«La visione complessiva è [...] statica, così come sono statiche le categorie che sottendono l'orientalismo del tardo secolo XIX. Non si può andare al di là di nozioni come "i semiti" o "la mentalità orientale", sono questi i termini ultimi di un processo che riconduce ogni varietà di

³⁶⁹ Ivi, p. 221.

³⁷⁰ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 31.

comportamento orientale a una visione generale dell'intero campo. Come disciplina, come professione, come discorso specialistico l'orientalismo esiste soltanto per l'indefinito permanere dell'intero Oriente, perché in mancanza dell'Oriente non vi può essere alcuna coerente, intelligibile e articolata forma di conoscenza cui convenga il nome di "orientalismo". L'Oriente appartiene all'orientalismo, così come si ritiene che quest'ultimo possieda una conoscenza appropriata dell'Oriente. Contro questo sistema statico di "essenzialismo sincronico" che ho chiamato "visione" generale, perché parte dal presupposto che l'intero Oriente possa essere dominato da un unico punto di osservazione, viene esercitata una pressione costante. All'origine di tale pressione è l'elemento narrativo, infatti se si mostra che un qualunque aspetto dell'Oriente può cambiare o evolversi, si introduce un fattore diacronico nel sistema. Ciò che sembrava stabile – e "Oriente" è sinonimo di stabilità e immutabile permanenza – perde la sua stabilità. E l'instabilità suggerisce l'idea che la storia, con l'azione disgregatrice di tutto ciò che è particolare, le ampie correnti di cambiamento, la tendenza alla crescita, al declino o a drammatiche trasformazioni, esista anche in Oriente, e per l'Oriente. La storia, e la narrazione che la rappresenta, mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l'Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia della potenzialità di mutamento insita nel reale»³⁷¹.

Ma sappiamo come Becker la pensasse a riguardo. «La civiltà islamica – egli scrive – è già un fattore con il quale gli storici trattano in ogni caso malvolentieri, l'ammissione poi che l'Oriente lungo i secoli è in continuo divenire, specialmente in ambito economico, risulta in questo senso, perfino insopportabile»³⁷².

Il divenire dell'Oriente significava anche la sua capacità di sviluppo, nella duplicità di sensi che qui lo sviluppo configurava, adattamento all'Europa o promozione della propria identità. Abbiamo visto come Becker rispondesse alla duplicità di questo pesante interrogativo. Secondo l'*orientalismo* di Said invece,

«nessun semita poteva progredire, nel tempo oltre il livello raggiunto nel periodo "classico"; e nessun semita poteva una volta per tutte scuotersi di dosso la polvere dell'accampamento tribale nel deserto. Ogni manifestazione dell'esistenza reale dei "semiti" poteva, e doveva, essere ricondotta alla fondamentale categoria esplicativa di "semitico"»³⁷³.

In questi esempi emerge una strana tendenza "*anti-orientalistica*" dell'indiscutibile *orientalismo*³⁷⁴ di Becker e di una parte dell'orientalistica tedesca di inizio Novecento; una tendenza che non è di per sé rilevante di contraddizioni, ma solo dell'incapacità di una categoria – quella dell'*orientalismo* – di dare risposte sufficienti a tutti i problemi che essa solleva.

³⁷¹ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit. p. 237.

³⁷² C. H. BECKER, *Islamstudien*, cit., vol. I, p. 202.

³⁷³ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 232.

³⁷⁴ Continuando a usare il termine nel senso di Said.

PARTE C

Carl Heinrich Becker e Max Weber: approcci alla storia islamica

I. *Problemi di storia economica dell'Islam*

1. *Le ragioni dell'espansione araba.* Becker è generalmente riconosciuto come «fondatore della storia economica del mondo islamico»¹. Come egli stesso ammise, ricevette stimoli importanti in questo senso dall'opera di Martin Hartmann, la quale era orientata a dischiudere il presente islamico da una prospettiva sociologico-descrittiva. Becker invece, pur accogliendo l'esigenza di un ampliamento dell'oggetto della storiografia che le discipline storiche di quegli anni avevano avanzato, rimase legato a una rigorosa prospettiva storiografica, alla quale egli impresso nuova profondità e nuove direzioni di indagine. Furono dunque in primo luogo, le ricerche storico-economiche beckeriane ad ottenere la maggiore risonanza nell'ambito dell'orientalistica tedesca degli anni dieci e venti, tanto da lasciare tracce importanti finanche nelle analisi weberiane del mondo islamico.

L'interpretazione beckeriana della storia islamica si basa su tre elementi essenziali. In primo luogo il fattore economico che è alla base di un processo di lunga durata, nell'ambito del quale le migrazioni semitiche si configurarono come reazione al peggioramento climatico (*inacidimento*) e agli squilibri sociali della penisola arabica. In secondo luogo, l'importanza solo relativa, limitata alla sua valenza politica, del fattore religioso nella connessione causale che è alla base delle conquiste islamiche. Infine la valenza nazionale dell'*arabisches Reich*, che era affermazione del dominio degli Arabi sui non Arabi e non un'istituzione teocratica volta alla diffusione universale della religione islamica.

«La migrazione di popoli [*Völkerwanderung*] – afferma Becker in un saggio scritto nel 1912 per la *Cambridge Medieval History* – e l'espansione degli Arabi attribuiscono alla storia del sorgente Medioevo il suo orientamento. Se infatti, la migrazione di popoli pose le basi dello sviluppo statale occidentale, l'espansione araba attribuì la forma ancora oggi valida all'antica contrapposizione fra Oriente e Occidente»². Il Medioevo cristiano, orientato in questo senso da una visione del mondo cattolico-ecclesiastica, concepì quella contrapposizione in senso unilateralmente religioso. L'idea di una civiltà antica improvvisamente spazzata via dalle orde arabe, l'idea di una civiltà arabo-islamica assolutamente nuova e di una sua affermazione mondiale basata sul movente religioso e sulla guerra santa, l'idea, infine, di una netta discontinuità introdotta dalle conquiste arabe nella storia universale e nei rapporti fra Oriente e Occidente,

¹ U. HAARMANN, *Die islamische Moderne bei den deutschen Orientalisten*, in «Zeitschrift für Kulturaustausch», XXIV (1974), pp. 5-18, p. 7. Cfr. anche MANGOLD, cit., p. 261.

² C. H. BECKER, *Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet*, apparso in inglese con il titolo *The Expansion of the Saracens*, in «The Cambridge Medieval History», II (1912), pp. 329-390. Pubblicato negli *Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 66-145, p. 66.

rappresentavano, per Becker, un grave fraintendimento della storia islamica. Tale fraintendimento, nato dall'originario confronto religioso fra le due civiltà, trovava un'ulteriore conferma nelle fonti orientali, le quali erano altrettanto religiosamente orientate di quelle occidentali e esprimevano la stessa contrapposizione, facendo valere lo stesso principio dell'originalità assoluta della civiltà islamica, in un comprensibile tentativo di rimozione delle continuità col paganesimo pre-islamico o delle assunzioni di elementi culturali estranei all'Islam originario³. Quindi non solo nella tradizione cristiana, ma anche in quella islamica «tutto inizia con Maometto e con l'espansione degli Arabi; Maometto e i primi califfi avrebbero riordinato tutto, creando essenzialmente la civiltà islamica»⁴.

Solo negli ultimi decenni la ricerca storica ha fatto luce, secondo Becker, su queste incomprensioni e su questi fraintendimenti indotti dal punto di vista ecclesiastico. Solo adesso emerge con evidenza la «continuità storica» che caratterizza il processo di affermazione della civiltà islamica⁵. In questo senso è diventato chiaro che «l'Islam uscì dal suo isolamento per diventare l'erede della civiltà [*Zivilisation*] ellenistico-orientale. Esso appare come l'ultimo elemento di un lungo sviluppo storico-universale [*weltgeschichtliche Entwicklung*]. Dai tempi di Alessandro Magno fino all'Impero romano, l'Oriente ebbe a sopportare il carattere e il dominio occidentali. Ma, come già agli inizi dell'Impero dei cesari, lo spirito ellenistico fu soffocato nell'abbraccio dell'Oriente, come il mondo classico assimilò avidamente culti e religioni orientali, così cominciò, a partire dal terzo secolo, una reazione etnica [*ethnische Reaktion*] dell'Oriente; sotto il manto ellenistico si ridestò l'elemento semitico»⁶. Nel cristianesimo questa reazione si manifestò specialmente in ambito greco e aramaico; per Becker infatti, la «differenza fra chiesa greca e latina è essenzialmente quella fra orientalismo e europeismo»⁷.

Nella visione di Becker l'avvento dell'Islam sulla scena mondiale è l'ultimo capitolo della perenne contrapposizione fra Oriente e Occidente, che rappresenta la dialettica fondamentale della storia universale. L'improvvisa ondata delle conquiste islamiche è comprensibile perciò solo se si legge sullo sfondo di quella dialettica, come episodio di quella vicenda universale e in continuità con i suoi sviluppi. «Con l'espansione degli Arabi – afferma Becker – l'Oriente riottenne quella indipendenza politica, che era stata preparata a lungo sul piano culturale. Dunque, con le conquiste non apparve qualcosa di completamente nuovo, qualcosa di essenzialmente estraneo al Medioevo occidentale; uno sguardo ravvicinato rivela infatti, un'intima affinità fra l'Islam e il cristianesimo medievali. E questa circostanza non è affatto sorprendente; le due cerchie culturali si

³ Cfr. *ivi*, p. 67.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

radicano entrambe sullo stesso terreno della civiltà ellenistico-orientale dell'antichità cristiana. Nei domini mediterranei conquistati dagli Arabi quella civiltà continuò a vivere, ma l'Impero dei califfi spostava progressivamente il suo baricentro verso est, legandosi sempre più all'antica tradizione imperiale d'Oriente; così la cultura islamica, alle origini fortemente ellenizzata, dovette sempre di più orientalizzarsi. Viceversa, sul terreno occidentale l'ingegno germanico si liberò da quella civiltà, che lì non era autoctona, per edificare sulle sue macerie le forme del Medioevo occidentale»⁸.

La concezione ecclesiastica della storia ha invece, sempre frainteso queste circostanze essenziali: «ad essere diffusa con la spada non fu la religione dell'Islam, ma il dominio politico degli Arabi»⁹. Le conversioni all'Islam dei non Arabi furono infatti, secondo Becker, non solo non ricercate, ma in parte perfino impedito: i popoli sottomessi potevano e dovevano mantenere i propri culti, limitandosi a pagare il tributo, che era anche il contrassegno della loro infedeltà. L'impressionante movimento di conversioni che cominciò, a un certo punto, a stravolgere gli assetti economici dell'Impero dei califfi, non si basa sul proselitismo islamico o sulle conversioni forzate, ma su motivazioni di ordine economico.

«L'improvviso erompere degli Arabi sulla scena mondiale fu solo apparentemente improvviso. La migrazione dei popoli araba era da secoli in preparazione. Essa fu l'ultima grande migrazione semitica, che si connette col declino economico dell'Arabia»¹⁰. Fin dove arrivano le nostre fonti, gli Arabi ci appaiono da sempre in movimento. Un movimento verso nord che si accompagna alla decadenza politica e economica della civiltà sud-arabica, e che preme sempre di più ai confini degli imperi mondiali bizantino e persiano. Le strategie dei due imperi per arginare questo movimento montante, puntarono sulla formazione alle loro frontiere di stati vassalli, che tenessero sotto controllo le irrequiete tribù del deserto. L'espansione degli Arabi è quindi solo l'ultima fase di un processo secolare a cui però l'Islam diede un nuovo principio organizzativo e un nuovo impulso¹¹.

È quindi «del tutto fuorviante», come Becker sostiene, considerare la migrazione di popolo araba come «un movimento religioso suscitato da Maometto»¹². Anzi si può perfino porre la questione se «l'intero moto non avrebbe potuto aver luogo anche senza l'Islam»¹³. A questa domanda, come anche Francesco Gabrieli nota¹⁴, Becker pare

⁸ Ivi, pp. 67-68.

⁹ Ivi, p. 68.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. ivi, p. 69.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, cit., p. 82. Gabrieli, che considera queste pagine beckeriane come «la migliore esposizione d'insieme delle conquiste arabe», tuttavia si discosta sensibilmente da Becker proprio su questo punto. Egli, infatti, riconosce le opposte unilateralità delle interpretazioni teologiche, che basano tutto sul momento religioso, ma anche di quelle positivistiche, le quali con Winkler e Caetani avevano proposto il mutamento delle condizioni climatiche della penisola

orientato a rispondere positivamente. Egli subiva l'influenza dell'impostazione wellhauseniana, la quale, come abbiamo visto, insisteva sulla valenza politica dell'Islam, sull'importanza di Maometto come genio politico più che come profeta¹⁵. Il «significato dell'Islam» per il movimento di espansione arabico, avvertiva Becker, «consiste nel suo rilevante carattere politico, con il quale deve fare i conti ancora il mondo moderno»¹⁶. «L'Islam significò originariamente il dominio di Medina, presto però esso si identificò con l'arabismo, facendosi portatore dell'idea di supremazia del popolo arabo». Questa idea diede una motivazione spirituale a quell'ansia d'espansione che pervadeva le tribù arabe. Se per Becker «non la religione, ma la fame e l'avidità spingono» gli Arabi alla conquista, è pur vero che «la religione conferisce l'indispensabile unità»¹⁷ a un movimento che correva il rischio di perdersi nelle spinte centrifughe dell'anarchia tribale.

La religione si fa portatrice, come in Wellhausen, di un'istanza regolatrice dell'anarchia tribale, di una politicità, nella quale va ricercato il suo vero significato per la storia della civiltà. Ciò nonostante, l'importanza della religione nella considerazione dell'espansione araba «arretra in seconda linea» e entra in discussione «prevalentemente come ideale politico. Il movimento era già da tempo in corso, quando l'Islam gli attribuì una parola d'ordine e un'organizzazione»¹⁸.

arabica come chiave di volta nella spiegazione delle migrazioni arabe. Per Gabrieli «il far dipendere la grandiosa diaspora araba di questa età dal solo peggiorare dell'indice di precipitazioni atmosferiche sembra altrettanto semplicistico come prima il considerarla effetto del proselitismo religioso» (ivi, p. 79). Ma la stessa interpretazione dell'espansione islamica come moto «economico-nazionalistico» dell'arabismo, alla maniera dell'*arabisches Reich* wellhauseniano, suscita delle riserve nell'orientalista italiano. Egli è, infatti, convinto che «si può e si deve prender posizione, a temperamento di questa interpretazione economico-nazionalistica delle conquiste sulla domanda affacciata dal Becker, uno dei più acuti indagatori dell'espansione araba, se cioè "l'intero moto non avrebbe potuto aver luogo anche senza l'Islam". A questa domanda cui egli sembra incline a rispondere affermativamente, pare a noi invece di dover dare risposta negativa. Se la religione di Maometto non fu la molla essenziale e determinante che scatenò la diaspora, fu certo il cemento che strinse insieme tutte quelle incomposte e centrifughe energie, che raffrenò fino a un certo punto l'insanabile anarchismo e particolarismo dei vincitori, più di quanto non potè fare la loro coscienza e fierezza nazionale. Omar, Mu'awiya, 'Abd al-Malik, Hishàm (per menzionare alcuni dei maggiori sovrani dell'impero arabo) riuscirono ad essere obbediti e temuti da un capo all'altro dell'immenso dominio non perché arabi, ma per la loro religiosa dignità di principi dei credenti, di successori e luogotenenti del Profeta. Senza questo cemento della fede, più o meno tiepidamente vissuta dai singoli ma socialmente di immensa presa su tutte quelle prime generazioni musulmane, senza lo stato che su quella fede poggiava, l'impero arabo si sarebbe rapidamente esaurito e disperso in signorie individuali [...]. Il movente religioso, se fu assente o almeno secondario nella dinamica delle conquiste, deve considerarsi ben presente ed efficace nella loro conservazione e organizzazione, fino a che l'universalismo implicito nell'Islam non ebbe maturati i suoi frutti, e altre egemonie allogene non si affermarono in seno allo stato musulmano, disfacendo l'impero arabo delle origini. Arabismo e islamismo, ben distinguibili e magari contrastanti se presi separatamente, si bilanciarono e sorressero a vicenda nell'ora delle conquiste: e forse proprio nella loro collaborazione e sintesi è da cercare il segreto di quel miracoloso successo» (*ibidem*).

¹⁵ Cfr. *supra* parte A, cap. II.

¹⁶ C. H. BECKER, *Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet*, cit., p. 70.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

2. *L'Islam per Leone Caetani*. Di grande interesse è porre in relazione il modulo interpretativo della storia islamica che emerge nelle pagine appena commentate, con una delle proposte più interessanti dell'islamistica di inizio Novecento, verso la quale Becker si era sempre mostrato sensibile. Penso a Leone Caetani¹⁹, che con i suoi *Annali dell'Islam* (1905-1926) aveva intrapreso, in quegli anni, una poderosa opera di raccolta e vaglio di fonti della storia islamica, coordinata in una narrazione appunto annalistica della storia dell'Impero musulmano. Parallelamente a quest'opera, la quale, pur se rimase interrotta ai primi quarant'anni di storia islamica, con i suoi dieci volumi aveva già assunto una mole imponente, Caetani cominciò a pubblicare a partire dal 1911 i suoi *Studi di storia orientale* (1911-1914) concepiti come completamento e «volgarizzazione» dell'opera annalistica.

Proprio gli *Studi di storia orientale* si aprivano con una forte accentuazione dei rapporti fra le due civiltà rivali di Islam e cristianesimo. Caetani scriveva: «Se l'Islam nei suoi aspetti generali può avere ragioni d'interesse o affinità d'argomento anche con altre religioni, come per esempio il buddismo, con nessun'altra però esso ha tante analogie e punti di contatto quanto con il cristianesimo; perché sorto in parte da questo, ha la sua storia intimamente congiunta e collegata con quella dei popoli europei: della barbara Europa medioevale fu allora in parte guida e maestro, e infine fu la barriera valida e salda contro l'espansione europea in Oriente e nell'Africa dal Medioevo fino ai tempi nostri»²⁰.

Ciò che ci separa dalle religioni dell'Estremo Oriente per Caetani è un «distacco netto e profondo, creato da secoli di sviluppo indipendente e di reciproco isolamento»²¹. Invece fra Islam e cristianesimo «vi fu sempre continuo contatto e profonda, reciproca influenza»²². Anche il contributo dell'ellenismo alla costruzione della civiltà islamica sembra in queste pagine essere valutato da Caetani allo stesso modo che da Becker; egli infatti scrive: «La civiltà araba si assimilò una grande parte della cultura scientifica e filosofica dell'Ellenismo asiatico, e la trasmise all'Europa medioevale [...]. Venne da ciò questo strano fenomeno, che la civiltà arabo-musulmana, appunto per la sua origine essenzialmente semitica e per la sua fusione con l'Ellenismo asiatico, si rivelò, per un certo tempo, facilmente assimilabile e adatta allo spirito delle nazioni europee, che erano debitorici ai semiti non solo della forma esterna della loro fede, ma anche della miglior parte della loro coscienza religiosa»²³.

¹⁹ Per un inquadramento della figura di Leone Caetani rimando a F. TESSITORE, *Leone Caetani nella storiografia d'età positivista*, in *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, cit., pp. 41-90.

²⁰ L. CAETANI, *Studi di storia orientale*, Milano, 1911, il primo capitolo da cui si cita è pubblicato in Id., *Islam e Cristianesimo*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002, p. 25.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

Essenzialmente per questi motivi nessuna civiltà, eccetto quella degli Ebrei, «fu più simile alla nostra, niuna si avvicinò maggiormente al nostro modo di sentire, niuna occupò nella mente degli Europei un posto tanto importante quanto la civiltà musulmana, la grande, la sola rivale della civiltà cristiana»²⁴.

La lettura analoga che i due islamisti fanno dei rapporti fra Islam e cristianesimo e la grande considerazione che entrambi hanno dell'ellenismo come fondamento della civiltà islamica, si traducono nella comune accentuazione della continuità storica come chiave di comprensione della storia islamica. Caetani al riguardo non si esprime in maniera diversa da Becker: «La comparsa dell'Islam è generalmente accolta e giudicata dagli storici come un evento singolare, una manifestazione improvvisa, inattesa, di energia popolare, scevra di intimi legami con la storia anteriore dell'Asia. Vien considerata come un'improvvisa eruzione vulcanica che scoppiò là donde mai nulla si era avuto a temere. L'altissimo valore storico dell'Islam sta appunto nel fatto che tale concetto è errato, perché la sua comparsa, studiata con attenzione, rivela invece ai nostri occhi come fase quasi necessaria della lentissima evoluzione asiatica, ossia di quell'eterno incessante conflitto tra Oriente e Occidente, che, incominciato nelle tenebre della preistoria, non è mai cessato di esistere sino ai giorni nostri e perdurerà senza interruzione per lunghi secoli a venire»²⁵.

Qui non vale soffermarsi sulle cause che Caetani adduce per spiegare questo conflitto, siano esse di natura geografica, antropologica, o piuttosto connesse con fattori climatici come la teoria dell'«inaridimento» progressivo del continente asiatico lascerebbe indovinare. Conta invece mettere in evidenza, come fa Fulvio Tessoro, che per Caetani «l'incessante agire e reagire di Oriente e Occidente è il tema fondamentale della storia del mondo», e inoltre che i due membri di questo dialettica rappresentano due entità in sé concluse, monoliti dall'identità forte, che nessuno sviluppo storico può mettere in questione²⁶.

L'Islam nella visione di Caetani fu «l'istrumento potentissimo della grande rivolta o reazione anti-europea nella coscienza asiatica»²⁷, il quale assunse la missione «di conservazione e di difesa della psiche orientale contro il suo dissolvimento, contro la sua morte morale, in grembo alla civiltà europea»²⁸. Questo modo di impostare i rapporti fra Oriente e Occidente non è estraneo a Becker, il quale però, conserverà sempre la tendenza a penetrare in questi monoliti per scoprirne il contenuto eterodosso;

²⁴ Ivi, p. 26.

²⁵ Ivi, p. 34.

²⁶ Cfr. F. TESSITORE, *Introduzione* a L. CAETANI, *Islam e Cristianesimo*, cit., p. 14.

²⁷ Ivi, p. 90.

²⁸ Ivi, p. 91.

a trattarli come contenitori provvisori di flussi culturali incrociandosi di volta in volta nella situazione storica²⁹.

Ma da questa *orientalizzazione* della storia universale, in cui, in ultima istanza, consiste la dialettica fondamentale fra Oriente e Occidente, Caetani traeva, rispetto a Becker, conseguenze diverse per il presente e per il futuro. Per lui l'Islam era rimasto ed era destinato a rimanere il figlio della reazione anti-europea; nella profondità della psicologia collettiva esso doveva rinvenire energie sempre nuove per alimentare lo scontro "ontologico" da cui era nato. «L'Islam – scrive Caetani – per le ragioni della sua genesi e per le funzioni storiche della sua lunga evoluzione è destinato a rimanere, finché avrà vita, la barriera per lungo tempo infrangibile, lo scudo di difesa che l'Oriente opporrà sempre all'avanzare aggressivo della nostra cultura»³⁰.

Nelle parole di Caetani non c'è spazio per la riunificazione orientalistica di Oriente e Occidente auspicata dal Becker di *Christentum und Islam*, né per la sua fiducia nelle capacità di adattamento dell'Islam alla modernità europea. «V'è modo o ragione – si chiedeva Caetani – di prevedere che la cultura europea possa trasformare ed elevare l'Oriente? O dobbiamo noi in perpetuo avere dinanzi la muraglia di bronzo di una fede e di una civiltà irriducibile e per sempre inadattabile alla nostra?»³¹. La risposta di Caetani non si faceva illusioni: «Pur rinunciando ad ogni tentativo di leggere nell'avvenire, è obbligo nostro rispondere che gli indizi presenti sono ben contrari alla sognata fusione [...]. Ogni intimo accordo è per ora impossibile e dai fatti osservati sembra che tale debba rimanere anche in avvenire»³².

La violenta affermazione dell'Europa e la sua penetrazione dell'Oriente, non davano adito, nella visione di Caetani, alle illusioni dell'adattamento; piuttosto una nuova reazione dell'Islam si configurava all'orizzonte storico come probabile seguito dell'eterna vicenda d'interazione fra Oriente e Occidente. E in questo scenario che non celava la propria tragicità, il compito del presente era appunto quello di riconoscere l'*altro* nella sua alterità e nel suo autonomo sviluppo³³. Uno sviluppo che, per quanto

²⁹ Tuttavia l'ultima fase della riflessione storica beckeriana si avvicinerà molto a questa impostazione. Cfr. parte D, cap. II.

³⁰ Ivi, p. 91.

³¹ Ivi, p. 94.

³² Ivi, p. 94.

³³ «Quanto si riconosca la giustezza delle precedenti considerazioni e il naturale diritto del mondo orientale a conservare le sue caratteristiche tradizionali ed a progredire nei limiti e nei modi più consoni ai suoi sentimenti: allora apparirà chiaro ed evidente quanto sia difficile e delicato il compito delle nazioni europee, che hanno interessi diretti nel mondo orientale, e che per altre ragioni umanitarie vogliono elevare le nazioni a loro soggette. Un sistema educativo laico mirante ad europeizzare gli orientali, come, per esempio, gli Americani hanno tentato nelle Isole Filippine, è sicuramente destinato a fallire ed a produrre un'anarchia morale con danno precipuo per le nazioni soggette. O sviluppare la loro cultura aiutando e fortificando le tradizioni, le tendenze e le forze educative locali, e quindi favorire in tutti i modi anche la loro evoluzione religiosa; oppure lasciarli nelle tenebre intellettuali in cui si trovano, perché la loro rigenerazione avvenga per le ingenti forze di ogni singolo popolo e senza artificiale accelerazione. In Oriente bisognerebbe bandire tanto le missioni cristiane che avessero scopo diretto di conversione, quanto le scuole laiche che ignorano e conculcano le fedi nazionali. Gli Asiatici debbono

tragico possa apparire, rivendica la propria legittimità non solo quando si manifesta come conformazione dell'*altro* a me, ma anche quando dischiude la possibilità della sua ulteriore *alterizzazione*. Di fronte a questa possibilità Caetani individuava un'unica strada percorribile: «Si favorisca, si fortifichi l'interno sviluppo dell'Islam, si dia libero giuoco alle numerose correnti evolutive che esso asconde in seno, e che dovranno agire in senso conforme ai veri interessi delle nazioni islamiche. Il più alto compito civile nostro sarà di dimostrare all'Oriente la possibilità che la sua coltura fiorisca a lato della nostra in piena libertà e sicurezza, non scevra da parte nostra di sinceri sensi di simpatia. Soltanto in questo modo la crisi, quando mai verrà, potrà svolgersi per vie pacifiche e legali, per il maggior bene collettivo di tutto il genere umano»³⁴.

3. *L'approccio storico-economico*. Becker sentiva fortemente l'esigenza d'inclusione dell'Oriente islamico nella medesima connessione storico-universale da cui era scaturita la modernità europea. Il rifiuto dell'orientalistica come trattazione specialistica e *hortus conclusus* filologico-linguistico, la grande attenzione per le relazioni e le comunanze fra le due civiltà erano funzionali a questa esigenza fondamentale.

Egli notava che nonostante la sua ricchezza, le moderne ricapitolazioni storico-universali «lasciano generalmente da parte la cultura islamica, come qualcosa di secondaria importanza per lo sviluppo complessivo»³⁵. «L'imponente manifestazione dell'Impero dei califfi» è di buon grado riconosciuta di grande interesse specialistico, ma in questione viene posto proprio ciò che è significativo per lo «storico in senso stretto», ovvero la «connessione pratica», la quale consiste precisamente nella «continuità storica» di quella civiltà con lo sviluppo storico-universale³⁶. Ed è proprio questo il punto in cui in Becker crede di riconoscere le ragioni di quell'inclusione dell'Islam. La considerazione storica ci restituisce l'altro affratellato, è un'agnizione di antiche parentele sommerse dagli eventi, ma che si rivelano con inequivocabile chiarezza con l'approssimarsi all'origine. Qui le differenze sfumano nella continuità. «Con gli Arabi – afferma Becker – non compare improvvisamente un fenomeno migratorio che stravolge, sostituendosi come una novità improvvisa, la tarda Antichità»³⁷. L'Islam è piuttosto «l'ultimo compimento di un movimento di reazione dell'Oriente contro lo spirito greco e il dominio mondiale romano, in corso già al tempo dei cesari. Rappresenta lo svolgimento ulteriore (*Weiterbildung*) e la conservazione di

diventare buoni orientali e non imitatori scimmieschi di una coltura che non possono assimilare» (ivi, p. 99).

³⁴ Ivi, p. 100.

³⁵ C. H. BECKER, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams*, conferenza tenuta al Congresso internazionale per scienze storiche di Berlino, nel 1908, pubblicato nel 1909, in *Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 201-217, p. 201.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

quell'ellenismo antico-cristiano, sul quale si fonda anche il Medioevo occidentale, che anzi vi rinviene il proprio maestro naturale»³⁸.

Solo a partire da questo riconoscimento del terreno comune ha senso porre la questione della specificità della civiltà occidentale, e magari interrogarsi sulle ragioni di quella specificità. «Verrà un tempo – afferma infatti Becker – in cui guardando dietro la tradizione islamica si imparerà a comprendere il tardo ellenismo. Allora guadagnerà di significato storico anche la comparazione fra Medioevo orientale e europeo. Non i paralleli, non i prestiti – sebbene anch'essi sono importanti – sono decisivi, ma le differenze; solo esse ci mostrano infatti, i reali valori dello speciale sviluppo occidentale, e ci insegnano a riconoscere i motivi per cui l'Europa è diventata l'Europa e per cui l'Oriente è rimasto Oriente»³⁹.

La comunanza apre lo spazio alla valutazione delle differenze in un senso che già in *Christentum und Islam* era stato accennato, pur se quello studio era dedicato proprio all'individuazione dei termini della comunanza⁴⁰. Il riconoscimento della continuità storica da cui emerge l'Islam pone in questione non solo la sua novità come fenomeno storico, ma anche e soprattutto la sua unità, la sua identità con se stesso, la quale appare adesso piuttosto come un risultato che come l'erompere di un inizio, piuttosto come l'esito di uno sviluppo storico che come il suo presupposto. «La civiltà islamica – scrive Becker – non è dunque qualcosa di nuovo; ma essa è proprio per questo altrettanto poco qualcosa di unitario, come lo fu la civiltà ellenistica su cui essa si fonda. Certamente essa ha sviluppato specialmente per gli intellettuali e per le masse una forte unità; ciò però, non vale per i primi secoli dell'Islam, e non vale assolutamente per la vita economica, che è connessa alla natura del territorio; ancora meno vale per gli ambiti della vita spirituale, i quali non si lasciano separare dalla base etnica. Forme comuni e ideali comuni hanno prodotto gradualmente, a partire dall'ambito religioso, quell'unità apparente che gli storici, troppo di buon grado, attribuiscono anche al passato»⁴¹.

Qui si avverte abbastanza chiaramente l'intento beckeriano di porre in questione il concetto di civiltà islamica, di decostruirlo nelle differenze che solo lo sviluppo storico ricomponesse nell'unità del risultato. L'unità è appunto il risultato; il processo rappresenta il fluire e rifluire delle differenze, un susseguirsi di equilibri contingenti, che fanno della civiltà più una forma del "pensarsi" e del "sapersi" che una forma dell'essere.

Questo discorso trova conferme particolarmente interessanti nell'ambito economico, nel quale, secondo Becker, non ha senso parlare di uno sviluppo complessivo dell'Islam. Egli avverte lucidamente infatti, quanto «di abusato ci sia nell'utilizzo di un rigido tipo islamico con l'ausilio del quale disgraziatamente troppo viene spiegato»⁴². Si tratta di un

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 202.

⁴⁰ Cfr. *supra* parte A, cap. I.

⁴¹ *Ivi*, p. 202.

⁴² *Ibidem*.

modo di procedere sicuramente «comodo», che però si rivela, ad una considerazione più attenta, come una forma di riduzionismo, o meglio di *emanatismo*, nella misura in cui la concettualizzazione storica si autonomizza dalla sua funzione euristica e, sostituendosi al materiale che dovrebbe limitarsi a organizzare, perde il contatto con la realtà proprio nel momento in cui pretende di carpirne il segreto più intimo. Il pensiero pretende di farsi oggetto a se stesso; la sua consequenzialità è infastidita dall'impurità logica della realtà, e per questo tenta sempre di rimuoverla. «La civiltà islamica – scrive Becker – è già un fattore con il quale gli storici trattano in ogni caso malvolentieri, l'ammissione poi che l'Oriente lungo i secoli è in continuo divenire, specialmente in ambito economico, risulta in questo senso, perfino insopportabile»⁴³.

Questo quadro concettuale doveva giustificare un approccio monografico alla storia economica dell'Egitto islamico, che Becker realizzò nella sua relazione al Congresso internazionale per scienze storiche di Berlino (1908)⁴⁴. Qui Becker lasciava emergere la specificità egiziana in sede di politica economica rispetto alle altre province dell'Impero, nonché il sensibile scostamento della prassi economica e fiscale dalle teorie tramandate dalla tradizione.

L'appartenenza politica dell'Egitto all'Impero arabo non intaccò mai la sua spiccata indipendenza economica. Ciò è evidente già nella mancanza di un'imposta fondiaria [*Grundsteuer*] intesa come tassa separata; essa era in Egitto intesa piuttosto come una sorta di enfiteusi. Se nei primi tempi le eccedenze fiscali dei raccolti confluivano nelle sedi centrali dell'Impero, con la riconquistata autonomia politica, due secoli e mezzo più tardi, esse ritornarono a disposizione dei centri di potere locale, accentuando ancora di più la direzione relativamente autonoma dello sviluppo egiziano.

Anche l'Egitto, come il resto dell'Impero, fu investito da quel «grande processo di formazione statale, che condusse dall'iniziale aristocrazia araba, pervasa al suo interno di tendenze democratiche, al dispotismo assolutistico-orientale degli ultimi secoli»⁴⁵. Si realizzò, in questo modo, una vera e propria metamorfosi della struttura del potere politico: «il Califfo dell'età antica diventa il Sultano; il *primus inter pares* diventa lo Stato stesso, incarnando in sé la legge, l'amministrazione e l'esecutivo. La classe dominante degli Arabi, a cui appartiene il mondo conquistato, diventa una truppa assoldata, il bottino di guerra diventa una pensione statale, un soldo; infine, il libero guerriero che combatte per la fede, è sostituito da schiavi acquistati. La volontà di dominio abbandona il capo dello stato, con il quale essa era precedentemente equiparata, e si lascia sostituire sempre di più da involontari strumenti da lui dipendenti, e ciò fino a quando egli si trova nelle condizioni di non esser più in grado di dar seguito

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. C. H. BECKER, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams*, cit..

⁴⁵ *Ivi*, p. 204.

alle sue volontà, diventa così un giocattolo nelle mani di una sempre più indisciplinata classe di pretoriani»⁴⁶.

Questo processo si inserisce inoltre in un quadro di un più generale movimento di reazione contro l'arabismo, e di una progressiva equiparazione economica di dominanti e dominati, che correva parallela all'islamizzazione della popolazione. L'avvento del dispotismo non fa che continuare questo processo di livellamento sociale, in cui le aristocrazie si sciolgono dell'indistinzione della comune sudditanza. La struttura sociale che emerge risulta profondamente diversa da quella creata dalle conquiste arabe. Nell'amministrazione il «patriarcalismo arcaico-aristocratico» degli Arabi venne a patti sempre più stretti con «il sistema burocratico preesistente», il quale acquistò, in seguito alla sua penetrazione da parte di elementi arabi, o all'islamizzazione dei suoi membri, un «potere enorme»⁴⁷. «Emergeva così gradualmente, al posto dell'aristocrazia religioso-militare, sviluppatasi dalla nobiltà di nascita dell'antico arabismo, una nuova aristocrazia burocratico-militare, non più con prerogative religiose o nazionali, ma basata esclusivamente sulle proprie funzioni d'ufficio, nei riguardi della quale i non funzionari decadevano a classe di parassiti»⁴⁸. E fra i membri di questa nuova aristocrazia era destinata a scatenarsi la lotta per i benefici, che doveva lentamente erodere l'integrità dell'autorità politica centrale, sempre più «dipendente economicamente dai funzionari e militarmente dall'esercito»⁴⁹, e stringere la popolazione civile in una morsa di sfruttamento.

Questa burocratizzazione «strinse in vincoli strettissimi la vita economica» e risultò letale per la libera iniziativa e per l'attività capitalistica privata, la quale divenne allora possibile solo «in contrapposizione all'apparato burocratico»⁵⁰. In breve, afferma icasticamente Becker, «lo stato arabo venne fagocitato dallo stato antico-orientale e ellenistico»⁵¹.

Questo processo è ancora più interessante, secondo Becker, se si pensa che all'Egitto mancavano «originali forze della reazione contro l'arabismo»⁵². Queste forze gli pervennero da fuori e solo molto tardi divennero effettivamente di casa. L'arabizzazione dell'Egitto fu molto profonda e priva di quelle resistenze che altrove avevano condotto a separatismi e nazionalismi colorati anche di un settarismo religioso particolarmente aggressivo. La vita economica, nonostante la profondità dell'islamizzazione, rimase profondamente connessa a quegli equilibri naturali del territorio che avevano già

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 205.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ivi*, p. 206.

⁵² *Ibidem.*

informato la prassi dei faraoni; accentuando ancora di più lo spessore di quelle persistenze che scandirono la storia egiziana al di là del succedersi dei dominatori⁵³.

La conferenza beckeriana risentiva molto degli studi di storia agraria che Weber aveva originariamente elaborato per lo *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, per poi pubblicarli separatamente in una versione notevolmente ampliata⁵⁴. Becker si riferisce a quelle pagine quando afferma che «Max Weber, nel suo geniale schizzo di storia agraria romana, designa l'Egitto come patria di due importanti istituzioni, le quali a partire da lì hanno conquistato il mondo: ovvero il principio liturgico [*Leiturgieprinzip*] e l'amministrazione burocratica»⁵⁵.

L'avvento della dominazione araba fu un continuo venire a patti con queste forme di organizzazione politica ed economica preesistenti, le quali alla fine prevalsero sull'originaria forza rivoluzionaria dell'arabismo, inglobandolo nella forma tradizionale del patrimonialismo orientale. Questo processo riguardò, come abbiamo visto, in primo luogo l'originaria forma statale araba, ovvero lo «stato aristocratico-militare fondato su basi teocratiche e mantenuto da una larga massa di protetti soggetti alla tassazione»⁵⁶. Questo stato si disgregò e cadde in seguito ai successi di quella stessa religione che in qualche modo ne aveva favorito la nascita. Come Becker si esprime, «la tendenza universalistica della religione islamica minò questa pretesa arabo-nazionale, essa agì nella stessa direzione della rinascita dell'idea statale antico-orientale, e del livellamento sociale, di cui abbiamo già descritto. Più l'Islam si diffondeva, tanto più piccolo diventava il numero di coloro che erano soggetti al fisco; i musulmani erano infatti esenti da tasse»⁵⁷. In secondo luogo, questo processo coinvolse l'intera struttura sociale dell'Impero islamico, agendo sia nel senso di un suo livellamento, sia, conseguentemente, di una «proletarizzazione dell'elemento arabo», il quale da originaria classe dominante, che aveva imposto lingua e religione, venne progressivamente equiparato alla popolazione locale, per poi venirne definitivamente assorbito⁵⁸.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ M. WEBER, *Agrarverhältnisse im Altertum*, tr. it. a cura di B. SPAGNUOLO VIGORITA, Roma, 1981, p. 107. Il saggio in questione fu scritto da Weber originariamente per lo *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, terza ed., 1919.

⁵⁵ C. H. BECKER, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams*, cit., p. 206. Max Weber concludeva la sua analisi dei rapporti agrari dell'Egitto antico nell'opera citata con le seguenti parole: «Per concludere possiamo dire che sul piano istituzionale l'Egitto si è basato fondamentalmente su due principi, la cui realizzazione pratica non aveva mai raggiunto in precedenza, né avrebbe mai raggiunto in seguito, un pari grado di perfezione. Intendiamo parlare innanzi tutto del sistema liturgico, per cui il possesso di un bene è vincolato alla funzione pubblica del possessore, questi a sua volta è vincolato al bene posseduto e alla relativa funzione; in secondo luogo l'amministrazione burocratica. Partendo dall'Egitto, nella tarda antichità, questi due principi conquistarono il mondo e si portarono dietro – inseparabile ombra – l'indifferenza politica dei popoli asserviti: la "spoliticizzazione" di questi popoli infatti non è imputabile soltanto all'annientamento dei loro caratteri nazionali» (M. WEBER, *Agrarverhältnisse im Altertum*, cit., p. 107).

⁵⁶ C. H. BECKER, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams*, cit., p. 210.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 211.

Un altro ambito verso cui si orientava l'interesse storico-economico di Becker era quello relativo ai problemi costituiti dal feudalesimo orientale, dalle sue origini e soprattutto dalle sue differenze rispetto a quello occidentale. L'approccio all'Oriente islamico diventava analisi comparativa finalizzata alla comprensione della specificità dello sviluppo occidentale; le differenze, più che i paralleli, costituivano l'oggetto della ricerca e il senso specifico che era destinata ad assumere l'inclusione dell'Islam nella storia europea.

La tesi di Becker, che per noi assume un interesse particolare soprattutto perché, come vedremo, fu sostanzialmente adottata da Weber nell'ambito della sua sociologia politica, consisteva in primo luogo nel riconoscimento che «il feudalesimo occidentale e quello orientale si sviluppano da premesse ideali e condizioni economiche completamente diverse»⁵⁹. Se tuttavia, nonostante ciò, «le necessità storiche hanno condotto a manifestazioni piuttosto simili», uno sguardo approfondito gettato sulle origini del feudalesimo orientale renderà chiaro che quelle «similitudini sono solo esteriori»⁶⁰.

Il feudalesimo occidentale nacque da una contrazione dell'economia monetaria e dagli effetti che tale contrazione provocò sulle possibilità di armamento dei sovrani. «Il feudalesimo occidentale – afferma infatti Becker – è essenzialmente un tentativo di risolvere il problema dell'armamento in uno stato fondato su basi di economia naturale. Dove in Occidente una ripresa della vita economica mostra i primi inizi di un'economia monetaria, si assiste contemporaneamente a una dissoluzione del feudalesimo in senso stretto; il vassallo [*Lehnsträger*] assume allora le caratteristiche del funzionario. Dove l'economia monetaria è assente o è limitata al commercio internazionale e a settori particolari, l'approvvigionamento dei funzionari e soprattutto dei soldati è possibile solo tramite concessioni fondiari. Così il feudalesimo occidentale è propriamente il figlio delle speciali relazioni economiche medioevali. L'antichità e la sua economia monetaria furono dissolte dalla barbarie economico-naturale del Medioevo; dall'economia naturale crebbe così il *Feudum*»⁶¹.

In maniera completamente diversa andarono le cose in Oriente. Qui infatti, come Becker non si stanca di ripetere, lo stato islamico non fece che continuare le tendenze della declinante Antichità; e ciò vale soprattutto in ambito economico, dove la continuità, con la quale la civiltà islamica s'innesta su quella tardo-antica, è resa ancora più evidente dalla persistenza dell'economia monetaria.

Gli Arabi adottarono, senza apportarvi cambiamenti significativi, i grandi apparati burocratici degli imperi bizantino e sasanide da essi conquistati. Da qui evidentemente

⁵⁹ C. H. BECKER, *Steuerpacht und Lehnswesen*, in «Der Islam» V (1914), pp. 81-92; poi in *Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 234-247; p. 234.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 235.

derivò quella tendenza dei grandi proprietari terrieri a rendersi responsabili di fronte allo stato per il prelievo fiscale delle comunità agricole che risiedevano nelle proprie terre. Importanza notevole avevano in ogni caso gli appaltatori d'imposte a cui era affidato il prelievo, violento in molti casi, delle tasse dai coloni, dai quali si distinguevano con difficoltà i privati che riscuotevano nell'ambito di un possedimento gestito in contratto enfiteutico⁶². Da queste figure era destinata a svilupparsi la tipologia di feudalesimo orientale. Becker insiste sul senso dell'obbligazione che legava il beneficiario al sovrano beneficiante: si trattava evidentemente di una mera relazione economica risolvendosi nel versamento di un canone prestabilito. Originariamente mancava ogni obbligo di natura militare. «In ciò – afferma Becker – consiste la differenza principale fra il feudalesimo orientale e quello occidentale: in Occidente il bisogno di seguito militare fu soddisfatto solo tramite la concessione di benefici, mentre nell'Islam l'aspetto militare penetrò solo successivamente e abusivamente (*missbräuchlich*) nel rapporto feudale. Solo perché la situazione non poteva essere dominata in maniera diversa, l'obbligo del seguito militare fu collegato ai benefici occupati»⁶³.

L'approccio storico-economico consentiva a Becker di inserire, ancora una volta, la storia islamica nella continuità storico-universale dell'antico Oriente, di interpretarla, in una sezione pur limitata del suo sviluppo, nell'erompere delle discontinuità e nel successivo riassorbimento di quelle discontinuità in una dinamica più profonda, che è quella, appunto, in cui l'Oriente appare come il riflesso ontologico dell'alterità europea. «Lo stato militare arabo – scrive Becker – diventò un dispotismo orientale, la classe dominante divenne una classe di sudditi, la casta dei guerrieri fu dissolta attraverso l'avvento dell'esercito di schiavi [...]. Dall'enfiteusi si sviluppò il feudalesimo. Il commercio connesso ai prodotti agricoli divenne un commercio di transito che aveva nell'Egitto il suo più importante interporto. La burocrazia che reggeva le sorti dello stato arabo, minata dall'economia internazionale e dall'ampliamento delle sue relazioni, si dissolse da sé a causa delle sue tensioni interne. Tutto è fluido; tutto si fonda sull'antico Oriente e sull'ellenismo, tutto rinvia ai contatti con l'Europa medievale, ovunque si scorgono gli inizi di quei rapporti che, un millennio più tardi, caratterizzeranno l'Oriente moderno. Attraverso il contatto diretto, attraverso l'analogia e la contrapposizione, anche il mezzo millennio di storia egiziana sopra schizzato si rivela come un elemento necessario per la comprensione dello sviluppo storico-universale. E certamente ciò non vale solo per la storia economica. Ma la vera continuità risiede nella storia dello spirito [*Geistesgeschichte*]»⁶⁴.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 239.

⁶³ *Ivi*, p. 240.

⁶⁴ *Ivi*, p. 217.

Ciò che a una considerazione superficiale appare immobile e definitivo, si rivela improvvisamente fluido e in continuo divenire, ciò che rappresentava la sicurezza di identità certe e stabili, diventa improvvisamente un disorientante rinvio all'eterogeneo, sia che esso si configuri come erompere del discontinuo, sia che emerga come il riproporsi della continuità, nel senso del riassorbimento del discontinuo nel *continuum* del suo fondamento. Siamo rinviati infatti, dalle interpretazioni di Becker a due possibili considerazioni della continuità storica in rapporto alla storia islamica. In primo luogo lo sviluppo dell'Islam come religione e come civiltà distinta si disperde, come abbiamo visto, nelle dinamiche dell'epigenesi storica, nelle quali esso lascia emergere l'alterità delle proprie origini e il segreto recare in sé la differenza. Dalla comunità di Medina alla civiltà islamica fiorente nelle corti di Damasco e Bagdad, la discontinuità avanza la pretesa di stabilire il ritmo dello sviluppo. Ma proprio questa discontinuità è in realtà, per un altro verso, la ricomposizione della rottura che l'erompere dell'Islam aveva prodotto nel movimento magmatico della storia dell'Oriente⁶⁵.

Quest'altra storia, questa storia della lunga durata al cui cospetto le singole civiltà sono solo attori temporanei di una vicenda eterna, è il vero *continuum* storico. Quella vicenda storico-universale dell'eterno interagire di Oriente e Occidente, la cui formulazione, in termini piuttosto simili, abbiamo riscontrato anche in Caetani, è quella dialettica fondamentale che è anche la permanenza dell'identico dietro l'evenemenzialità delle storie particolari. È una dialettica che ha la forza di ridurre all'identico l'alterità che le cresce in seno; l'evento dell'Islam è riassorbito nella continuità della vicenda orientale, piegato alle esigenze della sua interna coerenza: le discontinuità della storia islamica sono il sacrificio richiesto dalla preservazione della continuità della storia orientale. Ma cos'è questo Oriente che rimane sempre sullo sfondo della storia islamica, ora ad inglobarla ora a respingerla, tenendola sempre in un peculiare equilibrio sul confine occidentale? Il residuo ontologico che la tendenza anti-ontologica della concettualizzazione beckeriana si lascia dietro, o forse il fondamento ontologico di quella stessa concettualizzazione?

4. *L'Islam e l'economia*. A compendio dei suoi studi di storia economica e in seguito ai forti stimoli ricevuti dagli studi di Troeltsch e Weber sulle interazioni di religione e economia, Becker tentava in *Islam und Wirtschaft* (1916) di gettare uno sguardo

⁶⁵ Becker a riguardo si era espresso in maniera chiarissima in una lettera del 1908, nella quale egli rispondeva ai rilievi alle sue *Grundlinien* mossi da un pur entusiasta Hartmann. «L'Islam non è per me un movimento di reazione, ma [...] il *compimento ultimo*, ovvero, l'ultima conseguenza di un movimento di reazione iniziato molto prima. Ciò che spiritualmente si era da tempo compiuto, l'orientalizzazione, cioè, dell'Est ellenizzato, giunge ora (con l'Islam) alla sua manifestazione politica» (Becker a Hartmann, del 26.12.08; in L. HANISCH, *Islammkunde und Islamwissenschaft*, cit., p. 48). La progressiva orientalizzazione dell'Impero arabo fu in realtà una «*ri-orientalizzazione*» (*ibidem*). Becker in realtà nella lettera non fa che chiarire un passo delle sue *Grundlinien* equivocado da Hartmann, (cfr. C. H. BECKER, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams*, cit., p. 201).

d'insieme sulla posizione dell'Islam in merito ai problemi economici. «In tempi recenti – egli scriveva – gli incoraggiamenti e gli ostacoli, che la vita economica di un popolo riceve dalla propria religione, sono stati spesso oggetto di discussione scientifica. Si ricordino soltanto nomi come Max Weber ed Ernst Troeltsch, nonché il quesito molto dibattuto, dell'impulso interno che il capitalismo moderno avrebbe ricevuto dalla visione del mondo calvinistica e puritana, con il suo principio religioso del lavoro. Contrariamente all'apprezzamento del lavoro, operato dal cristianesimo, si pone dalla parte opposta la visione del mondo del tutto contemplativa del buddismo, dal quale difficilmente si potranno dedurre fonti di energia economica. Come si pone, dunque, la religione del Medio Oriente, dell'Islam, tra questi due estremi?»⁶⁶.

Nonostante la recezione del problema weberiano, Becker lo declina in maniera completamente diversa; egli sembra piuttosto cauto nel riconoscere un'influenza diretta della religione sulla definizione del comportamento economico complessivo dei popoli. L'idea poi di ricondurre l'arretratezza economica del Medio Oriente agli effetti della religione islamica gli appare addirittura una semplificazione insostenibile. In realtà in queste pagine egli analizza i singoli aspetti e le singole prescrizioni della religione islamica che operano in senso positivo o negativo sul comportamento economico, mentre pare sfuggirgli la questione centrale proprio nei citati studi troeltschiani e weberiani, del contributo della religione alla razionalizzazione della condotta di vita, e quindi alla formazione di un atteggiamento complessivo rispetto al mondo e all'attività ad esso orientata. Questa riduzione del problema non mi sembra, tuttavia, propriamente, una semplificazione inconsapevole, essa rappresenta piuttosto una conseguenza di quella svalutazione (operata costantemente da Becker con intenti spesso polemici) della religione come elemento costruttore di civiltà. Egli scrive infatti, facendo eco ad affermazioni analoghe di *Christentum und Islam*, «la religione è, propriamente, soltanto uno dei fattori decisivi della condizione culturale di un popolo; il carattere fondamentale del popolo, lo sviluppo storico, le condizioni climatiche e la situazione economica sono determinanti almeno quanto la religione»⁶⁷.

In queste pagine si avverte l'esigenza di confutare il luogo comune di una presunta inimicizia dell'Islam nei riguardi dell'attività economica, intesa ancora oggi come uno dei principali motivi di ritardo storico dei paesi islamici. In questo senso appariva subito centrale la questione del fatalismo islamico religiosamente fondato; l'interpretazione che ne dava Becker era tesa ad escluderne la diretta derivazione dell'indolenza e inattività "tipicamente" orientali⁶⁸. Del resto la grande importanza attribuita da Weber alla predestinazione calvinista nella formazione della mentalità capitalistica, ne suggeriva

⁶⁶ C. H. BECKER, *Islam und Wirtschaft*, in «Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient», I (1916), pp. 66-77; in *Islamstudien*, cit., vol. I, pp. 54-65, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 146-156, tr. it a cura di G. DI COSTANZO in *L'Islam come problema*, cit., pp. 55-70, da cui si cita, p. 57.

⁶⁷ Ivi, p. 58

⁶⁸ Cfr. C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 59.

un'attenta analisi in ambito islamico. Lo stesso Weber tentò, come vedremo, in significativi frammenti di *Economia e società*, un approccio comparativo all'etica economica dell'Islam, individuando nell'orientamento mondano della predestinazione islamica l'insufficienza decisiva ai fini di una razionalizzazione della condotta di vita⁶⁹.

Per Becker invece la questione del fatalismo non era immediatamente riconducibile alla religione; «il fatalismo islamico – egli scrive – venne fondato da un punto di vista teoretico soltanto in un secondo momento, non essendo originariamente nient'altro che espressione di quella visione fatalistica del mondo, che suole essere propria di tutti i popoli primitivi. Questo fatalismo, dunque, non riposa su una speculazione teoretica, bensì su istinti popolari e su carenze culturali; la religione, di per sé, difficilmente può esserne ritenuta responsabile. Del resto, *quanto fortemente, proprio in questo ambito, l'orientamento della volontà di un popolo possa influenzare la teoria religiosa*, convertendola addirittura nel suo contrario, lo mostra nel migliore dei modi il determinismo di un Agostino, così radicalmente estraneo all'antico cristianesimo, determinismo che, nonostante il generale riconoscimento di questo padre della Chiesa, non ha esercitato alcun effetto negativo sullo sviluppo successivo. Neanche all'Islam è rimasto estraneo il principio: "confida in Dio e aiuta te stesso!", mentre ci si pone spesso la domanda *se il fatalismo orientale, effettivamente molto diffuso, non sia riconducibile in misura di gran lunga più elevata al declassamento politico e al bisogno economico, che non alle esigenze religiose*. Nell'Islam esiste comunque un antidoto, riconducibile alla dottrina del successo. Nel successo è attiva la volontà di Dio. Mi sembra che l'intera questione del fatalismo islamico sia in primo luogo una questione di cultura [*Bildung*] e di temperamento»⁷⁰.

La religione non fa che assumere continuamente una serie di contenuti che provengono da altri ambiti, ma che finiscono per integrarsi perfettamente in essa, fino ad apparire come parti originali del suo sistema. Essa è in continuo commercio con la vita e, come pare di capire da alcune affermazioni di Becker, in questo rapporto essa risulta determinata più di quanto riesca ad essere effettivamente determinante. Determinata nel suo adattamento alla molteplicità della realtà storica, agli elementi etnologici, e culturali che tendono a dissolvere la causalità autonoma del religioso nelle continuità dello sviluppo storico⁷¹.

⁶⁹ Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, a cura di P. ROSSI, Milano, 1995. In particolare cfr. nel vol. II la sez. V: *Sociologia della religione (tipi di comunità religiose)*, p. 259. Sull'interpretazione weberiana dell'Islam cfr. W. SCHLUCHTER (a cura di), *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt am Main, 1987. Cfr. anche Aa. Vv., *Max Weber & Islam*, a cura di T.E. HUFF e W. SCHLUCHTER, New Brunswick, New Jersey, 1999. Cfr. inoltre il cap. II di questa parte.

⁷⁰ C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 59 (corsivo mio).

⁷¹ In questo senso si capisce perché per Becker «l'Islam non è nato, né cresciuto, presso i beduini, bensì nella civiltà urbana del declinante ellenismo. Esso è da cima a fondo, religione della civiltà e non del deserto» (*ibidem*).

Un altro ambito fondamentale dove si misurano i rapporti dell'Islam con l'economia è rappresentato dalla *Scharī'a*, la legge religiosa islamica che, come abbiamo visto, in più di un'occasione aveva attirato l'attenzione di Becker. Egli infatti, scrive, riproponendo la sua interpretazione, «l'Islam possiede regole di vita di carattere ideale che determinano l'intera esistenza in tutte le sue parti. Se ci avviciniamo alla *Scharī'a* con le nostre categorie legislative, allora l'intera vita economica dei musulmani sembra indubbiamente dipendere da precetti religiosi. Tuttavia la prassi della vita, molto spesso, ha seguito la propria strada. Soltanto in parte la *Scharī'a* è ripresa dal diritto consuetudinario del popolo; proprio nel campo della vita economica essa è rimasta in gran parte teoria. Si considera la sua dottrina come un ideale religioso, per la cui attuazione l'essere umano è troppo debole. Per questo motivo i suoi precetti non sono divenuti determinanti per la vita pratica, sebbene, in quanto ideale culturale, abbiano influenzato le più ampie cerchie»⁷². L'idealità della legge islamica si trova in un rapporto dialettico con l'effettività della prassi, e se risulta abbastanza «difficile trovare il luogo in cui l'esigenza teoretica non resta più ideale, ma si trasforma in influenza sulla vita pratica»⁷³, è tuttavia chiaro che proprio all'idealità della legge islamica è connessa l'unica efficacia ad essa attribuibile. La permanenza dell'ideale, pur nella sua distanza dalla realtà, anzi proprio in virtù della sua distanza, è in grado di orientare la prassi meglio e più profondamente di qualsiasi legislazione positiva, tuttavia in direzioni e con soluzioni che non sono sempre lineari e immediatamente intelligibili.

Di questo problema di conciliazione dell'ideale religioso alla prassi del mondo, come abbiamo visto, si erano intensamente occupate le *Soziallehren* di Troeltsch. In ambito cristiano il problema fu risolto ricorrendo alla dottrina stoica del diritto di natura, e introducendo la distinzione fra un diritto naturale assoluto, proprio dello stato originario, e uno relativo, proprio dello stato di peccato. Qui l'efficacia del secondo non escludeva la permanenza sotterranea del primo come ideale che orienta gli spiriti, e che riemerge sempre di nuovo nella sua purezza originaria. Nell'Islam mancò un compromesso del genere, il quale, preservando nella distinzione l'ideale religioso, aprisse lo spazio di una razionalizzazione del diritto e di una sua autonomizzazione dalla vita religiosa. Qui la *Scharī'a* rimase la legge ideale destinata a convivere con la perenne contraddizione della prassi, e a sussistere in questa contraddizione come riferimento della condotta di vita, ma anche come ideale irraggiungibile. La *Scharī'a* diventava così il regno degli *scribi*, il vero clero islamico che sul modello giudaico, erano amministratori della sua complessità e, in quanto conoscitori dei suoi segreti, giudici di una realtà che si conformava alla legge solo tramite procedimenti irrazionali.

Di particolare rilievo per la vita economica è il divieto islamico di usura. La storia di quel divieto è anche la storia, del resto comune al cristianesimo, dei tentativi sempre

⁷² Ivi, p. 60.

⁷³ *Ibidem*.

nuovi e sempre andati a buon fine di aggirarlo nella prassi, pur riconoscendolo in teoria. Qui più che altrove è particolarmente evidente «il grande contrasto fra teoria e prassi che percorre la *Scharī'a*»⁷⁴. A questo riguardo Becker afferma che «non si può negare la richiesta teorica della legge, ma nella prassi di vita l'uomo è troppo debole per il suo adempimento, e illimitata è la grazia di Dio [...]. Nel complesso la vita economica suole essere più forte del precetto religioso»⁷⁵.

Un altro problema connesso con la *Scharī'a* e rilevante per il comportamento economico è rappresentato dal «conservatorismo» a cui essa, secondo Becker, induce in quanto opera, in virtù dell'indeterminatezza e complessità del suo contenuto, nella direzione di una sacralizzazione della tradizione nel suo complesso. Sul tema Becker si esprime nei seguenti termini: «Tuttavia molto più significativo per la vita economica, rispetto a tutti i suddetti precetti della *Scharī'a*, mi sembra essere il fatto che l'uomo incolto, nel suo rispetto per la *Scharī'a*, che tuttavia non conosce con precisione, ritiene religiosamente fondati non soltanto gli effettivi precetti della *Scharī'a*, ma anche l'intera vita da lui vissuta, con tutti i suoi usi e costumi. Il conservatorismo prodotto dalla *Scharī'a* si estende all'intera vita, suscitando spesso un fanatismo religioso quando si tratti della riforma economica, che pur concordando completamente con la *Scharī'a*, contraddice tuttavia un antico costume nazionale»⁷⁶.

Il rimedio per questo aspetto deteriore della legge islamica è individuato da Becker, ancora una volta, nell'«istruzione popolare», in quell'idea di *Bildung* che rappresenta la chiave della modernizzazione dei popoli orientali; una modernizzazione che, in questa prospettiva, non è necessariamente connessa alla rinuncia della religione islamica. «Se valutiamo ciò che si è detto – afferma Becker – ne risulta che sarebbe un errore caratterizzare l'Islam come di per sé ostile all'economia. Nel corso dei secoli l'Islam si è già adattato a rapporti tanto multiformi, a particolarità nazionali tanto diverse, che da ciò si può trarre con sicurezza la speranza che esso si *conformerà anche alle esigenze economiche del mondo moderno*. Tuttavia, prima che si arrivi a questo punto, naturalmente si devono sempre prendere in considerazione gli effetti della *Scharī'a*, fondati sullo sviluppo storico e sulle generali dottrine religiose dell'Islam. Anche qui uno sviluppo sano può naturalmente realizzarsi soltanto quando si tratti con riguardo il sentimento popolare. La modernizzazione dell'Oriente non richiede, dunque, un'abolizione dell'Islam, bensì una crescita dell'istruzione del popolo dell'Oriente. L'Islam, come religione, ha indubbe capacità di sviluppo; tutto dipenderà dal fatto se anche i popoli islamici presenteranno le stesse capacità di evolversi che la loro religione possiede»⁷⁷.

⁷⁴ Ivi, p. 67.

⁷⁵ Ivi, p. 68.

⁷⁶ Ivi, pp. 68-69.

⁷⁷ Ivi, p. 69.

La religione è così rimossa dalla questione circa la modernizzazione dell'Oriente. La modernizzazione, che continua a coincidere con l'uropeizzazione, viene posta esclusivamente in termini di promozione della *Bildung* e della relativa capacità di risposta dell'elemento etnico orientale. Becker non era allora disposto a riconoscere nessun residuo di inadattabilità per la civiltà islamica, nessun ostacolo insuperabile da parte di un'esperta politica culturale.

II. Max Weber e l'Islam⁷⁸

1. *L'approccio weberiano.* Gli interessi islamici che Weber maturò nel quadro dei suoi studi sulle religioni universali si concretizzarono in una serie di analisi distribuite ora nelle varie sezioni di *Wirtschaft und Gesellschaft*. L'originario intento di Weber di dedicare nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, una sezione all'Islam fallì con lo scoppio della guerra, che significò un riorientamento dei suoi interessi e un allontanamento dalle ricerche sulle *Weltreligionen*. L'Islam apparve subito a Weber come un ambito comparativo di grande interesse, sia in quanto esso rappresentava una precondizione dello sviluppo occidentale, sia per le possibilità comparative che la grande valenza attribuita nell'Islam alla predestinazione offriva rispetto al protestantesimo ascetico⁷⁹.

L'approccio alle analisi storico-comparative weberiane non può prescindere dalla considerazione del punto di vista specifico che le orienta. Wolfgang Schluchter parla, a tal proposito, di un «eurocentrismo euristico»⁸⁰, nel cui ambito si definisce sia il criterio della comparazione, sia il problema che la muove, il problema cioè, delle origini e dello sviluppo del capitalismo moderno. In questo senso e da questo punto di vista è possibile, e secondo me lecito, l'avvicinamento fra la problematica weberiana e alcuni momenti della storiografia di Becker, il quale, come si è cercato di mettere in evidenza nel capitolo precedente, in maniera non dissimile da Weber, indirizza la comparazione storico-universale nella direzione di una definizione della specificità occidentale.

L'analisi dei rapporti fra etiche religiose e condotte di vita conduce Weber a formulare con nettezza la distinzione di principio fra effetti pratici e effetti dogmatici delle formazioni ideali, o meglio, a rilevare la distinzione fra due ordini di connessioni causali, che pur manifestando un alto grado di interattività, tendono a preservare l'autonomia dei propri svolgimenti. Ciò equivaleva a dichiarare l'illegittimità di una risoluzione della realtà storica nella purezza di connessioni concettuali, la cui validità ideale deve esser mantenuta distinta, almeno in linea di principio, dall'*adeguatezza* causale concreta. Si tratta di ordini causali che, come abbiamo avuto modo di osservare

⁷⁸ Per comprendere la valenza delle analisi sulla religione islamica nell'ambito della sociologia weberiana risultano utili le indicazioni di W. SCHLUCHTER nel volume, da lui curato, *Max Webers Sicht des Islams*, cit., in particolare qui W. SCHLUCHTER, *Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams*, pp. 11-124. Il saggio di Schluchter è disponibile anche in traduzione inglese in AA. VV., *Max Weber & Islam*, a cura di T.E. HUFF e W. SCHLUCHTER, New Brunswick, New Jersey, 1999.

⁷⁹ Cfr. *ivi* p. 23.

⁸⁰ *Ivi*, p. 25.

anche in Becker, non procedono necessariamente insieme e nella stessa direzione⁸¹. «Da fondamenti religiosi diversi possono scaturire effetti pratico-psicologici simili, come del resto da fondamenti religiosi simili possono scaturire effetti completamente diversi. È il caso – come ricorda Schluchter – dell'etica battista che ha prodotto esiti analoghi al calvinismo nonostante l'assenza di predestinazione, come è il caso dello stesso Islam, il quale pur presentando una mentalità fortemente predestinazionistica, ha condotto a effetti completamente diversi dall'etica calvinistica»⁸².

2. *Una religione di guerra*. I caratteri fondamentali dell'Islam risultano, in una certa misura, già determinati dal tipo di struttura sociale in cui la religione si diffuse, o dai ceti sociali che ne furono i portatori specifici. L'Islam è, nell'interpretazione weberiana, una *religione di guerra*, che recepisce e mantiene uno spiccato ordinamento di ceto; la stessa politica sociale di Maometto «è interamente in funzione dell'intima unificazione dei credenti per la lotta verso l'esterno, in vista dell'allestimento del maggior numero possibile di guerrieri di Dio»⁸³. Da questo punto di vista la predicazione maomettana si manifesta subito come «radicalmente orientata in senso politico»; essa appare tutta proiettata verso «l'organizzazione degli interessi di preda delle genti guerriere» che «costituiva la base esterna della sua missione»⁸⁴.

Rinunciando all'universalismo della conversione l'Islam si atteggiò fin dall'inizio a *religione dei padroni*; fu da subito religione di una nazionalità dominante su una molteplicità di *popoli-paria*, che sancivano la supremazia araba attraverso il pagamento dell'imposta. L'Islam delle origini fu quindi «religione nazionale araba»⁸⁵, la quale da un lato recepiva la struttura tribale della società pre-islamica e, dall'altro, la proiettava verso una missione di conquista del mondo, che non era lotta per la redenzione degli infedeli, ma per il riconoscimento del dominio arabo.

Queste determinazioni di ceto rappresentano, per Weber, un fattore decisivo nella formazione del carattere della religione islamica. La nobiltà guerriera è tendenzialmente estranea o ostile alle pretese di «un'etica religiosa razionale»⁸⁶; essa può farsi portatrice

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 32. Questo modo di concepire i rapporti fra formazioni ideali (quali per esempio, la dogmatica religiosa, il diritto sacro etc.) e le concrete formazioni storiche è stato più volte messo in evidenza in Becker, in particolare in riferimento alla sua interpretazione della legge islamica.

⁸² *Ivi*, p. 36.

⁸³ M. WEBER, *Economia e società*, vol. II, Parte seconda, Capitolo V, *Sociologia della religione*, a cura di P. ROSSI, Milano, 1995, p. 144. «Se ora vogliamo designare con una parola gli strati che furono rappresentanti e propagatori delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il Confucianesimo al burocrate ordinatore del mondo, per l'Induismo al mago ordinatore del mondo, per il buddismo al monaco mendicante percorsore del mondo, per l'Islam al guerriero conquistatore del mondo, per l'ebraismo al commerciante nomade, e per il cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti di una professione o di "interessi di classe" materiali, ma come portatori ideologici di una dottrina della salvezza in felice accordo con la loro posizione sociale» (*ivi*, p. 205; corsivo mio).

⁸⁴ *Ivi*, p. 144.

⁸⁵ *Ivi*, p. 301.

⁸⁶ *Ivi*, p. 169. «La nobiltà guerriera e tutte le forze feudali non tendono a divenire portatrici di un'etica religiosa razionale. La condotta di vita del guerriero non è sorretta né dal pensiero di una provvidenza

di una religiosità profetica e delle esigenze di eticizzazione ad essa correlate, solo quando tale religiosità si fa «dispensatrice di promesse ai combattenti della fede»⁸⁷. Una concezione del genere – scrive Weber – «presuppone l'esclusività dell'unico Dio universale ed il rigetto degli infedeli come nemici di Dio, la cui semplice esistenza basta a suscitare l'ira. Essa manca dunque nell'antichità in Occidente, come in tutta la religiosità asiatica fino a Zaratustra. Ma anche in lui manca ancora una diretta connessione tra la lotta contro gli infedeli e le promesse religiose. Fu l'Islam a introdurla per primo. Ne costituirono però un avvio, ed anche un modello, le promesse del dio ebraico al suo popolo, come furono interpretate e spiegate da Maometto dopo che, da capo di una conventicola pietistica alla Mecca, divenne il podestà di Jathrib-Medina, e venne definitivamente respinto dagli Ebrei come profeta»⁸⁸.

La rappresentazione della guerra santa agiva già nella tradizione delle lotte sostenute dalla confederazione israelitica; l'evoluzione del giudaismo lasciò poi emergere sempre più chiaramente nel popolo d'Israele la coscienza dell'elezione, e del suo rapporto speciale col dio universale, le cui promesse di redenzione parlavano di «un regno messianico, che eleverà l'intera comunità dei paria dalla loro situazione di paria a quella di padroni del mondo»⁸⁹; tutti i popoli della terra saranno un giorno «costretti a servire Jahvè e a giacere ai piedi di Israele»⁹⁰; essi saranno «debitori degli Ebrei e questi di nessuno»⁹¹.

Da qui derivava, secondo Weber, «l'ordine di Maometto di condurre la guerra fino alla sottomissione degli infedeli alla sovranità politica ed economica dei credenti. La loro distruzione non è richiesta, almeno per gli appartenenti alle "religioni del libro"; ne è al contrario prescritto il buon trattamento, se non altro nell'interesse delle finanze»⁹². Solo con le guerre di religione cristiane nasce l'idea della conversione forzata e dell'alternativa terribile fra conversione o sterminio; al contrario, le guerre di religione islamiche si configurano, secondo Weber, come «un'intrapresa di conquista di signorie fondiarie, essenzialmente legata agli interessi feudali di rendita»⁹³.

Questi condizionamenti di ceto originari della religione islamica agirono sullo svolgimento della profezia nel senso di una relativizzazione del significato dell'idea di *redenzione*, che aveva pur costituito l'impulso originario della predicazione di

buona né da esigenze etiche sistematiche di un dio sopramondano. Concetti come quello di "colpa", "redenzione", "umiltà", religiosa, sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera» (*ibidem*).

⁸⁷ Ivi, p. 169.

⁸⁸ Ivi, p. 171.

⁸⁹ Ivi, p. 189.

⁹⁰ Ivi, p. 171.

⁹¹ Ivi, p. 189. Weber per *popolo-paria* intende «un gruppo privo di autonomo legame politico, costituito a particolare comunità ereditaria da un lato per mezzo dei fattori (originariamente) magici, tabuistici e rituali della comunità di mensa e di connubio, e dall'altro di un privilegiamento politico socialmente negativo, connesso ad un particolare comportamento economico di grande importanza» (*ibidem*).

⁹² Ivi, p. 171.

⁹³ *Ibidem*.

Maometto. Non erano infatti *propriamente* promesse di redenzione quelle del «paradiso islamico come premio per la morte nella guerra santa», che si limitavano ad esprimere le esigenze di una propaganda di guerra e si atteggiavano non diversamente dalle aspirazioni tipiche a «qualunque altro paradiso di guerrieri»⁹⁴. Anzi, ancora più chiaramente, secondo Weber, «questi elementi religiosi dell'antico Islam che presentano i caratteri di una religione etica della redenzione dovettero sempre indietreggiare finché l'Islam restò essenzialmente una religione di guerra»⁹⁵.

3. *L'idea di redenzione*. Questa è un'indicazione essenziale nella caratterizzazione weberiana della religione islamica. Infatti, l'idea di redenzione, nell'impostazione di sociologia della religione weberiana, ha una centralità indiscutibile, almeno nella direzione dell'accertamento, a cui Weber mirava, del reciproco influenzamento fra religione e condotta di vita. «La nostalgia della redenzione – scriveva Weber, rendendo esplicita questa connessione – comunque si presenti, rientra nella nostra indagine nella misura in cui ha conseguenze per l'atteggiamento pratico nella vita. Essa raggiunge questo significato positivo e mondano in modo particolare con la determinazione di una "condotta della vita", organizzata intorno ad un senso centrale o a un fine positivo, e determinata in modo specificamente religioso, cosicché nasce, in base a motivi religiosi, una sistemazione dell'agire pratico sotto forma di orientamento in vista di valori unitari»⁹⁶.

Questo significato dell'idea di redenzione si comprende bene soprattutto nella *Zwischenbetrachtung* dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, dove il tentativo di una sistematica tipologica, conduce Weber a una trattazione teorica che serva da orientamento all'analisi empirica. Ma la funzione euristica della trattazione cela un «motivo oggettivo» consistente nel riconoscimento della ricaduta empirica delle connessioni ideali di senso o, viceversa, dell'istanza razionalistica che talvolta avanzano le connessioni reali empiriche; un riconoscimento che costituisce di per sé un aspetto non accantonabile del problema della causazione storica. Questa potenza che il razionale esercita sugli uomini, in maniera ancora più evidente nell'*imperativo della coerenza* a cui le interpretazioni religiose del mondo sono spesso esposte fa del

⁹⁴ Ivi, p. 172.

⁹⁵ Ivi, pp. 171-172.

⁹⁶ Ivi, pp. 218-219. È evidente che tale *determinazione della condotta di vita* va intesa solo nel senso della weberiana *causazione adeguata*, e nella consapevolezza che si tratta dell'accertamento solo di una delle possibili connessioni causali rinvenibili, le quali non procedono tutte nella medesima direzione, ovvero dall'idea religiosa alla condotta di vita, ma presentano sempre interessanti effetti retroattivi. A tale riguardo Weber, infatti, aggiunge: «I motivi religiosi, particolarmente la speranza di redenzione, non implica alcuna determinazione necessaria della specie di condotta della vita, e particolarmente della condotta economica; tuttavia possono influenzarla in notevole misura» (ivi, p. 219).

tentativo weberiano di sociologia della religione «un contributo alla tipologia e alla sociologia del razionalismo stesso»⁹⁷.

E proprio l'idea di redenzione rappresenta il momento aurorale di quel processo di razionalizzazione, destinato a presiedere al *disincantamento del mondo* e alla meccanizzazione dell'intera realtà sociale, in cui Weber intravede il destino dell'Occidente. Infatti, la profezia, per Weber, si costituisce sempre nell'«orientamento della condotta della vita in base all'aspirazione a un bene di salvezza»; il suo contenuto specifico finisce così col comportare «una sistemazione razionale – o soltanto in punti particolari oppure nel suo complesso – della condotta della vita»⁹⁸. Questo è il senso peculiare di «tutte le vere e proprie religioni "di redenzione", vale a dire in tutte quelle religioni che prospettavano ai loro aderenti la liberazione dalla sofferenza; e ciò in misura tanto maggiore quanto più l'essenza della sofferenza è intesa in senso sublimato, interiorizzato e fondamentale»⁹⁹. Essenziale infatti, è la trasposizione del credente «in uno stato d'animo duraturo, che lo rendesse interiormente inattaccabile dalla sofferenza»¹⁰⁰, e non l'adozione, per così dire, di "tecniche di redenzione" basate sul *transitorio*, sullo *straordinario*, in ogni caso estranee al quotidiano. In ciò consiste, per Weber, «il fine razionale della religione di redenzione»¹⁰¹.

⁹⁷ M. WEBER, *Intermezzo della Sociologia della religione*, vol. I, Milano, 1982, pp. 525-560, ivi, p. 526. Come si esprime Weber, «anche ciò che è razionale – inteso nel senso della "coerenza" logica o teleologica di una presa di posizione teorico-intellettuale o etico-pratica – esercita un suo potere sugli uomini (e lo ha sempre esercitato), per quanto limitata e labile questa potenza sia stata ovunque, e sia tuttora, rispetto alle altre potenze della vita storica. E proprio le interpretazioni religiose del mondo e le etiche religiose intenzionalmente razionali, create da intellettuali, erano particolarmente esposte all'imperativo della coerenza. Per quanto, nei singoli casi, esse si adattino raramente all'esigenza dell'assenza di contraddizione, e per quanto possano inserire nei loro postulati etici prese di posizione non deducibili razionalmente, tuttavia l'effetto della *ratio* – o, più specificamente della deduzione teleologica dei postulati pratici – si fa sentire in qualche modo in esse, sovente in misura assai forte» (*ibidem*). Queste affermazioni vanno lette insieme alle prese di posizione *anti-emanatistiche* già richiamate (cfr. *supra* il paragrafo 1 di questo capitolo), per comprendere come Weber rifiuti la possibilità di uno schema unitario e univoco di interpretazione della realtà storico-sociale, e lasci che tale schema si determini di volta in volta in rapporto all'oggetto empirico da spiegare.

⁹⁸ Ivi, p. 529.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*. In realtà l'insistenza unilaterale sulla valenza razionalizzante dell'idea di redenzione rappresenta una esemplificazione tipico-ideale funzionale alla dimostrazione dell'adeguatezza causale fra l'etica religiosa del protestantesimo ascetico e lo spirito capitalistico. A questo senso particolare di redenzione bisogna fare riferimento quando si parlerà, nelle pagine seguenti, della relativizzazione weberiana dell'idea islamica di redenzione. Ma ciò risulta chiaro già dai presupposti metodologici del comparativismo weberiano e da quell'orientamento esplicativo della specificità occidentale attraverso il quale vanno essenzialmente lette le analisi weberiane sulle *Weltreligionen*. Nella *Sociologia della religione di Economia e società*, Weber prende in considerazione, in tutta la sua complessità, la fluida casistica storica dell'idea di redenzione. Da questa casistica emerge chiaramente il fatto che l'idea di redenzione non è di per sé portatrice di un'istanza di razionalizzazione e, soprattutto, non agisce sempre nel senso della razionalizzazione della condotta di vita. Il fatto che l'interesse weberiano sia orientato proprio a quella valenza razionalizzante dell'idea di redenzione, e che il procedimento tipico-ideale faccia di questa sua declinazione particolare (che poi è sostanzialmente quella del protestantesimo ascetico) il criterio di ordinamento dell'intera fenomenologia storica della redenzione, non deve essere confuso con l'ostensione di uno sviluppo unico dall'irrazionale al razionale. Di sviluppo si può qui parlare solo come del movimento causale svolgentesi nella sezione finita della realtà storico-sociale presa in considerazione,

La razionalizzazione della condotta di vita promossa dalla religione di redenzione, il suo orientare l'intera esistenza verso un determinato valore soteriologico, finisce col

e solo sullo sfondo della generale dinamica epigenetica del senso. «Le diverse configurazioni etiche della concezione di Dio e del peccato – scrive Weber a tal proposito – sono in stretta connessione con l'aspirazione alla "redenzione", il cui contenuto può risultare radicalmente diverso a seconda del "da chi" e dell' "a che" si vuole essere redenti. Non ogni etica religiosa razionale è un'etica della redenzione» (M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia della religione*, p. 217). In questo senso l'influenza della religione sulla condotta di vita dipende dalla specifica «via della redenzione» e dalla «qualità psichica del possesso della salvezza a cui si aspira» (ivi, p. 220). Dalla trattazione weberiana sui tipi di redenzione si può rilevare il seguente schema: «I. La redenzione può essere un'opera del tutto personale del redento, che la pone in essere senza alcun intervento di forze sussidiarie ultraterrene [...]. In questo caso le opere, mediante le quali la redenzione è ottenuta, possono essere: 1. *il ritualismo*, il quale non è di per sé diverso, in quanto all'azione sulla condotta di vita, dalla stregoneria; e per questo riguardo è talvolta al di sotto della religiosità magica, poiché quest'ultima, in alcune circostanze, ha sviluppato una metodica della rinascita ben determinata e abbastanza precisa, cosa questa che non sempre avviene nel ritualismo» (*ibidem*). Una conseguenza estremamente importante del ritualismo è la circostanza che esso, risolvendosi per lo più in una «devozione sentimentale», «pone l'accento sul "contenuto emotivo" dell'attimo di devozione che sembra garantire la salvezza» (*ibidem*). Il fine immediato della prassi di redenzione è il raggiungimento di «uno stato interiore per sua natura passeggero». L'unica redenzione possibile nell'ambito del ritualismo è quindi insidiata dal suo «carattere di instabilità» e di «occasionalità»; ad essa «mancano i motivi interiori per una pretesa di conferma che potrebbe garantire la "rinascita"» (ivi, p. 221). In ultima istanza «l'ambito spirituale a cui il ritualismo [...] tende [...] è caratterizzato dal distacco dall'agire razionale» (*ibidem*). Tuttavia è possibile anche in determinate condizioni (richiesta della purezza davanti a Dio per l'efficacia del rito, o richiesta di un agire rituale attivo dei laici con sistemazione giuridico-ritualistica e relativa istruzione) che la religiosità ritualistica diventi portatrice specifica di istanze etiche. 2. *prestazioni sociali* di vario carattere. In questo ambito la profezia opera normalmente nel senso di una «sistemazione di un'etica delle buone opere», la quale assume due caratteri fondamentali. a. Nel primo caso è quello della contabilità delle buone e delle cattive azioni considerate singolarmente. b. Il secondo è quello in cui la «sistemazione etica considera la singola azione soltanto come sintomo ed espressione di una personalità etica unitaria che si manifesta in essa» (ivi, p. 223). 3. *metodica della salvezza*, nella quale rientrano l'estasi, l'orgia, l'euforia accanto alle metodiche razionali, all'ascesi e alla mistica. II. «La redenzione può inoltre venir compiuta non mediante le proprie opere – le quali in questo caso appaiono del tutto inadeguate allo scopo – ma in virtù di alcune operazioni compiute o da un eroe a ciò votato o da un dio incarnato, delle quali i seguaci godono i frutti come grazia *ex opere operato*. La grazia è dispensata o come diretto effetto magico della grazia stessa, o in virtù del sopravanzo di grazia meritato dalle azioni compiute dal salvatore umano o divino» (ivi, p. 244). A questa seconda categoria fanno riferimento tre diversi tipi: 1. *redenzione per mezzo della grazia sacramentale e grazia istituzionale*, le quali si distinguono a seconda della qualificazione carismatica o istituzionale del dispensatore della grazia. Le influenze sulla condotta di vita di questo tipo di redenzione sono «molto simili a quelli che si presentano nel ritualismo» (ivi, p. 247). Il dispensamento istituzionale o carismatico della grazia comporta infatti «uno sgravio per colui che è bisognoso di redenzione, rendendo più facile la sopportazione della colpa e, a parità di condizioni, risparmiandogli l'impiego di una metodica della vita eticamente sistemata. Il peccatore sa infatti di poter in ogni caso ottenere l'assoluzione da ogni peccato, mediante un agire religioso a sua disposizione. E, soprattutto, i peccati restano azioni singole a cui vengono contrapposte altre singole azioni a titolo di compenso o di pena» (*ibidem*). Ciò che viene preso in considerazione non è la personalità nel suo complesso, ma «l'azione singola e momentanea» (*ibidem*). 2. *redenzione per mezzo della fede*. Essa presuppone «un'attribuzione di verità a taluni fatti metafisici, e quindi un certo sviluppo di "dogmi", la cui accettazione deve valere come segno di appartenenza» (ivi, p. 249). La religiosità della pura fede tende per lo più a tradursi in «atteggiamento interiore anti-razionale» e in una «religiosità dell'illimitata fiducia in Dio». Essa si trova in «aspra antitesi con il sapere», specificamente con il sapere teologico, richiede la «mortificazione della presunzione intellettuale», e il «sacrificio dell'intelletto» (ivi, p. 253). «La tipica religiosità della fede non può produrre facilmente tratti anti-tradizionalisticamente razionali nella condotta della vita; le manca all'interno qualsiasi spinta verso un dominio razionale ed una trasformazione razionale del mondo» (ivi, p. 255). 3. *redenzione per mezzo della grazia di predestinazione*, che è un «dono di grazia del tutto libero ed immotivato da parte di un dio imperscrutabile nelle sue decisioni, necessariamente immutabili in virtù della sua onniscienza, assolutamente non influenzabile da parte di atteggiamenti umani» (ivi, p. 257). Sulla predestinazione cfr. il paragrafo seguente.

coinvolgere il «mondo» in un processo di svalutazione progressiva, che può avere esiti diversi – dall'indifferenza al rifiuto del mondo, e anche diversi modi di traduzione di quell'indifferenza o di quel rifiuto nell'agire concreto. Al di là della diversità degli esiti, quella razionalizzazione giunge a configurare un rapporto di tensione strutturale col mondo. Come si esprime Weber: «Le religioni profetiche [...] sono vissute nella maggior parte dei casi [...] in un rapporto di tensione, non soltanto acuto, ma anche duraturo, nei confronti del mondo e dei suoi ordinamenti; e ciò in misura tanto maggiore quanto più esse erano vere e proprie religioni di redenzione. Ciò derivava dal senso della redenzione e dall'essenza della dottrina profetica della salvezza, non appena questa si sviluppava [...] verso un'etica razionale e perciò orientata in vista di beni di salvezza religiosi interiori, considerati come mezzi di redenzione, vale a dire quando questa [...] si sublimava procedendo dal ritualismo verso la "religiosità interiore"»¹⁰².

Questa tensione era destinata ad intensificarsi col progredire della «razionalizzazione dei beni mondani», la quale rappresentava solo un riflesso della razionalizzazione della condotta di vita promossa dall'idea di redenzione. Infatti – scrive Weber – «la razionalizzazione e la sublimazione delle relazioni dell'uomo con le diverse sfere del possesso di beni esteriori e interiori, religiosi e mondani, spingevano verso la consapevolezza *dell'interna legalità autonoma delle singole sfere*, considerate nella loro coerenza, e quindi portavano a far emergere quelle tensioni reciproche tra le varie sfere che rimangono celate all'originaria spontaneità della relazione con il mondo esterno»¹⁰³.

Di questa impostazione si deve tener conto, a mio avviso, per valutare a pieno le interpretazioni weberiane dell'Islam, che convergono, è bene chiarirlo fin d'ora, intorno alla *relativizzazione dell'idea islamica di redenzione*.

Già la connotazione attuale e di *religione dei padroni*, come abbiamo visto, doveva operare in questo senso. Infatti, se «ogni richiesta di redenzione è espressione di uno "stato di bisogno"», anche se in maniera non esclusiva¹⁰⁴, allora è evidente che «gli strati economicamente privilegiati in modo positivo, a parità di circostanze, sentono a mala pena il bisogno di redenzione. Essi tendono piuttosto ad attribuire alla religione il compito primario di "legittimare" la propria condotta della vita e la propria situazione sociale»¹⁰⁵. Questo elemento vale di per sé a giustificare bene le diverse dinamiche di senso che i medesimi contenuti ideali, e la stessa idea di redenzione assunsero nell'Islam, *religione dei padroni*, e nel giudaismo, religione di un *popolo-paria*.

¹⁰² M. WEBER, *Intermezzo della Sociologia della religione*, cit., p. 530 (corsivo mio).

¹⁰³ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁰⁴ Tuttavia «la pressione sociale o economica non è affatto l'esclusiva sorgente del suo costituirsi, anche se, naturalmente, è tra le più importanti» (M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia della religione*, p. 186).

¹⁰⁵ *Ibidem*.

D'altra parte, l'indigenza economica e la pressione sociale non spiegano di per sé l'idea di redenzione; essa non può essere ridotta ad espressione ideologica del disagio dei ceti negativamente privilegiati, può invece, rispondere, ed ha storicamente risposto ad altre logiche, inserendosi in diverse connessioni di senso. Una delle possibili connessioni alternative in cui può rientrare l'idea della redenzione è, come abbiamo visto¹⁰⁶, costituita, secondo Weber, dall'«intellettualismo puramente in quanto tale, e particolarmente dai bisogni metafisici dello spirito, che non lo spingono ad indagare su problemi etici e religiosi per necessità materiale, ma per l'intima necessità di poter comprendere e prendere posizione di fronte al mondo come a un cosmo fornito di senso»¹⁰⁷. Ma anche in questo significato possibile l'Islam è solo in maniera inadeguata una religione di redenzione. Esso infatti, «all'infuori delle sue scuole ufficiali di diritto e di teologia e delle discontinue fioriture di interessi scientifici, e quindi in carattere con la sua autentica specifica religiosità – poté sperimentare un'irruzione intellettualistica soltanto con l'affermarsi del Sufismo. *Ma non era questo l'orientamento che gli si confaceva*; il carattere razionale manca del tutto alla devozione popolare derviscia, e soltanto alcune sette eterodosse dell'Islam, anche se occasionalmente fornite di notevole influenza, ebbero uno specifico aspetto intellettualistico. Per il resto esso assunse nelle sue scuole superiori, come del resto il cristianesimo medievale, l'andamento di una scolastica»¹⁰⁸.

4. *Predestinazione e predeterminazione.* Nella seconda edizione (1919-20) del saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, l'Islam si era imposto alla riflessione di Weber per la grande somiglianza dei fondamenti religiosi rispetto al calvinismo. Assolutezza e oltremondanità del dio creatore, rifiuto della mediazione professionale con la divinità rappresentata dal clero e, soprattutto, grande rilevanza in entrambe le religioni del dogma della predestinazione, configuravano il problema evidente di giustificare la diversità degli esiti (fatalismo e ascesi intramondana) a cui esse avevano condotto, o a cui esse avevano contribuito. In realtà qui più che di una giustificazione si trattava in primo luogo di una presa d'atto dell'autonomia, in linea di principio, fra connessioni ideali e connessioni empiriche, e in secondo luogo di un'occasione notevole di verifica e comparazione tipologica delle tesi weberiane sull'etica del protestantesimo ascetico.

In quello scritto il problema compare in una nota riferita proprio al tema della predestinazione. Che questa dovesse condurre necessariamente al fatalismo sembrava a Weber accettabile sono nell'ambito di una «religiosità della "fede" in senso sentimentale», alla quale risultasse estraneo il «concetto razionale di conferma». Era

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, nota 97.

¹⁰⁷ Ivi, p. 194.

¹⁰⁸ Ivi, p. 205 (corsivo mio).

appunto il caso dell'Islam dove «si sono verificate queste conseguenze fatalistiche» perché «il concetto islamico di predeterminazione (e non tanto di predestinazione) era riferito ai destini dell'aldiquá, non alla salvezza dell'aldilá, e quindi l'elemento eticamente decisivo, cioè la "conferma" in quanto predestinati, non aveva alcuna parte in esso; perciò poteva derivarne soltanto l'intrepidezza guerriera (come nel caso della *μοίρα*), ma non ne derivavano conseguenze per una metodica della vita, per cui mancava appunto il "premio" religioso»¹⁰⁹.

Weber, nel rilevare questa differenza fra la *predeterminazione* islamica e la *predestinazione* calvinista si riferiva esplicitamente alla dissertazione heidelberghese di F. Ulrich¹¹⁰, la quale derivava questa distinzione dai fondamenti teologici delle due religioni. In sostanza infatti, secondo Ulrich, ai diversi esiti del *predeterminismo* islamico contribuiva il diverso grado di eticizzazione, rispetto al calvinismo, del rapporto fra uomo e dio. All'Islam risulta estranea la tensione peculiare fra l'onnipotenza e la bontà di Dio che contraddistingue il calvinismo; in esso l'onnipotenza biblica di Dio e il *predeterminismo* che ne rappresenta un riflesso, si prestano a interpretazioni metafisiche, cosmologiche e teleologiche, mentre sono immuni da ricadute etiche e soteriologiche¹¹¹.

Nella *Sociologia della religione di Economia e società*, Weber aveva invece sviluppato il tema, nel quadro delle più approfondite analisi della religione islamica che stiamo cercando di ricostruire. Nelle forme che la redenzione può assumere¹¹² rientra la «grazia di predestinazione», che è «un dono di grazia del tutto immotivato da parte di un dio imperscrutabile nelle sue decisioni», immutabili e influenzabili da parte di ogni comportamento umano¹¹³. I profeti si fanno annunciatori della fede nella predestinazione perchè «come Calvino e Maometto, sono potentemente animati da un impulso razionale religioso – cioè dalla sicurezza della propria missione, fatta derivare più dalla situazione del mondo e dalla volontà di Dio che dalla propria purezza personale», oppure perchè, «come Agostino e talvolta Maometto, dovevano domare una straordinaria passionalità, e vivono nella convinzione dell'impossibilità di farlo senza l'aiuto di una forza fuori di loro e sopra di loro»¹¹⁴.

La predestinazione, garantendo l'aristocratica certezza assoluta nella salvezza, lascia emergere la consapevolezza che «l'agire voluto da Dio fluisce da quell'intima ed autentica relazione a Dio istituita dal segreto rapporto di grazia»; in questo modo è proprio «la centrale e costante qualificazione della personalità» che fornisce «la certezza

¹⁰⁹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Milano, 1982, p. 99, nota.

¹¹⁰ F. ULRICH, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, Heidelberg, 1912. Su Ulrich vedi anche W. SCHLUCHTER, *Max Webers Sicht des Islams*, cit., p. 38 e sgg.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹¹² Cfr. *supra* nota 101.

¹¹³ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia della religione*, p. 257.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 258.

della salvezza e della perseveranza nella grazia»¹¹⁵. Per questi motivi, secondo Weber, «in luogo della conseguenza apparentemente "logica" del fatalismo, la fede nella predestinazione ha [...] prodotto, proprio nei suoi sostenitori più coerenti, i più forti motivi concepibili di un agire in conformità alla volontà di Dio»¹¹⁶. Il contenuto dell'agire risulta però, evidentemente determinato dal contenuto della profezia; «tanto l'irriguardoso oblio di sé del guerriero religioso islamico delle prime generazioni, spinto alla conquista del mondo dal comando divino della guerra santa, quanto il rigorismo etico, la legalità e la metodica razionale di vita del puritano ossequiente alle leggi morali cristiane» sono derivabili da quella fede predestinazionistica¹¹⁷. Ma nel caso dell'Islam ciò che difetta è proprio l'esito razionalistico della predestinazione; «Allah non si spinse a promettere la predestinazione all'inferno – afferma infatti Weber – ma soltanto la sottrazione della sua grazia e quindi l'abbandono all'inevitabile errore (in conseguenza dell'insufficienza dell'uomo)»¹¹⁸. La predestinazione islamica inoltre, «in dipendenza del carattere guerriero della religione, aveva l'impronta della *μοίρα* greca, nella misura in cui erano assai debolmente sviluppati da un lato gli elementi specificamente razionali del "reggimento del mondo" e dall'altro la determinazione del destino religioso del singolo nell'al di là. Prevaleva la concezione secondo cui nella predestinazione era determinato non il particolare destino nell'al di là, ma quello dell'al di qua – ad esempio (e in modo particolare) l'alternativa se il guerriero cadrà o meno in battaglia. Il destino dell'al di là del singolo era già sufficientemente assicurato dalla pura fede in Allah e nei profeti, e non abbisognava quindi – almeno secondo la concezione più antica – di alcuna conferma nella condotta della vita»¹¹⁹.

Era proprio la *quotidianità* che risultava estranea al «sistema di asceti» di una religione, come l'Islam, orientata prevalentemente in senso bellico, e quindi verso lo straordinario, ma perciò anche verso il transitorio e il discontinuo, rappresentato dalla battaglia sul campo e dalla guerra di conquista. La predestinazione islamica fu perciò fondamentalmente «incapace di dar luogo ad una metodica di vita intra-mondana, come fece invece il Puritanesimo, in cui la predestinazione riguardava proprio il destino nell'al di là, e quindi la *certitudo salutis* dipendeva dalla conferma quotidiana della virtù»¹²⁰.

Un indice della completa diversità di significato che questa dottrina aveva assunto nell'Islam e nel calvinismo è rappresentata per Weber anche dai suoi riflessi politici. Infatti, mentre «la fede puritana nella predestinazione era ovunque considerata dalle autorità come pericolosa per lo stato e nemica dell'ordine, poiché si atteggiava scetticamente di fronte ad ogni legittimità e autorità», in ambito islamico grandi

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 259.

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.*

sostenitori della predestinazione furono proprio gli Omniadi, che «si ripromettevano di legittimare il potere, illegittimamente acquisito, con la volontà predestinante di Allah»¹²¹. Questo, per Weber, rende ulteriormente palese «come la tendenza alla determinazione dei processi mondani, in luogo dell'orientamento verso il destino nell'al di là, fa subito dileguare il carattere eticamente razionale della predestinazione»¹²².

L'orientamento intramondano della predestinazione islamica ne determinò l'insufficiente eticizzazione e la conseguente inadeguatezza ai fini di una razionalizzazione della condotta di vita. Gli inizi di un'ascesi intramondana, furono nell'Islam relegati allo straordinario; essi furono invece «respinti nella vita quotidiana», nell'ambito della quale la predestinazione «assunse facilmente, a causa del suo carattere scarsamente razionale, tratti fatalistici; e appunto per questo non eliminò dal suo seno la magia»¹²³.

5. *Una religione adattata al mondo.* Se prestiamo attenzione al fatto che le religioni di redenzione, promuovendo la razionalizzazione della condotta di vita, agiscono anche nel senso di generare una tensione con gli ordinamenti del mondo e, conseguentemente, gradi diversi del suo rifiuto, e se abbiamo compreso come, secondo Weber, l'Islam sia solo relativamente una religione di redenzione; ci saranno chiari allora i motivi su cui si fonda il suo sostanziale *adattamento al mondo*.

In un lungo passo del § 12 della *Sociologia della religione di Economia e Società*, che porta il titolo *Le religioni universali e il "mondo"*, Weber chiarisce le ragioni e il senso di questo adattamento. Già nello sviluppo di Maometto si può osservare un «capovolgimento» della sua «originaria religiosità escatologica» del periodo meccano, in «una religione di guerra nazionale araba, e per di più con un ordinamento di ceto», che contraddistinse la comunità paleo-islamica medinese¹²⁴. Il carattere della religione fu determinato dal prestigio sociale dei suoi originari aderenti, i quali «erano tutti appartenenti a potenti tribù», nonché dal suo orientamento verso la guerra santa, che «non aveva innanzitutto scopi di conversione, ma si proponeva "che i seguaci delle religioni straniere pagassero in sottomissione i tributi" [*ji'zyah*], cioè che l'Islam conquistasse il primato sociale assoluto sui tributari di altre religioni»¹²⁵. Inoltre esso fu

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ Ivi, p. 260.

¹²⁴ Ivi, pp. 301-302. In merito all'adattamento al mondo dell'Islam la posizione di Becker in *Christentum und Islam*, come abbiamo visto, era perfettamente analoga. «L'Islam – infatti aveva affermato Becker – ha compiuto, già nello sviluppo di Maometto, il più importante compromesso [*Kompromiss*], quello con la vita, che il cristianesimo elaborò solo gradualmente». C. H. BECKER, *Islamstudien*, cit., vol. I, p. 405. Confronta *supra* parte A, cap. I, par. 5. Nello stesso saggio Becker pone in evidenza la profonda estraneità dello spirito ascetico all'Islam originario, che ne risentì un'influenza limitata solo in seguito a influssi cristiani. L'Islam esprime l'esigenza di una religione adattata al mondo e alla vita, come si esprime Becker, di una religiosità essenzialmente *weltfreundlich*.

¹²⁵ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia della religione*, p. 302.

determinato da una grande considerazione per la ricchezza economica, unita all'«importanza della preda di guerra negli ordinamenti e nelle promesse» dell'epoca eroica islamica¹²⁶. «Tutto questo – scrive Weber – diede a questa religione l'impronta di una religione dei padroni», che veniva accentuata dalla circostanza, non secondaria, che «gli elementi ultimi della sua etica economica sono prettamente feudali»¹²⁷.

Il «rigido ripudio da parte del Corano non certo di ogni sorta di asceti ma senz'altro di ogni forma di monachesimo» e, ancora, la peculiarità di alcuni tratti "sensuali" dell'agiografia islamica¹²⁸, rendono assai problematica la considerazione dell'Islam come «una "religione della redenzione" di natura etica»¹²⁹. «Ma l'Islam – afferma Weber – non è affatto qualcosa di simile in questo significato. Il concetto di "redenzione", nel significato etico della parola, gli è del tutto estraneo»¹³⁰.

Ciò che nell'Islam sembra identificabile con lo spirito dell'asceti, tutto ciò che lascia pensare a un rapporto di tensione con il mondo o a un suo parziale rifiuto, si comprende meglio, secondo Weber, se lo si interpreta da un punto di vista *essenzialmente politico*, come istanza regolativa dell'anarchia tribale che la religione assume di buon grado (come in Wellhausen e Becker) nell'affermarsi come strumento, se pur parziale, di razionalizzazione¹³¹. Il conflitto tra religione e politica – afferma infatti Weber – «non sussiste quando una religione fa propria la violenta propaganda della genuina profezia, come avvenne per l'antico Islam, che rinunciò consapevolmente all'universalismo della conversione ed assunse come suo fine il soggiogamento e la sottomissione dei non credenti sotto il potere di un ordine dominante che si dedica alla lotta per la fede come

¹²⁶ «Proprio i più devoti, già della prima generazione, erano i più ricchi, o più esattamente coloro che si erano arricchiti più degli altri con la preda di guerra (nel significato più ampio). L'importanza che riveste nell'Islam il possesso di origine bellica e politica, ed in generale la ricchezza, è diametralmente opposta alla presa di posizione puritana. La tradizione dipinge come accetto a dio il lusso nelle vesti, i profumi e l'accurato trattamento della barba, costituendo così il polo estremamente opposto di ogni etica economica puritana ...» (*ibidem*).

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ «Ma quando un detto del profeta mette in dubbio il carattere di chi per quaranta giorni non mangia carne, oppure quando una colonna riconosciuta dell'antico Islam, sovente celebrato come Madhi, alla domanda perché egli, a differenza di suo padre Alì, usi cosmetici per capelli, fornisce questa risposta: "per aver successo con le donne" – ci si trova davanti a fatti ben singolari nell'agiografia di una "religione della redenzione" di natura etica» (*ibidem*).

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Ivi, p. 303.

¹³¹ «Il suo dio è un signore di illimitata potenza, ma anche benigno; l'obbedienza ai suoi comandamenti non richiede mai forze sovrumane. L'eliminazione delle lotte intestine in vista della forza d'urto verso l'esterno, la regolamentazione del rapporto sessuale legittimo in senso strettamente patriarcale e la proibizione di tutte le forme illegittime (che per la persistenza del concubinato con le schiave e per la facilità del divorzio si risolveva di fatto in un privilegiamento dei benestanti), la proibizione dell'usura, i contributi di guerra ed i soccorsi ai poveri erano *regole di carattere essenzialmente politico*. Ad essi andavano aggiunti, come doveri differenziati fondamentali, il riconoscimento di un solo dio e del suo profeta (l'unica richiesta dogmatica), il pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita, il digiuno quotidiano nel mese del digiuno, la presenza almeno una volta alla settimana al servizio divino, le preghiere quotidiane; inoltre, per il comportamento quotidiano l'obbligo di vestirsi (una prescrizione economicamente ancor oggi importante per la conversione di popolazioni selvagge), l'astensione da alcuni cibi impuri, dal vino e dai giochi d'azzardo (il che fu importante per l'atteggiamento di fronte agli affari di speculazione)» (*ibidem*; corsivo mio).

dovere fondamentale, anziché la redenzione dei vinti. Questa non è infatti una religione della redenzione universale. La situazione che Dio predilige è proprio il governo dispotico dei credenti sui non credenti sottomessi, senza che la violenza crei in quanto tale alcun problema»¹³².

Manca nell'Islam «la ricerca individuale della salvezza», mentre il concetto di peccato compare «come impurità rituale, o come sacrilegio religioso, o come disobbedienza ai comandi positivi del profeta, o come indegnità di ceto per violazione dei costumi e delle convenienze»; esso appare perciò, secondo Weber, «orientato in senso feudale»¹³³. Come, del resto, «segni di uno specifico spirito feudale di ceto» sono anche «l'indiscussa ammissione della schiavitù e della servitù, la poligamia, il disprezzo e l'asservimento della donna, il prevalente carattere ritualistico dei doveri religiosi – unito ad una grande semplicità delle relative richieste ed ad una ancor più grande modestia in fatto di istanze etiche»¹³⁴.

Neanche la «grande apertura di orizzonte che l'Islam raggiunse col sorgere della casistica teologico-giuridica e delle scuole filosofiche da un lato, e dall'altro con l'infiltrazione del Sufismo» poterono avvicinare «nei punti decisivi» l'Islam all'ebraismo o al cristianesimo¹³⁵. «Questi erano – infatti secondo Weber – forme di religiosità specificamente borghesi e cittadine, mentre per l'Islam la città aveva soltanto un significato politico»¹³⁶.

Concludendo la sua analisi della religione islamica nell'ambito della sociologia della religione, la quale, non va dimenticato, non ha pretese di completezza o di esaurimento dell'oggetto, ma si determina in rapporto al punto di vista comparativo che la orienta, e precisamente in rapporto all'indagine sulla genesi del capitalismo moderno, Weber rilevava ancora una volta la totale diversità, non solo degli esiti, ma anche dei presupposti che stanno alla base degli sviluppi di Islam e calvinismo. «La religiosità dell'Islam – scrive Weber – in parte orgiastica e in parte mistica, ma costantemente di carattere straordinario ed irrazionale, non meno della sua etica quotidiana ufficiale – radicalmente tradizionalistica, e propagandisticamente molto efficace a causa della sua grande semplicità – *avvia la condotta della vita in una direzione che è in effetti proprio l'opposto di quella della metodica puritana della vita ed in generale della metodica dell'ascesi intramondana*»¹³⁷.

¹³² Ivi, p. 276.

¹³³ Ivi, p. 303.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Ivi, p. 304.

¹³⁶ *Ibidem*. Qui Weber esprime un giudizio profondamente diverso da quello di Becker, per il quale «l'Islam non è nato, né cresciuto, presso i beduini, bensì nella civiltà urbana del declinante ellenismo. Esso è da cima a fondo, religione della civiltà e non del deserto» (C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 59; cfr. *supra* parte C, cap. I, par. 4).

¹³⁷ *Ibidem*. «Rispetto all'Ebraismo manca l'esigenza di un'ampia conoscenza della legge e dell'addestramento casistico del pensiero, che alimenta il suo "razionalismo". Il guerriero e non il letterato costituisce l'ideale di questa religiosità. E mancano inoltre anche quelle promesse di un regno messianico

6. *Feudalesimo occidentale e orientale*. L'Oriente islamico rientra nell'ambito della sociologia del potere weberiana soprattutto come dominio tipologico di un feudalesimo di origine *patrimoniale* da tener distinto, in linea di principio, dal feudalesimo occidentale, che mostra invece, una chiara origine *carismatica*¹³⁸. Nell'elaborare questa tesi, Weber assumeva esplicitamente i risultati delle analisi storico-economiche di Becker in merito al problema del feudalesimo islamico, che abbiamo già richiamato¹³⁹. Tuttavia i risultati di quell'analisi venivano qui inseriti in una sistematica dei tipi di potere orientata alla ricerca delle origini del capitalismo moderno.

Il feudalesimo militare islamico, secondo Weber, si spiega, «come ha brevemente mostrato C. H. Becker, mediante la sua origine da un esercito assoldato e dall'appalto delle imposte. Il signore patrimoniale che non era in grado di pagare, doveva da una parte ricompensare gli assoldati con assegnazioni sulle tasse dei sudditi; ma d'altra parte doveva trasferire al funzionario militare (emiro) la carica, in origine indipendente rispetto a questo [...] del funzionario delle imposte dotato di stipendio fisso [...]. Il titolare del beneficio doveva da un lato prestare in primo luogo servizio militare come soldato, e dall'altro doveva versare, teoricamente, almeno l'eccedenza delle tasse incassate rispetto alle proprie esigenze di pagamento»¹⁴⁰.

sulla terra, legate alla rigorosa osservanza della legge, che – unite alla dottrina sacerdotale della storia, dell'elezione, del peccato e dell'esilio di Israele – costituivano il fondamento del carattere paria della religione ebraica, con tutte le sue conseguenze. Sette ascetiche ve ne furono. Una certa tendenza alla "semplicità" fu propria di larghe cerchie guerriere dell'antico Islam, che la contrapposero, fin dall'inizio, al dominio degli Omniadi. La loro serena gioia mondana appariva come decadenza agli occhi della rigida disciplina che vigeva nelle fortezze in cui Omar aveva concentrato sui territori di conquista le classi guerriere islamiche, ed il loro posto fu preso dalla nascente aristocrazia feudale. Ma si tratta di un'ascesi da campo di battaglia o da ordine cavalleresco e guerriero, non monastica; e più ancora non si tratta di una sistemazione ascetica borghese della condotta di vita, ma di un'ascesi realmente operante soltanto a periodi, e sempre pronta a capovolgere in fatalismo. Si è già parlato delle conseguenze totalmente diverse che, in queste condizioni, doveva produrre la fede nella provvidenza. L'insinuarsi del culto dei santi e infine della magia allontanò definitivamente da ogni autentica metodica della vita» (*ibidem*).

¹³⁸ Weber da la seguente definizione di *patrimonialismo*: «Quando il principe organizza in linea di principio la sua potenza politica, cioè il suo potere di applicare la coercizione fisica nei confronti dei dominati a territori e a uomini extra-patrimoniali, cioè a sudditi politici, in linea di principio come l'esercito del suo potere domestico, si parlerà di una formazione statale-patrimoniale» (M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 110). Per il concetto di *carisma* basti qui ricordare che per Weber assume il significato *avalutativo* di «uno specifico dono del corpo e dello spirito che era concepito come soprannaturale – nel senso di non essere accessibile a tutti» (ivi, p. 218). Qui non è il caso di riprendere i diversi problemi d'interpretazione che queste categorie weberiane suscitano, anche in riferimento ai diversi momenti di stesura delle sezioni di *Wirtschaft und Gesellschaft*. Per quanto essi si riflettono sulla posizione weberiana sull'Islam e sulla definizione del patrimonialismo orientale mi limito a rimandare a W. SCHLUCHTER, *Max Webers Sicht des Islams*, cit., in particolare p. 50 e sgg.

¹³⁹ Cfr. *supra* parte C, cap. I, par. 3. Weber si riferisce sostanzialmente a C. H. BECKER, *Steuerpacht und Lehnswesen*, cit.

¹⁴⁰ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 179. «Nel concetto di *iqta'ab* (cioè di *beneficium*) confluivano tre diversi elementi: l'appalto delle imposte [*taqbil*] di un villaggio o di un distretto ad un *muktah* (appaltatore delle imposte); i feudi [*iqta'at*], cioè le signorie fondiarie concesse ai seguaci acquisiti o indispensabili – le quali erano chiamate, in Mesopotamia, *sawafi*; il possesso, in copertura degli arretrati dovuti agli emiri e ai loro soldati, delle tasse dei sudditi, requisite come pegno da questi, in particolare dai Mamelucchi, oppure ad essi attribuite [...]. Il depredamento arbitrario dei sudditi

In aderenza a quanto aveva già affermato Becker, per Weber «la provenienza dalla dissoluzione di un sistema di tassazione e dall'esercito assoldato di una struttura statale organizzata [...] sulla base di un'economia monetaria, distingueva in linea di principio questo corpo di beneficiari militari nei confronti del sistema feudale occidentale, che era sorto dall'economia naturale e dal seguito»¹⁴¹. A questo tipo di feudalesimo «doveva mancare tutto ciò che scaturisce dalla devozione del seguito e soprattutto le norme della specifica fedeltà personale di vassallaggio»¹⁴² che costituiscono proprio la specificità e la rilevanza storico-evolutiva del feudalesimo occidentale. Tale feudalesimo infatti, secondo Weber, era fondato non solo sui doveri di «reverenza», ma anche sul «senso di dignità di ceto che deriva dall'elevatezza dell'onore sociale del vassallo»; da questo senso di dignità derivavano «il sentimento di onore del guerriero e la fedeltà del servitore»¹⁴³.

Il rapporto feudale configura in Occidente, a differenza della pura relazione patrimonialistica del feudalesimo orientale, una reciprocità che è anche «garanzia generale della posizione di titolare di un feudo mediante un contratto bilaterale»¹⁴⁴. Questa garanzia «avvicina la struttura feudale [...] ad una formazione che si presenta almeno relativamente, come uno "stato di diritto"»; ad una formazione cioè che «comporta una "divisione dei poteri"», la quale tuttavia non è una «divisione qualitativa del lavoro – come quella del Montesquieu – ma semplicemente una divisione quantitativa»¹⁴⁵. Ciò nonostante in questa relazione è già «prefigurato il principio del "contratto" come fondamento della divisione della potenza politica, che condurrà al costituzionalismo»¹⁴⁶.

Ma la distinzione che è emersa fra il sistema sostanzialmente patrimonialistico dell'Oriente, e il sistema feudale carismatico tipico dell'Occidente, è gravida di effetti anche sul differente sviluppo economico dei due contesti culturali, ed è quindi, nell'ottica di Weber, funzionale alla spiegazione della specificità del capitalismo moderno e alla sua organicità allo sviluppo occidentale. Il capitalismo comporta infatti, «un'organizzazione del lavoro con il fine dello smercio di massa, e dipende dalle possibilità di calcoli sicuri, in misura tanto maggiore quanto più esso diventa intensivo e specialmente quanto più è dotato di capitali stabili. Esso – inoltre – deve poter contare

occupati in questo modo da parte dei soldati, i quali naturalmente ben di rado versavano le eccedenze delle tasse, spinse per la prima volta in Mesopotamia, sotto i Selgiucidi – verso la fine del secolo XI – il visir Nizâm ul-Mulk ad assegnare definitivamente la terra ai soldati e agli emiri, in forma di benefici, contro l'obbligazione di seguirlo nell'esercito, rinunciando all'eccedenza delle tasse; e nel secolo XIV il dominio dei Mamelucchi in Egitto pervenne al medesimo sistema. L'aumento dell'interesse personale dei soldati, trasformati da appaltatori di imposte o da titolari di pegni in signori fondiari, migliorava il terreno coltivato dai sudditi, eliminando l'attrito fra militari e fisco» (ivi, p. 179).

¹⁴¹ *Ibidem*. Cfr. *supra*, parte C, cap. I, par. 3.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Ivi, p. 180.

¹⁴⁴ Ivi, p. 186.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

sulla continuità, sulla sicurezza e sulla oggettività del funzionamento dell'ordinamento giuridico, sul carattere razionale e in linea di principio calcolabile dell'accertamento del diritto e dell'amministrazione»¹⁴⁷.

Sono proprio quelle «garanzie di calcolabilità», indispensabili alla grande impresa capitalistica, che mancano «in modo particolarmente accentuato negli stati patrimoniali di scarsa stereotipizzazione», come, per esempio nelle «formazioni islamiche», nelle quali l'industrializzazione non era impedita da precetti religiosi ma «dalla struttura, condizionata religiosamente, del loro corpo di funzionari e del loro accertamento del diritto»¹⁴⁸. La precarietà che deriva da questa situazione aveva condotto proprio nei domini islamici a «un tipo particolare di immobilizzazione artificiale del patrimonio», rappresentato dai *wakuf*, ovvero da fondazioni a favore di moschee e simili, in cui venivano «consacrati religiosamente» beni di grande valore o soggetti a continuo apprezzamento, e ciò allo scopo di creare su di essi un vincolo che, «pur non fornendo una garanzia assoluta, offriva però una misura massima di garanzia contro gli interventi arbitrari dei funzionari secolari»¹⁴⁹. «L'arbitrio e l'incalcolabilità del potere patrimoniale – conclude Weber – hanno così da parte loro l'effetto di rafforzare il campo del vincolo giuridico sacrale»¹⁵⁰.

Ma accanto a questa azione, benché *indirettamente*, negativa del patrimonialismo sulla «formazione di capitali e perciò sul capitalismo privato», Weber individua anche un'influenza positiva *diretta*, e specificamente, «nella forma di concessione a privati di monopoli commerciali o industriali privilegiati, in cambio di tasse elevate o di una partecipazione al guadagno o di una rendita fissa»¹⁵¹.

In modo diverso si atteggia invece, il feudalesimo occidentale rispetto alle esigenze del capitalismo. Esso infatti, in quanto si propone come sistema di garanzie, e "stato di diritti" – benché «sulla base non di ordinamenti giuridici "oggettivi" ma di diritti "soggettivi"» – offre al capitalismo «un sostegno che è molto più stabile della grazia personale arbitrariamente mutevole del patrimonialismo patriarcale»¹⁵². D'altro canto però, la sua impronta decisamente *tradizionalistica* agisce in maniera fortemente limitativa sull'iniziativa economica privata. Ma in questa ambivalenza – afferma Weber – «ciò che va perduto nei confronti del rapido sorgere (e declinare) delle possibilità

¹⁴⁷ Ivi, p. 201.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 201-202.

¹⁵⁰ Ivi, p. 202. Anche nell'analisi di questa significativa istituzione economica del Medioevo islamico Weber si richiama agli studi di Becker. Egli infatti scrive: «come giustamente suppone C. H. Becker – l'immobilizzazione durevole del possesso accumulato in forma di vincolo ai *wakuf*, in completa rispondenza allo spirito dell'antica economia che utilizzava il patrimonio accumulato come fondo di rendita e non come capitale acquisitivo, ha avuto grandissima importanza per lo sviluppo economico dell'Oriente» (ivi, p. 203). Cfr. C. H. BECKER, *Islam und Wirtschaft*, in *Islamstudien*, vol. I, cit., p. 62, in *L'Islam come problema*, cit., pp. 65-66. Altri riferimenti al *wakuf* negli *Islamstudien*, vol. I, cit., p. 175, 264, 266 e sg., 269 e sg., 275, 316, 371, 414.

¹⁵¹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, pp. 203-204.

¹⁵² Ivi, p. 208.

acquisitive del singolo – caratteristico dello stato patrimoniale – può eventualmente aiutare, nella forma di uno sviluppo più lento ma più continuo, la formazione di un sistema capitalistico razionale, e promuovere la sua penetrazione nelle lacune e nelle giunture del sistema feudale»¹⁵³.

Se è pur vero infatti, che nell'Occidente medievale, le possibilità acquisitive erano enormemente ristrette rispetto a quelle delle grandi formazioni tipiche del patrimonialismo, compresa quella del Califfato, fu proprio la mancanza di questo «tipo di possibilità» a far sì che il «capitale scorresse nei canali di un profitto puramente borghese»¹⁵⁴. «Con quanto maggiore successo lo strato feudale si è isolato nei confronti della penetrazione della nuova ricchezza in formazione – afferma Weber – escludendola dalla partecipazione agli uffici e al potere politico, declassandola socialmente e precludendo ad essa l'acquisto del possesso fondiario nobiliare, tanto più è riuscito a sospingere questi patrimoni verso una utilizzazione puramente capitalistico-borghese»¹⁵⁵.

7. *Il compromesso fra carisma e tradizione.* L'impostazione beckeriana della questione dell'adattamento come *Kompromiss* fra religione e mondo è rinvenibile, in maniera piuttosto evidente, anche nella sociologia weberiana. Il processo di formazione della dottrina viene qui descritto da Weber, in maniera non dissimile da Becker, come riflesso del bisogno che la comunità religiosa, appena costituita, manifesta, «di una definizione rispetto alle dottrine esterne concorrenti, nonché della necessità di mantenere il primato in fatto di propaganda, controllando l'ambiente e con esso il significato delle dottrine discriminanti»¹⁵⁶. Questo processo poi risulta essere incoraggiato dalla «lotta dei sacerdoti contro il detestato indifferentismo», ovvero «contro il pericolo che il fervore dei seguaci si afflosci» e che venga meno il bisogno identitario di appartenere a una determinata comunità religiosa¹⁵⁷.

Ciò si osserva bene nel processo di formazione della dogmatica islamica; a questo proposito Weber infatti, scrive: «che Maometto abbia fissato come giorno dedicato settimanalmente a Dio il venerdì dipese forse prevalentemente da un desiderio di discriminazione, dopo il fallimento del tentativo di conversione degli Ebrei, mentre la proibizione del vino, così all'inizio come più tardi, ha troppe analogie con i Recabiti, i guerrieri di Dio, per dipendere esclusivamente dal bisogno di differenziazione dei sacerdoti cristiani obbligati a consumare vino (nella cena) [...]. L'Islam antico limitò la condizione di appartenenza al riconoscimento di Dio, dei profeti e di alcune norme praticamente rituali. Ma quando più la comunità ed i sacerdoti, o i maestri della

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 209.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia della religione*, p. 160.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

comunità, diventano rappresentanti di una religione, tanto più vaste diventano le distinzioni dogmatiche di carattere pratico e teorico»¹⁵⁸.

Quanto più il clero tenta di rendere gli ordinamenti religiosi effettivamente operanti nel mondo, tanto più è costretto a modellare quegli stessi ordinamenti sulle esigenze del mondo, a sacrificare la loro originaria purezza, contaminandoli con la vita; esso è cioè costretto a «tener conto nelle sue teorie e nelle sue azioni di punti di vista tradizionali dell'ambiente laico»¹⁵⁹. Ciò appare con grande chiarezza proprio nel riemergere o, in ogni caso, nel persistere del *magismo*, il quale, originariamente messo al bando, viene progressivamente integrato negli sviluppi della profezia. Infatti «quanto più larghe masse diventano oggetto d'influenzamento e ragione di sostegno della forza dei sacerdoti, tanto più il loro lavoro di sistemazione deve includere le forme di concezione e di pratica religiosa più tradizionali, cioè quelle magiche»¹⁶⁰.

La rilevanza di questo processo e l'importanza di tali persistenze culturali nel sottofondo delle religioni universali si mostra in maniera particolare nella «propaganda dell'Islam in Africa», la quale «riposa prima di tutto sul sottofondo di massiccia magia (rifiutato dall'antico Islam), attraverso la quale esso subordina a sé ogni altra religiosità»¹⁶¹.

L'inevitabilità di questo processo si fonda sulla natura stessa del profeta – un «demagogo laico indipendente, che tende a sostituire la grazia sacerdotale ritualistica con una sistemazione etica interiore» – e sul fondamento della fede in lui da parte dei laici, la quale «riposa sul fatto che egli è un mago, ma più grande e più potente di quanti altri mai, che egli possiede un potere inaudito sui demoni e addirittura sulla morte, che risuscita i morti, che è in grado di risuscitare se stesso da morte, e che può fare altre cose impossibili agli altri maghi»¹⁶². «A nulla serve – scrive Weber – che egli si opponga a queste pretese»; infatti «dopo la sua morte il processo continuerà irresistibile»¹⁶³. Il fondamento della sua affermazione e della sua sopravvivenza in seno ai laici riposa sulla trasformazione del profeta stesso in «oggetto di culto», ovvero in «incarnazione di un dio»; oppure, come scrive chiaramente Weber, sulla sua capacità di «venir incontro ai bisogni dei laici almeno con il sopravvivere della sua dottrina nella forma loro più conveniente»¹⁶⁴.

Il processo di formazione della dottrina lascia, quindi, emergere quella che, per Weber, rappresenta una tipicità dello sviluppo del potere carismatico, ovvero la

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 165.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.* Anche Becker nell'interpretazione dell'Islam africano insiste sulla persistenza della cultura magica e sul suo compromesso con il monoteismo islamico; cfr. *supra* parte B, cap. II.

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ *Ibidem.*

progressiva riduzione del carisma a *pratica quotidiana*¹⁶⁵. «Sebbene l'apostolo ammonisca di "non soffocare lo spirito" – egli scrive – il messaggio carismatico diviene – volta a volta – dogma, dottrina, teoria, o regolamento o legislazione o contenuto di una tradizione che si pietrifica. Specialmente la *compenetrazione di carisma e di tradizione, cioè di due potenze che sono radicalmente estranee ed ostili, costituisce qui un fenomeno regolare*»¹⁶⁶.

L'ambito tipologico di questa compenetrazione, ovvero l'ambito in cui tale processo si osserva nella sua purezza tipica, è costituito dai problemi posti dalla successione del profeta o, più in generale, del *detentore del carisma*. È questo un fenomeno di rilevanza non esclusivamente storico-religiosa; esso appartiene invece, organicamente alle dinamiche del potere carismatico, descritte nella sociologia politica weberiana¹⁶⁷. «Proprio a questo punto – scrive Weber – inizia inevitabilmente l'inserimento nei binari della statuizione e della tradizione» del carisma, e quindi della profezia¹⁶⁸. Infatti, venendo all'Islam, «il fatto che Maometto sia morto senza eredi maschili e che il suo seguito non abbia fondato il califfato sul carisma ereditario, conducendo nell'epoca degli Omniadi al suo sviluppo in senso direttamente anti-teocratico, ha avuto profondissime conseguenze per la struttura dell'Islam; lo Sciitismo fondato sul carisma della famiglia di Ali, con la sua conseguenza di un *iman* dotato di un'autorità dottrinale infallibile, si contrappone nettamente al Sunnitismo ortodosso fondato sulla tradizione e sull'*ijma'* [*consensus ecclesiae*] – in prima linea in base a quelle differenze relative alle qualificazioni del detentore del potere»¹⁶⁹.

L'indirizzo anti-teocratico imboccato dall'Islam si spiega, del resto, secondo Weber, anche col fatto che l'Islam ha «fin da principio sposato gli interessi di espansione degli Arabi», recependo «tra i suoi doveri positivi quello della violenta sottomissione del mondo infedele», circostanza questa che «rafforzò il prestigio dei Califfi in modo tale che anche all'inizio non è mai stato fatto nessun tentativo realmente serio di sottomissione ierocratica»¹⁷⁰. Gli inizi «così differenti» rispetto alle altre religioni universali, «che dovevano manifestarsi anche in una diversa presa di posizione nei confronti degli ordinamenti economici», nonché «i diversi destini di sviluppo di queste religioni non impediscono che la ierocrazia – [...] *una volta trascorsa l'età carismatica della religione e compiuto l'adattamento alla vita quotidiana* – produca ovunque

¹⁶⁵ Cfr. le sezioni relative di M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, *Teoria delle categorie sociologiche*, p. 243 e sgg.

¹⁶⁶ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 230 (corsivo mio).

¹⁶⁷ Ivi, p. 231. «E d'altra parte il primo fondamentale problema posto al potere carismatico, se esso vuole configurarsi come istitutore permanente, concerne la persona del successore del profeta, dell'eroe, del maestro, del capo-partito» (*ibidem*).

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Ivi, p. 247.

¹⁷⁰ Ivi, p. 288.

condizioni simili di esistenza ed anche, in certe direzioni, effetti simili sulla vita sociale ed economica»¹⁷¹.

8. *Il diritto islamico.* Abbiamo visto che, per Weber, «la spregiudicata trasfigurazione del possesso e del godimento terreno nell'Islam, che è rimasta delle sue origini di religione guerriera, non offre nessuno stimolo ad una razionale etica economica di carattere intra-mondano, ed anzi non contiene nessun avvio in questo senso»¹⁷². Se infatti il cesaro-papismo orientale, favorendo una stereotipizzazione tecnico-ritualistica, rappresentò un «impedimento di ogni sviluppo verso una religione di redenzione»¹⁷³, il cattolicesimo occidentale agì invece, nel senso di una «razionalizzazione del potere ierocratico»¹⁷⁴, compiuta sulla base della tradizione romana della scienza e del diritto, da cui doveva scaturire una «situazione più favorevole per lo sviluppo del capitalismo»¹⁷⁵.

La questione qui decisiva è che, secondo Weber, «le religioni orientali» conservarono «in modo molto più forte il carattere carismatico non razionalizzato della religiosità che non la Chiesa occidentale»; e ciò sia a causa dell'«incatenamento cesaro-papistico» cui rimasero esposte, sia perché «non esse, ma i poteri temporali» furono in Oriente i «portatori della "cultura" spirituale e sociale»¹⁷⁶.

Questa persistenza dell'elemento carismatico nella religione ha inciso significativamente sullo sviluppo dei diritti orientali e, in particolare, del diritto islamico. Qui ci troviamo, per usare l'espressione di Weber, nell'«autentica patria della giustizia di cadi», ovvero nel dominio tipologico che il potere carismatico riconosce all'accertamento del diritto¹⁷⁷. «Il potere genuinamente carismatico – scrive infatti Weber – non conosce né principi né regolamenti astratti, e neppure una produzione "razionale" del diritto. Il suo diritto "oggettivo" è l'emanazione concreta di un'esperienza vissuta, assolutamente personale, della grazia celeste e della forza divina degli eroi; esso comporta un rifiuto del vincolo a ogni ordinamento esterno, a favore dell'esclusiva trasfigurazione della pura intenzione profetica ed eroica. Esso si atteggia perciò in modo rivoluzionario, sovvertendo ogni cosa e rompendo in modo sovrano con qualsiasi norma tradizionale o razionale: "sta scritto ma io vi dico"»¹⁷⁸. La forma specifica di accertamento del diritto diventa qui «la rivelazione dei profeti o l'oracolo oppure la sentenza "salomonica" di un saggio qualificato carismaticamente, tratta da considerazioni di valore rigorosamente individuali e concrete, ma che aspirano ad una

¹⁷¹ Ivi, p. 299 (corsivo mio).

¹⁷² Ivi, p. 306.

¹⁷³ Ivi, p. 274.

¹⁷⁴ Ivi, p. 306.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ Ivi, p. 307.

¹⁷⁷ Ivi, p. 222.

¹⁷⁸ *Ibidem.*

validità assoluta». È proprio il caso della «giustizia del cadì islamico, nella sua reale manifestazione storica», la quale «è vincolata alla tradizione sacra e alla sua interpretazione, assai spesso formalistica, per sollevarsi ad una valutazione individuale libera da regole del singolo caso soltanto – ma là veramente – dove quei mezzi di conoscenza mancano»¹⁷⁹.

Ciò che è qui essenziale per la qualificazione, della norma giuridica, è la trasmissione diretta («di bocca in bocca, da santi uomini degni di fede») del suo contenuto carismatico tramite persone carismaticamente qualificate, e non la tradizione scritta, che è appunto una forma tipica di oggettivazione e formalizzazione di quel carisma¹⁸⁰. In questo senso, secondo Weber, «la posizione del diritto sacro nell'Islam

¹⁷⁹ Ivi, p. 223.

¹⁸⁰ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, *Sociologia giuridica*, p. 117. «Tutti i diritti "sacri" si avvicinano, nella loro forma puramente esterna, a un tipo che specialmente il diritto indiano riproduce con particolare chiarezza. A meno che – come avviene nelle "religioni del libro" – non esistano determinati precetti fissati da una rivelazione scritta o da una registrazione ispirata di rivelazioni, questo diritto sacro deve essere trasmesso "autenticamente", cioè attraverso una catena ininterrotta di testimoni. Ma anche nelle religioni del libro l'interpretazione autentica delle norme sacre e la loro integrazione deve essere garantita da un'altra trasmissione. Questo uno dei principali motivi del rifiuto della tradizione scritta che il diritto indù, ad esempio condivide con quello islamico: la tradizione deve venire trasmessa immediatamente di bocca in bocca, da santi uomini degni di fede. Prestar fede a notazioni scritte vorrebbe dire che si crede alla pergamena e all'inchiostro anziché alle persone carismaticamente qualificate, ai profeti e ai maestri. Perciò di fronte al fatto che lo stesso Corano è un'opera scritta – già le Sure venivano normalmente promulgate in accurata redazione scritta da Maometto in seguito a consultazione con Allah – la tradizione islamica tenta di giustificarlo ricorrendo addirittura al dogma di una creazione fisica dei concreti esemplari del Corano ad opera dello stesso Allah. Per i *hadith* vige l'oralità. Soltanto in uno stadio successivo viene preferita la scrittura, nell'interesse della unitarietà della tradizione, che sarebbe compromessa da una trasmissione puramente orale. Di solito ciò coincide con il tipico ripudio di nuove rivelazioni, a noi già noto, nella motivazione che l'epoca carismatica è ormai da lungo tempo tramontata» (*ibidem*). «Per l'Islam non esiste in teoria nessun campo della vita giuridica in cui il diritto profano non abbia trovato la strada sbarrata dalle esigenze di norme sacre. In realtà si sono verificate vaste recezioni di diritto greco e di diritto romano. Però ufficialmente l'intero diritto civile è invocato come interpretazione o come prosecuzione consuetudinaria del Corano. Ciò accadde dopo la caduta degli Omniadi e la salita al potere degli Abbasidi aveva trasferito nell'Islam i principi cesaro-papistici dei Sasanidi di origine zaratustriana, nel nome di un ritorno alla tradizione sacra. [...] Il Corano contiene un'intera serie di prescrizioni giuridiche puramente positive [...]. Ma la parte essenziale delle disposizioni giuridiche ha un'altra origine. Di regola esse assumono formalmente l'aspetto di *hadith* – azioni esemplari e detti del Profeta, la cui autenticità può essere ricostruita attraverso le testimonianze orali della serie dei garanti, fino ai contemporanei di Maometto, e originariamente fino ai suoi compagni particolarmente qualificati. Grazie a questa indispensabile continuità della serie dei garanti personali, queste prescrizioni sono o erano considerate come trasmesse per via esclusivamente orale, e costituiscono la *Sunnah*. La *Sunnah* non è "un'interpretazione del Corano", ma una tradizione parallela al Corano; la sua parte più antica deriva essenzialmente dalla prima epoca islamica, e specialmente dalle consuetudini di Medina [...]. Ma il Corano e la *Sunnah* non costituiscono come tali le fonti giuridiche immediate utilizzate dal giudice. Queste sono invece formate dal *fiqh*, cioè dai prodotti del lavoro speculativo delle scuole di giuristi, dalle raccolte di *hadith*, che possono essere ordinate per autore o sistematicamente per materie. Il *fiqh* comprende precetti morali e giuridici e, a partire dall'immobilizzazione del diritto, contiene sempre più numerose parti antiquate. L'immobilizzazione si compì ufficialmente grazie alla credenza che la forza profetica giuridica di carattere carismatico dell'interpretazione del diritto si fosse esaurita a partire dal secolo VII-VIII dell'Egira, corrispondente al secolo XIII-XIV dell'era cristiana – credenza simile alla concezione della Chiesa cristiana e del giudaismo in merito alla conclusione dell'età profetica. I profeti giuridici dell'epoca carismatica erano ancora considerati come portatori di rivelazione giuridica, anche se ciò valeva in misura completa soltanto per i fondatori delle quattro scuole giuridiche riconosciute come ortodosse» (ivi, pp. 139-140).

può essere assunta come paradigma degli effetti dei diritti sacri nelle vere e proprie "religioni del libro" di creazione profetica¹⁸¹. Esso è uno specifico «diritto di giuristi», la cui validità si fonda sull'«opinione concorde dei profeti giuridici»¹⁸².

Se la validità pratica del diritto islamico rimase limitata ad ambiti piuttosto ristretti, fu la stessa struttura della sua produzione e del suo accertamento ad agire nel senso contrario alla razionalizzazione del pensiero giuridico. I responsi emessi dai «giuristi ufficialmente riconosciuti» erano infatti, «condizionati da considerazioni fortemente opportunistiche»¹⁸³. Essi variavano «da persona a persona» e, come quelli dell'oracolo, «non erano accompagnati da motivazioni personali»¹⁸⁴. Proprio per questo motivo tali responsi non contribuirono «in alcuna misura a una razionalizzazione giuridica, accentuando piuttosto praticamente l'irrazionalità del diritto sacro»¹⁸⁵. Quest'ultimo, se da una parte costituiva un fondamento della tradizione sacra e, come tale, «non poteva essere eliminato», d'altro canto non poteva «neppure essere tradotto in pratica effettiva, nonostante tutti gli adattamenti»¹⁸⁶.

Un ulteriore elemento che agì in senso contrario al processo di razionalizzazione e formalizzazione del pensiero giuridico fu, indubbiamente, la connotazione cetuale del diritto islamico. Esso si configurò come un «diritto di ceto per gli appartenenti all'ordinamento giuridico dell'Islam»¹⁸⁷, mentre non aveva alcuna validità «per le popolazioni soggette di fede diversa». La *personalità* del diritto favorì, in breve, «la persistenza del particolarismo giuridico in tutte le sue forme»¹⁸⁸, la quale rappresenta, accanto all'assunzione, come principio fondamentale della prassi giuridica, di «concrete considerazioni etiche di equità»¹⁸⁹, uno specifico indirizzo *anti-formalistico* dello sviluppo giuridico islamico¹⁹⁰.

¹⁸¹ Ivi, p. 140.

¹⁸² Ivi, p. 141. «Il diritto sacro islamico è uno specifico «diritto di giuristi». La sua validità riposa sull'*ijma'* [*tacitus consensus omnium*], il quale viene praticamente definito come l'opinione concorde dei profeti giuridici. Ufficialmente, accanto all'infallibilità dei profeti vige soltanto l'infalibilità dell'*ijma'*. Il Corano e la *Sunnah* sono soltanto le fonti storiche di esso. Il giudice non consulta il Corano e la *Sunnah*, ma la compilazione dell'*ijma'*; l'interpretazione indipendente delle sacre scritture e della tradizione gli è vietata» (*ibidem*).

¹⁸³ Ivi, p. 142.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Le innovazioni fondamentali della tradizione giuridica, richieste dalla prassi, furono, infatti, «fondate su un *fetwa*, che gli interessati richiedevano – o carpivano – per il caso particolare, oppure sulla casistica controversa delle diverse scuole giuridiche ortodosse concorrenti». Questo determinò una «mancanza di razionalità formale del pensiero giuridico, ma soprattutto l'impossibilità di una produzione giuridica sistematica mirante all'unificazione interna ed esterna del diritto» (*ibidem*).

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Ivi, p. 135.

¹⁹⁰ Cfr. «In linea generale [...] il "razionalismo" dei capi religiosi e dei principi patrimoniali ha carattere materiale. Esso non mira a raggiungere il massimo grado di precisione giuridica formale, che dia le massime garanzie per la calcolabilità delle possibilità e la sistemazione razionale del diritto e della procedura; ma mira piuttosto a realizzare la massima corrispondenza sostanziale con le aspirazioni pratico-utilitarie ed etiche di quelle autorità. Come si è già visto, una separazione tra "etica" e "diritto" non è

Queste caratteristiche del diritto islamico hanno per Weber una pesante ricaduta negativa sulla vita economica, e ciò nonostante l'efficacia solo relativa di cui esso godette nella prassi dei popoli islamici. Infatti, tale influenza negativa è dovuta, come scrive Weber, «meno all'efficacia di norme positive del diritto sacro che non all'intenzione di principio dell'amministrazione della giustizia. Questa tende a una giustizia "materiale", non al regolamento formale di un conflitto di interessi. Perciò essa giudica dando grande importanza alle concrete considerazioni di equità, ad esempio anche nei processi concernenti il possesso fondiario, in quanto essi rientrano nella sua competenza – e ciò tanto più facilmente quando manca un diritto codificato – sottraendosi nelle sue possibilità ad una previsione: essa è quindi – conclude appunto Weber – una "giustizia di cadì"»¹⁹¹.

9. *La città islamica*. La città islamica sembra riprodurre, nell'analisi di Weber, «la situazione propria dell'antico Oriente», ovvero quella del dominio di un patriziato urbano e di schiatte cittadine, la cui «labile autonomia» di fronte ai funzionari del principe era fondata prevalentemente su una loro «partecipazione alle possibilità acquisitive della città» e su una ricchezza economica «investita per lo più in possesso fondiario e schiavi»¹⁹². La loro posizione di potenza consisteva nel fatto che i funzionari avevano concretamente bisogno della loro collaborazione per «poter attuare le proprie disposizioni»; tuttavia mancava ogni forma di «riconoscimento giuridico-formale» di tali prerogative¹⁹³. Ma ciò che caratterizza la città orientale rispetto all'occidentale è, appunto, il fatto che «spesso» essa non costituiva un «gruppo in qualche modo autonomo»¹⁹⁴. Come emerge infatti, anche dall'analisi della Mecca, che Weber compie soprattutto sulla scorta degli studi di Snouck-Hurgronje¹⁹⁵, qui «mancava un gruppo che riunisse la città in un'unità corporativa; in ciò consiste la differenza caratteristica di fronte alla *polis* antica *sineczizzata* e di fronte al "comune" italiano già del primo Medioevo»¹⁹⁶.

assolutamente nelle intenzioni di questi fattori dell'elaborazione giuridica, alieni da ogni considerazione auto-sufficiente e specificamente "tecnico-giuridica" del diritto. Ciò vale di solito in modo particolare per ogni elaborazione giuridica influenzata in senso teocratico, con la sua combinazione di aspirazioni etiche e di prescrizioni tecnico-giuridiche» (ivi, p. 131).

¹⁹¹ Ivi, p. 144. «Ciò fece sì che a Tunisi, ad esempio, lo sfruttamento capitalistico del suolo fosse impossibile finché il tribunale religioso del *Khara* mantenne la sua competenza per i processi in materia fondiaria. Interessi capitalistici riuscirono a imporre l'abolizione di questa competenza. Questo processo è tipico del modo in cui una giustizia teocratica si oppone ovunque – e deve opporsi, dato il suo carattere immanente – all'economia razionale, anche se ciò può avvenire in misura più o meno appariscente» (*ibidem*).

¹⁹² M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 348.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Cfr. CHRISTIAN SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, Den Haag, 1888.

¹⁹⁶ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 350. «Le città arabe, come la Mecca, mostrano ancora nel Medioevo, e fino alla soglia dell'età contemporanea, il quadro tipico di un insediamento di schiatte. Come risulta dall'intuitiva descrizione di Snouck-Hurgronje, la città della Mecca

Per Weber la città occidentale rappresenta, dal punto di vista politico, un tipo specifico di città distinto nettamente dagli sviluppi autonomi della città orientale¹⁹⁷. Solo in Occidente infatti, essa rappresenta un centro autonomo di potere – se pur illegittimo¹⁹⁸ – e non una semplice propaggine amministrativa del potere centrale. L'«affratellamento» dal quale si origina la città occidentale, rompendo i vincoli del gruppo parentale e del diritto signorile, rappresenta il presupposto di uno specifico diritto di cittadinanza, altrove sconosciuto. Nella città orientale infatti, risulta «ignota, oppure conosciuta soltanto allo stato iniziale, l'amministrazione autonoma, ma soprattutto [...] il carattere di gruppo della città, e così pure il concetto di cittadino, in antitesi a quello di contadino [...]. Non esisteva un diritto di cittadinanza nel senso dell'antichità o del Medioevo e il vero e proprio carattere corporativo della città era sconosciuto»¹⁹⁹.

Dall'affratellamento derivava l'appartenenza personale alla città, che non era, come in Oriente, una confederazione di gruppi parentali o di ordini professionali alla quale si apparteneva in quanto membro del gruppo e non in quanto cittadino singolo. In Occidente – scrive Weber – «il cittadino entrava a far parte della cittadinanza come

era circondata dai *bilad*, cioè da proprietà fondiarie dei vari *dewi*, dei gruppi parentali assaniti discendenti da Ali e da altri nobili gruppi parentali; essi erano occupati da contadini, da clienti e da beduini sottoposti a un rapporto di protezione. I *bilad* non erano divisi: ogni gruppo parentale, in cui un antenato fosse stato per una volta *sceriffo*, era *dewi*. Lo sceriffo da parte sua apparteneva ininterrottamente dal 1200 alla famiglia di Katadah discendente da Ali; egli doveva essere insediato, secondo il diritto ufficiale, dal governatore del Califfo [...] ma di fatto era designato nel seno della famiglia qualificata in seguito alla scelta dei capi dei *dewi* residenti alla Mecca. Per questo motivo e perché la residenza alla Mecca offriva l'occasione di partecipare allo sfruttamento dei pellegrini, i capi dei gruppi parentali (emiri) abitavano nella città. Tra loro esistevano a volte delle alleanze, cioè degli accordi per la conservazione della pace e per la distribuzione di quelle possibilità di guadagno. Ma queste alleanze potevano essere denunciate ad ogni momento, e la loro denuncia significava l'inizio della guerra privata sia fuori che dentro la città, per la quale essi si servivano delle loro truppe costituite da schiavi. Gli sconfitti dovevano abbandonare la città; tuttavia, in seguito alla comunità di interessi che riuniva pur sempre le schiatte ostili nei confronti degli estranei, vigeva l'uso cavalleresco – osservato sotto pena di ribellione generale anche da parte dei propri sostenitori – di risparmiare i beni e la vita delle famiglie e dei clienti degli esiliati. Nella città della Mecca esistevano durante l'età moderna varie autorità ufficiali. In primo luogo c'era, ma solamente sulla carta, il consiglio amministrativo collegiale istituito dai Turchi, e in secondo luogo c'era, come autorità effettiva, il governatore turco [...]. In seguito c'erano i quattro *cadì* dei riti ortodossi, sempre cittadini illustri, il più autorevole dei quali (lo sciaffita) appartenne per secoli ad una sola famiglia, nominati dallo sceriffo oppure proposti dal sovrano protettore; lo sceriffo, che nello stesso tempo era il capo della corporazione nobiliare cittadina; le gilde, in primo luogo quella delle guide dei forestieri, e poi quelle dei macellai, dei mercanti di grano e così via; infine i quartieri cittadini con il loro anziani. Queste autorità spesso erano in concorrenza tra loro senza precise competenze. La parte in causa in un processo si rivolgeva all'autorità che gli sembrava più favorevole, e la cui potenza appariva più energica nei confronti del convenuto. Il governatore non poteva impedire l'appello al *cadì*, la cui competenza era in concorrenza con la sua per tutte le questioni nelle quali era coinvolto il diritto islamico. Lo sceriffo era ritenuto dagli indigeni la vera e propria autorità: il governatore doveva fare assegnamento sulla sua buona volontà, specialmente in tutte le questioni che concernevano i beduini e le carovane dei pellegrini, e la corporazione della nobiltà aveva un'importanza decisiva, sia qui che in altre regioni arabe, soprattutto nelle città» (ivi, pp. 348-350).

¹⁹⁷ Cfr. P. ROSSI, *Introduzione a Modelli di città*, Torino, 1987, pp. 5-27.

¹⁹⁸ La città occidentale, che è la portatrice di una specifica tendenza all'autonomia politica, diventa, nella sistematica sociologica weberiana, espressione di un potere illegittimo non riconducibile alle tre tipologie (tradizionale, carismatico, razionale-legale) di potere legittimo.

¹⁹⁹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, *Sociologia politica*, p. 344.

individuo singolo, e come tale prestava il giuramento di cittadino. L'appartenenza personale al gruppo territoriale della città, e non il gruppo parentale o la stirpe, gli garantiva la sua posizione giuridica personale di cittadino»²⁰⁰. Mentre in Oriente «soltanto i gruppi parentali delle schiatte ed eventualmente, accanto ad esse, i gruppi professionali, non già la cittadinanza come tale, rappresentano il sostegno dell'agire di gruppo»²⁰¹. Nell'Islam poi, a prescindere dallo sviluppo urbano, non si superarono mai «i legami contadini delle stirpi arabe e i vincoli dei gruppi parentali [...] perché esso rimase soprattutto la religione di un esercito conquistatore, organizzato in base a stirpi e a gruppi parentali»²⁰².

Weber riconduce a due ordini di spiegazione la differenza tipologica fra la città occidentale e quella orientale. In primo luogo, come avviene con purezza tipica soprattutto per le caste indiane, la genesi della città come affratellamento, e la relativa nascita della cittadinanza dallo scioglimento in essa dei gruppi parentali, viene impedita in Oriente dall'«isolamento magico» di questi²⁰³, ovvero dalla loro sacralità e inviolabilità. D'altro canto, e ciò è particolarmente ricco di conseguenze nel Medio-Oriente, lo sviluppo urbano orientale tende a distinguersi da quello occidentale in conseguenza di una «differenza di costituzione militare e soprattutto dei suoi fondamenti socio-economici»²⁰⁴. In queste regioni, sedi di grandi civiltà fluviali, le necessità di regolazione delle acque e di pianificazione dell'irrigazione condussero allo sviluppo di una «burocrazia regia, che all'inizio era solo una burocrazia a scopi di costruzione, ma dalla quale derivò una burocratizzazione dell'intera amministrazione»²⁰⁵. Questa burocratizzazione, la cui patria storica è individuata da Weber nell'Egitto, oltre a rivelarsi un efficace strumento di controllo e uniformazione delle società orientali, «consentì al sovrano di assumere l'amministrazione dell'esercito sotto la propria gestione burocratica». E questa circostanza rappresenta, per Weber, un

²⁰⁰ Ivi, p. 360.

²⁰¹ Ivi, p. 350.

²⁰² Ivi, p. 359. «Soltanto l'Occidente ha conosciuto il comune cittadino, nel senso pieno del termine, come fenomeno di massa; inoltre una parte del Medio Oriente (la Siria e la Fenicia, e forse anche la Mesopotamia) l'ha conosciuto soltanto temporaneamente, e del resto allo stato iniziale. Infatti era necessario che si trattasse di insediamenti almeno in una certa misura di carattere commerciale-industriale, con le seguenti caratteristiche: la fortificazione, il mercato, un tribunale proprio e una legislazione almeno parzialmente propria, il carattere di gruppo sociale, e di conseguenza un'autonomia e un'autocefalia almeno parziale, con un'amministrazione da parte di organi di autorità alla cui nomina partecipassero in qualche modo i cittadini in quanto tali. Nel passato questi diritti rivestono di solito la forma di privilegi di ceto. Un particolare ceto cittadino quale portatore di essi rappresenta perciò l'elemento caratteristico della città in senso politico. Commisurate a tale criterio, inteso in tutta la sua estensione, anche le città del Medioevo occidentale erano soltanto in parte realmente dei "comuni cittadini", e quelli del secolo XVIII lo erano soltanto in minima parte. Ma le città dell'Asia – a quanto oggi è noto – non lo erano affatto, o lo erano soltanto allo stato iniziale, pur tenendo conto di alcune eccezioni isolate [...]. Ma alle città asiatiche era sconosciuto un particolare diritto sostanziale o processuale, proprio dei cittadini in quanto tali, ed erano pure ignoti i tribunali eletti da loro in modo autonomo» (ivi, p. 343).

²⁰³ Ivi, p. 375.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Ivi, p. 376.

elemento essenziale di distinzione rispetto all'Occidente; da essa derivò infatti, la «separazione del soldato dai mezzi bellici e l'impotenza militare dei sudditi»²⁰⁶. In queste condizioni era impensabile che sorgesse una «comunità politica cittadina, indipendente dalla potenza del re: il cittadino era infatti, un non militare»²⁰⁷. In Occidente invece, si conservò sempre un «principio di autoequipaggiamento dell'esercito» che rese possibile «l'indipendenza militare del singolo cittadino tenuto agli obblighi militari»²⁰⁸. Nonostante la potenza finanziaria delle schiatte urbane orientali, che spesso «costringeva il signore a rivolgersi a loro in caso di bisogno, e a venire a patti con esse», agli abitanti delle città orientali mancava proprio la possibilità «di riunirsi e di porsi militarmente di fronte al signore»²⁰⁹. E ciò al contrario di quanto «fin dalla più lontana antichità», avveniva in Occidente, dove «tutte le *coniurationes* e le unioni [...] sono state associazioni di strati cittadini atti a portare le armi»²¹⁰.

Il punto di vista politico – orientato verso il tipo ideale, storicamente straordinario, dell'autonomia cittadina – è ciò che rende possibile il riconoscimento della specificità dello sviluppo urbano occidentale. Tale sviluppo, come nel caso del feudalesimo, appartiene all'ambito delle forze coadiuvanti rispetto alla genesi del capitalismo moderno, pur se questo rapporto di *favoreggiamento* non può essere confuso con una causazione diretta, dispiegantesi nella medesima connessione causale.

10. *Becker e Weber*. Quando nel 1924 Becker riunì i suoi lavori di islamistica, fin lì dispersi in riviste specializzate e voci enciclopediche, nel primo volume degli *Islamstudien*²¹¹, Ferdinand Tönnies, decano della sociologia tedesca, ne scrisse una significativa recensione, ponendoli in una stretta relazione con la sociologia della religione di Max Weber²¹². Tönnies rilevava la presenza di uno sfondo weberiano in molte delle analisi di Becker sulla genesi dell'Islam, sul suo rapporto col cristianesimo e sulla sua capacità di modernizzazione; ma egli era anche attento a cogliere, là dove sussistevano, differenti valutazioni e significative divergenze fra i due studiosi. Tönnies ci dà un'indicazione estremamente significativa, per inquadrare nei termini giusti il rapporto fra Becker e Weber, quando rileva che l'affermazione beckeriana secondo la quale «soltanto l'ideologia calvinista del lavoro – una concezione del tutto occidentale – ha creato la forma economica capitalistica *come realtà di fatto e concezione del*

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 377.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ C. H. BECKER, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, vol. I, Leipzig, 1924.

²¹² F. TÖNNIES, *Kulturbedeutung der Religionen*, in «Schmollers Jahrbuch», 48 (1924), pp. 1-30. Estremamente positiva fu anche la recensione di un altro sociologo quale O. SPANN, *Besprechung C. H. Becker, Islamstudien Bd. 1, 1924*, in «Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik» N.F. 4 (1924), pp. 783-786, il quale parlava di stimoli significativi che le ricerche beckeriane recavano alle scienze sociali (*ivi*, p. 786).

mondo»²¹³, rappresenta, per certi versi, una forzatura della tesi weberiana sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo²¹⁴.

La prima fase produttiva di Becker, quella che si concretizza in *Christentum und Islam* (1907), emerge da un contesto heidelberghese sul quale risulta decisiva l'influenza esercitata da Weber. Becker non ne rimase immune, pur essendo allora immerso nell'impostazione storico-religiosa di Wellhausen e negli indirizzi di filologia comparativa useneriana ruotanti attorno a Albert Dieterich e all'«Archiv für Religionswissenschaft». La sua esigenza fondamentale di costruzione di una *Kulturgeschichte* islamica, le movenze epigenetiche e anti-emanatistiche, che innervano *Christentum und Islam*, la spinta anti-ontologica – pur se costantemente esposta al pericolo di una ricaduta essenzialistica – della sua storiografia, la stessa vocazione etico-pratica e orientata al presente della sua riflessione storica, non possono non evocare nell'interprete il nome di Max Weber e non possono per questi non configurare un capitolo estremamente significativo della moderna vicenda dello *Historismus*.

Ciò vale nonostante le evidenti differenze che dividono i due studiosi. La recezione della specifica problematica storico-religiosa di Weber, che è attestata da una serie di citazioni e di manifestazioni d'adesione nell'intera produzione di Becker, non sempre equivale a una sufficiente comprensione dei presupposti metodologici weberiani. In *Islam und Wirtschaft*, Becker recepisce il problema posto da Weber, ma lo sviluppa in maniera del tutto indipendente, giungendo a conclusioni sostanzialmente diverse in merito alla valutazione della predestinazione islamica e alla reale capacità del momento religioso di incidere efficacemente sulla definizione dell'atteggiamento economico dei popoli islamici.

Inoltre non mi pare plausibile considerare Becker, come fa Mangold²¹⁵, un sostenitore di Weber nella polemica sui giudizi di valore nelle scienze storico-sociali. Già uno sguardo alla produzione orientalistica amburghese e alla pubblicistica di guerra non consente di pensare a Becker come a un assertore consapevole dell'avalutatività della scienza. Anzi proprio dagli anni di Amburgo comincia la riflessione beckeriana sul rapporto fra scienza e vita, sulla necessità di quel rapporto per la vitalità della scienza e per la consapevolezza della vita. Una riflessione questa che andrà sempre più accentuando i tratti di prossimità al movimento vitalistico e irrazionalistico del dopoguerra tedesco e che culminerà in un soggettivismo storiografico orientato alle esigenze etiche del presente, forse ancora inscrivibile in quello storicismo di cui lo

²¹³ L'affermazione è contenuta nell'importante saggio *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* (in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 76 (1922), in *Islamstudien*, cit., vol. I, pp. 24-39, tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., a cura di G. DI COSTANZO, pp. 89-107, da cui si cita, p. 106, corsivo mio) che è il lavoro beckeriano dove l'influenza weberiana risulta più evidente, del quale dovremo trattare distesamente nell'ultimo capitolo.

²¹⁴ Cfr. F. TÖNNIES, *Kulturbedeutung der Religionen*, cit., p.18.

²¹⁵ Cfr. *supra*, parte B, cap. I, par. 5, nota 105. Al riguardo cfr. anche più avanti parte D, cap. I, par. 2, nota 46.

stesso Becker aveva decretato la morte. La sua attività di ministro, teorico della *Bildung* vicino alle esigenze del movimento giovanile, del *Kulturpolitiker* sensibile alle tematiche del Gorge-Kreis, la sua polemica contro lo specialismo nella scienza, il suo continuo porre l'esigenza di una visione d'insieme e altri aspetti che analizzeremo nei prossimi capitoli, rendono, da questo punto di vista, molto problematico l'accostamento *tout court* con Weber.

Del resto un teorico della sintesi, intesa sia come strumento euristico e come essenza del lavoro scientifico, sia come istanza educativa fondamentale, non poteva riconoscersi completamente in un pensatore come Weber, che fu spirito in massimo grado alieno alla sintesi e che perseguì il suo personale approccio alla storia universale, rinunciando preventivamente all'elemento risolutore sintetico-evolutivo. Il destino del razionalismo occidentale, abbozzato per tutta la vita da Weber, doveva apparire al Becker degli ultimi anni come l'immagine stessa della crisi culturale del presente, una crisi da cui per questi si poteva uscire regredendo fino al punto zero dell'umano, a quella fonte universale del valore da cui la nuova *Bildung* avrebbe tratto la forza per ricostruire il senso perduto dell'esistenza.

PARTE D

Prospettive politico-culturali e storiografiche nel dopoguerra

I. Una Kulturpolitik della rifondazione

1. *Catastrofe e rinascita*. «L'imperialismo tedesco è crollato. Allo storico interesserà interrogarsi sui motivi di questo crollo; il critico si terrà fermo allo stato di fatto e s'interrogherà sui compiti del futuro. Ma le circostanze mostrano la nostra caduta e contemporaneamente il rafforzamento dell'imperialismo dei nostri nemici. Il loro imperialismo non era, come quello tedesco, puramente militare ed economico, esso era ed è prima di tutto un imperialismo delle idee [*Imperialismus der Idee*]. Siamo nell'ora presente minacciati, non solo nel nostro patrimonio materiale, ma perfino nella nostra prerogativa [*Eigenart*] spirituale. Dubitiamo di noi stessi. Vediamo con la nostra proverbiale obiettività che eravamo sulla falsa via; è forte il pericolo che, insieme alle condizioni di pace, finiremo con l'assumere anche l'ideologia dei nostri nemici. Già muta nelle menti confuse l'immagine delle responsabilità della guerra [...]. Nella lotta contro il sistema appena superato si utilizzano le armi dei nostri nemici. Siamo vicini a scambiare le forche caudine per un arco di trionfo attraverso il quale lo spirito tedesco, finalmente liberato, accoglierà l'unico vero americanismo»¹.

Becker era consapevole del fatto che la Germania non era solo stata sconfitta militarmente, ma vinta nella sua costituzione spirituale. Un'epoca si era dissolta, una generazione intera era stata spazzata via nelle trincee, un mondo ideale era caduto, lasciando uno spaventoso vuoto intorno al quale si sarebbe faticosamente raccolta la tragica storia del Novecento tedesco. Un senso di minaccia totale aleggiava sulle coscienze nei mesi della catastrofe. Dopo i vaneggiamenti dell'entusiasmo bellico e l'esaltazione del militarismo, dietro il velo di quel delirio la situazione si faceva terribilmente chiara. La maledizione della guerra di posizione era rotta, la Germania era in rivolta, l'Impero cadeva a pezzi; fra un militarismo agonizzante e l'incombere dell'incubo bolscevico, la democrazia di Weimar sorgeva quasi come biglietto da visita per trattare una pace inevitabile, e l'anima tedesca pareva sprofondare nell'incubo delle condizioni dettate dalle potenze occidentali. «Possiamo sopportare e superare tutto – scriveva Becker – la perdita della nostra posizione di potenza mondiale, il nostro benessere materiale, con il cuore sanguinante perfino la consegna di connazionali tedeschi, ma ciò se solo salveremo la nostra anima in quanto popolo libero che non riceve la legge del proprio essere spirituale come un articolo alla moda importato da Oriente o da Occidente, ma se la crea da sé, a partire dalle profondità della propria forza creativa»².

¹ C. H. BECKER, *Kulturelle Selbstbehauptung* (1918) in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 176-179, p. 176. Si tratta di un articolo datato 22.11.1918.

² *Ibidem*.

Salvare l'anima tedesca dalla catastrofe in cui la sua stessa peculiarità l'aveva spinta; era questa la preoccupazione assillante dell'islamista che si era lasciato alle spalle la ricerca scientifica per intraprendere la carriera politica nel ministero prussiano per la cultura. Quella scelta maturata negli anni di guerra si caricava ora del compito di rifondazione culturale dello stato tedesco, nel tentativo di redimere l'anima tedesca dal suo peccato originale, di cui la catastrofe rappresentava l'inevitabile punizione, di salvarla al tempo stesso dalla radicale alienazione imposta dalle democrazie occidentali quasi a corollario di una pace indegna.

Il salvataggio imponeva l'analisi delle ragioni del crollo. Di fronte alla forza e alla coesione interna di Francia e Inghilterra quello che rimaneva del *Reich* sembrava ora a Becker solo «un accozzaglia di stirpi che a est recano un'impronta di sangue slavo e a ovest di sangue romano. Un francese rimane un francese sia se è un socialista, sia se è un monarchico, un inglese rimane un inglese, un danese rimane danese; solo il tedesco cambia nazionalità, come il giudeo, secondo la legge del suo ambiente»³.

L'idea del *Reich* era crollata, trascinandosi dietro i suoi fondamenti culturali. Ma era stata forse proprio l'assenza di saldi fondamenti a causare se non il crollo, almeno la sua totale e disperante disastrosità. A fondamento del *Reich* era mancata, secondo Becker, la nazione, la quale «preserva in un popolo la peculiarità del proprio essere nel consesso dei popoli e garantisce l'autonomia della sua visione del mondo dalle ambizioni di un imperialismo spirituale straniero. Solo la nazionalità salva il mondo dall'omologazione spirituale [*geistige Uniformierung*], dal militarismo spirituale [*geistiger Militarismus*] e con ciò dall'impovertimento»⁴.

Una nazione sorge – scrive Becker – da una «consapevole limitazione e da una posizione di scopi verso l'esterno. Qui noi abbiamo fallito, essenzialmente per due motivi. In primo luogo il particolarismo è un nostro errore nazionale, nell'ambito statale come in quello sociale o scientifico. Inoltre dai tempi di Kant e Goethe la nostra *Bildung* si fonda sull'universale. Essere tedesco significa essere uomo, questo è stato il nostro destino. Talento [*Anlage*] e tradizione non ci hanno favorito, anzi ci hanno ostacolato nella lotta per conseguire la nostra armatura spirituale in quanto nazione. La nostra unità statale venne, infine, attraverso la spada e, in conseguenza di ciò, alla spada ci siamo affidati, tralasciando di svilupparci in una nazione. Certo non avevamo l'eredità storica di uno stato nazionale millenario, come Francesi e Inglesi. Eravamo solo da poco uno stato unitario. E questo stato unitario, l'Impero – e qui risiede la chiave dell'intero problema – non fu uno stato creatore di cultura [*kulturschaffend*]; l'Impero era un apparato di funzionari che si ergeva sui singoli stati, legandoli idealmente senza compenetrarli. La cultura [*Kultur*], insieme alle scuole e all'università, si radicava negli stati federali. L'Impero in quanto tale era privo di cultura [*kulturlos*]. Ci mancò perciò

³ Ivi, p. 177.

⁴ *Ibidem*.

quella forza formatrice di nazionalità [*nationbildend*] che è la posizione politico-culturale verso l'esterno; la rappresentanza verso l'esterno risiedeva infatti, nell'Impero»⁵. La ricchezza culturale del mondo tedesco, dispersa nel particolarismo degli stati federali, non trovò così la via per conquistarsi quel riconoscimento che il mondo intero gli avrebbe dovuto.

Nell'analisi di Becker la catastrofe era in primo luogo un fallimento culturale del *Reich*. Tenuto insieme dalle catene del militarismo, lo stato tedesco aveva rinunciato a costruire la nazione, quell'unità culturale cioè, che costituisce il risultato ma anche il fondamento di una durevole unità politica. La cultura tedesca aveva fallito proprio nel suo compito più importante ovvero nella sua missione politica, nel senso appunto, dell'elaborazione della *tedeschità*. Ma il suo fallimento era solo il riflesso della rinuncia del *Reich* a farsi stato di cultura in senso pieno. «Lo spirito tedesco – afferma Becker – non avrebbe fallito nella battaglia delle idee; ma la struttura dell'Impero, che purtroppo ci siamo ritrovati, ha reso impossibili i suoi effetti verso l'esterno, privandoci del indispensabile terreno fertile per l'autodeterminazione nazionale. Ciò deve e può cambiare»⁶.

La catastrofe come conseguenza dell'insufficienza culturale del *Reich*, una nuova politica culturale, come rimedio per uscire dalla crisi, come unica possibilità rimasta per rifondare l'identità tedesca ferita dalla sconfitta militare e insidiata nell'intimo dalla pace anglo-francese⁷: nell'urgenza della situazione storica Becker elaborava una *Kulturpolitik* della catastrofe e della rinascita che avrebbe costituito l'orizzonte ideale della sua attività da riformatore e da ministro. E tale *Kulturpolitik* si configurava come «un impiego consapevole di valori spirituali al servizio del popolo o dello stato per il

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 178. «Può sembrare inattuale nell'età della *Società delle nazioni* e delle aspirazioni internazionali accentuare in maniera così forte proprio il nazionale. Ma proprio ai socialdemocratici e a tutti i socialisti pensanti dovrebbe essere chiaro che esistono solo due vie per la socializzazione del mondo, quella che passa per il terrore del bolscevismo, la quale equivale alla fine della cultura, e dalla cui trasmissione all'ovest la Germania verrebbe materialmente e spiritualmente dissanguata. L'altra via è quella della pacifica propaganda dell'esempio che verrebbe dato da un popolo culturalmente progredito, il quale spontaneamente e ordinatamente si socializza. L'idea sociale ha in Germania gettato radici profonde; qui già nel passato regime era stata prodotta la legislazione sociale più progredita del mondo, [...] e essa dominerà in maniera ancora più forte nella nuova Germania che uscirà dall'assemblea nazionale [...]. Il socialismo è nato dall'idealismo, e l'idealismo è ancora e sempre l'emblema della specifica visione del mondo tedesca. Le democrazie occidentali sono, nella loro essenza, capitalistiche e antisociali. Se ci lasceremo da esse violentare anche spiritualmente, allora anche il socialismo sarà morto. Se il socialismo vuole conquistare il mondo e contemporaneamente conservare la civiltà [*Kultur*], ciò sarà possibile solo se il sentimento sociale tedesco saprà imporsi nel venturo consesso dei popoli. E ciò è impossibile senza educare le stirpi tedesche ad essere una nazione; perché solo una nazione può affermarsi culturalmente» (ivi, pp. 178-179).

⁷ Questa tematica *Kulturpolitik* deve essere messa in relazione ai saggi sulla genesi della civiltà unitaria dell'Islam in cui si parla del ruolo costruttore di civiltà dello stato unitario. Mi pare abbastanza evidente che lo sviluppo, nell'estrema urgenza della situazione storica, di una *Kulturpolitik* della catastrofe e della rinascita sia alla base di una riformulazione o in qualche modo di una ripresa di certe movenze wellhauseniane della storiografia di Becker, o in ogni caso dell'insistenza sul fattore politico nel movimento di definizione della civiltà. È qui essenziale valutare, al di là degli esiti possibili o probabili, il reciproco influenzarsi di storiografia e compiti posti dal presente.

consolidamento all'interno e per *Auseinandersetzung* con gli altri popoli verso l'esterno»⁸.

2. *La rivoluzione pedagogica*. «Ciò che ha fallito non è la nostra vita economica, bensì i fattori determinanti del nostro essere spirituale»⁹. Così si esprimeva Becker, tracciando le linee fondamentali della sua concezione di politica culturale e le sue idee sulla riforma del sistema educativo. Di fronte all'esito disastroso della guerra egli si chiedeva se la «bancarotta» completa del sistema statale tedesco rappresentasse anche un fallimento del sistema educativo. Infatti, se tale sistema non poteva essere chiamato direttamente in causa negli esiti della guerra, le sue influenze erano evidenti soprattutto quando si consideravano le «forme odiose in cui si è compiuta la catastrofe spirituale»¹⁰.

Dove aveva fallito, dunque, il sistema della *Bildung* tedesca? La risposta di Becker pare non lasciare margini di dubbio: «il male fondamentale – egli afferma – è la sopravvalutazione del mero intelletto nella nostra attività culturale, l'assoluto predominio del pensiero razionalistico che doveva condurre e ha condotto all'egoismo e al materialismo nelle forme più estreme. Presso di noi la volontà stava dietro l'intelletto, invece che dietro *l'ethos*»¹¹. La rifondazione del sistema educativo dovrà dunque porsi come obiettivo fondamentale «la cura del pensiero etico». Tale sistema – scrive Becker – «dovrà radicarsi nella comunità popolare e, a partire da lì, sviluppare il concetto dell'umanità in generale»¹²; un'umanità che, senza il saldo ancoraggio alle individualità storiche dei popoli, sarebbe una mera astrazione, un inaccettabile pensiero omologante.

Ma fin d'ora Becker pare attento a porre dei distinguo, a ritagliarsi una posizione autonoma e una netta distinzione dalla marea irrazionalistica che pareva dovesse in quegli anni travolgere il superstite spirito tedesco e che agiva profondamente anche su di lui. Ed è proprio l'equivoco dell'identificazione della sua posizione con un irrazionalismo incondizionato che Becker vuole evitare, proprio nella misura in cui si rendeva conto della prossimità della sua posizione con alcune questioni sollevate dal vitalismo contemporaneo. Se da un lato egli proclama la necessità di «riacquistare un profondo rispetto [*Ehrfurcht*] per l'irrazionale»¹³ e lamenta il fatto che «abbiamo

⁸ C. H. BECKER, *Kulturpolitische Aufgabe des Reiches*, Leipzig, 1919, pubblicato in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 224-263, da cui si cita, p. 225.

⁹ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, Leipzig, 1919, pubblicato in parte in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 180-223, da cui si cita. Le sezioni di questo pamphlet furono pubblicate sulla stampa tedesca a partire dal 1918 e, successivamente riunite in volume edito a Leipzig nel 1919.

¹⁰ Ivi, p. 181.

¹¹ *Ibidem*. Prova ulteriore di ciò è per Becker, la peculiare curvatura che ha assunto il socialismo tedesco, il quale è pervaso da una visione del mondo puramente materialistica che risulta riduttiva di fronte alla *Gesinnung* etica su cui deve fondarsi la sua missione mondiale (cfr. *ibidem*).

¹² Ivi, p. 182.

¹³ C. H. BECKER, *Kulturpolitische Aufgabe des Reiches*, cit., p. 262. «Le scienze naturali e la loro filosofia, il positivismo, hanno insieme con il marxismo addestrato all'esperimento, all'osservazione,

scambiato *Bildung* e scienza, e abbiamo disprezzato come prive di valore le profonde e inspiegabili relazioni fra uomini e la segreta introspezione [*Selbstschauung*] che nasce solo nell'ozio»¹⁴, dall'altro però, è attento a «sottolineare per non essere equivocato», che il razionalismo «*deve dominare nella scienza, e certamente lì in maniera esclusiva*»¹⁵.

Già durante la guerra Becker aveva rivolto l'attenzione alla prevalente ignoranza delle culture estere che dominava nella Germania guglielmina. «La guerra – egli aveva scritto – ha chiarito a coloro che non se n'erano resi conto, quanto fosse spaventosa la nostra ignoranza del pensiero straniero e come fosse terribilmente necessaria una comprensione scientifico-statale del presente»¹⁶. Di questa situazione si sarebbe ancora una volta potuto ritenere responsabili le insufficienze della costituzione culturale del *Reich*. In esso infatti, l'educazione all'idea unitaria dello stato non fu intrapresa attraverso l'ideale nazionale di *Bildung*, ma esclusivamente tramite l'idea imperiale. Il militarismo così, fu l'espressione della mancanza di una politica culturale e una sorta d'istinto all'autoconservazione di fronte all'«ultraindividualismo» del popolo tedesco. Il militarismo, considerato come una necessità naturale determinata dalla posizione geografica della Germania, fu – scrive Becker – come «uno scudo di protezione contro noi stessi e contro gli altri popoli»¹⁷.

Quello scudo agì in maniera deleteria anche sullo sviluppo della scienza tedesca; il dolce isolamento in cui essa si era chiusa diventava ora la causa fondamentale della sua crisi. «La scienza è internazionale – scrive Becker – ma tutti i suoi prodotti recano un'impronta nazionale. Le facilmente comprensibili, ma raramente profonde, visioni d'insieme che in America e in Inghilterra costituiscono il grosso della produzione scientifica, corrispondono allo spirito pratico degli Anglosassoni almeno quanto l'arguto e grazioso *essai* dei Francesi alla vivacità spirituale di questo popolo, mentre un'edizione filologica di testi veramente esatta potrà essere realizzata solo da un tedesco o da un olandese»¹⁸. Al di là delle naturali eccezioni, è evidente che la «scienza tedesca è un'espressione del carattere del popolo tedesco»; di esso reca le grandezze ma anche i limiti, le attitudini ma anche le debolezze¹⁹. Divenire consapevoli di questa «legge

all'economico, all'obiettivo e al razionale l'anima dei tedeschi tendente al misterioso, all'infinito e al meraviglioso; non deve meravigliare se noi siamo seccati interiormente e se ora la reazione batte ampiamente oltre il bersaglio» (*ibidem*).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 182.

¹⁶ C. H. BECKER, *Über die Förderung der Auslandsstudien*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 11/H. 5, 1.2.1917, col. 513-532; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 157-170, da cui si cita, p. 162.

¹⁷ C. H. BECKER, *Kulturpolitische Aufgabe des Reiches*, cit., p. 227. Si confrontino queste posizioni di Becker con le analisi di Troeltsch sulla fine del militarismo contenute nelle *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik*, a cura di H. BARON, Tübingen, 1924, tr. it di M. RAVÀ, in *La democrazia improvvisata*, a cura di F. TESSITORE, Napoli, 1977, in particolare p. 21 e sgg.

¹⁸ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 184.

¹⁹ *Ibidem*.

naturale» è il primo passo per un serio tentativo di affrontare quelle debolezze e tentare, nei limiti del possibile, di superarle²⁰.

La scienza tedesca ha difettato, secondo Becker, di «autoosservazione e di autodisciplina»; essa è stata finora «istintiva e non consapevole», smarrendo così il «senso dell'intero, la visione generale e lo scopo ultimo di se stessa, ovvero scelta [*Auswahl*] e sintesi»²¹. «Non ci siamo educati scientificamente – afferma Becker – ma ci siamo espressi [*ausleben*] scientificamente. Abbiamo ritenuto le naturali e istintive manifestazioni del nostro carattere popolare in ambito scientifico per le ultime e più alte creazioni dello spirito, invece che, attraverso il guardarsi intorno e il paragone con altri criteri, assumere e imparare dalla scienza internazionale il meglio che c'è da imparare»²². La scienza tedesca ha fallito nell'acquisire una prospettiva internazionale che è l'unica valida in ambito scientifico e che le conferisce la sua specifica valenza educativa, salvandola dalla riduzione a mero rispecchiamento delle particolarità nazionali. Nella scienza ha trovato quindi espressione il «particolarismo» e l'«individualismo» del popolo tedesco, quella «vera e propria paura per tutto ciò che è sovraindividuale» che determinò, in ambito pratico, «la mancanza di senso politico» e, in ambito scientifico, «il rigoglio dello specialismo e la mancanza di sintesi»²³.

La settorializzazione e la burocratizzazione della scienza rendono difficile, già dal punto di vista organizzativo, la realizzazione di una visione d'insieme. Inoltre – scrive Becker – «nell'ambito erudito ogni tentativo di visione d'insieme [*Überblick*] e di sfioramento [*Übergreifen*] viene subito bollato come diletterismo; viene così spezzata e soffocata la già di per sé debole volontà di sintesi. Per questa ragione lo specialismo fiorisce sempre più, mentre gli altri [*das Ausland*] costruiscono la casa per la quale noi abbiamo faticosamente raccolto le pietre»²⁴. Gli unici tentativi di sintesi che fioriscono in Germania, ovvero le Enciclopedie, sono, secondo Becker, mossi più da interessi affaristici connessi alle imprese editoriali che da un autentico bisogno di sintesi culturale.

L'idea della sintesi costituisce non solo il fondamento della concezione beckeriana della scienza, ma rappresenta anche quella finalità pedagogica essenziale che è l'unica risposta adeguata alla crisi culturale del presente. Becker a riguardo scrive: «Per l'educazione alla generalità e all'universalità del nostro particolarismo nel pensare e sentire particolaristico [...], noi abbiamo bisogno della sintesi, la sintesi in ogni disciplina come della sintesi nell'intera scienza. Se saremo in grado di perseguirla è una questione di secondaria importanza, ma essa deve essere per noi un ideale a cui ogni

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ Ivi, p. 185. «È stupefacente come presso di noi il massimo grado di capacità sia unito al minimo grado di idee generali» (*ibidem*).

²⁴ *Ibidem.*

studioso quotidianamente deve aspirare. Solo così sorgerà, in ambito intellettuale, una nuova abitudine di pensiero e, in ambito morale, una nuova disposizione [*Gesinnung*]²⁵. La sintesi a cui qui Becker pensa è, con le sue stesse parole, «ogni alta attività spirituale che domina il materiale e guarda al di là dei muri divisorii della propria disciplina, che opera in maniera veramente creativa solo attraverso la comprensione [*Erfassung*] delle più grandi connessioni. Sintesi in questo senso non è una questione di gusto, ma la questione dell'essere o del non essere della ricerca scientifica in senso alto; è la questione dell'uomo di scienza [*wissenschaftlicher Mensch*] in contrapposizione al mestierante [*Routinier*] scientifico o al tecnico professionista [*Berufstechniker*]²⁶.

L'idea di sintesi, che era stata un elemento essenziale nella definizione metodologica della storiografia beckeriana – costituendo anche un elemento non secondario della polemica con Martin Hartmann – ribadisce ora la sua centralità nell'elaborazione politico-culturale e pedagogica di Becker. Essa si conferma come un'idea regolativa della scienza che orienta l'attività dello studioso e che preserva lo specialista dalla mera immanenza nel materiale della ricerca, ponendolo in contatto con la totalità. Becker rifiuta in linea di principio la pretesa esclusività dell'alternativa fra specialismo e diletterismo. L'opposta unilateralità di questi due atteggiamenti deve essere superata da una tendenza sintetica che sia filologicamente esperta e si fondi sulla ricerca specialistica proprio nella misura in cui tende a ricomporre il senso con la totalità. Si tratta di una posizione non fondata dal punto di vista teorico, che tuttavia ha un grande significato sintomatico, se si pensa al complesso quadro culturale di quegli anni e alle varie istanze di rinnovamento della scienza emergenti da più parti e da più parti respinte proprio con l'accusa di diletterismo.

Per altri versi la critica al difetto di sintesi e allo specialismo della scienza tedesca contenuta nelle *Gedanken zur Hochschulreform* mal si concilia con l'analisi beckeriana degli sviluppi novecenteschi delle *orientalische Wissenschaften*²⁷. I grandi progressi nella conoscenza dell'Oriente degli ultimi decenni erano stati possibili, secondo quanto Becker aveva sostenuto, in conseguenza della specializzazione-autonomizzazione delle singole discipline dalla fin lì onnicomprensiva scienza filologica dell'Oriente. Ma questo processo utile e necessario di specializzazione, al quale egli stesso, in quanto pioniere della *Islamwissenschaft*, aveva significativamente contribuito, era bilanciato (secondo quell'analisi) da un'opposta tendenza sintetico-enciclopedica, la quale rappresentava «l'autodifesa [*Selbsthilfe*] della scienza di fronte a questa immensa e incombente differenziazione» nonché «un bisogno scientifico, profondamente fondato, di visione d'insieme»²⁸.

²⁵ Ivi, p. 186.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. C. H. BECKER, *Die orientalischen Wissenschaften*, cit.

²⁸ Ivi, p. 1183, cfr. *supra* parte B, cap. I, par. 2

Con tutt'altra impostazione, Becker muove nelle *Gedanken* una polemica alla divisione del lavoro scientifico e allo specialismo, il quale si traduce, a suo avviso, in un sacrificio dell'idea tradizionale di *Bildung* e di unità del sapere. Egli scrive: «educammo specialisti dell'orecchio, del naso, della pelle, ma nessun medico; i germanisti, romanisti e gli altri filologi dominavano virtuosamente la rotazione consonantica, enumerando ogni aumento e abbassamento dell'arte poetica; ma un'immagine viva della connessione culturale dei loro ambiti disciplinari l'ebbero nel migliore dei casi i filologi classici. Educammo tecnici del riscaldamento e costruttori di navi, ma nessun ingegnere; non educammo nessun uomo di scienza completo e di sicuro nessun cittadino. La tendenza alla specializzazione ha anche trovato una fatale manifestazione organizzativa. La nostra università, la quale accanto al suo significato storico di comunità di maestri e allievi, fu sempre concepita anche come simbolo dell'unità della scienza, si è da tempo dissolta» in diramazioni – Becker pensa alle *Technische Hochschule* – che perseguendo il versante meramente utilitaristico della scienza, ne hanno smarrito l'autentico significato²⁹. In questo «smembramento che non corrisponde in nessun modo all'essenza della scienza», risulta sconvolta non solo «l'unità della *Bildung*», ma la stessa unità del popolo tedesco³⁰.

Becker proponeva sul piano organizzativo il ricollegamento delle *Technische Hochschule* e delle altre *Hochschule* alle università. Ciò che bisognava promuovere era una «volontà di connessione [*Zusammenschluß*]», nell'ambito di una lotta senza quartiere «contro la fondazione di nuove *Fachschule*»³¹. «Non specializzazione – afferma Becker – ma connessione»³². Con la sua idea di unità della scienza, di ricomposizione dello specialismo in un ideale educativo orientato ai compiti nazionali e alla responsabilità politica, Becker era completamente dominato, pur criticandolo, da un concetto di università e di scienza proprio della tradizione hulmboldtiano-fichtiana³³. L'impostazione neumanistica e fondamentalmente idealistica di quella tradizione si tradusse, nell'analisi beckeriana, in un'insufficiente valutazione dell'importanza delle scienze naturali e delle discipline tecniche nell'ambito dei moderni sistemi educativi³⁴. Essa configurava, inoltre, una risposta inadeguata di fronte ai grandi problemi che la società industriale aveva introdotto nell'istruzione pubblica e di fronte alla massificazione della cultura, effetto inevitabile di quell'irrompere di un ordine mondiale di tecnica e democrazia che pareva essersi definitivamente affermato in conseguenza

²⁹ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 187.

³⁰ Ivi, p. 188.

³¹ *Ibidem*. Anche Ernst Troeltsch si esprimeva a riguardo in termini molto simili. Troeltsch parla di un «bisogno di connessione [*Zusammenschluß*] e di unità», e non solo nel senso di una «connessione organizzativa», ma di «connessione in un'idea, in un ideale culturale [*Bildungsideal*]» (E. TROELTSCH, *Deutsche Bildung* (1920), in *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen, 1925, p. 173).

³² C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 188.

³³ Cfr. MÜLLER, cit., p. 241.

³⁴ Cfr. ivi, p. 242.

della guerra. Questa inadeguatezza non fu solo la causa del fallimento, almeno parziale, del progetto educativo beckeriano, ma rappresenta una traccia di quella fondamentale dissonanza che contrassegnò la Germania di Weimar, fra sviluppi democratici e rivolgimenti culturali. Una dissonanza della quale lo stesso Becker era in una certa misura consapevole³⁵.

Nella battaglia per la connessione, nello sforzo per ridestare, a partire dagli studenti, una rinnovata mentalità sintetica, un ruolo di primaria importanza doveva essere ricoperto, secondo Becker, dalla sociologia. Essa, proprio in quanto «consiste *überhaupt* di sintesi», ha trovato e trova tante resistenze nel modo di pensare tedesco³⁶. Ma è appunto per il suo corrispondere a una lacuna del mondo culturale tedesco che la sociologia costituisce uno dei «mezzi educativi» più efficaci per far fronte alla crisi culturale del presente³⁷. Per questi motivi emergeva la necessità di promuovere la nascita di cattedre di sociologia in tutte le università tedesche³⁸. Si tratta per Becker di una sociologia in senso lato che egli intende appunto come ambito di sintesi dei vari saperi storico-sociali, ma del cui statuto epistemologico in quegli anni in via di definizione egli non sembra avere piena cognizione.

Dall'inizio del Novecento era in corso in Germania un'accesa lotta per l'istituzionalizzazione della sociologia nelle università tedesche e per la sua delimitazione in quanto disciplina autonoma dalle pretese teoriche inclusive avanzate dalle altre scienze storiche e economiche. Questa lotta consisteva anche in un tentativo di scientificizzazione della disciplina, insidiata da prospettive dilettantesche e dal diffuso equivoco che tendeva a sovrapporla alle teorie socialiste³⁹. Gli esponenti della sociologia tedesca raccolti dal 1909 nella *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* erano «uniti nel rifiuto della sociologia d'impostazione positivista come nella presa di distanza dalla teoria marxistica, ma non lo erano nel determinare in termini positivi oggetto e metodo della propria scienza»⁴⁰. Un passo in questo senso era venuto nel 1913 dalla pubblicazione su *Logos* del weberiano *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, che rappresentava in primo luogo un propedeutico tentativo di definizione dell'impianto concettuale da utilizzare negli studi intrapresi da Weber per la stesura del

³⁵ Cfr. più avanti.

³⁶ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 190.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. DIRK KÄSLER, *Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den Deutschen Soziologentagen 1910 bis 1930*, in M. L. LEPSIUS (a cura di), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981, pp. 199-244, in particolare p. 240 e nota 40, p. 244. In merito a tale equivoco si veda per esempio come G. von Below ironizza sulle confuse rappresentazioni della sociologia del socialdemocratico Kultusminister Hoffmann, il quale crede di esserne attratto perché «sociale suona socialista» (G. V. BELOW, *Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform*, in «Schmollers Jahrbuch», 43 (1919), pp. 59-110, p. 60).

⁴⁰ P. ROSSI, *Introduzione* a M. WEBER, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001, p. XXXVII.

proprio contributo al *Grundriß der Sozialökonomik*; studi che confluiranno più tardi nell'opera postuma *Wirtschaft und Gesellschaft*.

La poco prudente posizione di Becker, da inquadrare nell'ambito della politica dell'allora *Kultusminister* socialdemocratico Haenisch, una posizione che legava riforma universitaria e creazione di nuove cattedre di una sociologia intesa genericamente come scienza della sintesi, cadeva in un terreno molto delicato, surriscaldato dalle contrapposizioni politiche dei mesi rivoluzionari e dal confronto serrato e irrisolto fra i sostenitori di una sociologia intesa come metodo e i sostenitori di una sociologia intesa come scienza specialistica. La retorica genericità della proposta beckeriana finì con lo scontentare gli uni e gli altri, provocando numerose reazioni e una polemica che costituisce più un capitolo del processo di definizione disciplinare della sociologia che una mera replica all'impianto *kulturpolitisch* beckeriano.

Il fronte conservatore si mobilitò soprattutto nella persona del medievista friburghese Georg von Below, il quale dedicò un durissimo contributo critico alle *Gedanken zur Hochschulreform*, pubblicato sullo *Schmollers Jahrbuch*⁴¹. Below, «il quale partecipa di una lunga tradizione conservatrice critica nei riguardi della "Gesellschaftswissenschaft"»⁴² e contraria alla sua istituzionalizzazione nelle università, dichiarava a chiare lettere: «Becker non ha una chiara rappresentazione del concetto di sociologia»⁴³. Lo storico friburghese criticava fortemente la tesi della presunta arretratezza negli studi sociologici dei tedeschi affermata da Becker, il quale aveva creduto di poterla spiegare con il fatto che la sociologia, in quanto scienza sintetica, non corrisponde al pensiero tedesco orientato al particolare⁴⁴. Below interpretava maliziosamente, ma non del tutto erroneamente, il bisogno di sintesi rilevato da Becker, come un necessità di «politicizzazione del cittadino», da realizzare nelle università anche attraverso l'istituzione di nuove cattedre di sociologia⁴⁵; «ciò che Becker ha a cuore – egli affermava – è la politica come scienza»⁴⁶. Below si spingeva perfino ad

⁴¹ G. v. BELOW, *Soziologie als Lehrfach*, cit.

⁴² MÜLLER, cit., p. 339

⁴³ G. v. BELOW, *Soziologie als Lehrfach*, cit., p. 60.

⁴⁴ Ivi, p. 77.

⁴⁵ Ivi, p. 79.

⁴⁶ Ivi, p. 83. A fronte delle affermazioni di Becker – secondo il quale la «generosa forza storica di Schmoller condusse su una strada funesta la nostra economia politica. La sua scuola lasciò che i tentativi sintetici dei cosiddetti storici politici apparissero come diletterantismo. La politica come scienza morì» (C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 192.) – Below affermava: «sembra che Becker non abbia nessuna idea della lotta che è stata condotta contro Schmoller. Questi fu attaccato violentemente, in quanto economista orientato in senso etico-politico, da quelli i quali avevano un altro punto di vista politico e politico-sociale e da quelli che esigevano un'economia politica libera da giudizi di valore etici. Schmoller sta così poco in contrapposizione ai "tentativi sintetici dei cosiddetti storici politici", tanto che, anzi, li estese all'ambito storico-economico» (G. v. BELOW, cit., *Soziologie als Lehrfach*, p. 79.). Fra l'altro sembra che qui Below faccia riferimento al dibattito sui giudizi di valore (1914) nato in seno al *Verein für Sozialpolitik*, il quale vedeva Schmoller e i suoi allievi su un fronte sostanzialmente opposto a quello dell'*avalutatività* della scienza sostenuto con forza da Max Weber. Schmoller rappresenta, infatti, uno degli obiettivi polemici del ricordato saggio weberiano sul senso dell'*avalutatività* della scienze economico-sociali (1917). In quel saggio così Weber si esprime: «Il pregiudizio di Gustav von Schmoller,

accusare Becker di voler sostituire il criterio dell'«attività civica» a quello della produttività scientifica nella valutazione degli studiosi⁴⁷. La sociologia beckeriana finiva con il configurare una «scienza universale», intesa dilettantisticamente come «scienza generale della cultura» o «generale storia della cultura», la quale avrebbe dovuto comprendere e sintetizzare i risultati di «tutte le scienze eccetto quelle matematiche e naturali»; in quanto tale essa era impossibile e perciò Below la rifiutava senza appello⁴⁸.

L'intervento di Below suscitò la reazione di Leopold von Wiese, professore di economia e sociologia all'Università di Köln, che ne criticava la, a suo avviso, erronea impostazione del problema dell'autonomia della scienza sociologica, accentuando l'aspetto della sociologia come scienza specialistica, distinta da ogni pretesa filosofia della storia⁴⁹. Wiese non risparmiava del resto critiche al concetto beckeriano di sociologia come sintesi, nel quale egli vedeva una pericolosa tendenza generalista e rilevava il rischio di perdita dell'identità disciplinare della giovane scienza in corso di istituzionalizzazione.

Pur sollevando serie riserve in più di una questione, aveva preso le parti di Becker, Ferdinand Tönnies, presidente della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* e autore del

favorevole a una valutazione espressa dalla cattedra, mi risulta personalmente del tutto comprensibile come l'eco di una grande epoca, che egli e i suoi amici contribuirono a creare. Ma ritengo che neppure a lui possa sfuggire la circostanza che anzitutto la pura situazione di fatto è, per la giovane generazione, mutata considerevolmente in un punto importante. Quarant'anni or sono, nella cerchia di studiosi delle nostre discipline era assai diffusa la fede che nel campo delle valutazioni politiche pratiche una soltanto delle prese di posizioni possibili dovesse essere quella eticamente giusta (anche se Schmoller stesso ha certamente rappresentato questo punto di vista solo in misura assai limitata). Ma oggi le cose non stanno più così, come si può facilmente rilevare proprio tra i sostenitori della valutazione dalla cattedra. La legittimità delle valutazioni dalla cattedra non viene più sostenuta oggi in nome di un'aspirazione etica, i cui postulati di giustizia (relativamente) semplici in parte si configuravano, e in parte sembravano essere, sia nel modo della loro giustificazione sia nelle loro conseguenze, (relativamente) semplici e soprattutto (relativamente) impersonali, in quanto erano senza dubbio specificamente sovraperonali. Essa viene invece sostenuta (in virtù di uno sviluppo inevitabile) in nome di un variopinto mazzo di "valutazioni culturali", cioè in verità di pretese soggettive alla cultura – o, detto apertamente, del presupposto "diritto alla personalità" dell'insegnante. Ci si può anche indignare di fronte a questo punto di vista, ma non si potrà negare – proprio in quanto anch'esso implica appunto una "valutazione pratica" – che di tutti i tipi di profezia la profezia professorale, atteggiata "personalmente" in questo senso, è la sola assolutamente insopportabile» (M. WEBER, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001, p. 547). Below ammette ironicamente che non avrebbe mai immaginato di dover un giorno difendere Schmoller e la sua scuola dall'assurda accusa beckeriana di aver ucciso la politica come scienza (G. v. BELOW, *Soziologie als Lehrfach*, cit., p. 80). Mi interessava qui fornire una conferma di quanto affermavo nella Parte B, nota 105 in riferimento alle affermazioni di MANGOLD, cit., p. 269, sulla presunta assimilabilità della posizione beckeriana sulla scienza a quella dell'avalutatività weberiana. Al di là della forte unilateralità del suo discorso, Below ha qui il merito di rendere evidente l'estraneità di Becker alle discussioni sull'avalutatività della scienza, quale si evince dalla sua singolare posizione su Schmoller, tra l'altro non condivisa neanche da Ferdinand Tönnies (Cfr. F. TÖNNIES, *Soziologie und Hochschulereform*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 16 (1920/21), pp. 212-245, p. 226).

⁴⁷ G. v. BELOW, *Soziologie als Lehrfach*, cit., p. 84.

⁴⁸ Ivi, p. 97.

⁴⁹ L. v. WIESE, *Die Soziologie als Einzelwissenschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 44 (1920), pp. 31-51.

celebre *Gemeinschaft und Gesellschaft*⁵⁰. Tönnies rifiutava l'impianto teorico di Below e vi riconosceva una critica malevola agli argomenti beckeriani essenzialmente motivata dal suo pregiudizio contro una sociologia come disciplina specialistica⁵¹.

Gli intendi pedagogici di Becker si raccoglievano attorno all'esigenza politico-sociale, fortemente orientata alla rifondazione culturale della Germania di Weimar. In questo senso la sua *Kulturpolitik* si era svolta con coerenza e continuità fin dagli anni amburghesi, dominati dall'elaborazione del progetto di una facoltà coloniale che avrebbe dovuto incarnare il respiro mondiale della politica di potenza tedesca, e fin dagli anni del conflitto, quando il suo impiego al ministero coincise con la riforma degli *Auslandsstudien*, palesemente ispirata agli stessi motivi⁵². L'idea di una sociologia come scienza sintetica e della sua funzione civile poggiavano dunque su lontani presupposti del pensiero *kulturpolitisch* beckeriano. Ed egli stesso lo chiariva nella maniera più chiara in una lettera a Tönnies. «So perfettamente – scriveva Becker – in quale vespaio mi sono andato a cacciare quando ho attribuito alla sociologia un ruolo determinante nel mio piano per l'università. A riguardo non mi sono dilungato, né ho potuto sviluppare una precisa determinazione concettuale in quello che era saggio dai fini essenzialmente tattici, composto nei mesi della rivoluzione [...]. Niente contraddice la mia intenzione più della creazione di cattedre partitiche o dell'esigenza di una saggezza enciclopedica [*Allerweltswissenschaft*]. Io ho pensato la cosa in questi termini: bisogna creare cattedre sociologiche per individui determinati, i quali pensano e lavorano sociologicamente, senza uno speciale riguardo alla disciplina da cui queste persone provengono. Vada bene chi viene dalla storia, dalla filosofia, dalle scienze della natura, dall'economia politica, dalla giurisprudenza e perfino dalla teologia, ciò mi è indifferente se si tratta di persone capaci si educare i nostri giovani a una nuova coscienza comunitaria [*Gemeinschaftsbewußtsein*]. Il più grande degli sbagli di Below è che egli mi considera come un politico di partito o come un filosofo sistematico, mentre io non voglio essere altro che un *Kulturpolitiker*, il quale con mezzi pedagogici lavora alla ricostruzione del nostro popolo»⁵³. Come Becker aveva scritto nelle *Gedanken*, la scienza doveva diventare «la via dall'individualismo e particolarismo alla cittadinanza»⁵⁴.

⁵⁰ Con questa celebre opera Tönnies «aveva cercato una terza via tra la teoria organicistica della società, di matrice romantica, e l'analisi dei caratteri peculiari della moderna società industriale, formulando l'antitesi – poi recepita dallo stesso Weber – tra comunità e società, intese come forme contrapposte di organizzazione dei rapporti tra gli uomini, corrispondenti a due fasi di sviluppo storico» (P. ROSSI, *Introduzione* a M. WEBER, cit., p. XXXVI).

⁵¹ F. TÖNNIES, *Soziologie und Hochschulreform*, cit.. Si vedano anche le repliche a Tönnies di G. v. BELOW, *Soziologie und Hochschulreform*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 16 (1920/21), pp. 512-527; e il successivo intervento dello stesso G. v. BELOW, *Zum Streit um das Wesen der Soziologie*, in «Jahrbücher für Nationaökonomie und Statistik», 124 (1926), pp. 218-242.

⁵² Cfr. sul tema l'intervento critico di E. SPRANGER, *Denkschrift über die Einrichtung der Auslandsstudien an den deutschen Universitäten*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», XI (1917), pp. 1025-1064.

⁵³ C. H. Becker a F. Tönnies del 29.11.1920. Citata in MÜLLER, cit., p. 347.

⁵⁴ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 190.

La lettera a Tönnies non era occasionale, ma rientrava in una corrispondenza regolare e in un rapporto di fiducia fra l'anziano sociologo e lo *Staatssekretär* Becker⁵⁵. Del resto, Becker fu in contatto anche con altri esponenti di spicco della sociologia contemporanea; è il caso del sociologo francofortese Franz Oppenheimer, di Othmar Spann, sociologo di Vienna che recensì favorevolmente il primo volume dei suoi *Islamstudien*⁵⁶, di Hans Blüher, il «sociologo *outsider*, scrittore e psicoanalista, nonché primo storiografo e ideologo del movimento giovanile e di quello del *Wandervogel*», del quale Becker aveva una grande ammirazione⁵⁷. Allo stesso Tönnies, il quale scrisse una positiva recensione ai suoi *Islamstudien*, ponendoli in stretta relazione alla sociologia weberiana⁵⁸, così scriveva Becker: «è per me particolarmente importante, che un uomo come lei abbia inserito il mio lavoro in una cornice così ampia. Purtroppo il numero di coloro che, come Troeltsch, Max Weber e lei, guardano al di là dei limiti della propria disciplina, è presso di noi in Germania straordinariamente piccolo»⁵⁹.

Ma nonostante l'annunciata prossimità e il riconoscimento dell'importanza dell'impostazione sociologica, come emerge con evidenza dalle *Gedanken*, Becker ebbe sempre un concetto puramente pedagogico e *kulturpolitisch* della sociologia. Come scrive Müller «con sociologia Becker intende un pensiero filosofico-generalizzante, un approfondimento umanistico e una pedagogia nazionale politicizzata [...], e non un metodo, una scienza specialistica analitico-positivistica o, tanto meno, un'enciclopedica scienza universale»⁶⁰.

3. *La scienza e la vita*. «Una volta le università erano al centro della vita della nazione; allora sedevano sulle cattedre i portavoce del popolo [*Wortführer des Volkes*], allora il popolo mandava i suoi professori all'assemblea nazionale, perché nessuno sarebbe stato più adatto. Oggi ne parliamo come di una favola. Oggi la voce della comunità dei professori si spegne inosservata nel fragore quotidiano e le sue risoluzioni

⁵⁵ Cfr. MÜLLER, cit., pp. 341-344.

⁵⁶ O. SPANN, *Besprechung C. H. Becker, Islamstudien Bd. 1, 1924*, in «Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik» N.F. 4 (1924), pp. 783-786.

⁵⁷ MÜLLER, cit., pp. 342.

⁵⁸ F. TÖNNIES, *Kulturbedeutung der Religionen*, in «Schmollers Jahrbuch», 48 (1924), pp. 1-30. Cfr. parte C, cap. II, par. 10.

⁵⁹ C. H. Becker a F. Tönnies del 9.7.1924, citata in MÜLLER, cit., p. 342, nota 20.

⁶⁰ MÜLLER, p. 348. In merito alla questione della sociologia, anche nella politica culturale del ministro Becker, si veda l'utile, qui ampiamente utilizzata, ricostruzione di MÜLLER, cit., pp. 338-352. Ai fini della ricostruzione dei rapporti di Becker con il pensiero sociologico va ricordata anche la relazione al *Kultusminister* prussiano che Becker scrisse in relazione alla chiamata all'Università di Berlino di Werner Sombart (1916/17), (C. H. BECKER, *Über den wissenschaftlichen Entwicklungsgang Werner Sombarts* (1916), in *Sombarts „Moderner Kapitalismus“*. *Materialien zur Kritik und Rezeption*, a cura di B. v. BROCKEN, München, 1987, pp. 425-427), al quale lo legò sempre un rapporto di amicizia e ammirazione (MÜLLER, cit., p. 212). In quella perizia Becker parlava di Sombart come di un autore che esercitava un «pensiero costruttivo», che lo conduceva a trattazioni «storico-enciclopediche sul modello di Troeltsch, Max Weber, Simmel e altri» (C. H. BECKER, *Über den wissenschaftlichen Entwicklungsgang Werner Sombarts*, cit., p. 427).

agiscono sull'opinione pubblica in maniera non più efficace di quelle di un qualsiasi altro gruppo di interesse secondario. Quella voce non ha più risonanza e non solo nel vasto pubblico, ma anche nelle strette cerchie degli studenti. Il consiglio dei vecchi ha perso il contatto con la gioventù»⁶¹.

La crisi della scienza, secondo Becker, il quale ne era convinto già dagli anni amburghesi, aveva la sua manifestazione più evidente nella perdita di credibilità del ceto accademico rispetto all'epoca classica dell'università tedesca e al secolo diciannovesimo. Quella stessa "vocazione del nostro tempo alla fondazione di università"⁶², che ancora aveva caratterizzato l'anteguerra, era per lui svanita, nel senso che, anche se si continuavano a fondare nuove università, lo si faceva senza quella viva partecipazione di tutti gli elementi della società, la quale contraddistingue ciò che è veramente essenziale per la vita della nazione. Quello era il tempo in cui le università nascevano nell'indifferenza o nell'indifferenza continuavano a vivere. Ad esse non erano più «legate le vere forze determinanti dell'epoca»⁶³. Cosa era accaduto?

«In ogni ambito – scrive Becker – in Germania come altrove, imponenti forze sociali si dispiegavano in una lotta esasperata, dalle profondità del popolo emergeva un acceso desiderio; le autorità stabilite tentarono di contenere la minacciosa marea con argini sempre più alti; tensione, passione e lotta, ovunque si posasse lo sguardo: ma in mezzo al mare in tempesta, su un'isola felice, in una quiete appagata, giacevano le università tedesche»⁶⁴. Questa ascesi accademica, questo progressivo ritirarsi dalla vita nell'apollinea permanenza del valore di verità che si era consumato negli ultimi decenni, era stato possibile solo perché le università tedesche furono concepite, dalla gloriosa tradizione che le esprime, come «luoghi di ricerca [*Forschungsstätten*]]»⁶⁵. E la «ricerca della verità» era fin dall'inizio destinata a spingere in secondo piano la preoccupazione pedagogica; la «cura della scienza» doveva prevalere sull'educazione del popolo⁶⁶. Lo studioso fu più uomo di scienza che educatore. Lo spirito dello specialismo era, secondo Becker, già contenuto nei presupposti dai quali emerse la tradizione delle università tedesche⁶⁷.

Lo storicismo «forza» e «destino» dello spirito tedesco, non fece che rafforzare questo atteggiamento di rigore intellettualistico e di estraneità alla realtà politico-sociale

⁶¹ C. H. BECKER, *Gedanken zur Hochschulreform*, cit., p. 190.

⁶² Così si intitolava il saggio di E. Spranger che è stato discusso nella parte B, cap I, par. 3.

⁶³ Ivi, p. 191.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*. Quel collegamento intimo fra didattica [*Lehre*] e ricerca che a noi sembra scontato, rappresenta, secondo Becker, un problema di non facile soluzione. E ciò perché «nella didattica si realizza una disposizione spirituale democratica, nella ricerca una aristocratica» (ivi, p. 196). Così Max Weber in *Wissenschaft als Beruf*: «La democrazia va applicata dove si conviene. Ma l'insegnamento scientifico, quale dobbiamo esercitarlo nelle università tedesche conforme alla loro tradizione, è un fenomeno, non dissimuliamocelo, di aristocrazia dello spirito» (M. WEBER, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1976, p. 11).

⁶⁷ Ivi, p. 196.

che dominava nelle università⁶⁸. Il «senso storico-scientifico» fu un'«abitudine di pensiero orientata all'indietro invece che in avanti»⁶⁹. Le università finirono così, sempre più per escludersi dallo scambio pubblico di opinioni, per chiudersi in sé stesse, nel loro specialismo dimentico della società e della storia e di tutto ciò che fluiva appena un po' al di fuori delle severe e rassicuranti mura accademiche. È l'insopportabile estraneità al presente che qui Becker rimprovera alla scienza accademica, e lo fa con assoluta continuità e coerenza rispetto alle critiche che egli, nel pieno della lotta per la nuova orientalistica, aveva riservato all'orientalistica tradizionale, chiusa nello specialismo filologico-linguistico, aliena ai problemi dell'Oriente contemporaneo e al significato che questi andavano assumendo per il presente della Germania.

Il risultato di questi sviluppi si stagliava con inequivocabile drammaticità davanti agli occhi di Becker e dei suoi contemporanei. L'unità della scienza è spezzata, dissolta, e chi ancora vi si richiama è un dilettante che non ha niente a che fare con la ricerca autenticamente scientifica⁷⁰. Il filosofo è ridotto a uno specialista, ha smarrito la capacità dello sguardo d'insieme, la filosofia è ridotta a una disciplina specialistica accanto alle altre, cessando di essere una ricerca sul senso e sulla connessione dell'intero⁷¹. Ma secondo Becker «sarebbe un errore» credere che il rigoglio dello specialismo e «l'innegabile tendenza delle nostre università a dissolversi in *Fachschule*» costituiscano la mera risposta ai «bisogni della vita e alla differenziazione della prassi; al contrario qui risiede un sviluppo legale interiore [*innergesetzlich*] dello stesso concetto di scienza, il quale si spiega filosoficamente con la vittoria del pensiero positivistico su quello idealistico»⁷².

E qui perveniamo al nocciolo del discorso di Becker. Le ragioni della «crisi del concetto di scienza nel presente tedesco» sono essenzialmente da ricercare nel «rapporto della scienza con la vita»⁷³. Scienze della natura e scienze dello spirito si atteggiavano diversamente nei confronti della vita. Se per le prime la disposizione alla prassi si traduce in una naturale prossimità alla vita e ai suoi bisogni, le *Geisteswissenschaften* hanno invece conservato l'ideale scientifico classico dell'assenza di finalità; esse non s'interrogano «sull'utilità o sull'utilizzabilità per la vita, ma esclusivamente sul contenuto di verità»⁷⁴.

⁶⁸ Ivi, p. 192.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. C. H. BECKER, *Vom Wesen der deutschen Universität*, Leipzig, 1925; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 305-328, da cui si cita, p. 320.

⁷¹ Cfr. ivi, p. 321. «La forza sintetica che essa nonostante tutto conserva non si fonda più sul contenuto di visione del mondo che essa sarebbe in grado di fornire, ma sul fatto che sotto l'influsso del pensiero kantiano sulla dottrina del metodo, si è sviluppata in critica del metodo» (*ibidem*).

⁷² Ivi, p. 322.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 323.

Come Becker ricorda, non senza una profonda adesione, contro questo atteggiamento tradizionale della scienza si è scagliato il movimento giovanile, il quale si fa portatore di una richiesta di «ampliamento del concetto di scienza» che parte dall'esigenza fondamentale di un «collegamento con la vita anche nelle scienze dello spirito»⁷⁵. Becker in queste pagine sembra condividere l'esigenza fondamentale delle nuove generazioni e la richiesta di rinnovamento che in quegli anni avanzava dal fronte della cosiddetta rivoluzione scientifica. Collegamento alla vita e orientamento sintetico della scienza sono le due istanze fondamentali della svolta culturale in atto:

«La prima esigenza è il collegamento con la vita anche nelle scienze dello spirito. Ciò è possibile solo tramite una comprensione scientifica del presente. Certo, spesso si butterà l'acqua sporca insieme al bambino e con gli eccessi [*Auswüchse*] dello storicismo verrà messo in questione anche il pensiero storico. Eppure la storia [*Historie*] stessa è la più formidabile giustificazione della considerazione del presente, perché tutte le trattazioni del presente hanno senso, quando all'accaduto stesso in qualche modo è connesso un valore eterno [*Ewigkeitswert*]. L'unione di storicismo e positivismo ha condotto a vedere l'oggettivo solo nel compiuto, nel finito, nel morto, mentre la nuova generazione conosce dal suo sentimento della vita che *alla sua esperienza vissuta in un modo o nell'altro è connesso un oggettivo* al quale appartiene un contenuto eterno, e che proprio per questo spinge a quella considerazione che ci si cura di denominare "storica" nei confronti del morto e del passato»⁷⁶. Così accanto alla ricerca storica, dalla medesima *Fragstellung* scaturisce una «considerazione fenomenologia del presente [*phänomenologische Gegenwartsbetrachtung*], dalla quale è da sperare che si sforzi di concepire il dato [*das Gegebene*] al tempo stesso come un divenuto storico [*historisch Gewordenes*] condizionato nella sua configurazione attuale da una molteplicità di fattori. Questa ricerca del presente è dunque allo stesso tempo storicamente e sociologicamente orientata. Essa può essere utilizzata, in contrapposizione alla considerazione positivista della storia, non solo come scienza economica o conoscenza dell'estero [*Auslandskunde*], ma anche come *Kulturpädagogik*. Con ciò abbiamo già toccato la seconda esigenza fondamentale: la ricapitolazione, la sintesi, il sistema. Il nostro tempo è attraversato da un impulso al pensiero sintetico. L'irrazionale spirito di comunità che cresce in questi giorni cerca la forma razionalizzata del suo contenuto consapevole. Qui risiede la contrapposizione decisiva contro la posizione isolante dei problemi della scienza dominante. Certo non c'è nessun progresso senza indagini specialistiche; ma non deve più essere scienza ciò che nei secoli precedenti apparve come l'essenza della scienza, il tentativo cioè, di sintesi nell'intero?»⁷⁷.

In queste ricapitolazioni potrà accadere che l'intuizione pretenderà un ruolo maggiore del consueto; ciò tuttavia non dovrà essere percepito come uno scandalo, perché il ruolo delle intuizioni è essenziale nella sintesi come nella ricerca specialistica. «Tutte le grandi conoscenze – scrive Becker – sono intuizioni dimostrate a posteriori. Qui risiede un ultimo profondo legame dello scientifico con l'artistico»⁷⁸.

L'anatomia dell'esistenza, promossa dal positivismo, dovrà cedere il passo a una considerazione fisiologica e psicologica che trova la sua migliore espressione nella teoria sociologica, per Becker mal conciliabile con un paradigma scientifico puramente positivista. Così egli si esprime al riguardo:

«La rappresentazione di un intero è impensabile senza l'elaborazione delle relazioni fra le singole parti. La considerazione positivista ha la tendenza alla considerazione anatomica dell'esistenza, la nuova disposizione spirituale accentua di più la fisiologica, la psicologica. La teoria delle

⁷⁵ Ivi, p. 324.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, pp. 324-325.

⁷⁸ Ivi, p. 325.

relazioni, come si suole parafrasare l'altrimenti tanto discusso termine sociologia, è per questo come disciplina specialistica o come metodo l'espressione di un'attuale *Fragestellung* scientifica, solo difficilmente conciliabile con il positivismo. La lotta per la sociologia è in fondo la lotta per un nuovo concetto di scienza. Se si comprende ciò, non si prenderà troppo tragicamente il brontolio dei tempi vecchi contro il nuovi»⁷⁹.

Sulla mole sovrabbondante dei materiali, dall'impossibilità e dallo sforzo di dominarla, emerge progressivamente una «volontà di forma»⁸⁰. «Si leggano – scrive Becker – i libri del circolo di Stefan George, si legga il *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, se si vuole sapere a cosa qui ci si riferisce. Com'è qui sfumato il confine fra lo scientifico e l'artistico»⁸¹.

Becker sembra aderire alla reazione irrazionalistica e soggettivistica che domina il mondo culturale tedesco del primo dopoguerra, tuttavia la sua è un'adesione che si consuma essenzialmente sul terreno della *Bildung* e non nella *Wissenschaft*. Non senza insicurezze e contraddizioni, ciò che emerge da queste pagine è la messa in questione della centralità pedagogica del valore di verità, più che della scienza tradizionale, specialistica, oggettiva in quanto tale, alla quale Becker sembrerebbe non disposto a rinunciare completamente. Tuttavia egli non si cela che l'arretramento dei valori scientifici dietro le destatesi potenze dell'irrazionale è di tale entità che difficilmente lo stesso concetto di scienza ne resterà immune.

«Oggi – scrive Becker – è ancora valida l'espressione secondo cui della scienza in senso stretto si può parlare, qualora l'uomo si ponga in maniera puramente ricettiva e osservante; non appena egli si attegga come valutante, volente, operante, appare, al posto della conoscenza oggettiva e razionale, un'immagine del mondo irrazionale e soggettivamente condizionata. Ma ciò è proprio quello di cui il futuro, nella sua nostalgia di visione del mondo o, per meglio dire, di una nuova *Bildung*, ha bisogno. La pura scienza può a ciò collaborare solo nella misura in cui essa indaga i principi della formazione dei valori. Ma – bisogna una volta per tutte avere il coraggio di esprimersi apertamente – non sarà forse che nel regno dei valori la scienza, in quanto valore finora onnipotente, arretri dietro a quei valori i quali furono sottovalutati nell'età del razionalismo, del positivismo e del materialismo, e che *questa reazione antirazionalistica è così forte che lo stesso concetto di scienza del nuovo tempo non vi si potrà sottrarre interamente?* La vita spirituale era da lungo tempo una pura faccenda intellettuale. La *Bildung* fu equiparata per lo più alla formazione intellettuale, la *Bildung* cioè, era formazione scientifica. L'ideale dell'università era essenzialmente scientifico, e l'essenza dell'università era il servizio alla conoscenza e ricerca della verità»⁸². Ma «il lato intellettuale dell'uomo è solo un aspetto dell'intera personalità [...]. Accanto all'intellettuale avanzano il religioso, l'artistico, l'etico-sociale e, prima di tutto, il sentimento del corpo [*Körpergefühl*]; ciò significa l'uomo come personalità unitaria e come essenza della comunità»⁸³.

Queste affermazioni destarono sconcerto nel mondo accademico, e vi fu allora perfino chi vi lesse la definitiva «consegna [*Auslieferung*] della scienza, cioè delle ultime pure forze spirituali che ci sono rimaste, alle potenze a lei estranee e

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 326. Sui rapporti di Becker con il George-Kreis si tengano presenti le lettere di Friedrich Gundolf a Becker, in *Gundolf Briefe*. N. F., a cura di LOTHAR HELBING, Amsterdam, 1965, pp. 243-244 e 263-264. Su rapporto Becker-Spengler si veda nel prossimo capitolo il paragrafo 6.

⁸² Ivi, pp. 326-327.

⁸³ Ivi, p. 327.

fondamentalmente ostili»⁸⁴. Ma come avverte un allievo diretto di Becker, l'orientalista Hellmut Ritter, «i pericoli dell'irrazionalismo e della soggettività non erano pienamente visibili ai tempi di Becker come lo furono più tardi. Sotto l'irrazionale da promuovere egli si figurò cose del tutto inoffensive come religione, arte, educazione corporea; il suo scopo era lo sviluppo armonico di tutte le forze dell'uomo e non solo, ma anche, di quelle intellettuali»⁸⁵. Ciò equivale a dire che la limitazione del predominio pedagogico della scienza e la sua integrazione con le potenze dell'irrazionale, in Becker procedeva di pari passo al «riconoscimento dell'indispensabilità della scienza per la cultura e per la vita»⁸⁶.

Vom Wesen der deutschen Universität costituiva il testo dall'intervento che Becker tenne al *Jahrestagung der Europäischen Studentenhilfe* tenutosi a Elmau nel giugno del 1924. Solo due mesi prima, nell'aprile dello stesso anno, Becker aveva pronunciato a Königsberg, in occasione del bicentenario kantiano, la significativa *Festrede* su *Kant und die Bildungskrise der Gegenwart*⁸⁷, nella quale i toni del discorso appaiono sensibilmente diversi. In essa Becker tentava di cogliere le ragioni storiche della reazione irrazionalistica del presente e si interrogava sul significato dell'eredità kantiana per la cultura del presente. In queste pagine Becker liquida la cosiddetta "nuova scienza", la quale come egli scrive, «per il pensiero kantiano non è più scienza anche se utilizza ancora un numero tanto grande di espressioni tecniche scientifico-naturali», essa è «nel migliore dei casi, arte o visione del mondo. La forza creativa, e perfino la grandezza di tali opere d'arte, quali ad esempio quelle che ci ha donato l'attività letteraria del circolo di Stefan George, non ci può indurre a considerarle i primi prodotti di una nuova scienza. Scienza non è mai intuizione allo stato fluido, ma sempre intuizione fissata nella conoscenza concettuale»⁸⁸. È vero che anche in questo saggio, e forse qui in maniera più evidente che altrove, la posizione di Becker di fronte al vitalismo contemporaneo tende ad identificarsi con quell'atteggiamento troeltschiano di "estraneità partecipe" alla rivoluzione scientifica: ad esempio Becker afferma che «la critica, e finanche ogni scherno e derisione della nuova filosofia della vita, non può impedire di riconoscere nel gigantesco movimento che deriva dal profondo dell'anima del nostro tempo l'elementare movimento di visione del mondo del presente»⁸⁹. Tuttavia

⁸⁴ Si tratta del rettore dell'Università di Amburgo EMIL WOLF, in «Kritische Blätter. Literaturanzeiger für Stadt, Wirtschaft und Gesellschaft. Monatliche Beilage des Wirtschaftsdienst», Heft 2, 3 (1925), riportato in H. RITTER, *Dem Andenken an Carl Heinrich Becker den Begründer dieser Zeitschrift*, in «Der Islam», 38 (1963), pp. 272-282, da cui si cita, p. 276.

⁸⁵ Ivi, p. 277.

⁸⁶ *Ibidem*. Ritter fa riferimento alla biografia beckeriana di ERICH WENDE, *C. H. Becker, Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik*, Stuttgart, 1959.

⁸⁷ C. H. BECKER, *Kant und die Bildungskrise der Gegenwart*, Leipzig, 1924, tr. it. *Kant e la crisi culturale del presente*, a cura di E. MASSIMILLA, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 455-469.

⁸⁸ C. H. BECKER, *Kant e la crisi culturale del presente*, cit., p. 459.

⁸⁹ Ivi, p. 459

qui Becker si pone senza esitazioni sul «saldo bastione della scienza kantiana»⁹⁰, ribadendo che «nell'ambito della conoscenza scientifica *non decide per nulla la soggettività*, ma che anche la volontà più indomita deve fare i conti con le leggi eterne secondo le quali si compie inderogabilmente la conoscenza umana e in base alle quali è in generale possibile la conoscenza concettuale»⁹¹.

Di fronte alla nettezza della presa di posizione beckeriana nel dibattito filosofico contemporaneo contenuta in questo saggio, non si può fare a meno di rilevare quanto problematica essa sia in rapporto alle affermazioni precedentemente analizzate, le quali denotano la forte impronta irrazionalistica di cui rimane caratterizzata la *Kulturpolitik* beckeriana. L'istanza irrazionalistica e l'eredità kantiana trovavano in Becker una sintesi nella troeltschiana pretesa di superamento del dualismo fra pensiero formale e filosofia della vita⁹², una sintesi che tuttavia appare troppo pacificamente concepita e priva della tragicità che innerva il pensiero troeltschiano del «compromesso creativo»⁹³.

⁹⁰ Ivi, p. 466.

⁹¹ Ivi, p. 467. Ancora nel 1926, come vedremo più avanti, Becker avrebbe rivendicato il ruolo decisivo del soggettivismo nella ricerca storica. Per un'analisi esaustiva della *Festrede* beckeriana rimando a E. MASSIMILLA, *Neokantismo, Historismus, filosofia della vita: la Festrede di Carl Heinrich Becker per il bicentenario della nascita di Kant*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 424-453. Si tenga presente quanto a riguardo afferma Massimilla: «nella *Festrede* per il bicentenario della nascita di Kant Becker, da non specialista, schizza un'interpretazione complessiva della filosofia kantiana e del suo significato per il tempo presente che, a guardar bene, risulta piuttosto lontana dalle interpretazioni delle coeve scuole neokantiane e assai più vicina alle interpretazioni, certamente "eterodosse", di Weber e soprattutto di Troeltsch, due autori che (nonostante le loro molte diversità) sono entrambi annoverabili tra i maggiori esponenti di quello *Historismus* tedesco contemporaneo da cui [...] Becker dichiara esplicitamente di provenire» (ivi, p. 452).

⁹² Cfr. E. TROELTSCH, *Lo storicismo e il suo oltrepassamento* (1924), in ID., *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 121-200.

⁹³ Ivi, p. 154. Cfr. E. MASSIMILLA, *Neokantismo, Historismus, ...*, cit., p. 452. Becker interpreta l'eredità kantiana come la sintesi di «critica e profondo rispetto [*Ehrfurcht*]» (C. H. BECKER, *Kant e la crisi culturale del presente*, cit., p. 467 e sgg.). In realtà la polarità fra questi due termini rappresenta il fulcro della concezione beckeriana della scienza, il punto focale in cui tutte le contraddizioni trovano la loro sintesi conciliatrice. Si leggano a riguardo le interessanti affermazioni contenute in C. H. BECKER, *Der akademische Mensch*, in W. PIETSCH (a cura di), *Verwaltungsprobleme der Gegenwart. Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Verwaltungsakademie Berlin*, Mannheim/Berlin/Leipzig, 1929, pp. 3-4; anche in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 403-405, da cui si cita: «Quando si parla dell'uomo accademico, si pensa soprattutto all'erudito, all'uomo di scienza. La scienza come professione è il sacerdozio moderno. Chi non si sente chiamato al sacerdozio, alla rinuncia e alla disciplina, lasci pure perdere. Ci sono preti monastici e preti mondani; ma anche i mondani hanno proceduto sulla via della rinuncia e della disciplina, e dietro lo splendore si cela il sacrificio. Se il sacrificante diventerà Abele o Caino è una questione di grazia [*Begnadung*]. Umiltà e fede, non sicurezza di sé e alterigia sono la premessa di ogni scienza [...]. Per il successo gli dei pretendono il sudore. Ciò è valido nella scienza più che altrove. A questa professione non conduce la scelta, o l'essere scelti, ma solo l'unione di entrambi, ovvero volontà e grazia, sacrificio e accettazione» (ivi, p. 403). Volontà e capacità di sacrificio senza «la scintilla divina» dell'intuizione sono le premesse di una «manovalanza» scientifica che non è autenticamente produttiva. L'ispirazione senza l'abnegazione si traduce «in un veggente, in un poeta o giornalista, ma in ogni caso non in un uomo di scienza» (*ibidem*). «In cosa consiste l'essenza dell'accademico? Non è sicuramente erudizione, e ancora meno una determinata tecnica professionale. Essa è [...] un determinato atteggiamento spirituale, una speciale vivacità spirituale, che si acquista più facilmente negli anni della crescita e della formazione [...]. Cosa ha reso impopolare l'attività scientifica è lo scambio, penetrato anche nella nostra vita accademica, fra scienza e sapere. È una favola da tempo svanita che sapere significa potere. Il sapere morto è un impedimento; il pensiero scientifico, cioè la vivacità spirituale, è potere. Propriamente l'essenza dell'accademico consiste nell'atteggiamento spirituale,

4. *La rivoluzione scientifica*. Il 7 Novembre 1917 Max Weber teneva, presso la sede di Monaco della *Freistudentischer Bund*⁹⁴, la celebre conferenza su *La scienza come professione*. Ne emergeva la visione di una scienza quale risultato e allo stesso tempo strumento del processo di disincantamento del mondo; di una scienza che non si confessava nella rinuncia alla vita, ma aspirava, pur nell'epica consapevolezza dei propri limiti, a farsi promotrice della *chiarezza* e del senso di responsabilità, senza mai avanzare la pretesa di sostituire la *decisione* interna alla vita con un'istanza superiore e alla vita estranea. Emergeva l'incedere dell'insensatezza verso la quale il lavoro scientifico veniva spinto da un progresso vorticoso, che abbatteva certezze e relativizzava risultati. Emergeva infine la consapevolezza dell'eterno conflitto fra i valori, che nessuna gerarchia scientifica poteva redimere e che solo la concreta decisione doveva di volta in volta risolvere.

Il testo della conferenza, pubblicato nel 1919, fu all'origine di una vivace polemica⁹⁵, la quale rese manifesto il dissenso prevalente che circondava la posizione weberiana sulla scienza e direi l'estraneità degli stessi difensori di Weber di fronte alle conseguenze ultime del suo discorso. Alla polemica prese parte anche Ernst Troeltsch con un breve ma estremamente significativo scritto sulla *Rivoluzione nella scienza*, il quale fu ben noto a Becker e incise molto sulla sua personale analisi della crisi culturale⁹⁶. Lo scritto di Troeltsch nasceva come recensione agli interventi di Erich von Kahler e Arthur Salz, i quali avevano preso posizione il primo criticamente e il secondo in difesa delle tesi espresse da Weber in *Wissenschaft als Beruf*⁹⁷. In quello scritto

il quale scaturisce dalla lotta per questa vivacità spirituale, vale a dire un peculiare legame di critica e profondo rispetto [*Kritik und Ehrfurcht*]. Non uno senza l'altro, ma la polarità di entrambi. La critica si differenzia dalla scepsi, in quanto essa è scepsi fondata sul sapere, ciò significa che essa edifica e non demolisce. Il profondo rispetto non è cieca ammirazione, non dedizione acritica a comandamenti o persone, ma riconoscimento di valori anche dove la loro fondazione nel momento non è ancora evidente. Scienza senza profondo rispetto è altrettanto impensabile come la scienza senza la critica. Così inteso il pensiero scientifico rappresenta la base di tutte le professioni qualificate, ma anche uno dei più nobili mezzi per la formazione della personalità» (ivi, pp. 404-405).

⁹⁴ La Lega degli studenti liberi organizzò un ciclo di conferenze sul tema "Il lavoro intellettuale come professione" sotto lo stimolo proveniente dalla pubblicazione avvenuta nel 1917 del saggio di Alexander Schwab su *Beruf und Jugend* (con lo pseudonimo FRANZ XAVER SCHWAB, in «Die weißen Blätter», 4 (1917), 5, pp. 97-113 tr. it., *Professione e gioventù e altri saggi*, a cura di E. MASSIMILLA, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2005, pp. 7-24). Per una contestualizzazione del movimento degli studenti liberi e per una discussione sul saggio di Schwab si veda la postfazione di Massimilla al citato volume, *Professione o gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul «Beruf»*, pp. 35-92.

⁹⁵ Sulla polemica intorno alla conferenza weberiana cfr. E. MASSIMILLA, *Intorno a Weber. Scienza, vita, valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Napoli, 2000.

⁹⁶ E. TROELTSCH, *Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber "Der Beruf der Wissenschaft" (1920) und der Gegenschrift von Arthur Salz "Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihrer Verächtern" (1921)*, in «Schmollers Jahrbuch», 45 (1921), pp. 1001-1030, tr. it. *La rivoluzione nella scienza*, a cura di V. PINTO, Napoli, 2001. Becker cita espressamente *Die Revolution in der Wissenschaft in Kant e la crisi culturale del presente*, cit., p. 459.

⁹⁷ L'intervento di E. V. KAHLER, *Der Beruf der Wissenschaft*, München, 1920, tr. it. *La professione della scienza*, a cura di E. MASSIMILLA, Napoli, 1996, muoveva da una prospettiva di filosofia della vita, facendosi interprete dello stato di profonda inquietudine in cui versava la gioventù tedesca del

Troeltsch esordiva con ampi riferimenti alla discussione di quegli anni intorno alla riforma del sistema educativo, rilevando l'evidente connessione sussistente fra rivoluzione scientifica e rivoluzione pedagogica, nonché la loro fondamentale incongruenza con la rivoluzione del sistema politico che si andava consumando nel dopoguerra tedesco⁹⁸.

Troeltsch enumerava le componenti di quella che andava configurandosi come una rivoluzione scientifica in piena regola, sia pure essenzialmente limitata alle scienze dello spirito⁹⁹. «La libertà dal causalismo positivistico e dal determinismo, il superamento del formalismo neokantiano, che vanamente si sforza di ricavare un ideale

dopoguerra. Kahler vedeva nella weberiana *Wissenschaft als Beruf* la rinuncia esplicita della «vecchia scienza» alla guida spirituale dell'uomo, e individuava nel compito di promozione della chiarezza e del senso di responsabilità della "scienza weberiana" un mero «residuo della grande sapienza greca», che tuttavia rimaneva impotente di fronte alle questioni poste dalla vita. Per Kahler il sapere si radica sempre in una determinata «formazione organica» e la crisi odierna della scienza corrisponde proprio alla dissoluzione di tale fondamento. Ma attraverso le trame della dissoluzione già allora si sarebbe potuto intravedere la fisionomia della nuova formazione organica che sarebbe stata sul punto di venire alla luce, e che Kahler identificava con il popolo tedesco pensato però, in un complesso rimando all'umanità intera. L'esigenza di una «nuova scienza», fatta valere da Kahler anche con una certa autonomia rispetto alle posizioni del circolo di Stephan George, rimane legata alla scienza tradizionale, se non altro per assumerne i materiali e il rigore metodologico. A. SALZ, *Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*, München, 1921, tr. it. *Per la scienza contro i suoi colti detrattori*, a cura di E. MASSIMILLA, Napoli, 1999, interveniva nella polemica in difesa delle posizioni di Max Weber e contro la «nuova scienza» di Kahler e dei georgiani che egli considera come un «pragmatismo egocentrico e solipsistico», caratterizzato dall'assoluta mancanza di responsabilità sul piano politico. Tuttavia Salz è convinto che fra la scienza e la vita sussista un rapporto di «fiducia reciproca» che egli tenta di spiegare sulla scorta dell'ultima filosofia diltheyana. La scienza non è vita, ma una sua oggettivazione; in quanto tale è destinata ad inseguire la vita, senza mai colmare la scissione che da essa la separa. L'*Erlebnis* che sta a fondamento della scienza, ha una valenza sovraindividuale; è, dice Salz, un generale «sentimento della vita» che, in ultima istanza, risulta connesso con la dimensione statale e dei rapporti sociali che ad esso fanno riferimento. Su Kahler e su Salz cfr. E. MASSIMILLA, *Intorno a Weber*, cit., pp. 21-76, e 77-124.

⁹⁸ Troeltsch scrive: «In effetti anche nell'ambito dello spirito e della scienza è sopraggiunta una completa rivoluzione, e invero già da molto prima della guerra. Oggi, che si tratta di rendere accessibili ad una cerchia più ampia gli ideali culturali finora destinati essenzialmente alla borghesia e di trasformarli nelle fondamenta in vista di una cultura unitaria nazionale, ciò trova espressione soprattutto nella rivoluzione pedagogica, con la quale entrano poi in gioco naturalmente ancora altri motivi della specie più varia. Tale rivoluzione era da gran tempo in corso presso l'élite nell'ambito della scienza e del sentimento fondamentale del mondo. E se la si considera sotto questo aspetto, là dove viene meno l'intreccio con gli interessi e gli ideali di ceto dei docenti e del pari con i progetti di cultura unitaria nazionale elaborati su base politico-sociale, allora essa appare come uno svolgimento del pensiero scientifico e dello stesso ideale di cultura sorto interamente dall'interno. Basta con il naturalismo e con l'intellettualismo ad esso pressoché identico, ma basta anche con lo storicismo, e con la specializzazione e il relativismo dell'esercizio fossilizzato e accademico del sapere che con esso s'identificano: sono queste le notissime parole d'ordine della rivoluzione. Gli scopi verso cui tutto si dirige – semplificazione e concentrazione, vitalità e originarietà, spirito artistico e senso del simbolo, liberazione dalle convenzioni e dedizione alle forti personalità – fanno vedere con certezza che questa rivoluzione spirituale è cosa ben diversa dalla rivoluzione sociale e politica, e che, così com'è sorta indipendentemente da quest'ultima, nel fondo persegue anche tutt'altre mete. Essa ha un'inclinazione per il dogma e per l'autorità, per l'aristocrazia personale e per l'eccellenza artistica. Appartiene alla grande ironia del tempo che questo capovolgimento del sentimento si compiaccia di ritenersi la pedagogia di una cultura socialista delle masse e della nazione, non diversamente da come il cosiddetto espressionismo ritiene di essere l'arte rivoluzionaria delle masse» (*La rivoluzione della scienza*, cit., pp. 9-10). Qui Troeltsch esplicita in maniera esemplare l'incongruenza della rivoluzione pedagogica – di cui Becker è uno dei protagonisti – con i presupposti democratici che avrebbero dovuto muoverla.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 11.

etico di cultura da mere forme; l'orientamento all'immediatezza dell'esperienza vissuta di tendenze culturali che vanno non analizzate quanto piuttosto comprese; il significato formativo e simbolizzante di ogni selezione e significazione storica; le visioni di un nuovo platonismo fenomenologico che intuiscono e fondano norme e leggi di essenza»: questi, secondo Troeltsch, erano gli elementi fondamentali della rivoluzione scientifica, la quale, per altri versi, «ha la propria più autentica ragion d'essere nel peso soffocante del bagaglio scolastico e nel disgusto di fronte al mero intellettualismo»¹⁰⁰.

Solo sullo sfondo di questo generale movimento di reazione anti-intellettualistico, iniziato già molto prima della guerra, sono comprensibili libri come quelli di Erich von Kahler e di Arthur Salz. Essi hanno, per Troeltsch, innanzitutto un «significato sintomatico»¹⁰¹, che deve essere tenuto in massima considerazione proprio in quanto costituisce l'espressione di una tendenza fondamentale del presente. La «nuova scienza» di Kahler è, per Troeltsch, «un'indistinta mostruosità»¹⁰² che muove da generalizzazioni inaccettabili e da un'erronea identificazione di vecchia scienza e "scienza weberiana". Tuttavia il discorso di Kahler assume agli occhi di Troeltsch la legittimità che gli deriva dal suo essere nient'altro che un riflesso dell'antico problema «del superamento del relativismo nel riconoscimento dell'individuale, della conquista di una verità valida nel riconoscimento di un incontenibile flusso di realtà, dell'intuizione totale della conformazione di vita nel perseverante rigore della ricerca: limpido, genuino, reale e moderno problema, soltanto imprigionato in molti offuscamenti e problemi estranei»¹⁰³.

Troeltsch è convinto che «la scienza può essere solo scienza positiva e specialistica»¹⁰⁴ e che nel sostenere questa necessità Weber abbia pienamente ragione. Altra cosa è la filosofia, la quale, secondo Troeltsch, «non è una scienza esatta e positiva», essa è piuttosto vincolata alla necessità di «aprirsi la strada [...] verso un coglimento della totalità»¹⁰⁵. È precisamente questo il punto in cui la strada di Troeltsch si separa irrimediabilmente da quella di Weber, giungendo su questo terreno a una singolare convergenza sul versante della rivoluzione scientifica. Nonostante le insufficienze della posizione kahleriana è lo stesso Troeltsch ad ammettere che «certi istinti percepibili nel discorso di Kahler giungano più vicini alla verità di quanto non facciano lo scetticismo di Weber [...] e il suo eroismo della forzata affermazione dei valori»¹⁰⁶. Dunque, pur nel rilevare l'insufficienza teorica e la confusa sovrapposizione di scienza, filosofia e condotta di vita che contraddistingue gli scritti recensiti¹⁰⁷,

¹⁰⁰ Ivi, pp. 15-16.

¹⁰¹ Ivi, p. 42.

¹⁰² Ivi, p. 39.

¹⁰³ Ivi, p. 37.

¹⁰⁴ Ivi, p. 40.

¹⁰⁵ Ivi, p. 41.

¹⁰⁶ Ivi, p. 41.

¹⁰⁷ Il giudizio di Troeltsch sullo scritto di Salz, nonostante questo consista in una difesa di Weber dagli attacchi della «nuova scienza» kahleriana, tende a renderlo partecipe della medesima temperie spirituale.

Troeltsch è pronto a riconoscere l'estrema rilevanza culturale della rivoluzione scientifica e – nella misura in cui essa esprimeva la nostalgia della conciliazione fra fondamento e divenire, fra storicità e normatività – a condividere l'esigenza fondamentale che la muove. Questo «nuovo Romanticismo» non rimarrà senza effetti: esso – scrive Troeltsch – «trasformerà profondamente le ideologie e i sentimenti della vita dominanti, e molto di quel che oggi vale come sapienza ufficiale ci farà ben presto l'impressione di cosa assai insipida e vuota [...]. La scienza tradizionale della mera *routine* e delle convenzioni sprofonderà lentamente e si dissolverà nel nuovo modo di pensare con i suoi contenuti e metodi saldi ed esatti»¹⁰⁸.

Come appare evidente da questi brevi riferimenti alla polemica sulla scienza, la posizione beckeriana sulla crisi culturale del presente risulta molto influenzata dalle analisi di Troeltsch. Convinti entrambi della necessità di prestare massima attenzione alle richieste del movimento giovanile e alla montante marea irrazionalistica, Troeltsch e Becker concordarono nell'interpretare quella reazione spirituale, il primo, come «l'inizio della grande reazione mondiale contro l'illuminismo democratico e socialista, contro l'autocrazia razionale della ragione che organizza senza freni l'esistenza e contro il dogma, a ciò presupposto, dell'eguaglianza e della razionalità degli uomini»¹⁰⁹, il secondo, «come un impulso irrazionale che è stato suscitato dalla razionalizzazione pratica della nostra vita, che procedeva di pari passo con la fondazione teoretica di questa situazione di fatto»¹¹⁰. Entrambi, di fronte alle pretese avanzate dalla "nuova scienza", sarebbero rimasti «sul saldo bastione della scienza kantiana»¹¹¹, pur non celandosi che quello stesso concetto di scienza non era al riparo dai capovolgimenti spirituali che si configuravano all'orizzonte.

E tuttavia gli esiti dell'analisi della crisi, comuni a Becker e a Troeltsch, preludono a una sua diversa valutazione, a un diverso atteggiamento di fondo nei suoi riguardi. L'estraneità partecipe troeltschiana diventa in Becker una partecipazione convinta nel valore sotterologico della crisi. La guerra, secondo Becker, aveva accelerato il «cambio generazionale [*Generationsumschlag*]»¹¹², il quale si era tradotto nella crisi che era sotto gli occhi di tutti. Ma di tali traumatici mutamenti è piena «la vita spirituale di tutti i popoli»; «tali crisi, in mezzo alle quali tutto diventa problematico – scrive

Nonostante le differenze, infatti, per Troeltsch, Salz «la pensa in modo assai simile, solo più prudente e maturo. Anch'egli istituisce un legame troppo stretto tra scienza e filosofia, ignora del tutto la matematica e le scienze della natura, non riconosce alcun criterio immanente del sapere, pone di volta in volta la scienza in un rapporto di totale dipendenza dai sentimenti della vita e dalle condizioni dell'esperienza vissuta» (ivi, p. 44). Sul giudizio di Troeltsch e sulla posizione di Salz cfr. E. MASSIMILLA, *Intorno a Weber*, cit., pp. 77-124.

¹⁰⁸ Ivi, p. 47.

¹⁰⁹ Ivi, p. 46.

¹¹⁰ C. H. BECKER, *Kant e la crisi culturale del presente*, cit., p. 464.

¹¹¹ Ivi, p. 466.

¹¹² C. H. BECKER, *Die Pädagogische Akademie im Aufbau unseres nationalen Bildungswesens*, Leipzig, 1926, p. 46.

significativamente Becker – provocano facilmente stati d'animo decadenti [*Untergangsstimmung*], eppure esse rappresentano solo il preludio di un nuovo tempo e uno strumento di guarigione spirituale [*seelische Gesundheit*]]¹¹³.

Impegnato negli anni venti, prima da funzionario e poi da titolare del *Kultusministerium* prussiano, in profonde riforme del sistema scolastico e universitario tedesco, sforzandosi, in maniera problematica e contraddittoria, di preservare un radicamento razionalistico della scienza, Becker inseguì un ideale classico e umanistico di *Bildung*, un ideale che avrebbe dovuto costituire una risposta alla crisi, alimentandosi della crisi e perseguendone le istanze più genuine. Becker avvertì la crisi della modernità, il crollo definitivo di una visione del mondo filosofica che aveva lasciato le università tedesche al dominio di un intellettualismo lontano dalla vita, di uno specialismo incapace di visioni sintetiche, entrambi sintomi di una razionalizzazione senza frontiere dell'esistenza umana. È essa, per Becker, la vera decadenza, non la reazione spirituale che le si oppone.

I destini della modernità si legavano così con quelli della rifondazione culturale dello stato tedesco dopo la guerra, una rifondazione che avrebbe unito nell'ideale umanistico di *Bildung* che la muoveva, individuo, popolo e umanità. «Dall'idea di educazione – scriveva Becker nel 1925 – si sviluppa gradualmente una nuova umanità, la quale si differenzia dalle antiche idee umanistiche delle nostre scuole e istituti superiori, per il fatto che essa non è una umanità erudita, storicizzante, scolastica, arrampicatesi all'esempio di nazionalità [*Volkstum*] straniera, ma è un'umanità che si sviluppa a partire dalla propria nazionalità, dalla propria esperienza del corpo e dalla personale scoperta di sé. La parola d'ordine della *Bildung* del nostro tempo suona: dall'umanesimo indietro fino alla vera umanità antica. Oppure per servirmi di un'ottima espressione di Gundolf: individuo, popolo e umanità devono diventare vivi non come esperienza formativa [*Bildungserlebnis*], ma come un'esperienza originaria [*Urerlebnis*] [...]. Accanto al *Berufsmensch*, al di sopra di esso, vi è l'uomo *tout court*, [...] e questo essere uomo non è un regalo di natura, ma per valere veramente come valore, deve essere nobilitato attraverso la formazione all'umanità»¹¹⁴.

Lo spirito internazionalistico, che contraddistinse sempre la visione culturale e storica di Becker, non si promuove tramite un «annacquaggio e relativizzazione» delle differenze e delle identità¹¹⁵. In questo limbo dell'indifferenziato nessun popolo può avere cittadinanza. Lo spirito internazionale per Becker «si radica sulle stesse fonti della tolleranza sociale e religiosa. Solo quando l'uomo riconosce negli altri uomini, al di là

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ C. H. BECKER, *Humanität und Hochschule*, in «Vossische Zeitung», n. 358, 31.7.1925; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 329-332, da cui si cita, pp. 331-332.

¹¹⁵ C. H. BECKER, *Internationaler Gedanke und nationale Erziehung*, in «Nord und Süd», 51 (1928), pp. 290-294; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 329-332, da cui si cita, pp. 364-365.

della nazione, classe o religione, anche e sempre l'eterno e divino che egli vive in sé stesso e per il quale egli esige il rispetto del prossimo, allora è posta la premessa spirituale a partire dalla quale si potrà elevare il tempio di una nuova umanità»¹¹⁶.

Un'autentica educazione nazionale, nella misura in cui essa si pone il compito di superare le distinzioni sociali e religioni, dovrà arretrare fino alla soglia della pura umanità che costituisce l'ampio campo della relazione pacifica e produttiva fra i popoli. La formazione autentica dell'individualità si consuma sempre in un richiamo fondamentale all'alterità. L'alterità, per dirla con Pietro Piovani, costituisce un elemento strutturale dell'individualità¹¹⁷. L'identità è costituita dalla non identità assunta a consapevolezza. Ma qui ontologia dell'identità e deontologia dell'ideale pedagogico non coincidono; il discorso sull'essere dell'identico e sul suo dover essere o sulla coscienza di dovere essere, di avere compiti storici davanti a sé, questi due aspetti del problema non coincidono e non devono essere in alcun modo confusi. In questo discorso la storiografia assume un ruolo estremamente importante e delicato in quanto essa si pone come strumento di chiarificazione dell'essere dell'identico, ma in realtà essa costituisce la produzione di quell'essere e dell'identità dell'identico. In quanto essa fa questo, pone e si costruisce attorno all'esigenza del dover essere dell'identico, intorno al problema del futuro. Così il primato del dover essere sull'essere domina la storiografia in merito alla costruzione dell'oggetto, in merito alla costruzione dell'identità.

Per altri versi la coscienza dell'identico non è esclusivamente una coscienza storiografica, ma anche una coscienza oggettiva di quella identità. Questa coscienza oggettiva è una coscienza che predica un soggetto, un soggetto che deve per forza di cose essere l'emanazione di una collettività. Il momento politico entra nel dominio di questa emanazione come momento coagulante e sostrato unificante. Ma direi che non è l'unico momento. Direi anzi che non si può parlare di un unico momento e che la pretesa di tale univocità, di svelare insomma il mistero della civiltà, è una pretesa riduzionistica al pari di quella di voler individuare la legge della storia o di voler elevare una singola connessione causale a connessione onnideterminante. Il problema della civiltà, il problema cioè di cosa rende tale la civiltà, di cosa identifica l'identico, è un problema da porre volta per volta nella situazione storica, da verificare individualmente nella concreta realtà dell'evento. Dunque stato, religione, economia sono momenti della civiltà nel senso che essi assumono storicamente la pretesa di ergersi a momento determinante nell'identificazione dell'identico, o meglio nella coscienza oggettiva dell'identico.

A esiti molto simili sarebbero giunte le riflessioni beckeriane sul ruolo e sui compiti della storiografia nell'epoca del soggettivismo dominante. Esse, riconoscendo la crisi

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ Cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972.

nella coscienza storica del presente, ne avrebbero rilevato, non la mera dinamica della decadenza, ma la possibilità di uno straordinario potenziamento etico della storiografia.

5. *Il mutamento della coscienza storica.* Nel 1927 Friedrich Meinecke pubblicava sulla *Historische Zeitschrift*, da lui diretta, l'importante saggio su *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, antepoendovi la seguente annotazione: «Scrissi il seguente contributo [...] molti anni fa, in primo luogo per chiarimento personale e, per così dire, per uso domestico di storico. Alla pubblicazione mi sono deciso in quanto i cambiamenti nel pensiero e nella ricerca storici, che oggi appaiono evidenti innanzitutto nella giovane generazione, ci impongono il compito di esaminare nuovamente i nostri *Grundmotive* storici e di compararli con i bisogni dei giovani. Che un cambiamento è sopraggiunto [...] lo ha espresso brevemente, ma in maniera forte, un noto ricercatore, che con la giovane generazione ha uno stretto contatto [*nahe Fühlung*], il *Kultusminister* prussiano Becker [...]. All'*Historikertag* di Breslau, dove egli espose per la prima volta le sue idee, si fece molta ironia sulla da lui annunciata irruzione del soggettivismo nelle scienze dello spirito. Anche io ho seri dubbi su molte delle sue considerazioni. Tuttavia non bisogna condannarle con superbo orgoglio corporativo, infilando la testa sotto la sabbia, ma come Becker stesso fa, guardare in faccia alla crisi del nostro tempo»¹¹⁸. Meinecke si riferiva all'intervento di Becker all'*Historikertag* tenutosi a Breslau nel 1926, pubblicato l'anno successivo nella *Neue Rundschau* con il titolo *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*¹¹⁹, un intervento che aveva suscitato molte critiche, ma che, come riconosceva lo stesso Meinecke, aveva avuto il coraggio di affrontare le grandi questioni che scuotevano la cultura storica tedesca.

«L'epoca dello storicismo è finita. Un'epoca di stanchezza verso la storia si configura all'orizzonte. Chi è cresciuto nella storia [*Historie*] si vede improvvisamente di fronte a un nuovo atteggiamento spirituale del pubblico e specialmente della nostra gioventù»¹²⁰. Così esordiva il ministro Becker nel suo contributo all'*Historikertag*, rilevando polemicamente che di fronte all'emergere di questo profondo mutamento nella coscienza storica la corporazione degli storici era rimasta pressoché indifferente. Tutta assolta nel tentativo di dominare il fiume in piena di materiale storico e di fonti sempre nuove che si imponeva alla considerazione della scienza, essa «non si è accorta che il

¹¹⁸ F. MEINECKE, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, in «Historische Zeitschrift», 137 (1928), pp. 1-27, p. 1, nota. Il saggio è tradotto in ID., *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, a cura di G. DI COSTANZO, Napoli, 1984, pp. 241-271. La nota citata è omessa nella traduzione italiana. La corrispondenza fra Becker e Meinecke verte su problemi di politica culturale.

¹¹⁹ C. H. BECKER, *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*, Conferenza all'*Historikertag* in Breslau del 6.10.1926, pubblicato in «Die Neue Rundschau» 38/1 (1927), pp. 113-121, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 347-355, da cui si cita.

¹²⁰ Ivi, p. 347.

mondo, al di fuori della cerchia degli storici, nella sua ricettività [*Aufnahmefähigkeit*] e nei suoi bisogni, è completamente cambiato»¹²¹.

La scienza storica tedesca non era al riparo dall'irrompere della crisi spirituale che scuoteva la Germania negli anni di Weimar. Lo storicismo tedesco ne sarebbe stato risucchiato, e avrebbe riavviato il perenne processo di morte e trasfigurazione che caratterizza la sua storia. La reazione spirituale contro l'intellettualismo e la razionalizzazione dell'intera esistenza condotta su basi tecniche batteva alle porte del presente, rivendicando anche per la storia quello che secondo Becker era l'inevitabile dominio del soggettivo. «L'interesse, prima così appassionato, ai contenuti della storia [*Historie*] – egli scrive – la fede nella trattazione storica oggettiva sono scomparsi; in luogo di ciò, il soggettivo, il costruito [*das Konstruierte*], il filosofico, l'artistico, il religioso, prima così disprezzati, hanno conosciuto un'imprevista e quasi esclusiva valutazione, perfino sopravvalutazione [...]. Dovunque dirigiamo lo sguardo, sul materiale, sui metodi, sull'assunzione del punto di vista storico, vediamo dominare il soggettivo [*das Subjektive*]. Non come se non fosse stato mai così; solamente non lo si è riconosciuto, non lo si è ammesso. Il valore della storia [*Historie*] risiede nell'idea di un oggettivo [*Objektiv*] reale o trascendente. Questa fede è scossa, essa non ritornerà mai più, le sue tavole sono spezzate»¹²².

L'irrompere del soggettivo nella storia è, per Becker, in primo luogo, una conseguenza della colossale estensione del materiale storico. Le tavole della fede nell'oggettività della storia «sono spezzate dall'immensità del materiale. L'ambito della storia [*Historie*] si è enormemente esteso»¹²³. I millenni che si era creduto si poter confinare nell'assenza di senso della preistoria, si erano improvvisamente aperti alla considerazione storica, "gli Orientali" si erano moltiplicati assieme agli spazi cui essi rimandavano, il materiale storico era cresciuto non solo quantitativamente; era lo stesso concetto di fonte ad esser stato coinvolto in un vorticoso processo di dilatazione. «Storia della letteratura, dell'arte, dell'economia, del diritto e della religione non sono certamente discipline nuove – afferma Becker – ora però, esse escono dal reciproco isolamento, esse vogliono essere valutate nel quadro di una generale storia dello spirito e della cultura, vogliono essere considerate nella loro interazione con la storia politica. Da ciò questa sconcertante quantità di materiale che nessun singolo può più dominare»¹²⁴.

È estremamente significativo che qui Becker ponga in relazione l'irrompere del soggettivo nella storia con l'estensione incontrollata e indominabile del materiale storico (inteso sia come materiale documentario sia come materiale dei fatti storici). Ciò infatti,

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ *Ivi*, p. 348.

rileva la riflessione beckeriana sul problema del criterio di selezione, attraverso il quale dalla molteplicità infinita dell'accaduto emerge l'autenticamente storico. «L'intero lavoro storico – afferma Becker – è prima di tutto scelta di materiali, limitazione [*Beschränkung*], [...] integrazione [*Eingliederung*] e dunque, in quanto tale, soggettivo»¹²⁵. «Ogni storiografia è scelta di materiali, è dunque rispetto alla *Gesamtbestand* oggettiva (all'intera disponibilità oggettiva di quel materiale) soggettivamente condizionata. Con la forma soggettiva delle masse tramandate [*überlieferte Massen*] (della selezione effettuata) penetra nella volontà dello storico, orientata verso l'oggettivo, un *principio artistico*; la storiografia scientifica viene coinvolta nel flusso della coscienza artistica del tempo [*künstlerisches Zeitbewußtsein*]»¹²⁶.

Il criterio di selezione di ciò che è storico si costituisce nel soggettivismo di un *principio artistico* che de-oggettifica la storiografia, ponendosi come diaframma inaggirabile fra l'oggettività priva di senso dell'accaduto e lo storico-soggettivo della scelta datrice di senso. Becker rileva quella sorta di insofferenza alla considerazione delle «circostanze storiche» che sembra contraddistinguere i tempi nuovi; ciò che, al contrario, avanza è un «bruciante desiderio [*Sehnsucht*] di conoscenza di idee e funzioni, di senso e valore nel divenire storico. La realtà storica è diventata quasi indifferente di fronte alle attuali richieste di una verità storica interiore»¹²⁷. A chi ancora interessa – si domanda Becker – la vita storica di Maometto? Eruditi protestanti o cattolici ne trarranno forse elementi per la propria polemica confessionale, ma «milioni di individui continuano a vivere di una fittizia immagine di Maometto; per essi è completamente indifferente quale fu il corso storico degli eventi, perché non il *reale* storico continua a vivere e operare, ma il *creduto*, in quanto verità storica interiore, il quale ha in comune con il realmente accaduto solo i nomi delle persone, dei luoghi e delle cose»¹²⁸.

Certezza storiografica e verità storica interiore sembrerebbero scindersi definitivamente, il loro rapporto sembra allentarsi, il loro reciproco rimando arretrare dietro il sorgere di dinamiche autonome. Ma questa scissione è solo il preludio della nuova sintesi pretesa dal «destino soggettivistico del mondo moderno»¹²⁹. «Noi moderni – afferma significativamente Becker – dobbiamo avere il coraggio di riconoscerci nel

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 349. «La rappresentazione storiche non artistiche [*unkünstlerisch*] è diventata insopportabile; ma quanto più artistica essa è, tanto più concessioni involontarie essa fa al sentimento dell'epoca [*Empfinden der Epoche*] o al genio soggettivo, al punto di vista e alla fede dell'autore, anche quando esso è assolutamente convinto di scrivere *sine ira et studio* [...]. Chi getta uno sguardo sulla nuova storia [*Historie*], sa che anch'essa ha avuto il suo impressionismo e che, per esempio nel circolo di Stefan George, vive adesso il suo espressionismo» (*ibidem*). Meinecke aveva parlato di «espressionismo» in riferimento al *Tramonto* spengleriano.

¹²⁷ Ivi, p. 348.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ F. TESSITORE, *Schizzi e schegge*, cit., p. 236.

nostro soggettivismo e di riconoscere nel soggettivo il valore dell'accaduto o, più esattamente, l'apprezzamento che continua a dispiegare i suoi effetti [*weiterwirkende Auswertung*] del passato»¹³⁰. L'interpretazione storica è la vivente continuazione del senso del divenuto, essa costituisce la proiezione del passato nel futuro, la quale si consuma attraverso l'insostituibile attività datrice di senso del soggetto. È l'annuncio di un compromesso di oggettivo e soggettivo, di storia e storiografia, reso possibile dalla costituzione intersoggettiva e dalla vocazione storica dell'individuo. La certezza storiografica ridiventa verità storica quando il suo accertamento equivale alla comprensione del vivente rimando del fatto storico al valore di ciò che *vale* nel presente, perché *deve* essere realizzato nel futuro.

Il soggettivismo del criterio di selezione di fronte all'infinità del materiale storico si traduce in una inesorabile processo di de-oggettivazione anche per quanto concerne il metodo storico. Come scrive significativamente Becker, «il feticismo dei fatti ha perso la sua magia» di fronte all'irrompere della nostalgia di senso, di forma e valore¹³¹. Il

¹³⁰ C. H. BECKER, *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*, cit., p. 349. [aber wir Modernen sollten den Mut haben, uns zu unsrem Subjektivismus zu bekennen und in dem Subjektiven gerade den Wert oder richtiger die weiterwirkende Auswertung des Gewesenen zu erkennen.] Si tenga presente, a riguardo, quanto afferma F. Tessitore: «Becker non esita a rivendicare il destino soggettivistico del mondo moderno, riconoscendo "in ciò che è soggettivo il valore del passato, il cui apprezzamento sta nei suoi effetti prolungati" (quasi in assonanza con ciò che Eduard Meyer riteneva l'elemento distintivo che fa storico un fatto rispetto ad altri che non acquistano il valore storico). Ciò metteva in scacco la storia oggettiva a favore di una storia compiutamente storica in quanto de-oggettivata e riportata alla coscienza di essere una realtà temporale, non data aprioricamente come un assoluto costituito. Il che comporta – e Becker lo sapeva – un capovolgimento della coscienza storica, che impone anche un nuovo modo di compiere la ricerca storiografica, la quale trova il proprio centro nella comprensione sperimentale della sua significazione a partire dalla partecipazione del ricercatore, dal momento che un soggetto o un oggetto storico sono rappresentabili solo in quanto se ne colga l'eco rispetto ad un'epoca e nel contesto loro proprio» (F. TESSITORE, *Becker e la Kulturgeschichte*, in «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 283-286, ora in *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, cit., pp. 235-240, qui p. 236).

¹³¹ C. H. BECKER, *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*, cit., p. 350. «La questione del trattamento del materiale [*Stoffbehandlung*] – scrive Becker – ci ha già condotti al *problema del metodo storico*. La fede in un metodo vero e oggettivo è sconvolta. Noi tutti viviamo ancora sotto gli effetti collaterali [*Nebenwirkungen*] del positivismo storico. L'imponente, non troppo apprezzato, duro lavoro [*Kärrmerarbeit*] che fu svolto da questa epoca, per l'attuale giovane generazione non dovrebbe più essere compiuto» (ivi, p. 350). Nulla dell'attività scientifica del presente ricorda, secondo Becker, le grandi imprese erudite e le grandi pubblicazioni di fonti che caratterizzarono quell'epoca. «Il feticismo dei fatti ha perso la sua magia [*Der Fetischismus der Tatsachen hat seinen Zauber verloren*]. Nuove fonti, nuovi rinvenimenti non hanno più l'effetto emozionante di un tempo; una nuova concezione, una nuova prospettiva, una nuova costruzione, e con ciò anche nuovi metodi della considerazione storica dominano la situazione. Non è più l'anatomia, ma la fisiologia del corso storico, che occupa il pensiero funzionale della nostra gioventù, dove deve essere chiaro però, che il funzionale [*das Funktionelle*] è inteso in senso psicologico e non positivistico. Non la pubblicazione di fonti, ma il saggio [*Essay*] è l'espressione letteraria della coscienza storica a noi contemporanea [...]. Non appena il metodo storico lascia l'arena puramente positivistica, finisce sotto qualche aspetto nel pragmatismo. A fondamento dell'attuale soggettivismo metodologico sembra risiedere una consapevolezza [*Erkenntnis*]. Oppure se non si tratta di una vera consapevolezza, allora quest'idea domina inconsapevolmente la prassi. Questa consapevolezza suona: *il pragmatismo non è una faccenda storica, ma letteraria* o, in altre parole, esso non consiste in un accertamento del senso [*Sinnfeststellung*], ma in una dazione di senso [*Sinngebung*]. Con ciò viene in primo luogo negata la possibilità di una obiettiva e accertabile connessione di senso [*Sinnzusammenhang*], o di una obiettiva e accertabile connessione evolutiva

«pensiero costruttivo [*konstruktives Denken*]» che domina la coscienza storica contemporanea rappresenta per Becker «un'elementare, irrazionale protesta dello spirito del tempo contro la quasi insopportabile razionalizzazione della nostra esistenza. Quanto più la nostra esistenza viene meccanizzata e dunque tipizzata, tanto più forte sarà la reazione individuale e spirituale, la quale si estrinseca nel soggettivismo del giudizio sul passato e sul presente e conduce a una nuova dazione di senso»¹³².

Il mutamento della coscienza storica è un riflesso della grande crisi spirituale del presente che coinvolge tutti gli ambiti della vita e del pensiero, che richiede un ripensamento radicale dei fondamenti della cultura europea, dal quale *Bildung*, scienza e storia non potranno in alcun modo sottrarsi. La grande guerra ha portato alla massima espressione la razionalizzazione tecnico-burocratica dell'intera esistenza e ha imprigionato i popoli nella gabbia d'acciaio dell'organizzazione economica di guerra, ma

[*Entwicklungszusammenhang*]. Ma d'altra parte viene riconosciuto, oggi in maniera più forte che mai, il valore soggettivo di un esistente bisogno di causalità storico [*bestehendes historisches Kausalitätsbedürfnis*]. Non si chiudono gli occhi di fronte ai pericoli del pragmatismo, perché esso quasi sempre falsifica la realtà. Si sa che le relazioni risultano molto più complicate di quanto la sapienza scolastica [*Schulweisheit*] dei giorni passati, orientata alla problematica dei gabinetti della politica [*Kabinettspolitik*], abbia lasciato immaginare. Si percepisce istintivamente il sentimento, se anche il pragmatismo politico era già sbagliato, che un pragmatismo storico-ideale [*ideengeschichtlich*] o economico possa addirittura risultare insopportabile. Dopo le orge della storiografia materialistica, questa reazione è senz'altro comprensibile. La nostra generazione ha vissuto troppa storia. La prima impensabile pubblicità degli stessi eventi di politica estera ci ha indotti a pensare diversamente anche il passato. Accanto alla consequenzialità [*Folgerichtigkeit*] non solo del corso delle cose, ma anche del loro essere volute, si è potuto sviluppare una teoria dell'inconsequenza [*Theorie der Inkonsequenz*], secondo la quale l'inconsequenza nell'agire sembrerebbe come la costante decisiva. Cosa si deve volere con il pragmatismo della costruzione [*Konstruktionspragmatismus*]? E ancora: chi conosce precisamente l'apparato pubblico [*Behördenapparat*] e le sue dinamiche (il che si verifica solo nel caso di pochi storici e studiosi di diritto pubblico), chi sa che gli attriti qui sussistenti sono nelle relazioni internazionali gli stessi, ma elevati alla potenza, dove troverà costui il coraggio e la responsabilità di analizzare trasparentemente il corso di uno svolgimento [*das Werden*] storico? Certo, se successivamente si considerano i resoconti dei protagonisti, presso di essi si è sviluppato, per lo più da un bisogno umano di causalità e non solo per loro soggettiva giustificazione, un sopportabile e spesso convincente pragmatismo, il quale sembra giustificare la considerazione storica oggettiva vecchio stile. Ma ciò deve essere, non perché *vulgus vult decipi*, ma perché una ricostruzione di un corso storico non è possibile che in forma logico-letteraria, e perché gli stessi partecipanti [*Miterlebende*] e cooperanti [*Mitwirkende*] non hanno per niente la memoria e, generalmente ancor meno, il giudizio [*Judizium*] per dominare o fissare realmente il parallelogramma delle forze, dal quale scaturisce ogni grande evento storico. Nel corso storico domina l'inevitabilità [*Zwangsläufigkeit*] più di quanto generalmente si creda [...]. La volontà vive nella storia, ma è solo raramente la volontà di un singolo. È impossibile riconoscere, nel suo pragmatismo oggettivo, il rapporto di forza fra le operanti potenze della volontà o della resistenza, creatrici o ostacolanti [*schöpferische oder hemmende Willens- oder Widerstandsgewalten*]. Ogni tentativo di avvicinarsi a tale rapporto rimane sempre soggettivo. Chi vorrà ancora oggi sostenere che le idee determinanti sono quelle dell'uomo di stato o dei suoi collaboratori. C'è nella burocrazia molto più potere anonimo [*anonyme Größe*] di quanto consenta di immaginare il mondo degli eruditi, il quale deve per sua natura etichettare ogni idea [...]. Queste considerazioni e esperienze hanno scosso la fede nella accertabilità [*Feststellbarkeit*] di un pragmatismo storico oggettivo. Il pragmatismo è pensabile solo come faccenda letteraria [*literarische Angelegenheit*], ovvero è pensabile solo nella rappresentazione [*Darstellung*], ma in quanto tale esso è indispensabile. Per tanto la nostra coscienza storica è ancora vitale, più vitale che mai. Non c'è stato mai un tempo in cui la costruzione storica ha avuto un così grande significato per la prassi politica come il nostro. Si pensi alle trattative preliminari dei trattati di pace, all'intero riassetto dell'Oriente! Ma anche nella politica interna, specialmente per la politica culturale, la costruzione storica è un argomento essenziale» (ivi, pp. 350-352).

¹³² Ivi, p. 352.

ha anche rappresentato il momento d'uscita dall'anonimato della reazione irrazionalistica. In una propaganda sempre più aliena dalla percezione generale delle circostanze, la guerra ha inoltre dato al popolo tedesco «una lezione indimenticabile sulle relazioni fra notizia e realtà»; essa ha reso evidente cioè, l'inocultabilità del «punto di vista storico» finanche nel semplice riferimento del fatto¹³³.

Nella deriva soggettivistica della coscienza storica contemporanea, nella stessa crisi culturale del presente, Becker non coglieva i segni premonitori del tramonto dell'Occidente, non vedeva gli inequivocabili sintomi di una decadenza, bensì l'avvento di una profonda trasformazione spirituale che avrebbe rappresentato un progredire dell'umanità¹³⁴. Lo stesso mutamento della coscienza storica non è per Becker un'involuzione irrazionalistica che avrebbe finito per dissolvere la storiografia in un soggettivismo insensato e autoreferenziale. Quel mutamento equivale invece, a un suo arricchimento, almeno nella misura in cui lo storico si assume il compito di promuovere la continuazione nel futuro di ciò che è degno di essere conosciuto nel passato. La «de-oggettivazione della storia – afferma Becker – conduce ad un immane incremento di responsabilità da parte dello storico. Se anche [...] la storia [*Historie*] viene degradata ad essere l'*ancilla vitae* attraverso un pragmatismo finalizzato, rimane compito dello storico che insegna, conservarle il tradizionale ruolo di *magistra vitae*.

¹³³ Lo sforzo di oggettività dello storico era, un tempo, considerato come uno degli obiettivi prioritari della sua attività scientifica, «ma poi – scrive Becker – venne l'esperienza della guerra. Come nell'ambito della vita economica, la necessità alimentare e materiale di una terra esclusa dall'economia mondiale ha improvvisamente consentito che la connessione fra produzione e consumo, di agricoltura, industria e commercio, diventasse una connessione vivente, davanti all'intero popolo, tanto che il più semplice degli uomini del popolo ebbe davanti agli occhi, in maniera più chiara del più erudito dei professori, le connessioni economico-politiche, così il popolo tedesco ha ricevuto, anche attraverso gli eventi, una indimenticabile lezione sulle relazioni fra notizia [*Nachricht*] e realtà, e con ciò sui concetti fondamentali della storia. Finora il pensiero del popolo non aveva mai dubitato sull'obiettività delle notizie trasmesse; la soggettività sembrava introdursi solo nella interpretazione e valutazione delle notizie. Solo ora divenne chiaro che nella notizia stessa un punto di vista storico non può essere occultato, ma che anzi giunge quasi sempre ad espressione». E ciò che divenne chiaro dalla politica estera, fu altrettanto evidente per quella interna. Questa connessione diventò chiara all'intero popolo, non solo a «quel paio di eruditi» che da tempo la recavano nella coscienza» (ivi, pp. 352-353). «La dottrina della volontà nella storia dovrà essere ampliata per mezzo della dottrina della volontà nel punto di vista storico. Si farà con ciò l'esperienza dolorosa che nel modo ci sono molte più forze per occultare la realtà storica che per rischiararla. I protagonisti hanno solo raramente avuto interesse al rischiaramento del reale corso della storia; ciò che contava era solo che il loro pragmatismo soggettivo diventasse patrimonio comune [...]. Così la considerazione del materiale, dei metodi e del punto di vista ci conduce al riconoscimento che, per il nostro sentimento odierno e per ogni tipo di considerazione storica, il soggettivismo è in ultima istanza decisivo. Forse sarà possibile accertare lo schieramento nella battaglia di Canne e i nomi dei conduttori degli eserciti in Waterloo, certo si potranno accertare in maniera irreprensibile il contenuto di determinati trattati [...] o i discorsi stenografati dei protagonisti politici. Ma è storia questa? Sono queste questioni che muovono un popolo? La storia diventa vivente ed efficace solo con qualche immagine storica pragmatica, considerata dal suo creatore costantemente come verità oggettiva; ciò è però, percepito dal pensiero storico del nostro tempo come qualcosa di inevitabilmente soggettivo» (ivi, p. 354).

¹³⁴ Cfr. C. ESSNER - G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, cit., in particolare alle p. 160-161.

Nelle due direzioni la possibilità di operare efficacemente [*Wirkungsmöglichkeit*] dello storico creativo è cresciuta in maniera smisurata»¹³⁵.

Una storia de-oggettivata diventa una storia eticizzata, nella quale il dileguare dell'oggetto apre lo spazio per l'affermazione del valore. E il soggettivismo si chiarisce come la responsabilità della scelta fra i valori in lotta, della decisione datrice di senso di fronte alla quale l'oggettività del passato diventa l'ambito di ridefinizione etica dei problemi del presente. «Si scrive la storia sempre dal punto di vista del presente»¹³⁶, afferma con piena coscienza storicistica Becker, il cui annuncio di morte dello storicismo finisce invece con il rilevarne una potenziata riproposizione. «Il soggettivismo del punto di vista storico non dipende esclusivamente dal punto di vista dell'autore, ma ancora più forte, dalla speciale *Fragestellung* del tempo in cui dispiega i suoi effetti. Ogni tempo, prima di tutto ogni stato e ogni società si costruisce una propria immagine storica. Il nostro stato odierno non ha ancora alcun dogma storico; noi siamo in procinto di costruirne. Con i *cliché* ereditati non si può iniziare niente; noi dobbiamo costruire già a partire dalla nostra necessità soggettiva, dalla nostra più propria [*ureigenst*] coscienza storica»¹³⁷.

Il cerchio fra *Kulturpolitik* e storiografia è così finalmente chiuso: l'una e l'altra di fronte alla catastrofe politica e culturale del dopoguerra tedesco, dovevano raccogliere le energie residue e guardare con senso di responsabilità ai compiti del futuro.

¹³⁵ C. H. BECKER, *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*, cit., p. 354.

¹³⁶ C. H. BECKER, in *Der Orient und der Weltkrieg*, discorso radiofonico del 16.06.1927 citato in C. ESSNER - G. WINKELHANE, cit., p. 170.

¹³⁷ C. H. BECKER, *Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein*, cit., p. 354.

II. *Per una storia della cultura islamica*

1. *La mistica della riunificazione di Oriente e Occidente.* Chi meglio di Becker poteva riconoscere che era stata proprio l'alleanza politica e militare con la Turchia a determinare in Germania una grande fioritura di interesse, che andava al di là del lavoro specialistico sui problemi relativi all'Oriente e in particolare all'Islam. Era stato proprio Becker infatti, fra i primi ad intuire il significato di quell'alleanza e gli enormi problemi culturali che essa recava in sé. Era stato del resto, lo stesso Becker a parlare già nel 1907 di fondamenti comuni fra Islam e cristianesimo, non smettendo di rilevare sulla scorta di ciò, le concrete possibilità che l'Islam aveva di modernizzarsi e di europeizzarsi, senza però mai giungere a cancellare del tutto le differenze con l'Europa. Ora, nel pieno di un conflitto mondiale dagli esiti incerti, egli osservava che da quelle premesse, oltre al giusto riconoscimento della «grande quantità di idee comuni in campo culturale», era derivato anche l'ottimismo eccessivo di alcuni, i quali, «nel loro entusiasmo bellico, si sono spinti fino a cancellare quasi del tutto le differenze tra la visione orientale e quella occidentale del mondo»¹³⁸.

Il risultato di quella stagione di studi orientalistici, di cui Becker era stato uno dei protagonisti, consisteva nel «riconoscimento che il mondo cristiano e quello islamico, specialmente durante il Medioevo, non soltanto si sono sviluppati in modo analogo, ma che questo analogo sviluppo era determinato da un comune *fondamento culturale* [*kulturelle Grundlage*]¹³⁹. Con ciò – continua Becker – sorse una nuova immagine del corso delle relazioni storico-universali fra Oriente e Occidente, l'Islam uscì dal suo isolamento e, al posto di una lacuna nello sviluppo storico, apparve una coerente continuità storica. La base [*Basis*], sia dell'Islam che del cristianesimo medioevale, è l'ellenismo. Alla violenta azione dell'Occidente, alla penetrazione in Oriente dello spirito, dell'arte e della lingua greche, della colonizzazione greca, delle legioni romane e dei principi politici romani, si contrappone la *reazione dell'Oriente*, che lentamente, ma inesorabilmente, trasformò in orientali le visioni e i principi occidentali. Trasformazione, questa, che si manifestò nella penetrazione del culto orientale nell'Impero romano, nella semitizzazione delle legioni, negli imperatori semiti sul trono dei Cesari, e infine nella migrazione dei popoli arabi e nel regno dei Califfi. La stabilizzazione definitiva avvenne con la fondazione del regno dei Califfi: con ciò fu innalzata una barriera tra est e ovest, destinata a durare secoli, e tutto sommato fino ai

¹³⁸ C. H. BECKER, *Der Islam als Weltanschauung*, in *Wissenschaftliche Vorträge, gehalten auf Veranlassung des Generalgouverneurs von Beseler in Warschau in den Kriegsjahren 1916/1917*, Berlin 1918, Nr. 12, pp. 207-222; in *Islamstudien*, vol. I, cit., pp. 40-53, tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., pp. 71-87, da cui si cita, p. 73.

¹³⁹ È da rilevare l'importanza del termine *fondamento* che rinvia a un radicamento ontologico della civiltà

giorni nostri. Grazie al confine politico costituito dall'Impero, l'Occidente fu salvaguardato da una più immediata influenza dell'Oriente e poté sviluppare il suo ingegno occidentale sulla base dell'eredità culturale tramandata dall'ellenismo, nonché dai fondamenti etnici romano-germanici, producendo da se stesso il nuovo mondo, mentre l'Oriente, sottrattosi ormai stabilmente all'influsso occidentale, conservò sì ancora i suoi elementi ellenistici, asiaticizzandoli però a poco a poco, ma definitivamente, sotto l'influenza dell'antico Oriente, ora non più ostacolata. *L'intima affinità, ma nel contempo la sostanziale diversità, tra Occidente e Oriente, tra cristianesimo e Islam, si spiega dunque sulla base dello sviluppo storico qui brevemente delineato*¹⁴⁰.

Dunque affinità sulla base di un comune *fondamento culturale*, differenza sulla base dello *sviluppo storico*: qui Becker formula in maniera chiarissima il problema essenziale della sua storiografia. Il suo tentativo di cogliere il fondamento unificante di una civiltà nell'assunzione, maturata attraverso lo sviluppo storico, di un'eredità unitaria, il difficile sforzo di mediazione fra essenza e sviluppo, costituiscono in Becker una preoccupazione costante, ma anche la struttura di una contraddizione insolubile che incombe sui risultati della sua riflessione. La civiltà emerge nelle analisi beckeriane sullo sfondo della dialettica tra sviluppo storico e fondamento culturale, una dialettica che espugna epigeneticamente l'originario e arretra, senza cancellarla, la soglia ontologica di radicamento dell'identità-essenza fino a comprendervi la differenza. Tuttavia l'inclusione della differenza nell'identità-essenza è in realtà solo la riaffermazione dell'identità dell'identico, la differenza viene cioè, riassorbita attraverso lo sviluppo storico nell'identità ontologica che ne presiede la recezione.

In realtà qui Becker si cela dietro un gioco di differenza e identità¹⁴¹, nel quale il significato che questi due elementi assumono risulta essenzialmente eterogeneo. L'identità del fondamento ellenistico, sul quale si fonda l'equivalenza medioevale di Islam e cristianesimo, è una comunanza culturale. Su di essa agisce lo sviluppo storico – ci avverte Becker – introducendo la differenza in ciò che prima era identico, cioè fra Islam e cristianesimo. Tuttavia, a ben guardare, questo sviluppo è retto da una tendenza originaria, la quale sussiste precedentemente e al di là d'ogni differenza e identità culturale; è la tendenza all'asiatizzazione che innerva la storia islamica, che ne investe l'eredità ellenistica, conducendola a esiti opposti da quelli occidentali. Tale tendenza non è un'acquisizione dello sviluppo, ma il suo fondamento; essa è in realtà ciò che permane nel mutamento, ciò che è già all'origine quello che sarà alla fine, perché è la vera identità-essenza del movimento. Dunque la differenza fra Islam e cristianesimo è l'esito di uno sviluppo storico che a ben guardare è l'emanazione di una tendenza essenziale della storia islamica; in quanto essenziale essa è fin da principio; è

¹⁴⁰ Ivi, pp. 73-74 (corsivo mio).

¹⁴¹ Identità è qui intesa come contrario di differenza, nel senso di comunanza, non in quello di identità-essenza.

l'originaria differenza ontologica fra Oriente e Occidente che si staglia sullo sfondo di ogni possibile comunanza culturale storica. Lo sviluppo storico, a ben guardare, è solo la riproposizione dell'identico oltre le discontinuità della differenza. Lo sviluppo agisce come livellamento della discontinuità.

Tuttavia questo eccesso analitico costituisce un errore interpretativo se è indirizzato a una riflessione, quale è quella beckeriana a partire dal dopoguerra, di carattere essenzialmente occasionale e ormai priva del riferimento diretto alla ricerca sul campo¹⁴². In realtà ciò che deve attirare la nostra attenzione, più che la struttura logica dell'argomentazione, le sue debolezze e le sue contraddizioni, è la specifica direzione del suo svolgersi in rapporto agli sviluppi della cultura tedesca degli anni venti.

Deriva essenzialmente dalla convivenza forzata di epigenesi e essenzialismo la contraddittoria giustapposizione beckeriana di strategia culturale e differenza ontologica nell'approccio al problema della modernizzazione orientale, che abbiamo rilevato in *Das türkische Bildungsproblem*, e che si ripropone anche in *Der Islam als Weltanschauung*. In questo saggio Becker ribadiva la sua convinzione nelle capacità di modernizzazione dell'Islam¹⁴³, tuttavia non facendosi illusioni su un punto essenziale. «Come all'epoca

¹⁴² Con l'assunzione di responsabilità sempre maggiori presso il *Kultusministerium* prussiano, Becker dovette praticamente rinunciare alla sua attività di ricercatore e, almeno a partire dal 1917, la sua produzione orientalistica si limita a contributi occasionali di natura sintetica e riepilogativa, che risultano estremamente significativi per chi intende cogliere il mutamento della sua visione storica.

¹⁴³ Ivi, p. 87 (corsivo mio). «È un errore ritenere l'Islam incapace di sviluppo e irrigidito: mancandogli infatti l'organizzazione ecclesiastica che lo determini e lo vincoli, l'Islam ha conservato una straordinaria capacità di adattamento [...]. Nell'Islam si è realizzata una sintesi culturale generale, e non vi è motivo di presumere che esso non potrebbe mettere in atto nei confronti del mondo moderno questa capacità di adattamento, come fece a suo tempo nei riguardi dell'ellenismo, del parsismo e del buddismo. Naturalmente esiste anche una reazione molto dura contro l'Europa e lo spirito del mondo moderno; tuttavia un analogo adeguamento è inevitabile, e lo vediamo avviato dappertutto [...]. Tuttavia sento l'obiezione che queste sarebbero tutte utopie e che l'Islam non tollerebbe una modernizzazione. Sulla base della sua esperienza di vita Lord Cromer ha detto apertamente che la rottura con la visione medievale del mondo non renderebbe il musulmano un uomo libero, nel senso cristiano del termine, ma un ateo, ponendolo così al di fuori dell'Islam. Cromer ha certamente ragione sul fatto che è necessaria una rottura con la visione medievale del mondo. Tuttavia anche l'Europa ha realizzato questa rottura, e così come presso di noi ebbero luogo una realizzazione dell'illuminismo ed una decristianizzazione totali, accanto ad un promettente collegamento della visione cristiana del mondo con l'idea di mondo moderno, anche nell'Islam non mancano persone che si sciolgono completamente dalla base religiosa del loro passato; la parte principale dei credenti però, saprà far concordare la propria visione del mondo con il presente. Si realizzerà qui lo stesso processo che possiamo osservare nell'Ebraismo, così intimamente apparentato all'Islam nella sua struttura spirituale. Nonostante ogni modernizzazione e ogni cancellazione del rito formale, questi ebrei illuminati sono tuttavia rimasti, appunto, ebrei». Se il carattere razionalistico della cultura islamica ne facilita il contatto e l'assunzione con le correnti positivistiche della cultura europea, «in maniera molto più complicata stanno le cose con quel supremo prodotto della cultura spirituale moderna, vale a dire con la critica storica, che presuppone una maniera assolutamente non medievale di pensare. Sono due i fattori che lottano per la supremazia nella spiritualità dell'odierno Islam: da una parte l'intellettualismo, ereditato dalla Grecità e dall'Ebraismo, in perenne lotta con l'abitudine alla contemplazione, propria dell'antico Oriente. Noi siamo spesso ingiusti nel giudicare gli orientali, ma la nostra moderna idea di lavoro non si concilia con questa contemplazione orientale, che presuppone indubbiamente un alto valore della vita. Per noi il tempo è denaro e perciò la nostra epoca è quella nella quale si deve usare il denaro con la massima parsimonia, mentre l'orientale considera la fretta un prodotto del demonio, evitandola perciò quanto più è possibile. Invero questo atteggiamento spirituale va propriamente già al di là dell'ambito della visione del mondo e della religione, intervenendo nella vita

dell'ellenismo – egli scrive – ancora una volta lo spirito europeo, la scienza e la tecnica europee, gli ideali e i valori culturali dell'Occidente penetrano in Oriente, e come in quell'età antica, così anche nel presente possiamo aspettarci che l'Oriente non si europeizzerà del tutto, bensì che il fortissimo concime europeo influenzerà bene la crescita dell'intellettualità orientale, *senza però mutarne la struttura naturale [natürliche Struktur]. Il bel detto di Goethe dell'Oriente e dell'Occidente che non vanno più divisi è mistica. Dobbiamo adattarci all'esistenza di una perenne distinzione tra est e ovest. Ogni programma culturale tedesco deve rassegnarsi a questa fondamentale realtà*»¹⁴⁴.

Nel 1906 il giovane *Privatdozent* Becker aveva sostenuto sulla *Heidelberg Zeitung* che «Oriente e Occidente non sono più da dividere»¹⁴⁵; cosa aveva reso pura «mistica» quell'affermazione in poco più di dieci anni? Cosa aveva ridimensionato quello che era prima di tutto un proposito politico-culturale, un'ansia di appropriazione e una strategia di «costrizione» all'adattamento dell'Oriente?¹⁴⁶ Dietro le dinamiche dell'adattamento andava emergendo in maniera sempre più marcata, nella riflessione di Becker, il residuo inaggirabile della diversità orientale. L'epigenesi storica di *Christentum und Islam* aveva costituito il fondamento della possibilità di un adattamento senza riserve dell'Islam alle esigenze del dominio europeo; la de-essenzializzazione della civiltà islamica aveva costituito il preludio della sua incondizionata plasmabilità. Ma già in *Das türkische Bildungsproblem* l'ontologico e il culturale si erano fronteggiati senza possibilità di sintesi, il primo rivendicando il rispetto della diversità essenziale, il secondo elaborando un "rispettoso" tentativo di superamento di quella diversità, non più basato sulla costrizione, ma sulla *promozione* dell'autonomo sviluppo culturale dell'Oriente¹⁴⁷. Ora¹⁴⁸ quel residuo inaggirabile si chiariva finalmente come una «struttura naturale», dalla quale emergeva la necessità di rassegnarsi all'eterna e insuperabile separazione fra Oriente e Occidente.

economica, e tuttavia anche l'economia orientale, come ogni economia è fortissimamente influenzata dalla visione del mondo. Sappiamo che dal punto di vista ideologico il capitalismo moderno si fonda sostanzialmente sul Calvinismo, e così costruiremo automaticamente anche un'intima relazione fra l'insufficiente energia lavorativa dell'Oriente e il fatalismo dell'Islam. Senza dubbio una certa relazione esiste; ma sarebbe sbagliato volerla spiegare esclusivamente dal punto di vista della religione. L'arretratezza economica dell'Oriente è essenzialmente condizionata dal clima, dalla storia e dal carattere etnografico. Come religione l'Islam non è stato capace di superare questi ostacoli; non li ha però, neanche prodotti, al contrario è esso stesso un loro prodotto» (ivi, p. 85-86).

¹⁴⁴ Ivi, p. 87.

¹⁴⁵ C. H. BECKER, *Der heutige Orient als politisches und Kultur-Problem*, in «Heidelberg Zeitung», 28.11.1906; ora in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 65-73, p. 73.

¹⁴⁶ Cfr. parte A, cap. I, par. 8.

¹⁴⁷ Cfr. parte B, cap. III, par. 3.

¹⁴⁸ In realtà *Das türkische Bildungsproblem* e *Der Islam als Weltanschauung* sono molto vicini temporalmente (1916/17) e si fondano sulla stessa struttura argomentativa.

2. *Origini e essenza della civiltà islamica.* Che la visione storica di Becker stava radicalmente mutando già a partire dagli anni del conflitto risulta evidente dalla inedita terminologia dei suoi interventi. *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation*¹⁴⁹ è il titolo di un significativo articolo, uscito nell'estate del 1918 sui *Süddeutsches Monatsheft*, che tematizzava in maniera esplicita il rapporto fra l'originario e l'essenziale nella civiltà islamica. Becker vi poneva preventivamente quella distinzione fra *Kultur* e *Zivilisation*, la quale si affermava in maniera sempre più evidente nella cultura tedesca dell'epoca, se si pensa non solo alla celebre diade valutativa spengleriana che stava spopolando, fra cultura e civilizzazione come due momenti distinti dello sviluppo organico della civiltà, ma anche alle coeve riflessioni di Alfred Weber. «La parola "cultura" [*Kultur*] – si legge in *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation* – è presa in prestito dalla bonifica [*Urbarmachung*] del terreno [*Boden*], il termine "civiltà" [*Zivilisation*] trae origine dalla comunità cittadina e statale. Entrambe le parole attraverso la loro formazione latina, in ultima istanza greca, indicano le fonti della speculazione occidentale. "Cultura" ha carattere popolare [*völkisch*], odore della terra natia [*heimatlicher Erdgeruch*], mentre "civiltà" è una somma di beni culturali, è adatta ad essere esportata e importata. L'Oriente moderno ha tradotto artificialmente in arabo il termine cultura; ciò costituisce un evidente prestito dalla moderna terminologia occidentale. La parola che designa la civiltà è allo stesso modo stata assunta – ma già da secoli – dall'uso linguistico occidentale e precisamente greco; essa si collega al concetto della *polis* greca. Che non si tratti di un'analogia formazione, ma di un prestito, è dimostrabile filologicamente, ma emerge del resto anche dalla circostanza storica che l'Oriente ha conosciuto la *polis* solo come corpo estraneo. L'uomo libero nella città libera è sconosciuto all'Oriente. Così la mera analisi linguistica ci conduce già a una doppia conoscenza. In primo luogo, la civiltà islamica è pervasa da elementi occidentali, essa è quindi un prodotto misto [*Mischprodukt*], in secondo luogo poi, essa è, nonostante la comune relazione al mondo greco, *essenzialmente* diversa dalla nostra»¹⁵⁰.

Stretti rapporti culturali e una differenza essenziale si riconfermano come problematiche coordinate del peculiare rapporto fra l'Europa e l'Islam. In quanto *Mischprodukt* la civiltà islamica reca in sé l'alterità occidentale, tuttavia essa si identifica intorno a una differenza essenziale rispetto all'Occidente. Secondo Becker «la civiltà islamica è *ellenismo asiaticizzato* [*asiatisierter Hellenismus*]¹⁵¹; dove per ellenismo deve qui intendersi non la grecizzazione e orientalizzazione della tarda civiltà romana, quanto piuttosto «il suo ulteriore svolgimento [*Weiterbildung*] sotto l'influsso

¹⁴⁹ C. H. BECKER, *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation*, in «Süddeutsche Monatshefte», Juli 1918, pp. 232-235; in anche in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 171-175, da cui si cita.

¹⁵⁰ Ivi, p. 171. Sembrerebbe quasi che la dualità identità-differenza si inserisca qui nella diade cultura-civiltà.

¹⁵¹ *Ibidem*.

cristiano nel quinto e sesto secolo»¹⁵². Ciò che differenzia questo periodo dal precedente è il fatto che esso non è più quel «sistema vitale e fluido» che fu l'ellenismo classico, ma è diventato «un sincretismo irrigidito fra elementi culturali europei e orientali»¹⁵³. In questa compiuta unità spirituale, dove le forme dell'ellenismo cristiano agiscono in vesti greche, siriane, copte e persiane, «Oriente e Occidente si equilibrano a vicenda»¹⁵⁴.

Ma – scrive significativamente Becker – «con il sorgere dell'Islam inizia l'asiatizzazione»¹⁵⁵. «Le migrazioni di popolo arabe creano nuovi confini politici. Il mondo cristiano della tarda antichità, che nonostante tutte le differenze fra l'ovest latino e l'Oriente greco-orientale formava ancora un'unità spirituale, fu violentemente spezzato»¹⁵⁶. I popoli dell'Asia anteriore e del nord Africa furono sciolti da quella comunanza spirituale che li legava all'Occidente cristiano. Al di là della permanenza dei traffici e degli intensi scambi lungo le linee di faglia, ora si ergeva di fronte all'Occidente la «barriera» di «un nuovo, grande Impero mondiale asiatico»¹⁵⁷. Di un impero il cui baricentro scivolava sempre di più verso Est. L'ellenismo cristiano al di là del confine sopravvisse, ma fu asiaticizzato dai popoli che lo adottarono, come fu europeizzato dai popoli occidentali¹⁵⁸. «Arabi, Persiani e Turchi hanno sviluppato la civiltà islamica dall'ellenismo cristiano»¹⁵⁹.

In quanto agli Arabi – Becker si esprime qui ancora più chiaramente che altrove – non furono affatto essi a creare la civiltà islamica. Essi possedevano una «non insignificante cultura propria», ma «il loro contributo a tale civiltà era appunto, solo un contributo»¹⁶⁰. Il «carattere sociologico fondamentale del loro costume nazionale fu rifiutato dall'Islam»¹⁶¹. Essi imposero la lingua, ma non crearono la religione¹⁶². In questo ambito furono i Persiani a svolgere il ruolo più significativo. La loro «idea della connessione fra religione e stato diede all'Islam», durante il periodo Abbaside, «quell'impronta che, fino ad oggi, non ha più perduto»¹⁶³. Ma l'influsso specificamente persiano non riguarda solo la religione e lo stato; secondo Becker esso coinvolge l'Islam in quanto «totalità culturale [*Kultur Ganzes*]. Lo specifico carattere religioso della civiltà islamica non è arabo, ma persiano»¹⁶⁴.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 172.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Cfr. ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.*

¹⁶² *Cfr. ibidem.* «Die Religion des Islams aber haben die Araber nicht geschaffen» (*ibidem*).

¹⁶³ *Ivi*, p. 173.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

Ma «l'ipotesi persiana» non è la soluzione al problema dell'Islam; essa «poggia su fondamenta altrettanto fragili di quella della "civiltà degli arabi"»¹⁶⁵. La civiltà che si sviluppò sotto il governo dispotico dei Califfi fu il risultato di un immane spostamento e mescolamento di popoli e individui, fu il prodotto della fusione in una nuova sintesi culturale di una pluralità di culture fra loro diverse. Già l'ellenismo era stato una *Mischung* irriducibile ad una cultura nazionale; ma in confronto ad esso «la civiltà dell'età dei Califfi risultò composta in maniera ancora più multiforme»¹⁶⁶. Eppure, nonostante ciò, essa «operò come unità, perché tutti questi prodotti di natura materiale e spirituale furono composti all'interno dei solidi confini di uno stato unitario. Da una molteplicità di vitali culture nazionali e eredità storiche si sviluppò lentamente una nuova cultura statale [*Staatskultur*]. Essa porta a buon diritto il nome di Islam. Quando infatti, la solida struttura dello stato crollò, fu la religione ad esso congiunta, a tenere insieme, in quanto struttura spirituale, l'intera eredità culturale e a diffonderla al di là dei confini all'antico califfato»¹⁶⁷.

Infine i Turchi, comparsi sulla scena come distruttori, ma destinati a farsi eredi di Bizanzio e ad inaugurare una nuova stagione di interazioni fra l'Oriente e l'ellenismo diventarono i portatori di una civiltà incomparabilmente più sviluppata di quella che gli Arabi avevano recato con sé nelle conquiste. Ma ancora una volta furono le dinamiche dell'adattamento alle relazioni esistenti a scandire il movimento di espansione della civiltà islamica promosso dai Turchi, anche se, come afferma Becker, rispetto al tempo delle conquiste, ora l'adattamento si svolgeva prevalentemente sul versante politico e sociale.

Di sicuro da questa impostazione risulta rafforzata l'idea, già emersa con sufficiente chiarezza in *Der Islam als Problem*, dello stato come costruttore di identità culturale. Di fronte alla estremamente composita cultura dell'età dei Califfi, solo l'unità statale consentì l'unificazione delle eterogenee componenti culturali. Dunque la cultura islamica è la sintesi politico-culturale di una molteplicità. Tuttavia ciò che è nuovo in *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation* è l'accentuazione del ruolo di «barriera» culturale ricoperto dall'unità politica dell'Islam. È nuovo soprattutto rispetto a *Christentum und Islam*, la cui tesi fondamentale consisteva nell'affermazione dell'unità culturale del Medioevo cristiano e islamico e della sostanziale continuità culturale in cui si adagiarono le conquiste arabe¹⁶⁸.

I grandi rivolgimenti del presente connessi con il conflitto mondiale in atto, riproponevano con rinnovata urgenza alla riflessione di Becker l'antica questione degli influssi occidentali sull'Islam; una questione che rappresentava solo l'ultimo capitolo

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ Cfr. *supra* parte A, cap I, par. 5

dell'eterna vicenda del fluire e rifluire di idee al di là del confine fra Oriente e Occidente. «Già una volta – egli affermava – idee e istituzioni occidentali, come filosofia, arte e forme statali greche, sono emigrate in Oriente. Cosa ne è stato? La filosofia si è irrigidita in scolastica; certo ancora oggi la tecnica di pensiero aristotelica vive nelle cerchie dei fedeli orientali in maniera più forte che nelle nostre aule universitarie, ma l'Ellade è morta. Possiamo ovunque rinvenire, dal punto di vista di storia dello stile, l'arte greca come componente di quella islamica, ma "l'Ellade è soffocata nell'abbraccio dell'Oriente"¹⁶⁹. La *polis* greca ha tentato di conquistare l'Oriente, ma essa è decaduta in dispotismo orientale. L'Oriente accoglie dunque i beni culturali, ma da tale assunzione sorge qualcosa di nuovo, e quindi si rivela in sostanza il più forte. Dal punto di vista intellettuale esso si adatta ai nuovi metodi, alle nuove forme stilistiche o di pensiero, *ma la sua essenza rimane intatta*»¹⁷⁰.

È difficile non pensare qui al ricordato passo wellhauseniano, secondo il quale gli Ebrei si «*nutrirono di tutto senza mutare con ciò la loro essenza*»¹⁷¹. Pur nella differenza di presupposti rispetto a Wellhausen, mi sembra evidente che in *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation* emerge un essenzialismo paradigmatico. Certo non bisognerebbe dimenticare – e mi pare di averlo messo in evidenza nei capitoli precedenti – che la stessa impostazione di *Christentum und Islam*, non era priva di residui ontologici e che, a ben guardare, l'evoluzione teorica del pensiero storico beckeriano dal 1908 al 1918 è meno profonda di quanto sembrerebbe. Ciò che subisce un mutamento sostanziale è invece, il fattore retorico-sintetico dell'argomentazione beckeriana. L'epigenesi è conservata, ma conciliata retoricamente con l'ontologia della continuità della storia islamica, della differenza essenziale, della perenne separazione fra Oriente e Occidente. La fede nella modernizzazione dell'Islam è conservata, ma conciliata retoricamente con la rassegnazione pedagogica all'inassimilabilità dell'Oriente. E che si tratti di conciliazioni retoriche lo dimostra la divergenza logica dei loro elementi; la contraddizione non è risolta, ma aggirata retoricamente. Tuttavia questo elemento retorico non è privo di significato per la nostra indagine, anzi, nella misura in cui la sua volatilità è l'espressione di precise configurazioni del presente, esso ci offre una privilegiata via d'accesso al problema del rapporto fra storia e storiografia.

Ma cosa rappresenta per Becker questa «*essenza dell'Oriente, che non si sottomette all'influsso europeo, ma lo cambia, (che piuttosto lo piega a sé)*»¹⁷² Con un'inedita accentuazione del carattere unitario della cultura islamica egli scrive: «Malgrado il timore per false generalizzazioni, noi guardiamo all'*Oriente come a un tutto, un'unità davanti a noi, che ci occupa qui nella forma dell'Islam, ma che nella forma est-asiatica*

¹⁶⁹ Becker cita le parole di Strzygowski, cfr. più avanti il paragrafo su Becker e Spengler.

¹⁷⁰ Ivi, p. 174.

¹⁷¹ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, cit., p. 303 (corsivo mio). Cfr. *supra* parte A, cap. II, par 3.

¹⁷² Ivi, p. 175.

mostra tendenze simili. Certo, i singoli popoli sono diversi, la cultura popolare dei Turchi e quella dei Persiani è fondamentalmente diversa; la civiltà islamica è però presso entrambi la medesima, anche quando naturalmente l'ingegno popolare supera occasionalmente la forza del livello di civiltà storicamente divenuto. Questa civiltà non sarebbe d'altro canto diventata forte, se essa non avesse realmente rappresentato l'espressione di una *spiritualità autoctona* [*bodenständige Geistigkeit*] e se non la rappresentasse ancora oggi. Qui non è il caso di parlare di culture nazionali [*Volkskulturen*], ma solamente dell'insieme [*gemeinsam*] della civiltà islamica, che noi percepiamo come qualcosa di essenzialmente estraneo»¹⁷³.

Questo passo non fa che confermare l'impressione di un essenzialismo paradigmatico, benché retorico, che non ha cioè, proceduto a riformare le sue premesse epigenetiche (e bisognerebbe riflettere per stabilire se e in che misura questi due elementi siano in una insuperabile contraddizione o possano trovare la via di una loro conciliazione, magari ancora una volta, secondo il modello wellhauseniano). Emerge con chiarezza *l'Oriente come un intero*, un'unità che si presenta davanti a noi in quanto espressione di una *spiritualità autoctona*, rispetto alla quale la molteplicità delle componenti culturali dell'Islam rappresentano solo l'epifenomeno della civiltà. Nel suo nucleo della civiltà cela la salda unità con se stessa, il principio *autoctono* della propria identità, lo sviluppo *ontogenetico* della sua essenza.

Sullo sfondo di questo rinnovato ontologismo, l'Oriente non può che essere percepito come l'estraneo, come lo straniero dello spirito, nei confronti del quale ogni sorta di relazione culturale non può superare – anzi finisce solo per renderla più manifesta – la differenza essenziale. «A noi – conclude Becker – manca la capacità di contemplazione, cioè il tacere, l'ascoltare, l'osservare ciò che all'Islam appartiene nella misura più alta. Ciò che dall'Islam ci divide sono valori ultimi di sentimento e gusto, questioni di equilibrio interiore e di giudizio, momenti della volontà e non questioni di intelligenza e di nazionalismo. Di questi ultimi l'Islam ne possiede quanto noi; qui si rivelano i nostri comuni maestri greci, ma in ogni altro ambito l'Oriente conserva la propria singolarità, e noi gli facciamo torto tentando di valutarlo con i nostri criteri. L'essenza della civiltà islamica consiste in un completo mescolamento di intellettualismo greco e contemplazione orientale. Se essa opera su di noi come qualcosa di irrigidito, è a causa della razionalizzazione di quel fatalismo che è proprio di ogni popolo primitivo. Il suo superamento è una questione di educazione non di carattere. Decisiva per il futuro dell'Oriente sarà la questione *se l'Islam sarà o no*

¹⁷³ *Ibidem*. Questa distanza essenziale è, ancora una volta, individuata da Becker nell'idea del lavoro, sul terreno di quella esperienza distintiva dell'Occidente rappresentata dal capitalismo moderno. «Per noi il tempo è denaro, per l'Oriente la fretta è del diavolo. Qui risiede il problema fondamentale, ovvero la posizione interiore sul lavoro. Visione del mondo contemplativa e creativa lottano per imporsi» (*ibidem*). Il problema qui non è quello stabilire una "preferenza" fra due disposizioni interiori così diverse, né quello di formulare a riguardo giudizi di valore. In questione è la diversità dei valori fondamentali della vita che divide noi europei dagli orientali, e non questioni di intelligenza o di nazionalismo» (*ibidem*).

capace di proteggere la feconda marcia dei suoi valori irrazionali davanti alla marea del razionalismo europeo»¹⁷⁴.

3. *La storia universale della cultura europea*. Nel 1921 alla giornata degli orientalisti tedeschi di Lipsia, Becker tenne la fondamentale conferenza *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*¹⁷⁵. La centralità di questo saggio nell'opera beckeriana è stata da più parti rilevata¹⁷⁶, anche per la suggestività delle tesi che vi sono espresse, la comprensione delle quali è tuttavia possibile solo sullo sfondo dell'evoluzione generale della riflessione di Becker nel corso degli anni venti, della sua produzione precedente e, in particolare, successiva.

Le considerazioni di Becker sul ruolo dell'Islam in una generale storia della cultura prendevano «spunto», costituendone un replica diretta, da un saggio che nel 1920 Ernst Troeltsch aveva pubblicato sullo *Schmollers Jahrbuch*. Si trattava dell'importante contributo su *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*¹⁷⁷, che di lì a due anni sarebbe confluito, con qualche variazione, nella monumentale e incompiuta opera troeltschiana sullo storicismo¹⁷⁸. Il saggio di Troeltsch – come sarebbe risultato chiaro nella seconda edizione – occupava un posto preciso nell'ambito della sua riflessione sul concetto di sviluppo e sulla fondazione di una *filosofia materiale della storia*, articolantesi nei due momenti della *sintesi culturale del presente* e della *storia universale*¹⁷⁹. Lo *sviluppo* qui tendeva a cedere il passo alla *costruzione*, il che

¹⁷⁴ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁷⁵ C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 76 (1922), in *Islamstudien*, cit., vol. I, pp. 24-39, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 290-304, tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., pp. 89-107, da cui si cita.

¹⁷⁶ Si veda nel citato *L'Islam come problema*, *l'Introduzione* di DI COSTANZO e la *Presentazione* di TESSITORE. Si tengano presenti, inoltre, le considerazioni di S. JOSEF VAN ESS, *From Wellhausen to Becker: the emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies*, cit.; C. ESSNER e G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1879-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, cit.; J. KRAEMER, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959.

¹⁷⁷ E. TROELTSCH, *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*, in «Schmollers Jahrbuch», 44 (1920), pp. 633-680. L'autore avverte che si tratta del testo «essenzialmente invariato» di una conferenza tenuta nel maggio 1918 all'Assemblea generale della lega degli studiosi e artisti tedeschi. Egli afferma di aver atteso per la sua pubblicazione che fossero terminati i suoi studi sul concetto di sviluppo, che ne costituiscono una premessa teorica. Troeltsch ritiene opportuno fare questa precisazione sulla genesi del saggio per renderne chiara «l'esatta relazione con il libro di Spengler», uscito agli inizi del 1918, il quale – afferma Troeltsch – «non ha in nulla determinato la mia posizione del problema e le mie soluzioni; esso si radica piuttosto nella stessa mole di idee [*Gedankenmasse*] del presente studio, solo che io in punti molto importanti ritengo necessarie soluzioni del tutto diverse, concedendo ai particolari concreti uno spazio ben maggiore» (*ibidem*, in nota).

¹⁷⁸ Con titolo invariato e consistenti integrazioni il saggio si legge come capitolo IV di *Der Historismus und seine Probleme*, vol. III dei *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922, pp. 694-772; in traduzione italiana a cura di A. GIUGLIANO, *Sulla costruzione della storia della cultura europea*, in *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 11-96.

¹⁷⁹ «Vi sono due temi principali della filosofia materiale della storia: la sintesi culturale del presente e la storia universale. Entrambe stanno in una stretta connessione reciproca. La prima costituisce il presupposto soggettivo e ideale, determinante la selezione, della storia universale, la seconda lo sfondo obiettivo ed il materiale concreto della sintesi culturale» (*Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p.

annunciava l'irrompere della dimensione etico-pratica, di quel fiducioso raccogliere il superstite senso del divenuto per proiettarlo verso i compiti del futuro. Etica e storia dovevano riunirsi, ma solo nella misura in cui l'etica doveva fluire dalla storia e pretendere l'incarnazione nella storia della sua assolutezza. Il futuro doveva nascere dal passato solo nella misura in cui il passato doveva essere vagliato dalla volontà etica di continuarlo in ciò che di esso valeva la pena di essere continuato. Ma l'etica della costruzione non doveva essere la visione geniale che trae dalla storia ciò che vuole, ciò che, in ultima istanza, essa stessa di volta in volta vi infonde. La storia eticizzata non era il campo soggettivistico della volontà di futuro, in cui il particolare era destinato ad essere spazzato via dalla visione sinottica e dalla ricerca dell'intimo senso. Essa pretendeva la preghiera della decifrazione, il vaglio critico delle fonti, una storiografia scientifica come presupposto, solo dalla quale la relatività storica del valore poteva aspirare a comprendersi nella sua assolutezza storicamente determinata. Dunque la costruzione della storia della cultura proposta da Troeltsch in *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte* è una costruzione etica che rivendica il suo necessario rapporto con la storiografia scientifica, un rapporto che è circolare nel senso del rimando all'infinito di una priorità che non sussiste se non nella necessità della reciproca coesistenza¹⁸⁰.

Solo tenendo conto di questi presupposti si può comprendere l'«ossimoro»¹⁸¹ troeltschiano espresso dall'esigenza di una *storia mondiale dell'uropeicità*. Nella costruzione di Troeltsch la storia universale era costretta a rivedere le sue pretese e ad «assumere forme nuove e più modeste»¹⁸². Soprattutto si imponeva il riconoscimento fondamentale che «l'umanità non esiste in quanto oggetto storico unitario», che essa «non ha un'unità spirituale e perciò neanche uno sviluppo unitario»¹⁸³. Bisognava, secondo Troeltsch, «rinunciare al violento monismo di un pensiero comprimente tutto in un sol punto e alle esagerazioni della presunzione europea» e riconoscere che «anche la ricapitolazione filosofica ultima non può sorvolare i fatti empirici, e che questa, perciò, si può attenere solo alla conclusione [*Zusammenschluß*] delle cerchie culturali,

11). Rimando alla monografia di G. CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, Napoli, 1974, e agli studi di F. TESSITORE contenuti nei *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Roma, 1998, per un inquadramento della complessa problematica di *Der Historismus und seine Probleme*, e in particolare per il concetto troeltschiano di storia universale a D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., su Troeltsch pp. 7-71.

¹⁸⁰ Cfr. D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., pp. 59-60.

¹⁸¹ Ivi, p. 59.

¹⁸² E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p. 26; nella edizione del 1920, cit., p. 638. Si cita anche la prima edizione quando i passi concordano con quelli della seconda, su cui è condotta la traduzione italiana. Becker in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* si riferiva chiaramente all'edizione del 1920.

¹⁸³ E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 24-25; ed. 1920, p. 637.

realmente connesse in un risultato comune, dominate da un contenuto di senso relativamente unitario»¹⁸⁴.

L'idea di una storia universale dell'umanità per Troeltsch aveva perso il suo significato; ad essa era destinata a sostituirsi una trattazione limitata alle singole cerchie culturali, a quelle unità storiche di senso cioè, nelle quali era possibile seguire le tracce di uno sviluppo unitario. Troeltsch ne enumerava diverse: «quella vicino-asiatica, che alla fine si unifica nella cultura islamica, quella egiziana, quella induista, quella cinese e infine quella mediterraneo-europeo-americana, per menzionare solo quelle più grandi, più importanti e più interessanti e lasciare da parte quelle quali l'interamente scomparsa civiltà centroamericana»¹⁸⁵.

Se era ancora pensabile qualcosa come l'umanità, essa andava compresa, secondo Troeltsch, come un «elemento umano-comune» che precede e fonda al tempo stesso le «diverse possibilità di umanità», ma che tuttavia «esiste di fatto solo in quelle grandi separatezze» incarnate dal «destino ineludibile» delle cerchie culturali¹⁸⁶. Da questo destino non si viene fuori nemmeno con l'ausilio della più determinata volontà di conoscenza orientata al comprendere; in realtà – afferma significativamente Troeltsch – «conosciamo solo noi stessi e comprendiamo solo il nostro proprio essere e, perciò, anche solo il nostro proprio sviluppo. Solo la conoscenza di esso è per noi bisogno pratico e necessità, presupposto del proprio agire e volere il futuro che plasmano la cultura»¹⁸⁷. In questo peculiare solipsismo storiografico tuttavia, l'approccio alle culture estranee non perde di significato, esso riveste anzi la «più grande importanza per la conoscenza di se stessi, per la comprensione del mondo e per il pratico contatto reciproco»¹⁸⁸. Ma in ultima istanza non è l'altro che ci interessa, bensì il nostro proprio essere che muove la nostra ansia di conoscenza e ci spinge a cercare in terra straniera le risposte ai dubbi e ai problemi più intimi. Ciò per Troeltsch equivale ad «avere il coraggio di professare il proprio complessivo destino storico, in quanto non possiamo, invero, venir fuori della nostra pelle storica»¹⁸⁹.

Rimane dunque solo la possibilità di una «*storia universale della cultura europea*»; una storia che conservi la necessità pratica e teorica della comparazione nei riguardi delle culture estranee, ma che lo faccia solo per meglio comprendere se stessa e i suoi rapporti esterni¹⁹⁰, una storia, infine, che in questa cura dell'alterità si precluda

¹⁸⁴ Ivi, p. 26; ed. 1920, p. 638.

¹⁸⁵ *Ibidem*; ed. 1920, *ibidem*.

¹⁸⁶ Ivi, p. 28; ed. 1920, p. 640.

¹⁸⁷ Ivi, p. 27-28; ed. 1920, *ibidem*.

¹⁸⁸ Ivi, p. 28; ed. 1920, *ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*; ed. 1920, *ibidem*.

¹⁹⁰ «È utile e necessario – afferma Troeltsch – scrivere storie dell'India, della Cina e del Giappone [...] e pubblicare queste storie autonomamente le une accanto alle altre o allinearle secondo una sequenza geografica, con altre storie di popoli non sviluppati [...]. In tal caso però, ciò non è una connessione storica né uno sviluppo, bensì pertiene all'ambito della oggi tanto frequente sintesi ricollegativa di libri in una collana tematica o della fabbricazione seriale e cooperazione erudite» (ivi, p. 30, ed. 1920, p. 641).

definitivamente la via per «confluire in una storia generale dell'umanità»¹⁹¹. Questo è, secondo Troeltsch, l'ultimo residuo ammissibile della filosofia della storia e della storia universale, esso tuttavia «non è un misero avanzo, ma è il compito scottante ed importante della formulazione dell'essenza europea e dell'elaborazione del futuro europeo»¹⁹²; in questa destinazione etica consiste il senso specifico della costruzione troeltschiana.

Qui non è il caso di discutere l'*Aufbau* troeltschiana nei suoi presupposti, in tutti i numerosi problemi che essa solleva e, soprattutto, in riferimento agli sviluppi dello *Historismus* tedesco negli anni venti¹⁹³. Interessa invece rilevare una serie di argomenti che si imposero all'attenzione di Becker, non unico del resto, a percepirne l'estrema importanza per gli studi orientalistici. Troeltsch aveva posto con radicale chiarezza l'accento sulla incomprendibilità dell'altro, nel senso dell'inaccessibilità, al di fuori della propria, dell'intima connessione fra coscienza del divenuto e volontà etica di divenire, di dare forma al futuro. Di questa incapacità strutturale si poteva cogliere anche un riflesso oggettivo, nel materiale cioè, della ricerca storica, nell'ambito del quale emergeva un limite invalicabile nella conoscenza delle culture esterne di fronte all'«assenza» in esse «di bisogno e di capacità di autovisione storica, quali entrambe l'uomo europeo ha prodotto dalla sua peculiare storia, ma che per il resto sono quasi sconosciute»¹⁹⁴. «Agli ambiti extra-europei – afferma infatti Troeltsch – manca l'autocoscienza storica e la cognizione critica del passato, di cui solo lo spirito europeo ha avvertito il bisogno. Per questo motivo, mancano lì [...] anche i documenti, le fonti e i lavori preparatori nel senso del pensiero storico europeo. La nostra storiografia e quella delle genti esterne, proprio perciò, non sono in generale riconducibili ad un livello comune e, su questo, concludibili in unità»¹⁹⁵.

Ma ciò che costituisce la grande peculiarità dello sviluppo europeo è per Troeltsch il suo complesso rapporto con l'Antichità che lo rende inesauribile ad «una singola connessione di sviluppo e di gradi della cultura [*Kultur*] e della popolazione»; esso collega infatti, in maniera insolubile due connessioni autonome e distinte¹⁹⁶. «Il nostro mondo europeo – afferma Troeltsch – non riposa né su di una ricezione, né su di un distacco dall'Antichità, bensì su di un totale e insieme consapevole concrescimento [*Verwachsung*] con essa. Il mondo europeo consiste di Antichità e modernità, del mondo antico, che ha percorso interamente tutti i gradi da quelli dei primitivi sino alla

¹⁹¹ Ivi, p. 28; ed. 1920, p. 640 (corsivo mio).

¹⁹² Ivi, p. 29; ed. 1920, p. 641.

¹⁹³ Sull'argomento si può disporre di una serie di approfonditi studi; mi limito a rimandare a F. TESSITORE, *La svolta dello storicismo negli anni di Weimar*, in «Rivista storica italiana», XCI (1979), 4, pp. 591-616, ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, cit., pp. 12-39.

¹⁹⁴ E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p. 27; ed. 1920, p. 639.

¹⁹⁵ *Ibidem*; ed. 1920, *ibidem*; nella seconda edizione Troeltsch ha in realtà introdotto la seguente precisazione: «a prescindere dalla cultura islamica, che anche in ciò ha imparato dai greci, e dagli annali cinesi», su cui ritorneremo.

¹⁹⁶ Ivi, p. 35, ed. 1920, p. 644.

cultura superiore e all'autodissoluzione, e del mondo nuovo, che comincia con i popoli romano-germanici a partire da Carlo Magno e che parimenti percorre i suoi gradi»¹⁹⁷. È noto, e in parte è stato trattato nella prima parte, l'insostituibile ruolo di mediazione fra i due mondi assunto, secondo Troeltsch, dalla Chiesa cristiana e dal cristianesimo stesso, il quale non è «soltanto la religione d'Europa», ma costituisce anche «la fusione delle sue due diverse anime e dei suoi due diversi corpi»¹⁹⁸. Di tale complessità della connessione evolutiva europea non c'è traccia altrove, «al massimo di una cosa simile, in misura del tutto affievolita – scrive Troeltsch – potrebbe trattarsi nella cultura islamica, la quale parimenti si innestò sull'Antichità, ma che appunto perciò restò anche sempre in stretto contatto con la cultura europea e nel Medioevo la superò transitoriamente»¹⁹⁹.

Per Troeltsch la costruzione della *Kulturgeschichte* europea equivaleva a riconoscere nello sviluppo storico «le grandi potenze-fondamentali [*Grundgewalten*] elementari», renderle «comprensibili» nel loro «senso originario e nel loro sorgere dal movimento storico», nel loro rapporto reciproco e con la modernità²⁰⁰. Ma in questa ricerca delle potenze fondamentali, nell'individuazione di questo molteplice fondamento dell'uropeismo «tutto ciò che precede i Greci può esserci indifferente. La loro connessione con il Vicino Oriente – si legge infatti nell'*Aufbau* – è possibile che sia di grandissima importanza per la spiegazione storica della Grecità. Ciò che in esso ha un significato persistente è trapassato nella Grecità ed è per noi significativo solo in questa sua trasvalutazione [*Umwertung*] e rifusione greca»²⁰¹. Il fantasma di Hegel incombe su queste affermazioni troeltschiane, che finiscono, nonostante la loro ansia di limitazione, con il rievocare uno spirito del mondo, sia pur degradato a spirito dell'uropeicità, perennemente incamminato sulla via delle spezie da Oriente a Occidente, il cui decorso lineare è un nascere a Levante, un aprire gli occhi in Grecia e un giungere alla

¹⁹⁷ Ivi, p. 35, varia leggermente rispetto all'ed. 1920, p. 644.

¹⁹⁸ Ivi, p. 36-37; ed. 1920, p. 645. «Certo quel completamente paradossale stato di cose europeo sarebbe inspiegabile se tra i due mondi non si fosse inserita una mediazione, che tanto fortemente li separa quanto più intimamente li collega. Questa mediazione è la Chiesa cristiana. Essa è il risultato dell'autodisgregazione dell'Antichità, la messa in salvo di Stato, cultura e società nella formazione ecclesiastica della società e nella relativa ripristinazione dell'Antichità proprio ad opera di questa Chiesa, che nell'impero bizantino [...]. Questo è l'immane significato storico-mondiale della Chiesa cristiana per la nostra cerchia culturale [...]. Proprio perciò ancora oggi e per tutto il tempo prevedibile la cultura europeo-americana è legata non più certo alle chiese [...], ma al cristianesimo, che porta in sé e riunisce Antichità ed età moderna, continuità storica e vivace peculiarità moderna. Esso non è soltanto la religione d'Europa, bensì altre a ciò la fusione delle sue due diverse anime e dei suoi due diversi corpi, e dà a questa, attraverso questa funzione per il mondo occidentale, un'aggiunta di elementi sociologico-religiosi particolari [...]» (ivi, p. 36-37; ed. 1920, p. 645). E in nota Troeltsch aggiunge «Costituisce una delle incomprendibilità di Spengler il fatto che egli veda sì la totale diversità di Antichità ed età moderna, ma non la mediazione ad opera della Chiesa. In luogo di ciò, egli inserisce un terzo corpo culturale del tutto estraneo, l'insieme di una cultura magico-araba, la quale dovrebbe comprendere Gesù, Paolo, Maometto, Agostino e Giustiniano, ed esagera del tutto smisuratamente la differenza fra Antichità ed età moderna» (ivi, p. 37 nota; ed. 1920, p. 645 nota).

¹⁹⁹ Ivi, p. 35, ed. 1920, p. 644.

²⁰⁰ Ivi, p. 88, ed. 1920, p. 673.

²⁰¹ *Ibidem*, ed. 1920, p. 674.

consapevolezza di sé solo nell'Europa moderna. Questa esclusione dell'Oriente operata da Troeltsch, nel senso della sua riduzione al fondo oscuro della Grecità, si fermava, però, di fronte al *profetismo ebraico* – la I. delle quattro potenze fondamentali indicate – il quale tuttavia, può essere considerato orientale solo in un senso molto relativo. Esso – afferma infatti Troeltsch – è «sorto solo dalle distruzioni operate dalle grandi potenze d'Oriente, dal rimodellamento sotto queste influenze, di ideali religiosi nazionali in una profonda etica dell'umanità, verso la quale si protese per afferrarla l'Antichità ellenistica declinante e che insieme con il cristianesimo è poi diventata uno dei pilastri fondamentali del mondo europeo. Ciò non è un caso, bensì riposa proprio su di una trasgressione dell'elemento comunitario-orientale, su di una affinità elettiva con l'individualismo antico e con l'*ethos* dell'ellenismo, aspirante all'elemento umano-generale. Solo attraverso ciò fu possibile il concrescimento, che oggi è indissolubile e che dà a tutti i popoli partecipi del profetismo ebraico, Cristiani, Giudei e Maomettani, un tratto caratteriale comune nel mondo. Parimenti tutti e tre hanno attratto a sé l'Antichità greca»²⁰².

Le rimanenti tre *Grundgewalten* individuate da Troeltsch sono: II. «la Grecità classica»²⁰³; III. «l'Imperialismo antico, la monarchia ellenistico romana, che con costruzioni, strade, diritto, amministrazione, lingua e tecnica, costituisce nel senso più letterale, il fondamento dei popoli romano-germanici»²⁰⁴; e, infine, IV. il «Medioevo occidentale, [...] educato alla cultura dalla Chiesa, da Bisanzio, dagli Arabi» che costituisce «l'autentico grembo materno della nostra intera essenza»²⁰⁵. «Sono queste – conclude Troeltsch – le quattro potenze-originarie [*Urgewalten*] che, quali pilastri portanti fondamentali e forze continuamente generanti, reggono e intessono ancora il mondo moderno infinitamente incrociandosi e mescolandosi con il suo elemento proprio. Da tutte insieme e dall'aggiungersi di nuove forze deve venire elaborata la forza psichica del futuro»²⁰⁶.

4. *Il ruolo dell'Islam in una generale storia della cultura.* Becker percepì immediatamente il significato dell'*Aufbau* troeltschiana, rendendosi conto che in essa venivano poste questioni vitali per l'orientalistica, le quali toccavano nel vivo i risultati essenziali della sua riflessione storica. Egli aveva nutrito sempre il massimo rispetto e prestato sempre la massima attenzione, sia da islamista che da *Kulturpolitiker*, alla riflessione troeltschiana, subendone la significativa influenza, la quale non fa che riconfermarsi, pur nelle distinzioni di merito, in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*. Qui infatti Becker si dichiara fundamentalmente

²⁰² Ivi, p. 89; ed. 1920, *ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*; ed. 1920, *ibidem*.

²⁰⁴ Ivi, p. 90; ed. 1920, p. 675.

²⁰⁵ *Ibidem*; ed. 1920, *ibidem*.

²⁰⁶ Ivi, p. 91; ed. 1920, p. 676.

d'accordo con l'impostazione generale data da Troeltsch al problema della *Kulturgeschichte* europea, sia quando si tratta di liquidare «l'umanità come oggetto storico unitario»²⁰⁷ e teorizzare la molteplicità delle cerchie culturali, sia quando si tratta di rinunciare a una storia universale che pretenda di aggregarne organicamente gli autonomi sviluppi²⁰⁸. «Anche Troeltsch – scrive Becker – esige che la storia si occupi degli ambiti culturali estranei, anche lui ammette l'utilità della collaborazione tra eruditi [...] anche lui attribuisce valore alle costruzioni di paralleli psicologici o sociologici, ma per la considerazione puramente storica e di filosofia della storia pretende la limitazione allo sviluppo europeo-americano, con l'esclusione dell'Oriente; non foss'altro perché secondo lui il bisogno e la capacità di considerazione storica di sé e di conoscenza critica del passato sono quasi sconosciuti ai popoli non europei»²⁰⁹.

Ma nonostante l'intesa di massima sulla limitazione della considerazione puramente storica all'europismo, sussistevano per Becker sostanziali motivi di dissenso proprio in merito al ruolo che l'Oriente avrebbe dovuto rivestire nell'ambito di quella considerazione; «l'orientalista – egli scrive – per il quale le relazioni storiche tra Europa e Vicino Oriente si trovano al centro della ricerca, non può fare a meno di spostare lievemente gli accenti»²¹⁰. Ciò significa, in primo luogo, che l'orientalista «non può permettere che si separi il mondo islamico da quello cristiano-occidentale», in secondo luogo, che egli, «pur d'accordo con Troeltsch nel rivendicare le serie di sviluppo storicamente compiute e chiuse nei rispettivi ambiti culturali, deve pretendere, tenendo conto dell'effettivo corso storico [...], l'inclusione del mondo dell'Asia anteriore e islamico in quello europeo»²¹¹.

Dunque in discussione non è la sussistenza di una pluralità di cerchie culturali, ma l'inclusione, nell'ambito di tale pluralità, del Vicino Oriente nella cerchia culturale europea. Becker cioè, concorda con Troeltsch sulla necessità di una pluralizzazione dello sviluppo storico nelle *grandi separatezze* rappresentate dalle diverse *Kulturkreise*, tuttavia è incline a spostare sensibilmente i confini orientali della cerchia culturale europea, fino ad includervi l'intero Vicino Oriente. Ma Becker qui non sta parlando di un'identità culturale europeo-islamica, della quale si può discutere tutt'al più in

²⁰⁷ «Poiché l'umanità come oggetto storico unitario non esiste più, per la scienza moderna è del tutto impossibile avere o attuare l'immane idea di una storia dello sviluppo dell'umanità come tutto. Se l'umanità come tutto non ha un'unità spirituale, e dunque neppure uno sviluppo unitario, la storiografia si deve limitare alla considerazione di grandi settori specifici, che sono aggregati da una riconoscibile unità di senso e di cultura» (C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, cit., tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., p. 91).

²⁰⁸ «Ognuno di questi settori ha uno sviluppo particolare e di conseguenza una sua propria storia. Quando li si vuole aggregare, e ad esempio è l'occidentale che opera un tale tentativo storiografico, ne scaturisce un violentamento dell'altro ambiente culturale a favore dell'esaltazione dei momenti decisivi dello sviluppo occidentale. Il risultato dunque non è più storia ma poesia, non più scienza ma diletantismo e costruzione arbitraria» (ivi, p. 92).

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Ivi, p. 93.

²¹¹ *Ibidem*.

riferimento al Medioevo²¹², né si riferisce a una possibilità di modernizzazione dell'Islam e alla prospettiva della sua futura inclusione nella cerchia culturale europea. In questione qui è la «considerazione puramente storica»²¹³ dello sviluppo europeo e medio-orientale nei loro rapporti reciproci. Tuttavia sembra che la troeltschiana delimitazione della realtà storica in grandi separatezze assuma in Becker un significato affatto diverso. «Se la delimitazione di Troeltsch, il suo taglio tra Oriente e Occidente – si legge infatti in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* – non possono che apparire arbitrari allo storico dell'Islam, così lo storico dell'Asia centrale o dell'Asia orientale considererà la cesura qui proposta altrettanto arbitraria. Certo, intersezioni possono aver luogo in entrambi i casi, e l'Islam è in stretta relazione, tra l'altro attraverso i Mongoli, con l'India e la Cina»²¹⁴. Dunque anche l'estensione dei confini della cerchia culturale europea promossa dall'orientalista è più un riflesso di una precisa prospettiva storiografica che la rilevazione di una effettiva struttura dello sviluppo storico. La considerazione degli influssi conduce inevitabilmente a una prospettiva centrifuga, in cui il centro sembra dileguare dietro una fuga di delimitazioni allargantesi all'infinito, fino a comprendere cioè, l'umanità intera. «Sarebbe dunque scientificamente possibile una storia universale nel senso originario? – si domanda Becker – So molto bene che cosa si può addurre a favore di ciò e che cosa si è addotto. Tuttavia non posso pormi su questo piano, perché per me l'Islam rappresenta l'*anello di congiunzione tra l'Europa e l'Asia vera e propria*, ed esso, se si vuole in generale operare un raggruppamento, appartiene senz'altro alla linea di sviluppo occidentale e dunque va sciolto dalla storia dell'Asia»²¹⁵.

La delimitazione troeltschiana fra le varie cerchie culturali era attinente a una considerazione di filosofia della storia, la quale pur riconoscendo la necessità dell'accertamento dei prestiti e delle influenze interculturali, si costruiva intorno alla vivente connessione, più volte richiamata, fra coscienza del divenuto e volontà etica di futuro. Una connessione questa che aveva senso solo se si rimaneva all'interno di quelle grandi separatezze di cui, in uno sforzo etico e scientifico insieme, si andava a ricostruire lo sviluppo. Per Becker questo criterio era inaccettabile nella misura in cui se ne derivasse l'esclusione dell'Oriente dalla storia della cultura europea. Tuttavia rimaneva in lui la consapevolezza della pluralità irriducibile delle cerchie culturali, e si ripresentava con rinnovata urgenza, di fronte agli esiti isolanti della soluzione troeltschiana, quello che era stato uno dei problemi fondamentali della sua riflessione storica, vale a dire il problema dell'identità culturale e delle relazioni fra culture

²¹² Era questa la tesi di *Christentum und Islam*, che sembra reggere perfettamente in queste pagine.

²¹³ Ivi, p. 93.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

diverse²¹⁶. Se la costruzione di Troeltsch andava rifiutata nei suoi presupposti isolanti, e se Oriente e Occidente andavano riuniti storiograficamente, si presentava il problema di quale doveva essere il criterio di identificazione e delimitazione reciproca delle diverse cerchie culturali.

La fuga delle relazioni e dipendenze, degli influssi e prestiti culturali, alla quale Becker era da sempre stato particolarmente sensibile, di per sé non era un elemento risolutivo, essa non conduceva più alla storia universale dell'umanità, ma rappresentava un fattore complicante per ogni tentativo di ripartizione della realtà storica. In questo senso, come scrive Becker, «influenze culturali e relazioni storiche da sole non possono fondare la fusione in un unico anello storico»²¹⁷. Né tale unità è da ricercare nell'elemento etnografico, che altrove sembra rivestire per Becker un ruolo fondamentale; «per la nostra considerazione di storia della cultura – si legge in queste pagine – è fuori discussione anche il problema etnografico, certamente si potrebbe dire qualcosa sulle ultime connessioni tra Oriente e Occidente dal punto di vista, ad esempio, dell'affinità indoariano-europea, ma queste tenui relazioni passano completamente in seconda linea di fronte ai forti dati di fatto culturali e storici, che sono alla base della nascita degli ambiti culturali qui trattati»²¹⁸.

La considerazione determinante dal punto di vista storico-culturale è invece, quella relativa all'«affinità dei fondamenti culturali [*Verwandtschaft der kulturellen Grundlagen*]: qui viene toccato – secondo Becker – il criterio decisivo, in quanto di un ambito culturale chiuso si può parlare soltanto se alle relazioni storiche, allo scambio dei prodotti culturali, dei pensieri e delle persone, si aggiunge il fatto determinante di un'eredità comune. Momenti geografici ed etnografici possono sia ostacolare che favorire, ma non sono decisivi»²¹⁹. L'idea non è nuova e sostanzialmente si fonda sulle tesi espresse nel 1910 in *Der Islam als Problem*; la stessa espressione *kulturelle Grundlagen*, risale al 1917/18 e si legge, come abbiamo visto, in *Der Islam als Weltanschauung*²²⁰.

Tenendo fermo questo criterio dei fondamenti culturali, Becker può procedere, sull'esempio troeltschiano, all'identificazione delle *Urgewalten* della civiltà islamica. In particolare egli riconosce tre potenze o forze originarie: «I. l'Antico Oriente, per quanto riguarda il profetismo semitico, la religione ebraica della legge, il dualismo e l'escatologia persiani, l'immagine magica del mondo e lo stato burocratico-assolutistico

²¹⁶ Un problema che come abbiamo visto interessò Becker in tutta la varietà delle sue possibili declinazioni che va dallo storiografico al *kulturpolitisch*.

²¹⁷ Ivi, p. 94. «il Giappone ha accolto la civiltà europea forse in misura ancora maggiore della Turchia o dell'Egitto, e tuttavia il Giappone appartiene senz'altro al mondo asiatico, così come il Vicino Oriente appartiene a quello europeo. Ciò è dovuto soltanto alla situazione geografica? Certamente questa gioca un grande ruolo, tuttavia non decisivo [...] come già traspare dal fatto che l'America, nonostante l'Oceano Atlantico, appartiene all'ambito culturale europeo» (*ibidem*).

²¹⁸ Ivi, p. 95.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Cfr. *supra* parte B, cap. I, par. 6 e parte D, cap. I, par. 1.

babilonesi; II. l'antichità classica nella forma dell'ellenismo, in particolare nella vita quotidiana, nella scienza e nell'arte; II. il cristianesimo nel suo aspetto dogmatico, culturale e mistico»²²¹. Comparando queste tre potenze originarie con le quattro elencate da Troeltsch in riferimento alla cerchia culturale europea, emerge, secondo Becker, «che, in fondo, soltanto la *componente etnografica* e il *risultato [Erfolg]* dello sviluppo differiscono, ma che in ogni caso fondamentali fattori formatori di cultura sono identici per entrambi gli ambiti»²²². Ciò rende finalmente chiaro cosa si deve intendere con la beckeriana identità fra Europa e Islam; in questo rapporto «non si tratta – scrive Becker – soltanto dell'assunzione di beni culturali estranei [...], bensì di contatti tra propaggini variamente sviluppate che partono da uno *stesso humus culturale [kultureller Mutterboden]*»²²³.

Dunque, ricapitolando, Europa e Islam emergono dai medesimi *fondamenti culturali*, differenziandosi esclusivamente nella *componente etnografica* e nel *risultato* dello sviluppo. È per questi motivi che, a prescindere dalle sempre legittime storie specifiche, «se si isolano grandi complessi di sviluppo storico, allora il taglio non va operato tra Europa e Islam, bensì tra Europa e Islam da un lato e Asia dall'altro»²²⁴. E ciò, afferma Becker correggendo Troeltsch, «concorda perfettamente con il fatto che il mondo islamico, a differenza dell'India, possiede una capacità di considerazione storica di sé direi paragonabile a quella europea»²²⁵.

Come abbiamo visto, Becker aveva rilevato in *Das türkische Bildungsproblem*, proprio nella recezione della coscienza storica moderna da parte della civiltà islamica uno dei compiti più ardui di ogni tentativo di riforma culturale e di modernizzazione dell'Islam. Certo, egli si riferisce ora a una cosa ben diversa quando parla della presenza nel mondo islamico di una considerazione storica paragonabile a quella europea; ad essa sarebbe normale pensare (e Becker qui sembra non accorgersene) come a uno specifico elemento dell'eredità ellenistica nell'Islam, un elemento che tenderebbe a relativizzare quell'unilateralità razionalistico-formale nella recezione islamica dell'Antichità di cui egli stesso era fermamente convinto²²⁶.

Fatto sta che Troeltsch, nella seconda edizione dell'*Aufbau* (1922), divenuta ora quarto capitolo di *Der Historismus und seine Probleme*, tenne conto di queste osservazioni di Becker, integrando la sua affermazione circa l'assenza negli ambiti extra-europei di autocoscienza storica, e precisando che essa valeva solo «a prescindere dalla cultura islamica, che anche in ciò ha imparato dai greci, e dagli annali cinesi»²²⁷. Tuttavia Troeltsch ribadiva qui, di fronte agli argomenti di Becker, tutte le sue

²²¹ Ivi, pp. 95-96.

²²² *Ibidem* (corsivo mio).

²²³ Ivi, p. 98 (corsivo mio).

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Cfr. *Das türkische Bildungsproblem*, cit..

²²⁷ E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p. 27. Si veda il paragrafo precedente.

convinzioni circa il ruolo dell'Oriente nella costruzione della storia della cultura europea. «Per amore della comunanza, sussistente sin dai tempi primitivi, tra l'Europa e il Vicino Oriente – si legge nell'*Aufbau* del 1922 – si è pretesa l'inclusione in essa del mondo islamico, il quale avrebbe radici affini nel profetismo ebraico e nella cultura ellenistica e per lungo tempo, in quanto potenza culturale superiore all'Europa, avrebbe aiutato quest'ultima a progredire agendo al suo interno, ed il quale ancora oggi, in quanto vicino più prossimo e principio culturale relativamente più affine, ci porrebbe una parte dei nostri più essenziali problemi vitali»²²⁸. Da un'impostazione del genere procedeva, secondo Troeltsch, perfino la *Geschichte des Altertums* di Eduard Meyer, il quale

«tratta nel modo più splendido il primo tratto dell'uropeismo e con ciò pone del tutto l'ellenismo e la romanità nella più stretta connessione con il Vicino Oriente. Certo le cose devono essere viste tanto qui che là. Ma vederle così non significa collegarle in un mondo vitale e in uno sviluppo unitari, se normativo per questo è solo in qualche modo il pensiero di un senso culturale unitario e comune risultante da tutto ciò. Se si considera l'Antichità non meramente per se stessa, per la qual cosa invero Eduard Meyer ha una troppo forte propensione, bensì la si vede nel suo stretto collegamento con l'uropeismo, allora, nonostante ogni stretta implicazione dell'Antichità nell'intera cerchia mediterranea e vicino-orientale della politica e della cultura, sono invero i Greci gli iniziatori e i fondatori e svanisce per noi la loro stretta connessione con l'Oriente. In ciò invero ha ragione la costruzione di Hegel, il quale fa aprire gli occhi all'umanità per la prima volta con i Greci, se certo si intende per umanità l'uropeicità»²²⁹.

Questa posizione critica di Troeltsch sull'opera meyeriana, come egli afferma, «contraddistinta da un troppo sano intelletto umano»²³⁰, è estremamente rivelatrice se la si legge sullo sfondo dell'intera problematica dello sviluppo storico che è emersa nella prima parte di questo studio, soprattutto in riferimento a Wellhausen. La preoccupazione di Troeltsch, il quale non a caso evoca la filosofia della storia di Hegel, è quella di mantenere ben saldi i confini dello sviluppo occidentale, di ricomporli in una dinamica fondamentale ontogenetica che escluda gli apporti di senso estranei. Certo non va dimenticato il presupposto etico-pratico della costruzione storica troeltschiana, dominata dall'idea di futuro. Tuttavia questo isolamento evolutivo, contiene la consapevolezza del dispiegarsi del particolare destino dell'uropeicità, che fin dall'inizio, al di là dei flussi e riflussi delle correnti storiche, ha perseguito coerentemente e autonomamente la vocazione della sua unicità. In quel destino l'Oriente e con esso l'Islam, non potevano assumere alcun ruolo significativo.

«Dall'Oriente all'uropeicità è stato trasmesso – scrive Troeltsch – quale forza autonomamente operante, solo il profetismo ebraico e la sua conseguenza, il cristianesimo, e ciò non senza un profondo ed intimo motivo. Giacché la sua idea di personalità non è appunto affatto affine all'Oriente, bensì all'ellenismo e perciò, per intimi motivi, si è alleata con quest'ultimo anche prima e a fianco del cristianesimo, mentre l'Oriente lo ha espulso. Il modo in cui l'Oriente potette accoglierlo in sé lo mostra piuttosto l'Islam che ha arabizzato il giudaismo ed il cristianesimo e trasformato la religione che da ciò sorge in un principio politico-militare. Se poi anche esso, da parte sua, ha fuso la tradizione culturale ellenistica con ciò, in tal caso qui si tratta in primo luogo

²²⁸ Ivi, p. 45.

²²⁹ Ivi, p. 46.

²³⁰ *Ibidem*.

appunto solo della tradizione ellenistica e non, come in Europa, soprattutto anche di quella romana con il suo spirito pratico-amministrativo. Inoltra la fusione della religione islamica e della cultura greca non è neanche lontanamente tanto intima ed essenziale come in Occidente. L'ellenismo è rimasto piuttosto soltanto un puro principio culturale, e l'umanizzazione dell'Islam è venuta più dalla mistica persiana che dall'ellenismo. Invero, si tratta però soprattutto solo di un'*affinità e comunanza dei fondamenti, ma non dei fini e del contesto di vita* [*Verwandtschaft und Gemeinsamkeit der Grundlagen, aber nicht der Ziele und des Lebenszusammenhanges*]. I fini del mondo islamico non sono mai diventati, come in Europa, quelli di un'umanità autonoma, liberamente ed illimitatamente creatrice a partire da se stessa, ed il contesto di vita consisteva e consiste molto più in una lotta esasperata che non in una comunanza della famiglia dei popoli, quale l'Occidente l'ha elaborata in rigorosa differenza da tutto l'imperialismo orientale e tardo-antico. *L'Islam ha perciò una storia universale a sé stante, per quanto numerose e strette siano le sue relazioni con l'uropeismo, e non pertiene alla storia universale dell'uropeicità*. Non si dà alcuna sintesi culturale comune per i due mondi [...]. Piuttosto, all'inverso, proprio nella relativa comunanza dei presupposti, lo sviluppo conflittuale dei due mondi è estremamente istruttivo per le più segrete forze propulsive dell'uropeicità»²³¹.

Al di là di Meyer, sembra essere Becker il vero obiettivo polemico di questa pagina troeltschiana che costituisce una replica puntuale nel merito dei rilievi contenuti in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*. Il contributo dell'Oriente alla civiltà occidentale si limita al profetismo ebraico; già il cristianesimo, secondo Troeltsch infatti, non è affatto affine al mondo orientale, bensì all'ellenismo, con il quale si è fuso emigrando verso Occidente. L'idea cristiana poteva trovare spazio in Oriente solo in quella forma incarnata storicamente dall'Islam che, con l'arabizzazione dei fondamenti giudaico-cristiani e con la superficiale recezione della cultura greca, ha condotto a esiti totalmente opposti a quelli cristiano-occidentali. Il criterio storico-culturale decisivo per Troeltsch non è quello beckeriano dell'*affinità o comunanza dei fondamenti culturali*, bensì quello dei *fini*, del risultato, dal punto di vista del quale si deve procedere alla ricostruzione dello sviluppo storico. E infatti Troeltsch rendeva esplicito questo pensiero in una annotazione riferita esplicitamente al saggio beckeriano:

«Posso solo essere d'accordo con questo studio estremamente interessante. Il punto di vista dello storico puro è però qualcosa di diverso da quello della filosofia della storia, quale io lo intendo. Questa mira alla *comunanza dei risultati*, quello alla *comunanza delle origini*. Per Becker in primo piano sta la comunanza durante le lotte per la appropriazione delle componenti bizantine, cristiano-orientali ed ellenistiche e poi la superiorità culturale durante il Medioevo. *Egli stesso poi pone però la questione circa i motivi della separazione nel risultato*. Egli li vede nella diversa specie di reazione alla eredità antica. "La grande esperienza distintiva vissuta dall'Occidente è l'umanesimo". L'Occidente avrebbe non meramente proseguito l'antichità, bensì fatto nascerla di nuovo. Solo con ciò, secondo Becker, è nato l'uomo occidentale fundamentalmente diverso dall'orientale. Perché però, ciò fu possibile in Occidente? Il motivo, secondo Becker, sta in ciò, che già il cristianesimo significò una rottura con la stessa antichità ellenistica. Per questa via sarebbe divenuta possibile la scoperta dell'antichità autentica, preellenistica, non appena lo stesso cristianesimo retrocedette. Questo significa però che le cose, *fin dall'inizio*, stavano diversamente che nell'Islam. "L'Europa che scopriva se stessa pervenne nella profondità dell'io. Dapprima inconsciamente, poi in modo razionalizzato. Prima che lo *ego cogito ergo sum* divenisse un pensiero formulato, esso fu vissuto nell'esperienza". Tuttavia ciò era così già in Agostino»²³².

²³¹ Ivi, p. 46-47 (corsivo mio).

²³² Ivi, p. 47, nota (corsivo mio).

Troeltsch rilevava la non sovrapponibilità del suo punto di vista di filosofia della storia, orientato in quanto tale alla *comunanza dei risultati*, con quello dello storico orientato invece, alla *comunanza delle origini*. Ma in realtà, questo atto di cortesia non gli impediva di esprimere la sua convinzione fondamentale, e cioè che nell'Islam le cose stavano *fin dall'inizio* diversamente rispetto al cristianesimo. Troeltsch non poteva riconoscere, come aveva fatto Becker già in *Christentum und Islam*, nell'umanesimo l'esperienza distintiva dell'Occidente, quell'esperienza dalla quale sarebbe derivata ogni diversità di risultati fra le due civiltà. Per lui il cristianesimo era quel principio essenziale di sintesi fra le sue connessioni di sviluppo occidentali (Antichità-Modernità), che rappresentava la vera specificità della cerchia culturale europea e delle sue manifestazioni storiche.

Lo stesso Becker tuttavia aveva posto in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* la questione della *differenza dei risultati*, e lo aveva fatto proprio nello spirito della già ricordata affermazione troeltschiana secondo la quale «*proprio nella relativa comunanza dei presupposti, lo sviluppo conflittuale dei due mondi è estremamente istruttivo per le più segrete forze propulsive dell'europeicità*»²³³.

5. *La differenza dei risultati*. È estremamente significativo che Becker sentisse la necessità di confrontarsi con gli esiti delle ricerche sulle religioni universali di Max Weber proprio nel momento in cui si accingeva alla stesura del suo contributo per *Historikertag* del 1921. Ne dà testimonianza Müller sulla scorta di una lettera di Becker a un suo collaboratore²³⁴, ma risulta evidente anche dalla semplice lettura di *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, dove l'influsso weberiano si percepisce chiaramente, in particolare vi riecheggiano i toni della *Vorbemerkung* ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*²³⁵. In quel luogo Becker poteva leggere che «i problemi di storia universale saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica: quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e

²³³ Ivi, p. 46-47 (corsivo mio).

²³⁴ Cfr. MÜLLER, cit., p. 345. La lettera in questione di C. H. Becker a E. Wende è datata 31.07.1921. «È un libro stupendo» – scrive Becker, riferendosi ai weberiani *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920-21 – il quale rende niente affatto indesiderabile la prospettiva di ritornare un giorno all'attività di professore (*ibidem*). «Tu vedi – scrive Becker, ironizzando sul suo futuro politico – io preparo ora i fondamenti della razionalizzazione di un eventuale successivo risentimento. Carissimo, voglio essere sincero, rimango ancora qualche altro anno ministro in carica, anche ciò mi razionalizzo con la consapevolezza di una sicura inevitabilità» (*ibidem*). Nel «gioco di parole» sulla centrale categoria weberiana di *razionalizzazione* Müller crede di leggere un riflesso della concezione meramente «estetico-intuitiva» che Becker avrebbe della Sociologia (*ibidem*). Fatto salvo l'innegabile estetismo sociologico beckeriano su cui ci siamo già soffermati, a me pare che in questo passo Becker si limiti da un lato a esprimere la massima ammirazione per l'opera weberiana, e dall'altro a ironizzare sui propri destini politici, senza che debba necessariamente sussistere una connessione intenzionata fra le due cose.

²³⁵ M. WEBER, *Vorbemerkung* a *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, 1920, tr. it. *Sociologia della religione*, a cura di P. ROSSI, Milano, 1982, pp. 3-16.

soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quando amiamo immaginarci – stavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale?»²³⁶.

Ed era esattamente questo lo spirito dell'analisi di Becker, il quale però, aveva il vantaggio rispetto a Weber di lavorare su un contesto culturale, quello islamico, che si era sviluppato sugli stessi presupposti culturali e che aveva rappresentato un'unità con l'Occidente fino al Medioevo. Dunque l'accertamento dell'identità di fondamenti fra Europa e Islam e della loro irrinunciabile connessione storico-culturale rappresentava solo il preludio per una valutazione della differenza dei risultati fra le due civiltà. Una volta stabilito che fra Europa e Islam rappresentarono un'unica *Kulturkreis*, «la considerazione storica esige, d'ora innanzi, di porre l'accento non più sulle somiglianze, ma sulle differenze»²³⁷. Bisognava cioè, «comprendere la diversità degli effetti dell'eredità culturale sui portatori del nuovo sviluppo»²³⁸. «Ciò che è storicamente rilevante – afferma Becker – è l'energia creativa di diversi portatori di cultura, che può essere individuata soltanto attraverso contrapposizioni e comparazioni», proprio secondo l'esempio di Max Weber²³⁹.

L'impostazione problematica della beckeriana storia universale della cultura islamico-europea veniva, dunque, espressa nel seguente interrogativo: «come hanno reagito l'Islam e l'Europa all'eredità antica?» o in quello equivalente: «Come si distingue la recezione dell'antichità in Oriente e in Europa?»²⁴⁰. La risposta non si discosta di molto, anzi in alcuni passi la riprende letteralmente, dall'analisi di *Christentum und Islam*, in cui Becker aveva posto negli stessi termini la differenza nel rapporto con l'antichità di Islam e cristianesimo. Anche lì l'assenza di rotture con la tradizione aveva impedito la riscoperta oggettivante dell'antico che in Occidente si verificò con l'umanesimo. Quello che emerge di nuovo è forse l'inedita allusione alla rottura rappresentata dal cristianesimo nel corso dello sviluppo occidentale. Così Becker si esprime in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*:

«La grande esperienza distintiva dell'Occidente è proprio l'umanesimo. In Occidente l'antichità non soltanto continua a vivere, come nell'Islam; rinasce, e con essa nasce l'uomo occidentale fondamentalmente diverso da quello orientale. La differenza sta in una concezione completamente diversa dell'uomo e dell'umanità, non viene scoperta soltanto la forma dell'antichità, bensì l'essenza dell'atteggiamento antico nei confronti dell'uomo e della vita. L'elemento differenziante fu la precedente rottura interna con l'antichità operata dal cristianesimo, poi l'antichità venne di nuovo rivissuta, e non da un intelletto estraneo, ma da sangue affine. Fu una rottura con quella tradizione, nella quale continuava a vivere l'antichità tarda, con il che la via risultò libera: alla

²³⁶ Ivi, p. 3.

²³⁷ C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, cit., tr. it. in *L'Islam come problema*, cit. p. 100.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*. «La conoscenza del mondo moderno è stata favorita più dalla comparazione di Max Weber tra le molteplici ripercussioni delle idee di uomini così strettamente affini come Lutero e Calvino, che da tutte le precedenti comparazioni tra Protestantesimo e Cattolicesimo, o tra Medioevo ed Età moderna, o tra Oriente e Occidente» (*ibidem*).

²⁴⁰ *Ibidem*.

volontà di vita dell'età migliore dell'antichità si collegò immediatamente la volontà di vita dell'Europa rinascimentale, che si scioglieva dall'assoggettamento medioevale. Del tutto diversamente stavano le cose nell'Islam, dove come si è detto, l'antichità semplicemente continuava a vivere, ma non l'antichità di Sofocle o di Platone o del vero Aristotele: dominavano gli epigoni, l'antichità che ancora parlava e scriveva in greco, ma fundamentalmente era già orientalizzata. Certamente l'aristotelismo rivisse anche attraverso l'Islam, ma non rivisse nessuno dei grandi drammaturghi, né tantomeno Omero. L'Oriente si interessava volutamente dell'antichità soltanto dal punto di vista della scienza, in particolare della scolastica, cioè allo scopo del confronto razionale con la vita e con il suo adattamento ai precetti del Corano e della tradizione. Nel campo della teologia, della scienza e della filosofia di vita popolare si era coscienti della tradizione antica, mentre per quanto riguarda l'atteggiamento ultimo nei confronti della persona, dell'umano, si restò nel migliore dei casi nell'atteggiamento tramandato del Neoplatonismo, e rispettivamente del cristianesimo, il quale atteggiamento era sentito sotto un duplice aspetto come tradizione viva, attraverso il rapporto con Maometto. In nessun luogo si rompe con la tradizione antica, e per questo non poté neppure essere riscoperta la Grecia antica sepolta e dimenticata, per rendere possibile ciò la si sarebbe dovuta portare in sé allo stato di latenza, mentre proprio questo mancava [...]. L'Europa che scopriva se stessa penetrava nelle profondità dell'Io, dapprima in maniera inconsapevole, poi razionalizzata: prima che il *Cogito ergo sum* divenisse un pensiero formulato venne vissuto nell'esperienza»²⁴¹.

Questo differente atteggiamento dell'Islam nei confronti dell'antichità si riflette, secondo Becker, «in tutti i campi»²⁴², a cominciare dalla sua mancata recezione di forme di autonomia cittadina paragonabili al modello della *polis* greca. «Non è mai nato nell'Islam – afferma Becker, riferendosi alle analisi weberiane sulla città²⁴³ – qualcosa di simile o di paragonabile alla *polis* greca [...]. Il concetto di libero cittadino non è mai stato sperimentato in Oriente, né è stato mai neppure pensato, il sentimento vitale dell'Oriente è originariamente democratico, e tuttavia ciò non ha mai prodotto una democrazia paragonabile a quella antica, essa è soltanto un'importazione europea dell'età moderna. La democrazia occidentale ha come presupposto l'umanesimo e, sulla base di questo, l'individualismo, mentre la democrazia orientale è collettivismo, il che tanto più degno di nota in quanto all'Oriente non era estraneo l'umano e l'individuale»²⁴⁴.

In maniera non dissimile si svolgono le cose nello sviluppo ecclesiastico, nell'ambito del quale «la Chiesa occidentale si costituisce come un erede dell'Impero

²⁴¹ Ivi, pp. 101-103. Becker si riferisce in nota a W. JAEGER, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, in *Von Altertum zur Gegenwart*, Leipzig, 1919, e ID. *Humanismus und Jugendbildung*, Berlin, 1921. Come vedremo si tratta di riferimenti essenziali per lo sviluppo della riflessione beckeriana.

²⁴² C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, cit., tr. it. in *L'Islam come problema*, cit. p. 103.

²⁴³ M. WEBER, *Die Stadt, eine soziologische Untersuchung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft», 47 (1920-1), pp. 621-772, ora in *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 328-467; cfr. *supra* parte C, cap. II. Nella citata *Vorbemerkung* ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Weber scrive: «il concetto di cittadino mancò dappertutto fuori dell'Occidente e quello di "borghesia" mancò fuori dall'Occidente moderno – nonostante che siano esistiti ovunque nelle forme più diverse privilegi di mercato cittadini, corporazioni, gilde, distinzioni giuridiche quanto mai disparate tra città e campagna [...]» (M. WEBER, *Sociologia della religione*, vol. I, cit., p. 11).

²⁴⁴ C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, cit., tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., pp. 103-104. E infatti – scrive Becker – «l'Islam conosce approfondimenti delle relazioni tra persona e persona che per noi occidentali razionalizzati soltanto oggi cominciano lentamente a destarsi come valori» (filiazione spirituale, rapporti di apprendimento, eros greco etc.). «Ma tutti questi rapporti [...] vengono visti non come in Europa a partire dall'Io, ma dal Tu o dal Noi, ad ogni modo non dall'Io razionale europeo. L'Io nel senso dell'individualismo è una scoperta occidentale» (ivi, p. 104).

romano», mentre «la comunità religiosa islamica non diventa né Chiesa né Impero»²⁴⁵. L'affermazione, comune sia a Oriente che a Occidente, di poteri di natura feudale, non fa che rendere evidente la diversità dei presupposti dai quali quei poteri sorgono e si sviluppano; «il Feudalesimo occidentale – scrive Becker – va distinto nettamente da quello islamico, per quanto sia simile ad esso nella forma, e non soltanto perché uno si fonda sull'economia naturale, l'altro su quella monetaria, ma anche perché qui è presente di nuovo, in ultima istanza, una valutazione fondamentale diversa della personalità e della relazione da persona e da persona a cosa»²⁴⁶. Ma le differenze non potrebbero essere così evidenti come nell'ideologia del lavoro e nello sviluppo economico; rifacendosi espressamente alle tesi weberiane sulle origini dello spirito capitalistico moderno, Becker afferma che «corporazioni, maestri e apprendisti si sono avuti qui come là, ma già il contenuto di lavoratore ha in Occidente un significato del tutto diverso, inoltre qui come là ci fu un capitalismo primitivo, che aveva in Oriente perfino una tradizione antica diretta, sia un da punto di vista istituzionale che da quello letterario, tuttavia soltanto l'ideologia calvinista del lavoro – una concezione del tutto occidentale – ha creato la forma economica capitalistica come realtà di fatto e concezione del mondo»²⁴⁷. In ogni ambito l'Occidente è trascinato da un impulso verso il «nuovo», mentre l'Oriente sembra adagiarsi nella continuità, rotta solo episodicamente dall'irrompere di potenti influssi esterni²⁴⁸.

Quando si tratta di formulare ipotesi per spiegare questa diversità, Becker si fa particolarmente prudente, evitando ogni risposta determinata. Ciò che è interessante è costatare come questa prudenza coinvolga qui anche la spiegazione etnologica e le sue pretese, che talvolta Becker aveva sbandierato con troppa disinvoltura²⁴⁹. «Il dato più a portata di mano – si legge infatti in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* – sarebbe pensare a differenze etnografiche, ma la realtà di fatto del ruolo storico dell'Ebraismo, così come il problema della razza mediterranea, ci esortano ad essere molto prudenti»²⁵⁰. Un «certo scetticismo» Becker lo riserva anche a ciò che

²⁴⁵ Ivi, p. 104. «Nella dignità papale e imperiale dell'Occidente continua a vivere l'idea macedone e poi romana del dominio del mondo, nel Califfato sopravvive lo Stato degli Achemenidi o dei Sasanidi definito nella sua realtà interna in maniera del tutto diversa» (*ibidem*).

²⁴⁶ Ivi, p. 105. Sulla differenza fra feudalesimo occidentale e orientale cfr. *supra* parte C, cap. I. Becker, che aveva rilevato per primo la specificità del feudalesimo occidentale rispetto a quello orientale nel suo *Steuerpacht und Lehnswesen*, cit. (1914), poteva ora con piacere constatare la recezione della sua tesi da parte della sociologia politica weberiana, che egli leggeva in *Wirtschaft und Gesellschaft*, opera uscita postuma nel 1921.

²⁴⁷ Ivi, pp. 105-106. Qui Becker si riferisce in nota espressamente alla *Vorbemerkung* dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* weberiani.

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 106.

²⁴⁹ Cfr. *supra* in particolare parte B, cap. II.

²⁵⁰ Ivi, p. 106. Weber aveva parlato nella *Vorbemerkung*, dell'importanza dell'approccio antropologico e del problema del patrimonio ereditario, come di ambiti importanti di ricerca ma ancora immaturi per un'utilizzazione scientifica nell'ambito della sua sociologia della religione. (Cfr. M. WEBER, *Sociologia della religione*, cit., p. 16). Per la posizione di Weber sul concetto di razza si veda, a titolo di esempio, il suo intervento al primo congresso della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* su *I concetti di razza e di*

egli definisce – forse impropriamente, se riferito alle ricerche weberiane – come «momento puramente ideologico», e ciò «nonostante che, secondo l'esempio di Max Weber, gli vada attribuita a tale proposito una decisiva incidenza. Sarebbe così bello e così facile contrapporre qui, secondo il metodo dell'apologetica, determinismo e libero arbitrio, ma le cose sono molto più complicate»²⁵¹. Lo stesso vale per «il clima e le accidentalità storiche», la cui influenza non deve essere esagerata; in ogni caso, come afferma Becker, «tutti questi fattori hanno concorso secondo modalità ancor oggi non esattamente valutabili»²⁵².

Becker poteva concludere, quindi, affermando lo «spiccato ruolo di mediazione» fra Europa e Asia ricoperto dall'Islam nell'ambito di una generale storia della cultura; esso risulta legato infatti, etnograficamente più all'Asia, mentre da un punto di vista culturale è inseparabile dall'Europa. In conclusione – afferma Becker – «il taglio tra l'Islam e l'Europa sarà sempre più forte di quello tra i singoli popoli europei, ma ciò nonostante non possiamo assolutamente rinunciare all'Islam per la costruzione della storia della cultura europea, per un duplice ordine di ragioni: la *straordinaria possibilità comparativa, in rapporto all'assimilazione della medesima eredità, e l'abbondanza dei reciproci effetti storici*»²⁵³.

È superfluo aggiungere che con questa impostazione la prospettiva eurocentrica troeltschiana non è affatto superata ma semplicemente dilatata nei suoi confini, e che l'inclusione dell'Islam nella cerchia culturale europea riveste fondamentalmente una funzione euristica, finalizzata ad una migliore consapevolezza della storia europea più che ad una unificante storia islamico-europea. Del resto la valenza euristica della comparazione era stata da Becker posta in questi termini già in *Christentum und Islam*, dove la conoscenza delle religioni estranee era stata palesemente finalizzata a una migliore conoscenza della propria²⁵⁴.

società, tr. it. in M. WEBER, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001, pp. 460-466.

²⁵¹ C. H. BECKER, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, cit., tr. it. in *L'Islam come problema*, cit., p. 107.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ivi*, p. 107.

²⁵⁴ Cfr. *supra* parte A, cap. I, par. 4. Sul mancato superamento beckeriano dell'eurocentrismo troeltschiano si veda S. VAN ESS, cit., p. 47-48. Per la discussione intorno alle tesi di Becker si tenga presente quanto afferma l'orientalista italiano Giorgio Levi Della Vida, secondo il quale «il più geniale» fra studiosi che hanno approfondito l'opera di Goldziher, «è stato forse C. H. Becker, le conclusioni del quale possono forse apparire unilaterali ed eccessive, in quanto non tengono conto sufficientemente della presenza di altri elementi, oltre quello cristiano-bizantino, nello svolgimento religioso dell'Islam, ma la cui attività è stata fondamentale per il progresso degli studi musulmani» (G. LEVI DELLA VIDA, *Storia e religione dell'Oriente Semitico*, Roma, 1924, ora in *Arabi e Ebrei nella storia*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 198..., p. 113 nota). Della Vida richiama esplicitamente oltre *Christentum und Islam*, anche *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, «in cui l'intero problema della civiltà musulmana è trattato con felice sintesi» (*ibidem*). Un altro orientalista italiano che si confrontò intensamente con Becker e la sua impostazione della storia islamica è Michelangelo Guidi, il quale in un prezioso volumetto del 1943 sintetizza la questione circa i *Caratteri e Modi della cultura araba*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1943. Qui Guidi scrive: «Un considerevole studio di un grande islamista tedesco, il

6. *Becker e Spengler*. Agli inizi del 1918 era uscito in Germania il primo volume di uno dei libri destinato a influenzare maggiormente il dibattito culturale nella Germania del dopoguerra. Si tratta del celebre *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler²⁵⁵, opera che godette di un successo di pubblico straordinario e che fu

Becker, ha tentato di collocare in un organico sistema storico l'insieme della cultura islamica che per tanta parte s'identifica con l'araba» (ivi, p. 18). Va detto che proprio di questa identificazione sostenuta da Guidi, Becker era stato un grande oppositore. Ma – continua Guidi – «egli è pienamente convinto della coordinazione e collaborazione dei due cicli di civiltà, quello europeo e quello islamico [...]. La costruzione del Becker si fonda prevalentemente su una concezione un po' meccanica, o come dire? aritmetica, del sorgere delle varie culture. Egli comincia infatti con lo stabilire una serie di forze primordiali, *Urgewalten*, che avrebbero con la loro energia formato i cicli di cultura d'Europa e del Vicino Oriente [...]. Conclusione è che la cultura islamica e la cultura europea sono intimamente collegate e che è impossibile scindere questi due termini per la comprensione di essa. La storia culturale nostra deve distinguere Europa e Islam da un lato, Asia dall'altro. Ma dopo aver stabilito questa fondamentale analogia egli scopre le ragioni delle altrettanto forti differenze che le separano. Egli la trova specialmente nella reazione opposta dall'Europa e rispettivamente dall'Islam e dall'arabismo, alla eredità classica. L'Europa ha avuto come suo fattore lo spirito umanistico, che è proprio dell'Occidente, il quale nella sua concezione dell'individuo rivive tutti i valori classici nella loro pienezza. Posto dinnanzi alle cause di questa differenza di reazioni il Becker deve trincerarsi in un *non liquet*. Bella costruzione, forse anche troppo bella, o troppo erudita, troppo da tavolino. Per abbozzare appena una critica ad essa basti osservare che è altra l'influenza dell'antico Oriente e del cristianesimo nella cultura europea e in quella araba [...]. Si ha l'impressione che il Becker chiami arbitrariamente con uno stesso nome dei complessi, quali l'antico Oriente e il cristianesimo che influiscono nell'Europa, e quelli che agiscono sull'Islam, che hanno aspetti nei due casi così diversi [...]. Così sembra, in conclusione, che pur essendo i fatti esposti dal Becker rigorosamente esatti, pur sussistendo questa comunicazione nelle fonti della tradizione europea e di quella islamica, non è quella del Becker la formulazione esatta delle relazioni che corrono tra i due mondi» (ivi, pp. 18-21). Per una discussione su Guidi cfr. J. HELL, *Guidi, M., Caratteri e modi della cultura araba*, in «Orientalische Literaturzeitung», 3/4 (1944), pp. 111-115. Sempre in merito alle tesi beckeriane si vedano anche le recensioni al primo volume degli *Islamstudien*, Leipzig, 1924, di R. STROTHMANN, *C. H. Becker. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. I. Band. Leipzig: Quelle & Meyer 1924*, in «Orientalistische Literaturzeitung», 8 (1924), pp. 462-468: «Si tratta di un tentativo audace; ma chi vuole con la sua considerazione storica arrivare fino ai problemi fondamentali, gli sarà grato per tale audacia» (ivi, p. 463); e di C. SNOUCK HURGRONJE, *C. H. Becker: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, in «Deutsche Literaturzeitung», (1924), pp. 1843-1850: «egli mostra sempre uno sguardo aperto per le questioni storico-universali veramente importanti» (ivi, p. 239). A tal riguardo risulta fondamentale il testo di J. KRAEMER, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959, che sintetizza in maniera molto efficace il ventaglio di problemi ruotanti intorno alla storia della cultura islamica e che offre una serie di riferimenti bibliografici di una discussione sull'argomento che varrebbe la pena di ricostruire. Di tale discussione si veda per esempio: G. E. v. GRUNEBaum, *Der Islam und das Problem kultureller Beeinflussung*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», VI/1 (1956), pp. 19-26; ID., *Islamkunde und Kulturwissenschaft*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 103 (1953), pp. *1*-*18*»; J. KRAEMER, *Islamische und Abendländische Kultur: Unterschiede und Wechselwirkungen*, in *Die Welt des Islams und die Gegenwart*, a cura di R. PARET, Stuttgart, 1961, pp. 64-83; ID., *Der islamische Modernismus und das griechische Erbe*, in «Der Islam», 37, pp. 1-27; R. PARET, *Islam und Christentum*, in *Die Welt des Islams und die Gegenwart*, a cura di R. PARET, Stuttgart, 1961, pp. 193-206; H. GÄTJE, *Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte*, in «Die Welt als Geschichte», (1960), pp. 157-167; H. R. ROEMER, *Der Islamische Orient in der historischen Forschung*, in «Saeculum», 16 (1965), pp. 57-72; B. SPULER, *Hellenistisches Denken im Islam*, in «Saeculum», 5 (1954), pp. 179-193; H. L. GOTTSCHALK, *Kraemer, Jörg: Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 57 (1961), pp. 210-217. Si veda anche H. DJAIT, *L'Europe et l'Islam*, Paris, 1978, tr. inglese, a cura di P. HEINEGG, *Europe and Islam*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985.

²⁵⁵ O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), München, 1986; tr. it. di J. EVOLA, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una*

all'origine di un dibattito di proporzioni assolutamente eccezionali. Spengler sosteneva una concezione morfologica della civiltà, intesa come forma elementare della storia, fenomeno essenzialmente originario, discontinuo, inespugnabile nel proprio intimo da ogni indagine indugiante con scientifica perizia nei meandri delle connessioni causali storiche. Le civiltà sorgono dal nulla nell'istantanea brutalità dell'evento, danno forma all'informe del non storico, ne plasmano una materia morta, gettandola in un novello ciclo vitale. Le civiltà sono organismi la cui vita è scandita nomologicamente dagli stadi del divenire biologico e in cui l'attività umana recupera un senso, se lo recupera, solo nel tentativo di adeguarsi all'andamento complessivo della storia. Le otto civiltà enumerate da Spengler²⁵⁶ in *Der Untergang*, sono individui colti nella radicale alterità di un bagaglio simbolico originario, nella loro assoluta incomunicabilità e estraneità che rendono tanto problematico lo sguardo spregiudicato agli effettivi decorsi storici. Il concetto spengleriano di civiltà, pur con le contraddizioni in cui incorre la sua duplicità fra individualismo ideografico e organicismo nomologico, rimane tuttavia una esemplificazione e estremizzazione di un approccio ontologico alla storia universale, che si esprime in un biologismo e vitalismo non privo di originalità²⁵⁷.

Ciò vale anche per l'evoluzione del pensiero spengleriano nel senso di un progressivo superamento delle tesi del *Tramonto*, in direzione di un allargamento del teatro della storia universale a tutta la preistoria, e di una progressiva attenuazione dei suoi aspetti più radicalmente monadologici. Essenziale in questo senso furono i contatti con Leo Frobenius alla cui teoria delle cerchie culturali Spengler dovette non poco anche nella elaborazione delle sue tesi più note. Un immenso baratro di materia storica si apriva alla considerazione del filosofo che aveva creduto di poterla rigettare nelle ombre del non senso; tutta la preistoria gli appariva adesso carica di valenze simboliche e di principi morfologici che egli traeva dai sempre più ricchi materiali messi a disposizione dal grande sviluppo della scienza storica tedesca. In questa seconda fase della riflessione spengleriana emergeva la persistenza dell'organicismo e dell'impostazione morfologica; ma si annunciava un ampliamento del concetto di civiltà e una sua graduazione in stadi ascendenti di complessità biologica. Si andavano delineando tre civiltà preistoriche, raccolte ciascuna attorno al proprio intenso, purissimo nucleo simbolico, rispettivamente Atlantis, Kasch e Turan.

Lo sviluppo storico in Spengler assume i tratti inconfondibili di un organicismo biologico che può propriamente essere definito ontogenetico, termine strettamente collegato, come del resto quello di epigenesi, agli svolgimenti delle scienze biologiche

morfologia della storia mondiale (1957), Parma, 2002. Per le considerazioni su Spengler sono debitore ai seguenti testi di D. CONTE, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Napoli, 1994; ID., *Introduzione a Spengler*, Roma-Bari, 1997; ID., *Storicismo e storia universale*, Napoli, 2000,

²⁵⁶ Rispettivamente l'antichità classica, l'Occidente moderno, la civiltà indiana, la babilonese, la cinese, l'egiziana, la messicana e, infine, la civiltà araba o magica.

²⁵⁷ Cfr. D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., p. 132.

fra Otto e Novecento. In Spengler lo sviluppo si consuma cioè, – per riprendere le chiare espressioni di Domenico Conte – «solo all'interno della legalità imposta da un potente principio formatore che non ammette che si deroghi dal suo imperio, e che, dall'interno del suo nucleo, emana e si versa nei fenomeni storici»²⁵⁸. «La vita ha uno scopo. – scrive significativamente Spengler – Esso consiste nella realizzazione di ciò che è già implicito nella nascita»²⁵⁹. Tuttavia questa emanazione non è lo svolgersi graduale del nucleo originario, ma è un irrompere del discontinuo, sia pure di un discontinuo pensato anch'esso biologicamente sulla scorta del mutazionismo di H. de Vries²⁶⁰.

Ciò ha conseguenze importanti sull'assetto della storia mondiale spengleriana; per certi versi qui siamo su un piano esattamente antitetico all'approccio connessionale di Becker, per il quale i contatti e le relazioni fra civiltà furono sempre al centro dell'indagine storica. In Spengler le civiltà vegetano in un isolamento monadologico, divise dalla barriera insormontabile di un'estraneità e incomprendibilità reciproca. Così Spengler si esprimeva di fronte a quella, a suo dire insensata, ricerca dell'*influenza*, della *relazione*, della *continuazione*, che contraddistingue la storiografia moderna e che aveva, per certi versi, indirizzato anche buona parte della ricerca beckeriana:

«Benché tali relazioni (fra civiltà) costituiscano l'elemento secondario e le civiltà in se stesse quello primario, il pensiero storico moderno giudica all'opposto. Quanto meno esso conosce i cicli effettivi compresi nell'unità apparente del divenire storico, tanto più esso si affanna a esaurire la vita in una trama di relazioni, con la conseguenza di conoscere sempre meno anche di queste. Come è ricca la psicologia di questa vicenda, in cui le civiltà si cercano, si respingono, si eleggono, si fanno sedurre, si impongono o si abbandonano l'una all'altra: non sono civiltà in immediato contatto, di cui le une ammirano o combattono le altre, ma anche da un lato civiltà viventi, dall'altro mondi delle forme di civiltà morte, i cui resti sono ancora visibili in uno stesso paesaggio! E quanto sono ristrette e scarse le rappresentazioni che, dinanzi a tutta questa grandiosa vicenda, gli storici connettono alle parole influenza, sopravvivenza, continuazione. Tutto ciò è puro secolo diciannovesimo. Quel che si riesce ancora a vedere si riduce a una catena di cause e di effetti. L'una cosa "segue" l'altra, nulla ha un carattere originario. Poiché elementi formali di superficie di antiche civiltà sempre si ritrovano nelle più recenti, si pensa ad un "continuarsi" dell'influenza delle prime, e quando si è messa insieme una serie di influenze siffatte si crede di trovarsi già a posto»²⁶¹.

Il problema, secondo Spengler, andava posto in ben altri termini. Significativi non sono gli inevitabili e innumerevoli contatti fra civiltà, i quali, lungi dal rappresentare l'esperienza dell'altro, si limitano per lo più alla mera esteriorità. Significativo è invece, il modo in cui la civiltà reagisce a quei contatti e a quelle influenze, scegliendosi ciò di cui ha bisogno e rigettando il resto. «Si dovrebbe considerare il fatto – afferma Spengler – che ogni essere umano in sviluppo ed ogni civiltà vivente sono sempre esposti ad innumerevoli influenze possibili, delle quali tuttavia soltanto pochissime sono accettate, la grandissima maggioranza restando invece esclusa. *Sono le cose o gli uomini a*

²⁵⁸ Ivi, p. 158.

²⁵⁹ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 720.

²⁶⁰ Cfr. D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., p. 155.

²⁶¹ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 725.

*determinare la scelta?»²⁶². In realtà la scelta sta già nelle cose e precede ogni influenza possibile, essa è emanazione dell'origine. La civiltà in questo senso può nutrirsi di tutto il materiale che le proviene dall'esterno senza con ciò, correre il rischio di *smarrire la propria essenza*²⁶³. E ciò essenzialmente perché «due civiltà non possono entrare in contatto come uomo e uomo, né l'uomo dell'una può aver dinanzi resti intelligibili della lingua e delle forme di un'altra civiltà già morta»²⁶⁴. La possibilità di contatto è limitata al materiale, per il quale è dunque pensabile anche una considerazione epigenetica; ma al senso è in assoluto preclusa ogni emigrazione, esso è rinchiuso nella purezza dello svolgersi ontogenetico dell'origine. Con chiarezza esemplare Spengler afferma che «non è mai il senso originario di una forma che importa, bensì la forma in se stessa in quanto il sentire e l'intelletto attivo di chi la considera vi scoprono la possibilità di utilizzarla per una propria creazione. I significati sono intrasmissibili. Nulla può far superare la profonda solitudine interna esistente fra la vita di due uomini di specie diversa»²⁶⁵.*

Quanto detto ci introduce bene al centrale concetto spengleriano di «pseudomorfo». Esso rappresenta il caso limite di ciò che Spengler può intendere per relazione fra civiltà; quando cioè, tali relazioni si fanno più profonde e durature, quando esse superano la mera accidentalità della mancanza di senso, diventano necessariamente il prologo di una patologia della civiltà: la pseudomorfo. «Chiamo pseudomorfo storiche – si legge nel *Tramonto* – i casi nei quali una vecchia civiltà straniera grava talmente su di un paese che una civiltà nuova, congenita a questo paese, ne resta soffocata e non solo non giunge a forme sue proprie e pure di espressione, ma nemmeno alla perfetta coscienza di se stessa. Tutto ciò che emerge dalle profondità di una giovane anima va a fluire nelle forme vuote di una vita straniera; una giovane sensibilità si fissa in opere annose e invece dell'adergersi in una libera forza creatrice nasce soltanto un odio sempre più vivo per la costrizione che ancora si subisce da parte di una realtà lontana nel tempo»²⁶⁶. Qui si tratta di relazioni diacroniche fra civiltà più che di relazioni sincroniche; esse potrebbero essere caratterizzate bene dal concetto, molto caro a Becker, di *eredità*. È la cogenza dell'eredità, o meglio la sua capacità di rendersi cogente, che assume in Spengler la patologica valenza pseudomorfa. È precisamente l'incontro fatale di una giovane civiltà con l'eredità di una civiltà straniera, con le forme decadute e vuote di un'anima agonizzante, che però conserva ancora la forza di dominare il mondo dell'apparenza. La genuina energia creatrice dell'anima giovane è costretta ad assumere forme stantie, ne viene compressa e soffocata, diventa un sinistro

²⁶² Ivi, p. 728.

²⁶³ Non ho bisogno di ricordare quanto questa impostazione evochi i problemi emersi nelle precedenti analisi su Wellhausen e sul saggio beckeriano *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation*.

²⁶⁴ Ivi, p. 729.

²⁶⁵ Ivi, p. 728-729. Verrebbe da dire, come per Wellhausen, epigenesi del materiale e ontogenesi del senso. Cfr. *supra*, parte A, cap. II, par. 2.

²⁶⁶ Ivi, pp. 926-927.

incrocio di senilità e gioventù, assume rispetto al suo autentico destino quasi l'aspetto di un aborto storico.

E questo, afferma Spengler, fu proprio «il caso della civiltà araba»²⁶⁷, intendendo con «civiltà araba» o «magica» un'unità culturale che comprende antico Oriente, giudaismo, cristianesimo e Islam, e che risulta del tutto distinta dall'Antichità classica e dall'età moderna. Fu questa della civiltà arabo-magica una delle tesi spengleriane più discusse dagli storici²⁶⁸, con essa Spengler pretendeva di aver rotto una volta per tutte lo schema riduzionistico antichità-medioevo-era moderna, che fin lì aveva dominato la ricerca storica.

«Nel gruppo delle civiltà superiori – scrive Spengler – quella magica è, geograficamente e storicamente, la civiltà che più di ogni altra ebbe una posizione centrale, l'unica che spazialmente e temporalmente fu in contatto con tutte le rimanenti. Così non è possibile tracciare un'immagine complessiva della storia se non si è in grado di intendere la forma interna di quella civiltà, che venne falsata dalla sua forma esterna; ma di ciò finora si è stati incapaci causa i pregiudizi filologici e teleologici e, ancor più, causa la divisione propria allo specialismo della scienza moderna. Non solo per quel che riguarda la materia e il metodo, ma anche come pensiero la scienza occidentale si è spezzettata in una quantità di domini speciali, la cui delimitazione assurda ha impedito non pure di risolvere ma anche soltanto di scorgere i maggiori problemi. Quello della civiltà araba è un caso tipico nel quale lo "specialismo" è stato deleterio. Gli storici in senso proprio si sono limitati al dominio interessante la filologia classica, gli orizzonti della quale avevano però per limite le frontiere dell'area linguistica antica verso Oriente. Così essi non hanno mai percepito la profonda unità dell'evoluzione che si compì al di qua e al di là di questa frontiera che, dal punto di vista spirituale, era affatto inesistente. Il risultato è stato la prospettiva definita dallo schema antichità-medioevo-era moderna, la quale è appunto limitata all'area ove si è parlato greco e latino»²⁶⁹.

Questi toni suonano particolarmente familiari per chi ha seguito la vicenda otto-novecentesca del dischiudimento dell'Oriente, della definizione delle discipline orientalistiche e della loro autonomizzazione dalla generale scienza dell'Oriente, e soprattutto a chi l'ha seguita attraverso la centrale figura di uno studioso come Becker, e attraverso la sua lotta contro l'unilateralità filologica della tradizione orientalistica tedesca. Qui Spengler – il discontinuista, il disconnettitore della storia mondiale – lamenta la miopia dello specialismo di fronte alla connessione storica rappresentata dall'antico Oriente. Certo lo fa solo per introdurre nuove discontinuità – questo Oriente viene infatti, separato completamente dall'Antichità classica e dallo sviluppo occidentale moderno, il quale deve rinunciare (idea che faceva rabbrivire Troeltsch) al principio "magico" del cristianesimo per la definizione della propria essenza. Tuttavia dal punto di vista dell'orientalista quello che emergeva dalla cultura arabo-magica di Spengler era la connessione. E qui Spengler, al di là delle sue unilaterali morfologiche, più che lo scopritore di una nuova civiltà, era il fedele

²⁶⁷ Ivi, p. 927.

²⁶⁸ Si ricordi solo, a titolo di esempio, oltre alle citate affermazioni troeltschiane, le considerazioni di E. MEYER, *Spenglers Untergang des Abendlandes*, in «Deutsche Literaturzeitung», NF, I, 1924, pp. 1759-1780; di A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. XII, *Reconsiderations*, London-New York-Toronto, 1961; e quelle dello stesso Becker su cui dovremo soffermarci distesamente.

²⁶⁹ Ivi, p. 928.

epigono degli sviluppi dell'orientalistica moderna. Lo stesso Troeltsch, che ebbe con il *Tramonto* un confronto molto intenso, pur identificandolo con «un significativo documento culturale da un'epoca di crisi spirituale della scienza tedesca» e con «un prodotto della rivolta avvertibile ovunque contro la filologia esatta e contro la filosofia formalistico-scolastica della cattedra»²⁷⁰, non fece a meno di rilevare, a proposito della cultura magica spengleriana, il ripresentarsi di ascendenze winkleriane non nuove alla scienza tedesca²⁷¹. Si tratta, scrive Troeltsch, tutto sommato di una «rinascita della winkleriana concezione dell'Antico Oriente», che non ci dice nulla di essenzialmente nuovo rispetto a quanto Becker – citato in nota – aveva espresso magistralmente nel suo saggio programmatico *Der Islam als Problem* (1910)²⁷².

E il parere di Becker a riguardo non poteva essere diverso. Egli si occupò distesamente dell'opera spengleriana dopo l'uscita del secondo volume, in un importante saggio pubblicato nel 1923 sulla «*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*»²⁷³. Becker notava due elementi essenziali della "rivoluzione copernicana", con la quale l'autore del *Tramonto* pretendeva di aver superato l'eurocentrismo storiografico basato sul paradigma antichità-medioevo-era moderna. In primo luogo l'idea di un «corso storico regolare e tipico in ogni epoca. Dagli inizi primitivi si sviluppa una determinata civiltà [*Kultur*]; con il suo raffinamento e con la sua differenziazione essa diviene civilizzazione [*Zivilisation*]; essa si dissolve quindi gradualmente e dalle sue forme decadenti [*Verfallsgebilde*] sorgono lentamente nuovi inizi»²⁷⁴. La tipicità del decorso costituiva anche il fondamento della comparazione spengleriana, fondata su una sincronicità tipologica e non cronologica²⁷⁵. In secondo luogo, il rilievo posto all'individuazione (Becker vi coglie echi lamprechtiani²⁷⁶) del «sentimento della vita di un'epoca, che si esprime unitariamente in tutti gli ambiti [...] e con ciò lega interiormente tutte le manifestazioni vitali di un determinato periodo»²⁷⁷, differenziandole in maniera fondamentale dalle

²⁷⁰ E. TROELTSCH, *Zur modernen Geschichts- und Kulturphilosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, IV, Tübingen, 1924, pp. 677-696, p. 677. Qui sono raccolte due delle tre recensioni che Troeltsch dedica all'opera spengleriana, ovvero quelle pubblicate sulla «*Historische Zeitschrift*» nel 1919, relativa al primo volume del *Tramonto*, e quella del 1923 relativa al secondo. Le due recensioni si leggono in traduzione italiana a cura di C. ALBARELLA e N. PIRILLO nel fascicolo monografico di «*Diritto e Cultura*», VI (1996), dedicato a *Troeltsch, Spengler e la cultura di Weimar*. La prima recensione di Troeltsch a Spengler si legge in «*Kunstwart e Kulturwart*», XXXIII, ott.-dic. 1919, pp. 83-87. Sul tema cfr. D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., p. 63, nota.

²⁷¹ Su Winkler cfr. *supra* parte B, cap. I, par. 4, le considerazioni del necrologio beckeriano.

²⁷² E. TROELTSCH, *Zur modernen Geschichts- und Kulturphilosophie*, cit., p. 689 e 690 in nota.

²⁷³ C. H. BECKER, *Spenglers Magische Kultur*, in «*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*» 77 (1923) pp. 255-271.

²⁷⁴ Ivi, p. 256.

²⁷⁵ Per un'analisi del concetto spengleriano di comparazione si veda D. CONTE, *La morfologia storica comparata di Oswald Spengler*, in appendice a *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, cit., pp. 333-364.

²⁷⁶ Così ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. IV, tomo II, Torino, 1978, p. 431. Cfr. anche D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., p. 153, nota.

²⁷⁷ Spengler si riferisce al concetto di numero, architettura, filosofia, religione, stato, economia.

manifestazioni simili di un altro organismo [*Lebewesen*] storico». Dunque, nota Becker, il concetto di un generalmente umano diventa, nell'ottica di Spengler, un'allucinazione tolemaica, mentre lo sguardo copernicano restituisce solo espressioni di grandi separatezze storiche.

Becker enumera tre delle civiltà superiori di Spengler: la antica o civiltà *apollineo-dionisiaca*, l'occidentale o *faustiana*, infine l'«orientale-tardoantico-protocristiano islamica, intesa come unità chiusa circa dal 300 a. C. fino al 1000 d. C., detta anche magica o araba»²⁷⁸. In mezzo alla radicale contrapposizione in cui stanno le prime due, Spengler pone la civiltà araba o *magica*, di cui Becker riconosce la centralità nell'ambito della costruzione del *Tramonto*. Proprio per essa Spengler sviluppa il concetto di pseudomorfo, che Becker vede in stretto rapporto con ciò che Strzygowski esprime nelle parole «L'Ellade soffoca nell'abbraccio dell'Oriente»²⁷⁹. L'anima magica esperisce il mondo come spazio, ma in contrapposizione alla infinità faustiana, e alla pura corporeità del mondo antico, lo spazio le appare come *caverna*²⁸⁰. Becker richiama le connotazioni fondamentali dell'anima magica, dal dissidio fra anima e spirito, all'io inteso come *noi* pneumatico (in contrapposizione all'io faustiano che è potenza autonoma, e alla corporeità dell'io apollineo). Dall'anima magica scaturisce una molteplicità di culture nazionali, religioni, letterature, che vanno considerate come qualcosa di essenzialmente unitario. Come scrive Becker, «il consueto "sincretismo" della tarda antichità non è nient'altro che il risveglio dello spirito magico, il quale lascia confluire in un dio unico, corrispondente al sentimento magico e al cosmo, la pluralità dell'essenza divina»²⁸¹. Il mito di Cristo è una rappresentazione magica e il *logos* cristiano non ha nulla a che vedere con quello greco, essendo un'espressione di concezioni persiane e caldaiche. Già la disposizione spirituale di Cristo è Islam²⁸². L'Islam – scrive Becker spiegando Spengler – «è una reazione puritana all'interno dell'intero gruppo delle religioni protomagiche. Il suo successo si basa sul fatto che esso non portò nulla di nuovo»²⁸³.

Ma qual'è la posizione dell'orientalistica scientifica rispetto agli stessi problemi, e in particolare in merito alla storia islamica? Becker sostiene, citando i grandi

²⁷⁸ C. H. BECKER, *Spenglers Magische Kultur*, cit., p. 256.

²⁷⁹ Tuttavia in Spengler i termini sono invertiti nel senso che sembra che sia l'Oriente a soffocare nell'abbraccio ellenico.

²⁸⁰ Becker a riguardo richiama *Paideuma*, la nota opera di Leo Frobenius.

²⁸¹ Ivi, p. 259.

²⁸² Così si esprime Spengler nel *Tramonto*: «Per l'uomo magico il sentimento di questo tempo e lo spettacolo di questo spazio danno luogo a una specialissima forma di religiosità che possiamo parimenti chiamare caverniforme, consistente in una dedizione abulica che ignora completamente l'io spirituale e fa sentire il "noi" spirituale entrato nel corpo animato come un mero riflesso della luce divina. Il termine arabo corrispondente è "*islàm*", dedizione, abbandono: ma "*islàm*" era stato anche il costante modo di sentire di Gesù e quello di ogni altra persona dotata di genio religioso apparsa in cotesta civiltà» (O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 1001).

²⁸³ C. H. BECKER, *Spenglers Magische Kultur*, cit., p. 260.

dell'orientalistica dell'epoca²⁸⁴, che l'islamistica moderna si è ormai liberata dalla concezione tradizionale secondo la quale «il sorgere dell'Islam rappresenterebbe una frattura nello svolgimento storico e la formazione di una nuova civiltà [*Kultur*], quella araba appunto»²⁸⁵. Essa guarda oggi all'Islam, «concordando in ciò con Spengler», come «all'apice di una lunga connessione di sviluppo [*Entwicklungsreihe*]²⁸⁶. Ciò che tuttavia la differenzia profondamente da Spengler è il fatto che, nel comune rilievo posto sulla continuità storica, «essa accetta una concatenazione causale», mentre il filosofo del *Tramonto* si limita alla constatazione dell'«attività dell'identico sentimento magico della vita»²⁸⁷.

La civiltà islamica è il risultato di un confronto secolare fra l'Occidente, nella forma dell'ellenismo, e l'*asiatismo*, nel quale le componenti semitiche e iraniche rivestono l'importanza maggiore²⁸⁸. All'espansione dell'ellenismo a est seguì «un'imponente reazione dell'Oriente. Il prodotto di questa lotta fu l'Islam»²⁸⁹. Il concetto di ellenismo coniato da Droysen, sostiene Becker, «è stato per lo più troppo riduttivamente concepito come grecizzazione degli stati dei Diadochi e dell'Impero romano in Asia anteriore e in Italia nell'epoca del cristianesimo primitivo»²⁹⁰. Esso va invece pensato in termini molto più ampi. «Non è forse il cristianesimo stesso un portatore di idee ellenistiche?»²⁹¹. L'impronta ellenistica, così forte nell'Islam, è «impensabile senza la mediazione cristiana»²⁹². Come in *Der Islam als Problem*, Becker ribadisce che «senza Alessandro Magno anche la civiltà islamica è impensabile e incomprensibile»²⁹³. La penetrazione ellenistica in Oriente è percepibile in tutti gli ambiti; la sua conseguenza politica fu l'affermazione del dominio romano, anche se l'influsso culturale dell'ellenismo si estese molto al di là dei confini orientali dell'Impero.

Tuttavia «questa imponente avanzata non rimase senza reazione»²⁹⁴. «Quando dalle macerie del grecizzato Impero dei Parti – scrive Becker – sorse lo stato nazionale sasanide, le fonti culturali di questo movimento di reazione diventarono visibili da lontano. Ma già secoli prima è dimostrabile una penetrazione in all'Asia anteriore di specifiche idee iraniche, specialmente in ambito religioso»²⁹⁵. Il dualismo mazdeista e

²⁸⁴ «La nostra concezione dello sviluppo [*das Werden*] dell'Islam, nel quale secondo Spengler la civiltà magica ha raggiunto il suo apice, ha subito negli ultimi decenni profondi cambiamenti grazie ai lavori di Goldziher, Snouck Hurgronje, Wellhausen, Nöldeke, Caetani, Lammens, Massignon, Winkler, Strzygowski e Herzfeld» (ivi, p. 261).

²⁸⁵ *Ibidem*. In merito alla traduzione di *Kultur* con civiltà, anziché cultura, si adotta per chiarezza in questo paragrafo il criterio utilizzato per la traduzione di Spengler da J. Evola.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ Ivi, pp. 261-262.

²⁹¹ Ivi, p. 262.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Ivi, p. 263.

²⁹⁵ Ivi, p. 264.

ancora di più le varie concezioni dualiste di cielo e terra, angeli e diavoli, partendo dall'Iran hanno conquistato l'intera Asia anteriore, l'Europa e l'Islam. Nell'antico giudaismo manca ogni traccia di ciò, solo nel periodo dell'esilio, e in particolare in età ellenistica, penetra l'idea cosmologica iranica «per poi compiere, tramite il cristianesimo e l'Islam, la sua marcia vittoriosa nel mondo»²⁹⁶. Con modalità simili si verifica l'influenza nell'ambito dell'idea di stato. Il *primus inter pares* diventa il signore per grazia divina; con Diocleziano la monarchia assoluta di stampo orientale si afferma anche nell'Impero romano. «Già molto tempo prima di Spengler» – afferma Becker – si è parlato di un Sultanato tardo-romano. Il cerimoniale di corte e l'idea del potere orientali appaiono con evidenza sotto Costantino. Una semitizzazione dell'Impero romano avanza a tutti i livelli.

«L'erede di tutte queste correnti e mescolanze sarà l'Islam, con il quale un popolo semitico diventerà anche il detentore del potere politico»²⁹⁷. Esso crea solo formalmente qualcosa di nuovo: «a prescindere da particolarità della religione e del diritto, e naturalmente dalla lingua, come contenuto culturale esso ebbe la *Mischung* preesistente di elementi orientali e occidentali, semplicemente assunta e rivissuta [*weiterleben*]. L'eredità iranica e ellenistica, nella misura in cui non sono già presenti nell'Islam originario, vengono islamizzate e sviluppate ulteriormente in forma islamica»²⁹⁸. Ciò si realizza palesemente nella dogmatica e nel culto islamici, che recano tratti cristiano-ellenistici, come si verifica nel clericalismo di stato dell'età dei califfi, il quale reca tratti più persiani che arabi²⁹⁹. «Perfino il carattere religioso dell'intera civiltà islamica – scrive Becker – non è senz'altro una conseguenza della fondazione profetica, quanto invece serve all'intera protostoria islamica semplicemente come pretesto e fondazione di rappresentazioni sulla religione e sulla vita radicate in fonti completamente diverse»³⁰⁰. Questo processo di mescolamento si era svolto fino a quel momento in maniera lenta e impercettibile; inizia adesso, in conseguenza dell'unità statale del Califfato, una sua progressiva intensificazione. Per altri versi la frattura politica con le fonti occidentali della cultura ellenistica, lascia il Medio Oriente completamente esposto all'asiatizzazione che emana dai domini orientali dell'iranismo.

Questa è dunque, nella visione di Becker, la concezione dell'Oriente islamico che emerge dalle più recenti tendenze storiografiche. Se si paragona tale concezione a quella del *Tramonto* spengleriano, «si rimane meravigliati per la medesima valutazione del materiale»³⁰¹. Per Becker, «a prescindere dalle sue teorie, Spengler ha gettato nuove luci su un problema da tempo conosciuto, ampliando con ciò di molto le nostre

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ Ivi, p. 265.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Ivi, p. 266.

conoscenze. La differenza (con l'orientalistica scientifica) risiede [...] prevalentemente nell'atteggiamento storico fondamentale, nella considerazione storica morfologica»³⁰².

Ma al di là del rilievo posto sulla continuità dell'impostazione storica spengleriana con quella dell'orientalistica contemporanea, Becker esprime una serie di riserve rispetto alle argomentazioni spengleriane. Innanzitutto la doppia denominazione di civiltà «araba» o «magica»: concordando perfettamente con un successivo giudizio di Eduard Meyer, egli afferma che «la caratterizzazione di questa civiltà come "magica" è felice e tipizzante, almeno quanto la sua caratterizzazione come "araba" è infelice e fuorviante»³⁰³. Se nel primo caso infatti, essa esprime bene l'origine della cultura islamica dalla «religione magica persiana», come la sua «specificità vincolatezza religiosa», nel secondo caso essa ripropone il superato paradigma della "cultura degli arabi", la quale ha invece nella realtà storica effettiva un ruolo assai limitato³⁰⁴.

Inoltre Becker non può fare a meno di rilevare quelli che egli ritiene siano «i pericoli di ogni pensiero morfologico nel senso di Spengler»³⁰⁵. Il presupposto di siffatta morfologia è una periodizzazione sistematica della storia: ma quali sono i criteri di tale periodizzazione? Di sicuro non criteri storico-culturali, non punti di vista geografici, né criteri di storia politica o religiosa, né criteri linguistici. Al contrario, secondo Becker, la periodizzazione di Spengler si fonda sul «*comune sentimento della vita di una civiltà*»³⁰⁶. Tuttavia accertare l'esistenza di tale sentimento della vita è una questione soggettiva di sensibilità storica che pertanto non può costituire il fondamento di alcuna periodizzazione oggettiva. «Con ciò – scrive Becker – non è detto nulla contro la possibilità di presagire e rendere verosimile un tale sentimento. Questo sentimento della vita esiste e deve essere storicamente accertato. Solo che è così immensamente difficile renderlo assolutamente attendibile dal punto di vista scientifico, che se ne può trarre appena qualche indizio per una periodizzazione storica. Inoltre, e questa mi sembra l'obiezione principale, dove sono i limiti sociologici del sentimento della vita? Quale è, per esempio, il nostro sentimento della vita? Qualcosa dell'americanismo della nostra economia, del razionalismo della socialdemocrazia o dell'irrazionalismo del nostro movimento giovanile? Con questa varietà di sentimenti della vita di un periodo da noi pienamente osservabile compare il pericolo evidente di considerare un sentimento della vita, a noi casualmente noto, di un determinato gruppo

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*. Il giudizio di Becker venne praticamente sottoscritto dalla recensione meyeriana a *Der Untergang* (1924). Qui Meyer scrive: «Il nome della civiltà arabica, che Spengler ha scelto per essa è veramente infelice, perché anche nell'ambito dell'Islam in cui essa raggiunge la sua forma definitiva, e nel quale la lingua araba domina, il puro arabismo ha con essa prima di Maometto niente, e anche dopo di lui poco in comune. Indovinata è la designazione come civiltà magica con la motivazione della disposizione religiosa che la domina» (E. MEYER, *Spenglers Untergang des Abendlandes*, cit., p. 1772).

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Ivi, p. 267. L'impostazione morfologica, tra l'altro, non costituisce, secondo Becker, un'invenzione di Spengler; egli cita a tal riguardo uno studio di E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922.

³⁰⁶ *Ibidem*.

o ceto relativamente a una determinata epoca trascorsa, semplicemente come il sentimento di quell'epoca. *Forse le tre civiltà superiori di Spengler non sono esistite in ogni tempo l'una accanto all'altra?*³⁰⁷.

Le forme pure si guadagnano l'effettività della vita storica solo contaminandosi reciprocamente; la storia conosce solo incroci di antiche purezze e postume integrità. Ogni civiltà è in realtà un incontro di civiltà in cui la fiaccola dell'identità scivola di mano in mano, per ogni postuma costruzione storiografica e per ogni vivente posizione di scopi nel presente. Sembra questo il senso della critica all'ontologia della civiltà spengleriana di Becker, il quale ribadisce la legittimità e la «necessità» della ricerca del *Lebensgefühl* di un'epoca, ma avverte anche che «con la comparazione e l'integrazione degli elementi mancanti con i fenomeni "contemporanei"³⁰⁸ di altre epoche culturali comincia l'arbitrio e entriamo nell'ambito della poesia»³⁰⁹.

Esiste una molteplicità di approcci storiografici legittimi dal punto di vista scientifico, e ognuno di essi avanza la pretesa di stabilire rispetto ai suoi propri criteri una corrispondente periodizzazione. Vi sono diversi approcci e diverse possibilità di considerazione storica che stanno in una relazione diretta con le diverse possibilità di periodizzazione fra loro divergenti. Non è possibile per esempio, periodizzare con esiti analoghi partendo prima da punti di vista politici e poi da punti di vista storico-culturali. Becker rileva due «coppie contrapposte» di criteri di periodizzazione altrettanto inconciliabili e spesso confuse: in primo luogo, egli scrive, «non ci si può interrogare contemporaneamente circa *dipendenze storiche* e *differenze autoctone* [*bodenständig*], e con ciò pretendere di rimanere pragmatici. Entrambe le impostazioni sono possibili, ma si escludono a vicenda [...]. La sopravvivenza di rappresentazioni animistiche o ellenistiche nel culto cristiano è per il tipologo [*Typenforscher*] certamente importante, ma per la ricerca del sentimento della vita cristiana completamente indifferente, perfino inopportuna e sconcertante. Lo stesso vale per la ricerca sulla biografia di Maometto; i meravigliosi risultati di Caetani o di Lammens non ci portano di un passo in avanti nella comprensione del sentimento della vita islamico, e ciò a prescindere dall'indifferenza dei fedeli musulmani contro la ricerca. Nella stessa inconciliabile contrapposizione nei confronti della cultura magica si trovano anche le concezioni di Spengler e l'orientalistica contemporanea. Anche qui bisogna riconoscere con tranquillità da dove proviene la contrapposizione senza questionare inutilmente»³¹⁰.

In secondo luogo, continua Becker, «non si possono trattare in forma unitaria culture o periodi conclusi e contemporaneamente rappresentare pragmaticamente la

³⁰⁷ Ivi, p. 268 (corsivo mio).

³⁰⁸ Morfologicamente non cronologicamente contemporanei, così come Spengler intende la vera contemporaneità dei fenomeni storici.

³⁰⁹ Ivi, p. 268.

³¹⁰ Ivi, p. 269 (corsivo mio).

quintessenza della storia per il presente. Spengler polemizza duramente contro la considerazione storica corrente, la quale valuta nel passato solo ciò che oggi è ancora efficace e vivo³¹¹. L'orientalista è immune da questa accusa. Noi abbiamo valutato le epoche della storia orientale sempre nel loro significato proprio. Ma nonostante ciò anche l'altro modo di considerazione ha la sua legittimità. Se i nostri orologi ancora oggi mostrano 12 ore di 60 minuti, essi rivelano i resti della cultura [*Kultur*] assiro-babilonese. Questa constatazione storica è scientificamente significativa per lo sviluppo della nostra civiltà [*Zivilisation*]. Ciò nonostante il nostro sentimento europeo del tempo, con il suo "Time is money", non viene certamente da Babilonia. Anche i nostri ginnasi non devono essere valutati nella loro essenza in base all'etimologia del loro nome. Entrambi i modi di considerazione hanno la loro legittimità e sono necessari. Spengler rappresenta solo uno di due tipi di pari diritto»³¹².

Il giudizio complessivo di Becker sul *Tramonto* può dirsi in sostanza positivo, egli tuttavia non si cela che si tratta di un'opera d'arte più che di un contributo scientifico alla ricerca storica. «Non si può pretendere – egli scrive – di sminuire con sofisticherie e critiche meschine un'opera come quella di Spengler. Nonostante il rifiuto del suo schema, il risultato è un'opera d'arte di alto rango [*Kunstwerk von hohem Rang*]]»³¹³. Un'opera che rappresenta un'espressione dell'epoca presente, da un punto di vista essenzialmente tedesco, e non europeo³¹⁴. «La domanda circa il sentimento della vita – scrive infatti Becker – diventa vivace solo là dove manca un sentimento della vita forte e proprio, dove mancano stile e unità della vita»³¹⁵. E questo era indubbiamente il caso della Germania di Weimar.

In termini sostanzialmente simili si era espresso sul *Tramonto* di Spengler il grande storico dell'antichità Eduard Meyer nella ricordata recensione a *Der Untergang des Abendlandes*³¹⁶. E non solo nella circostanza che anche Meyer, come Becker, si era posto la domanda «se la civiltà faustiana di Spengler e la sua intera immagine della storia mondiale non fosse in alcun modo un prodotto di questa postulata unità culturale, quanto piuttosto un puro risultato della specifica cultura tedesca nella forma che essa

³¹¹ Si tratta proprio della celebre definizione meyeriana di ciò che è storico come di ciò che prolunga i suoi effetti fino al presente.

³¹² Ivi, pp. 269-270.

³¹³ Ivi, p. 270.

³¹⁴ Becker cita a riguardo la recensione troeltschiana a H. G. WELLS, *The outline of history*, 1920, nella «Historische Zeitschrift», 126; nella quale Troeltsch esprime lo stesso argomento.

³¹⁵ Ivi, p. 270

³¹⁶ Sui rapporti fra Meyer e Spengler – che di per sé configurano un singolare capitolo della storia della cultura tedesca degli anni venti – si veda sempre D. CONTE, *Storicismo e storia universale*, cit., p. 167 e sgg.. Va ricordato che secondo quanto riferiscono C. ESSNER e G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, cit., pp. 167-168, Becker fu almeno dal 1912 in contatto epistolare con Meyer. Oltre al comune interesse per la storia egiziana ad avvicinare i due fu il progetto meyeriano, poi fallito con lo scoppio della guerra, di un manuale di storia economica dell'antichità, nel quale il grande antichista voleva coinvolgere Becker. Sulla struttura dell'opera Becker ebbe da ridire, in quanto vi rilevava il difetto tradizionale di una considerazione della storia orientale come di un ambito periferico della storia universale.

all'inizio del ventesimo secolo ha assunto di fronte alle questioni che le si sono poste davanti»³¹⁷. Ciò su cui bisogna dirigere l'attenzione è il fatto che, al di là del consenso e dell'approvazione sull'opera spengleriana, Meyer avanza delle riserve estremamente significative per il nostro discorso, e proprio in merito alla tanto discussa cultura magica. Per Meyer non c'è dubbio che in essa «un'epoca dello sviluppo culturale peculiare e differenziantesi da tutte le altre venga efficacemente caratterizzata» e che «l'averla in questa maniera sintetizzata e vivacemente raffigurata è un grande e duraturo merito dell'opera spengleriana»³¹⁸. La questione controversa per il grande antichista è piuttosto «se qui veramente si tratta, come per le civiltà egiziana, greca, cinese, di un'anima della civiltà [*Kulturseele*] nuova, che appare repentinamente e senza una connessione con ciò che la precede»³¹⁹. Su questa linea Meyer, come Becker, non poteva seguire il pur ammirato autore del *Tramonto*. «Non si tratta – egli scrive – della nascita improvvisa di una nuova anima, quanto piuttosto di un processo protraentesi per secoli, nell'ambito del quale muta la forma della vita statale e sociale così come l'idea del mondo e si creano nuove idee e forme»³²⁰. «Così qui abbiamo a che fare non con un'anima nuova che appare repentinamente, ma con un progressivo sviluppo culturale che, sotto gli effetti tanto degli svolgimenti politici quanto di quelli culturali, afferra i diversi ambiti e le diverse nazionalità e, in conseguenza dell'ininterrotto incrocio [D*urchkreuzung*] di queste correnti, si trasforma costantemente e si dispiega in molteplici formazioni sempre in stretto contatto come in intima contrapposizione»³²¹.

L'approvazione per la grande opera di Spengler non impediva a Meyer, in coerenza con i principi della sua storiografia, di rilevare il suo dissenso rispetto a elementi fondanti della concezione spengleriana della storia. La civiltà per Meyer non poteva essere l'esplosione improvvisa del simbolo e l'ontogenetica emanazione dell'originario; essa rimaneva il lento definirsi dell'identità attraverso lo sviluppo storico, per la quale risultava irrinunciabile la fondamentale mediazione della differenza. Nessun simbolo originario poteva esaurire quel processo di costruzione storica dell'essenza che definisce il processo della civiltà. «È impossibile – scrive Meyer – comprendere l'inesauribile molteplicità dei fenomeni particolari in un'unità animica»³²². «La molteplicità infinita non si lascia ridurre a una formula unica, l'essenziale è piuttosto proprio questa lotta fra le diverse tendenze, le quali, al di là di tutte le contrapposizioni,

³¹⁷ Ivi, p. 1780.

³¹⁸ Ivi, p. 1773.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ Ivi, p. 1774.

³²¹ Ivi, p. 1776.

³²² Ivi, p. 1777.

restano in una grande comunità culturale, entrando in contatto talvolta amichevolmente talvolta in maniera ostile»³²³.

Per Meyer, come per Becker, non c'è spazio nella storia per la purezza simbolica dell'essenza, ma solo per una pluralità di essenze in rapporto sempre provvisorio e sempre problematico, egualmente aspiranti a farsi principio di identificazione dell'identico. La storia conosce solo essenze plurali e incontri di civiltà.

7. *L'eredità antica in Oriente e in Occidente*. Quando nel 1924 uscì il primo volume degli *Islamstudien*, la raccolta degli studi beckeriani curata dall'allievo e amico Hans Heinrich Schaeder³²⁴, Becker affermava nell'introduzione che il proprio «metodo di lavoro fu sempre la breve esposizione monografica di problemi particolari o di connessioni storiche generali. Avevo in mente lo scopo ultimo di un'esposizione sintetica [*zusammenfassend*] *sul divenire e sull'essenza del mondo islamico* [*Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*]. Tutti i miei lavori singoli non erano per me *disjecta membra*, ma parti organiche di una diveniente unità. Quando io durante la guerra rinunciai al tranquillo lavoro erudito per dedicare – come allora credetti – tutte le mie forze alla ricostruzione e trasformazione del nostro sistema educativo, ma – come ora posso constatare – al provvisorio mantenimento di esso, ogni ampio progetto scientifico dovette essere differito. A soli quarant'anni doveti considerare pressoché conclusa la mia attività di ricerca. Sentii allora forte il bisogno di raccogliere, anche dal punto di vista esteriore, i miei lavori in quella connessione in cui erano stati concepiti. Spero che questa opera, nonostante il miscuglio» di contributi eterogenei «appaia come un intero»³²⁵. L'idea di sintesi rappresenta solo una delle molteplici continuità che si impongono tanto nella storiografia di Becker, tanto nel suo pensiero pedagogico e politico.

L'assunzione di responsabilità politiche sempre maggiori costrinse Becker dal dopoguerra a rinunciare all'attività scientifica vera e propria. Di ciò si ottiene un'immagine inequivocabile scorrendo la bibliografia beckeriana, la quale nel corso degli anni venti – se si escludono i contributi *kulturpolitisch* e direttamente legati alla discussione sulla riforma dell'istruzione – registra pochi titoli veramente significativi nel campo dell'orientalistica. Tuttavia si fa un torto alla poliedrica figura di questo studioso se si pensano in totale discontinuità l'orientalista e il *Kulturpolitiker* invece di riconoscere in questi due distinti momenti la connessione di una personalità complessa e dominata fin dagli esordi scientifici dall'idea regolativa della *Bildung*. A guardar bene Becker pensava già in senso *kulturpolitisch* quando scriveva nel 1907 *Christentum und Islam*, ponendo da allora in poi la questione, cruciale per il presente, di

³²³ Ivi, p. 1777.

³²⁴ C. H. BECKER, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, vol. I, Leipzig, 1924.

³²⁵ C. H. BECKER, *Islamstudien*, cit., vol. I, *Vorwort*.

modernizzazione culturale dell'Oriente. Il suo approdo al ministero della cultura prussiano e il suo impegno riformatore, di promotore degli *Auslandsstudien* e dell'internazionalità della scienza, di una cultura nazionale capace di crescere e prosperare nel fecondo contatto con le altre culture rappresentano un significativo sviluppo dei suoi interessi scientifici di orientalista dominato dal problema della relazione fra civiltà e del trasferimento di cultura. Senza l'avvertimento di questa continuità non si comprende a fondo né l'orientalista né il *Kulturpolitiker*³²⁶.

Il 18 Marzo del 1931, l'ormai ex-ministro Becker tenne un'essenziale conferenza conferenza alla *Kaiser Wilhelm Gesellschaft* in Berlino, dal titolo significativo di *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, che fu pubblicata lo stesso anno a Leipzig³²⁷. Becker avverte il lettore che in realtà il saggio rappresenta un'integrazione e una fondazione più particolareggiata della tesi espressa dieci anni prima in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*. L'annotazione è significativa, ma già l'esordio del saggio ci invita a dubitarne. Becker qui infatti, afferma che «nelle trattazioni storiche è diventato antiquato l'accertamento, prima così amato, dei prestiti [*Entlehnungen*]. È risultato che con la prova che singole idee o forme furono assunte, non viene espresso qualcosa di essenziale né per la prerogativa di una personalità o di un'istituzione, né per il significato di un'opera d'arte o di una creazione ideale. *Decisivo è sempre e solo ciò che il soggetto formante [gestaltendes Subjekt] ha fatto o non ha fatto dell'idea o della forma che ha assunto, e quali conclusioni possono essere tratte dal suo comportamento per la sua propria essenza*»³²⁸.

Qui al di là della professata continuità con *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* – saggio in cui si era consumato un tentativo di inclusione dell'Islam nella *Kulturkreis* europea, sia pure un'inclusione euristica e orientata all'accertamento della differenza dei risultati – si annuncia una svolta decisiva nella prospettiva storica beckeriana. Becker sembra prendere significativamente posizione nell'alternativa di prospettive legittime sulla storia universale rilevata nel saggio su Spengler, fra una trattazione circa le *dipendenze storiche* e una circa le *differenze autoctone*³²⁹. La storiografia beckeriana si era orientata fin dagli inizi verso la prima soluzione; essa aveva rilevato sempre connessioni e relazioni fra civiltà, sviluppi epigenetici e differenze costitutive delle identità. Ora essa sembra decidersi – pur nell'ambito di una ribadita *pluralità di prospettive legittime* – per una trattazione circa le differenze autoctone.

³²⁶ Dello stesso avviso sono C. ESSNER, e G. WINKELHANE, *Carl Heinrich Becker (1879-1933), Orientalist und Kulturpolitiker*, cit., cfr. p. 156.

³²⁷ C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, conferenza alla Kaiser Wilhelm Gesellschaft in Berlino, del 18.03.1931, pubblicata a Leipzig, 1931; anche in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 428-448, da cui si cita.

³²⁸ Ivi, p. 428.

³²⁹ Cfr. il paragrafo precedente.

Si tratta di una svolta fondamentale che solo apparentemente rappresenta uno sviluppo di presupposti impliciti a *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*³³⁰. Nel '21 l'inclusione dell'Islam era un'inclusione dal punto di vista della costruzione della storia della cultura europea, quindi un'inclusione sostanzialmente euristica, finalizzata all'accertamento della specificità europea sul modello troeltschiano e weberiano. La storia della cultura islamico-europea proposta da Becker in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* non era, in questo senso, meno eurocentrica della troeltschiana storia mondiale dell'uropeicità. L'inclusione beckeriana dell'Islam – se si esclude la sua oscillante posizione circa la sua includibilità politico-culturale, che rimaneva però l'incerto compito del futuro – fu sempre, a partire da *Christentum und Islam*, un'inclusione limitata ai *fondamenti culturali*. In concreto essa equivalse alla rilevazione del comune fondamento ellenistico e dell'identità culturale (questa sì effettiva) durante tutto il Medioevo. Come abbiamo visto, Becker non si celava, né poteva farlo, la questione essenziale della *differenza dei risultati*, ma tale questione sarebbe destinata a diventare ancora più significativa se fosse stata letta nei termini della *differente reazione* alla comune eredità antica da parte di Islam e Europa. Dunque era proprio l'accertamento della comunanza del fondamento culturale ad aprire la possibilità di migliore comprensione della differenza di esiti fra le due civiltà. Nel '21, in un saggio che, come afferma Becker, rappresenta solo un accenno a un problema non sviluppato a causa degli impegni politici³³¹, non veniva tentata una risposta diretta al perché di questa differente reazione. Si trattava di un problema destinato ad essere sviluppato, dai cui tentativi di soluzione sarebbero derivate conseguenze importanti per la riflessione storica beckeriana.

Affermando nel '31 che decisivo è sempre e solo, ciò che il soggetto formante ha fatto o non ha fatto dell'idea o della forma che ha assunto, Becker non si limitava a riproporre e sviluppare semplicemente la questione cruciale già nel '21 della *differenza dei risultati*, ma poneva quella inedita della *differenze degli inizi*; questa finiva per rivelarsi il vero presupposto della prima. La differenza dei risultati nel '21 rappresentava l'esito divergente in Oriente e Occidente di uno sviluppo fondantesi su una comunanza di fondamenti culturali; la differenza di inizi nel '31 si annuncia come la diversa reazione di due diversi *soggetti formanti* a una medesima eredità culturale. Ora la differenza dei risultati arretra al *fin dall'inizio* di una distinzione autoctona e originaria, di una differenza non creabile né ricomponibile nello sviluppo storico, perché di esso è presupposto e fine. Essa diventa l'emanazione ontogenetica dell'originario, almeno come prima era stata il sorgere epigenetico della differenza dall'identità.

³³⁰ Risulta in questo senso molto più opportuno il richiamo all'impostazione di *Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation* e a *Das türkische Bildungsproblem*. Cfr. *supra* parte B, cap. III, par. 3, e parte D, cap. II, par. 1. Cfr. inoltre le considerazioni nello stesso senso di C. ESSNER - G. WINKELHANE, cit., p. 174-176.

³³¹ Cfr. C. H. BECKER, *L'Islam come problema*, cit., p. 91, nota.

Il problema odierno non è dunque per Becker quello della rilevazione degli innumerevoli lasciti che dall'Antichità fluiscono verso Oriente e Occidente; molti di essi sono altrettanto poco significativi come la constatazione che ancora oggi misuriamo il tempo secondo il sistema duodecimale di origine babilonese³³². «Storicamente essenziale è – secondo Becker – solo il peculiare [*das Charakteristische*], ovvero l'attività o passività dell'individuo interessato o del ceto culturale. Il nostro problema è dunque il seguente: in che modo Oriente e Occidente recepiscono l'eredità antica? Allo stesso modo o diversamente? E quali punti di vista emergono per la determinazione di essenza di entrambe le cerchie culturali e i suoi individui preminenti?»³³³.

Il concetto di eredità antica si impone ora come elemento centrale nella riflessione beckeriana. In questa impostazione del problema si misura l'influenza fondamentale che sull'ultimo Becker esercitò l'allievo Hans Heinrich Schaeder, ideatore e curatore degli *Islamstudien*, al quale del resto è significativamente dedicata *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*. Lo stesso Becker si riferisce qui a un fondamentale saggio di Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*³³⁴, nel quale viene elaborata un'analisi degli effetti dello spirito greco sulla cultura spirituale dell'Oriente, e dei cambiamenti subiti dall'ellenismo in seguito all'influsso orientale.

Schaeder aveva già nel 1926 pubblicato nella *Festschrift* per i cinquant'anni di Becker un significativo contributo in difesa della posizione beckeriana nella polemica con Troeltsch sulla storia della cultura europea³³⁵. In *Der Orient und das griechische Erbe*, che è un saggio di spessore teorico assai rilevante, egli sviluppa invece, le premesse beckeriane della sopravvivenza ellenistica in Oriente in un'accentuazione fortemente unilaterale della differenza originaria fra la civiltà orientale e quella occidentale. Anche per Schaeder «le conquiste di Alessandro Magno e la fondazione da esse resa possibile di regni greci in Asia anteriore rappresenta l'evento decisivo nella storia dello sviluppo dello spirito orientale»³³⁶. Un legame culturale fra i popoli del Vicino Oriente era tuttavia già stato preparato dagli imperi assiro e babilonese, e dal loro erede persiano. Alessandro trovò, così un terreno ben preparato per la sua impresa imperiale. La trasmissione all'Oriente della cultura greca ebbe tuttavia, un effetto di portata storica incommensurabile. La «comunanza latente» dei popoli orientali divenne manifesta nel giro di poche generazioni. Sotto l'influsso della *Bildung* greca le singole culture non vennero solo vivificate, ma concluse in una nuova unità che recava in sé

³³² Cfr. C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 428. Si tenga conto che questa osservazione sul sistema babilonese di misura del tempo compare in termini analoghi anche nel saggio su Spengler. Cfr. *supra*, paragrafo precedente.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ H. H. SCHAEEDER, *Der Orient und das griechische Erbe*, in «Die Antike», IV (1928), anche in ID., *Der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960, pp. 107-160, da cui si cita.

³³⁵ H. H. SCHAEEDER, *Zum Entwurf einer orientalischen Kulturgeschichte*, in *Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen*, Berlin, 1926, *Festschrift* per i cinquant'anni di Becker, pp. 101-114, p. 105.

³³⁶ H. H. SCHAEEDER, *Der Orient und das griechische Erbe*, cit., p. 107.

quel marchio dell'essenza greca che noi chiamiamo comunemente ellenismo³³⁷. L'Islam fu dunque l'erede di questa cultura ecumenica e di uno sviluppo millenario dell'antico Oriente. Schaefer rimane ancora del tutto fedele all'ipostazione beckeriana quando ribadisce che «il punto di partenza della cultura orientale, che culmina nell'Islam, è lo stesso che per l'Occidente»³³⁸. Tuttavia – continua Schaefer – «anche la comparazione più superficiale fra la peculiarità spirituale del nuovo Oriente islamico e la nostra, rivela una differenza di atteggiamento che si estende dal dettaglio fino al generale. Noi siamo posti di fronte alla domanda su come la recezione della medesima potenza spirituale, la cultura [*Bildung*] greca, ha potuto condurre là e qua a esiti così totalmente differenti»³³⁹. La risposta che Schaefer elabora a questo interrogativo "beckeriano", contiene significativi elementi di novità rispetto alla problematica di *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*.

Per Schaefer già con i Romani si configura la specifica recezione occidentale della Grecità, la quale si differenzia sostanzialmente dalla recezione che di essa ebbe l'Oriente. Essi non furono infatti, «emulatori dei Greci», ma loro allievi che da questi non cercavano conoscenze specialistiche ma la via verso l'umano. I Romani furono perciò i «creatori dell'umanesimo»³⁴⁰, e i popoli occidentali dovettero sempre nuovamente attraverso di loro riconquistare la propria particolare Grecità. «L'umanesimo occidentale – scrive Schaefer – è una relazione non tanto con il contenuto della cultura [*Kultur*] greca, quanto con quell'unità spirituale che la racchiude»³⁴¹. Nell'umanesimo moderno matura un particolare atteggiamento occidentale nei confronti della tradizione, che si differenzia in maniera sostanziale dall'atteggiamento altrettanto essenziale che lega l'Oriente alla propria tradizione. In Oriente – scrive Schaefer – «tradizione significa conservazione dell'originario, dell'antico. I progressi spirituali si possono manifestare solo nella reinterpretazione [*Umdeutung*] e nell'adattamento, non nella trasformazione e trasfigurazione [*Neuformung*] del tramandato [*Überkommen*]. Il motivo principale di ciò è il legame religioso, all'interno del quale si compie in Oriente lo sviluppo dello spirito»³⁴². La tradizione è inviolabile in quanto essa è rivelata; la verità che vi si cela non può essere messa in discussione.

Come è stato possibile – si chiede Schaefer – che l'irruzione del pensiero greco già a partire dal quarto secolo a. C. non ha potuto cambiare questo «atteggiamento spirituale degli orientali»³⁴³? Perché, in breve, l'Oriente non ha mai conosciuto qualcosa di simile a un rinascimento o a un umanesimo? «Il destino degli orientali» fu la conservazione

³³⁷ Ivi, p. 108.

³³⁸ Ivi, p. 109.

³³⁹ Ivi, p. 110.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ Ivi, p. 111.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*.

della tradizione, l'irrigidimento del proprio sviluppo culturale e dell'eredità greca. Essi «non poterono più imparare dai Greci, ciò non era loro consentito perché la loro tradizione era santificata attraverso la rivelazione. Oltre a ciò, lo scopo del loro sviluppo spirituale era già fissato»³⁴⁴. Mentre i Romani scoprivano nei Greci la propria *Humanitas*, gli Orientali li utilizzarono esclusivamente «per le proprie tendenze spirituali»³⁴⁵. Ma «l'ellenizzazione della cultura islamica non è Rinascimento, non è appunto una nuova nascita dell'antico, ma la sua conservazione e eternizzazione»³⁴⁶.

Non si può in questa sede seguire Schaefer in tutte le sue interessanti considerazioni sulla peculiarità della recezione orientale della Grecità, sullo sviluppo e sull'involuzione che le idee greche subirono a contatto con l'anima orientale. Qui interessa piuttosto mettere in evidenza in primo luogo, l'arretramento, rispetto a Becker, della soglia della differenziazione fra Oriente e Occidente in merito alla recezione dell'ellenismo, la quale era secondo Schaefer matura fin dai Romani. Ciò equivale a una netta riformulazione della tesi beckeriana dell'umanesimo come esperienza decisiva dell'Occidente, dalla quale sarebbero derivate tutte le differenze fra gli sviluppi orientali e occidentali. Umanesimo per Schaefer era già l'atteggiamento dei Romani, dunque Oriente e Occidente si differenziarono fin dall'inizio rispetto alla comune eredità ellenistica.

In secondo luogo, bisogna rilevare come Schaefer non indugi a valutare negativamente la differente modalità di recezione dell'eredità greca da parte dell'Oriente. «L'assunzione dell'eredità greca in Oriente – scrive Schaefer – fu certo non meno profonda e trasfigurante che presso i Romani», ma lì essa si tradusse in un'intima e «tragica infecondità»³⁴⁷. Gli Orientali poterono sottrarsi al *logos* greco meno degli altri popoli, ma essi credettero di poterlo utilizzare come un mero strumento di stabilizzazione della loro tradizione sacra, nella quale si sentivano sicuri. «Non si deve forse parlare qui di una colpa [*Schuld*] – afferma Schaefer – che l'Oriente ha assunto, senza mai più estinguere?»³⁴⁸. Per gli orientali «i Greci arrivarono troppo tardi»; il loro peccato originale si era già consumato e ogni "redenzione" da parte del *logos* greco era divenuta impossibile³⁴⁹. La storia universale era già diventata il regno dualistico diviso fra eletti e dannati.

E il peccato originale dell'Oriente era destinato a gettare la sua ombra lunga fino al presente. Quando i popoli islamici iniziarono infatti, nel XIX secolo a confrontarsi con la grande potenza ostile della civiltà europea, lo fecero in primo luogo assumendone solo «i beni utilizzabili»³⁵⁰. Di un umanesimo in senso occidentale non è ancora dato di cogliere tracce sicure nell'Islam. «Compito degli europei – conclude allora Schaefer –

³⁴⁴ Ivi, p. 114.

³⁴⁵ Ivi, p. 115.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Ivi, p. 116.

³⁴⁸ Ivi, p. 117.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ Ivi, p. 160.

nella misura in cui essi vogliono rimanere maestri e consiglieri dei musulmani, è indicare loro la via. Perché è sicuro che per gli orientali non c'è nessun'altra via verso una cultura [*Bildung*] e una civiltà capaci di sviluppo che la via propria dell'umanità occidentale: la via verso i Greci»³⁵¹.

In *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* l'influenza schaederiana è evidente, oltre che dichiarata dallo stesso Becker. Compito di questo studio è quello di «esaminare la sopravvivenza dell'Antichità nel mondo dell'est e dell'ovest durante il Medioevo e l'età moderna» ovvero quello di determinare «quale ruolo gioca l'antica eredità nella storia della cultura del mondo islamico e contemporaneamente, di quello europeo, di determinare inoltre cosa da ciò si comprende circa l'essenza di entrambe le cerchie culturali»³⁵².

Oriente e Occidente vivono nel VII secolo gli avanzi di una stagione conclusa della storia universale, in cui sopravvive, nonostante le differenze esteriori, una forte unità culturale. L'onda lunga dell'Antichità si dispiega nelle anime dei propri epigoni. A Occidente la Chiesa cristiana si fece erede della tradizione tardo-antica, che continuò e diffuse al di là dei confini imperiali assieme alla lingua e alle istituzioni romane. L'Oriente invece, mutò lingua e religione; l'eredità antica dovette qui, per rendersi disponibile, essere prima arabizzata e islamizzata. In Occidente l'eredità antica conquistò progressivamente popoli sempre nuovi e sempre nuovi «detentori personali [*personelle Träger*]», mentre in Oriente «le cerchie finora portatrici della *Bildung* ellenistica dovettero islamizzarsi»³⁵³. Dunque – scrive Becker – «l'eredità antica si confrontò [*Auseinandersetzung*] a est con nuove idee, a ovest con uomini nuovi»³⁵⁴. E ciò non deve stupire se si pensa che gli Arabi, i quali pure rappresentarono un popolo nuovo affacciatesi sulla scena della storia universale, non furono i «portatori della *Auseinandersetzung* spirituale» che invece si compì prevalentemente ad opera delle popolazioni ellenistiche da essi conquistate. L'eredità antica pervenne all'Islam nella forma tardo-ellenistica, ovvero in quella del «cristianesimo orientale, del giudaismo post-biblico, del manicheismo e dello zoroastrismo ellenizzato»³⁵⁵. Quell'eredità, al momento di essere assunta dall'Islam, era già incomparabilmente più orientalizzata di quella che fu trasmessa all'Occidente.

Schaeder aveva introdotto la distinzione fra *Paideia* e *Soteria* come esemplificazione della differenza fondamentale di atteggiamento spirituale fra Occidente e in Oriente: l'ideale greco della *Paideia* volto a svolgere l'essenza dell'*io* in direzione dei valori oggettivi e della comunità, contro la *Soteria* orientale, ovvero il bisogno di redenzione che sorge come tentativo di superamento dell'angoscioso abisso

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 429.

³⁵³ *Ivi*, p. 430.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ibidem*.

fra un Dio onnipotente e lontano e l'individuo abbandonato a se stesso³⁵⁶. A fronte dell'efficacia concettuale di questa distinzione, Becker è costretto ad ammettere che nelle forme storiche concrete i due elementi dell'orientalismo e dell'occidentalismo si danno solo nell'impurità dell'«influenza reciproca», in un rigoglio di ibridi di cui è sempre difficile tracciare prevalenze e provenienze³⁵⁷. Sembra che dietro lo splendore dello spirito greco si celi un oscuro sfondo orientale; uno sfondo che è come l'inquietante riflesso alterizzante della coscienza greca, quel caos orientale dietro la forma greca che Nietzsche aveva lapidariamente espresso con la diade concettuale di dionisiaco e apollineo. Nel corso dei secoli lo spirito greco attinge sempre nuovamente all'Oriente; dei suoi prestiti arricchisce il proprio sviluppo, come dimostra con chiarezza esemplare l'epoca che va da Alessandro Magno a Cristo o la stessa vicenda del cristianesimo, il quale reca in sé, fondendole, l'anima orientale e quella ellenistica. L'Islam è per Becker il culmine di questa vicenda storico-universale di orientalizzazione dell'ellenismo³⁵⁸.

«La battaglia del cristianesimo per la sua autonomia nei confronti dello spirito greco-orientale della Gnosi – scrive Becker – si ripeté sotto un altro nome nell'Islam del primo secolo. Come il cristianesimo delle origini, anche l'Islam originario è essenzialmente a-ellenistico [*unhellenistisch*] [...]. Ciò che è caratteristico del Corano è il fatto che esso agisce in un'epoca di così completa ellenizzazione, in senso pienamente anti-ellenistico. Quando l'Islam superò i confini della sua terra d'origine, dovette iniziare l'*Auseinandersetzung*. Prima si era creduto che questa avesse avuto luogo nelle lotte polemiche e apologetiche contro il cristianesimo, la posizione dei problemi principali del quale venne assunta, se non nelle soluzioni, almeno nell'impostazione delle questioni»³⁵⁹. È difficile non pensare che qui Becker proceda a una revisione del proprio approccio alla storia religiosa dell'Islam, quale era maturata nel primo periodo della sua carriera scientifica. È difficile non pensare che questo «prima si era creduto» non vada riferito qui anche a quella serie di saggi beckeriani che ruotano attorno alla tesi fondamentale secondo la quale la costruzione della dogmatica islamica sarebbe un riflesso della polemica confessionale condotta contro il cristianesimo³⁶⁰. *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* è del 1931, ed è naturale che l'orientalista tornato all'attività scientifica dopo più di un decennio di interruzione legata all'attività politica, si trovi di fronte al compito di riformare le proprie convinzioni in base alle ultime acquisizioni della scienza.

³⁵⁶ Cfr. H. H. SCHAEFER, *Der Orient und das griechische Erbe*, cit., p. 137.

³⁵⁷ Cfr. C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 430.

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 431.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ Questi saggi raccolti nel primo volume degli *Islamstudien* trovano in *Christentum und Islam*, un quadro generale di sintesi e coordinazione, ma ne costituiscono anche il materiale. Si veda a riguardo il cap. I.

E pure è interessante seguire il senso di quei progressi e il modo in cui Becker credette di doverne tener conto. Ciò che emergeva dagli ultimi sviluppi della ricerca era il fatto che il giovane Islam, oltre che contro il cristianesimo e il giudaismo, fosse stato impegnato, con altrettanta forza, in una battaglia contro manicheismo e zoroastrismo, e che avesse avuto a patire, in alcune delle sue correnti, una pericolosa influenza gnostica. «Stato e Ortodossia – scrive Becker – anche qui come sempre procedettero insieme; ma nella battaglia contro quella dissolutrice dell'autorità che era la Gnosi, essi chiamarono in aiuto il genuino spirito greco»³⁶¹. Tuttavia la Gnosi si insinuò nelle correnti mistiche, le quali solo lentamente furono accolte nell'ortodossia. Contro questo pericoloso attacco sferratogli dalla Gnosi, l'Islam fu costretto a ricorrere alla filosofia greca: «ortodossia islamica e *logos* greco uniti contro la Gnosi, la quale univa in sé *logos* e *soteria*»³⁶². L'elaborazione della cultura greca, anche attraverso la poderosa opera di traduzione promossa dai Califfi, non faceva che rispondere alla una necessità pratica di reggere il confronto in atto con le tendenze eterodosse della religione islamica. Se si fosse trattato di «puro zelo culturale» si sarebbe proceduto alla traduzione anche di Omero e dei tragici, come non è avvenuto³⁶³.

Ma non si può parlare, secondo Becker, in maniera tanto pacifica di una vittoria dell'ortodossia islamica sullo spirito ellenistico della Gnosi. L'ortodossia islamica si andò definendo infatti, in una fluida assenza di rigide gerarchie in cui mancò quell'«istanza determinante» che nel cristianesimo fu rappresentata dall'istituto ecclesiastico³⁶⁴. Ne risultò una più libera e vivace circolazione di idee, come scrive Becker, «nell'Islam si lasciò alla varietà un ruolo senza dubbio maggiore»³⁶⁵ che nel cristianesimo. E nelle maglie larghe di quella «varietà» dovettero infiltrarsi nell'Islam quelle influenze gnostiche, le quali, se dal punto di vista dottrinale erano state respinte con l'ausilio del razionalismo greco, si riproposero nella prassi quotidiana, determinando in maniera infallibile la devozione popolare e la sensibilità religiosa. Fu una sorta di «diffusione di idee attraverso il contagio [*Ideenverbreitung durch Contagion*]»; non una «volontà consapevole, ma il vivace contatto del caso e della necessità conduceva al contagio [*Ansteckung*] e con ciò alla trasmissione»³⁶⁶. «Questo processo – scrive Becker – è per il nostro problema di estrema importanza. Forme e idee antiche non furono in quanto tali colte consapevolmente e rese esigenze ideali, ma esse continuarono semplicemente a vivere per lo più inconsapevolmente – occasionalmente

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² *Ivi*, p. 432.

³⁶³ *Ivi*, p. 433.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 434.

combattute ma insuperabili. L'Islam non rappresenta altro che la sopravvivenza di un ellenismo alla lunga sempre più asiaticizzantesi»³⁶⁷.

E che questo processo non fu meramente religioso, ma permeò l'intera struttura delle società islamiche lo dimostra, secondo Becker, la peculiare origine e il destino del feudalesimo orientale. È sempre «la continuità dello strato umano decisivo [*tragende Menschenschicht*] e della scena [*Schauplatz*]» che si impone all'attenzione di Becker³⁶⁸. L'Islam era «il forestiero che voleva conquistare il mondo della tarda antichità; esso dovette soccombere invece, di fronte alla superiorità culturale di quel mondo e si limitò ad arabizzarlo e islamizzarlo solo esteriormente, ad isolarlo contemporaneamente dall'Occidente; processo questo che era già iniziato con l'emergere dell'Impero romano come autentica sede della cultura [*Kulturgedanke*]»³⁶⁹. L'Impero romano costituì, al di là delle differenze locali, un'unità culturale di cui la cultura giuridica rappresenta forse l'immagine migliore. La tradizione giuridica islamica, che iniziava a svolgersi proprio quando la romanità esprimeva le ultime grandi codificazioni della sua sapienza giuridica, risentì molto del diritto romano e questa influenza è tanto più significativa se si pensa, come afferma Becker, che il diritto islamico è forse «la creazione spirituale della cerchia culturale islamica di maggiore autonomia»³⁷⁰. Come la Gnosi nella religione, così il diritto romano si insinuò in quello islamico.

In tutti i campi si impose un'assoluta continuità. La stessa imponente attività di traduzioni che generalmente si considera come la prova di una massiccia assunzione da parte islamica di una serie di elementi culturali esterni, fu in realtà solo l'adeguazione linguistica di una persistenza culturale. Quegli elementi erano già presenti quando furono tradotti e furono tradotti proprio perché erano già presenti³⁷¹. Non si verificò «nessuna frattura con la tradizione tardo-antica», la quale continuò a vivere sostanzialmente immutata nonostante il cambio della lingua³⁷². Come aveva già sostenuto in *Christentum und Islam*, Becker afferma che fu proprio questa continuità a determinare in pochi secoli la superiorità culturale dell'Oriente sull'Europa³⁷³. Tuttavia, nella determinazione di quella superiorità, l'Islam ebbe un ruolo solo secondario di custode e «mediatore dell'eredità antica»³⁷⁴. E questo probabilmente perché fu il suo stesso modo di recepire quell'eredità a risultare fin dall'inizio insidiato dall'esteriorità. L'Islam recepì e tradusse Aristotele, lo custodì amorevolmente, diffondendolo in domini sconfinati e recandolo alla stessa barbara Europa, la quale ne decifrava il senso celato in lettere arabe; così fece con la magia ellenistica e con l'intera eredità antica che «egli

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 435.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Cfr. ivi*, p. 436.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Cfr. ivi*, p. 437.

³⁷⁴ *Ibidem*.

protesse e utilizzò, senza mai porla al centro di un consapevole movimento culturale [Bildungsbewegung], quale noi siamo soliti definire l'umanesimo»³⁷⁵. Mai l'Oriente visse qualcosa di simile all'esperienza umanistica³⁷⁶. «L'eredità antica fu in Oriente sempre e solo materiale [Stoff] [...]. L'antichità non è mai apparsa ad esso come idea, come principio, come un modello di fronte al quale accendere la propria forza creatrice. Nell'umanesimo risiede la differenza determinante negli effetti dell'eredità antica in Oriente e in Occidente»³⁷⁷.

E ciò «non come se l'Occidente non avesse anch'esso continuato semplicemente a vivere l'eredità antica. Se si paragonano – scrive Becker – nel carattere e nel valore, le forme esteriori della vita altomedievale, come io feci venticinque anni fa nel mio libretto *Christentum und Islam*, si riceve l'impressione che – a prescindere dalla confessione religiosa – le parole del *Westöstlicher Divan* di Goethe, del resto intese lì in maniera completamente diversa, siano diventate realtà: "Oriente e Occidente non sono più da dividere". La generale concezione del mondo e della vita, nutrita da fonti comuni, è effettivamente molto simile. Ma se vogliamo pervenire con la nostra odierna impostazione, dalla diversità [Verschiedenartigkeit] nella recezione dell'eredità antica alla comprensione della peculiarità [Eigenart] di Oriente e Occidente, allora *tale similitudine sembra sussistere solo esteriormente*. Una diversa composizione etnica, un diverso ambiente geografico e una storia autonoma lasciano che l'eredità antica in Occidente compia uno sviluppo completamente divergente dalle situazioni fin qui trattate»³⁷⁸.

Da *Christentum und Islam* a *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* si svolge la parabola della storiografia di Becker. La differenza è evidente, qualcosa è cambiato e l'interprete non può fare a meno di rilevarlo, senza tra l'altro fare riferimento a ciò che in quei venticinque anni era cambiato nella storia tedesca e nell'atteggiamento tedesco rispetto all'Oriente. Qui Becker richiama esplicitamente *Christentum und Islam* per relativizzarne i risultati e per liquidare una volta per tutte l'idea della comunanza culturale di Islam e cristianesimo durante il Medioevo. La differenza di destini fra Oriente e Occidente s'intravedeva già sullo sfondo di quella decisiva ripartizione dell'Impero romano in un mondo latino e in uno greco, quale si verificò a partire dal IV secolo dopo Cristo. Infatti nonostante la potenza uniformante del diritto romano, fu secondo Becker solo l'Occidente latino, a preservare la cultura romana e con essa l'eredità greca. L'Oriente greco era stato e rimase una provincia della romanità, in cui l'idea imperiale non aveva avuto quel significato che dominò il Medioevo occidentale.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ibidem* in nota. Becker esclude inequivocabilmente la possibilità di un "umanesimo orientale" anche in polemica con il libro di M. KAMIL AYAD, *Die Geschichtsgesellschaftslehre Ibn Halduns*, 1930, e di A. MEZ, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1912.

³⁷⁷ C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., pp. 437-438.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 438 (corsivo mio).

Allorché gli Arabi dovettero fondare il loro Impero orientale, «la loro idea statale si rifece ai re persiani e non ai Cesari»³⁷⁹. Invece «in Occidente l'antica idea imperiale fu trasmessa alla Chiesa e all'Impero occidentale. Il grande problema della lotta medievale fra Papato e Impero fu dunque, un lascito dell'antichità sconosciuto all'Oriente»³⁸⁰.

A partire da questi presupposti – scrive Becker – «solo in Occidente ebbe luogo l'*Auseinandersetzung* storico-spirituale con l'eredità antica. La problematica era *fin da principio* diversa da quella dell'Oriente; e ciò perché tale eredità in Occidente era pervasa dall'*esperienza vissuta dell'umanità* [*Humanitätserlebnis*] propria della romanità. L'umanesimo non inizia solo nel mezzo dell'età del Rinascimento. L'*Humanitas*, la quale determina ancora oggi la nostra *Bildung* non solo nella sua forma letterale latina, ma anche nel senso e nell'essenza, fu una creazione [*Prägung*] dei Romani, presso i quali la *Bildung* greca, in quanto idea creatrice di una cultura [*Bildung*] propria, era diventata un'esperienza pienamente consapevole»³⁸¹. Di fronte a questo beckeriano *fin da principio* non si può non richiamare alla memoria la citata nota troeltschiana contenuta nell'*Aufbau* del '22, riferita a Becker e alle sue osservazioni sulla costruzione della storia della cultura europea³⁸². Troeltsch parla lì, appunto, di una diversità *fin da principio*, evidentemente intendendo il cristianesimo e non quella frattura dell'antichità in mondo latino e in mondo greco-orientale. È significativo che qui Becker pare fra le righe recepire quella critica o elaborarla inconsapevolmente. Il risultato è un movimento concettuale opposto a *Christentum und Islam*, in cui si passava dall'identità dei fondamenti alla differenza degli esiti, differenza però ricolmabile proprio sulla base di quell'identità. Qui emerge una differenza *fin da principio*, da cui non può che derivare la diversità degli esiti. L'origine, lo sviluppo e il risultato pare si appressino a un "pericoloso", reciproco allineamento.

Ma in queste pagine prima ancora di Schaefer, si avverte chiaramente l'eco delle tesi di Werner Jaeger; Becker lo cita espressamente per dire che «l'umanesimo è il peculiare concetto culturale fondantesi sull'idea di formazione dell'umano [*Menschenbildung*] che i Greci hanno coniato all'apice del loro sviluppo»³⁸³ e, nello stesso tempo, quella sintesi culturale che alcuni popoli, *in primis* i Romani, seppero creare rivivendo interiormente la spiritualità greca. Fu per Becker essenziale che questo processo si fosse concluso presso i Romani «prima che subentrasse l'orientalizzazione del tardo Impero»³⁸⁴, rendendo così possibile la conservazione di quella tradizione in forma letteraria e la sua trasmissione alla successiva epoca cristiana. Il cristianesimo occidentale si fece dunque erede dell'idea umanistica; «per lunghi secoli l'idea

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 439.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² Cfr. *supra*, paragrafo 4.

³⁸³ *Ibidem*. Becker si riferisce ai seguenti saggi di W. JAEGER: *Antike und Humanismus, Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, in *ID. Vom Altertum zur Gegenwart*, Leipzig, 1919.

³⁸⁴ C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 439.

dell'umanesimo poté continuare a vivere solo sotto il manto e il travestimento del mondo ideale cristiano: essa era però nata; dovette, così, a una data ora risorgere»³⁸⁵.

Il *fin da principio* beckeriano e quello troelschiano, nonostante tutto, continuano a non coincidere. Per Becker il cristianesimo è solo l'erede e il custode dell'umanesimo greco, rivissuto e rielaborato dai latini. Durante il Medioevo l'idea dell'umanesimo sopravvisse nella veste cristiana per poi liberarsene nel Rinascimento – e liberandosene si liberava anche da quell'armatura orientale connessa alle origini del cristianesimo. Poté così finalmente procedere alla fondazione del nuovo mondo: l'Oriente e l'Occidente, in realtà sempre divisi, consumarono la loro definitiva separazione. L'unità culturale cristiano-islamica durante il Medioevo, quale era emersa in *Christentum und Islam*, era in realtà solo un'unità apparente, «il mondo ideale cristiano del Medioevo era solo esteriormente simile a quello islamico contemporaneo»³⁸⁶. In entrambi si consumava il medesimo grandioso tentativo di sottomettere per mezzo della dialettica greca la fede alla ragione; in entrambi infuriavano le lotte dalla scolastica contro la mistica, dell'ortodossia contro la «devozione personale»³⁸⁷. Questa unità esteriore che si dispiega nello spazio, altrimenti impensabile, aperto dalla sopravvivenza dell'Antichità, cela in sé, nella «differenza delle reazioni», lo schema della separazione³⁸⁸.

In realtà il Medioevo occidentale recava in sé il germe della propria specificità. «I fondamenti etnici, economici e politici dell'Occidente – scrive Becker – erano in un'eclatante contrapposizione con la tendenza soprannaturalistico-estetica della *Bildung* cristiana»³⁸⁹. I popoli germanici assunsero le antiche forme sacre che la Chiesa custodiva, senza che la «loro disposizione di vita [*Lebensstimmung*] e la loro volontà ne risultassero essenzialmente mutate»³⁹⁰. Servendosi delle parole di Friedrich Paulsen³⁹¹, Becker scrive che «il Medioevo somiglia a una figura giovanile [*jugendliche Gestalt*] avvolta in un costume senile [*Tracht des Alters*]»³⁹². Gli echi spengleriani sono palesi. L'unità islamico-cristiana medioevale rappresenta in Occidente solo la pseudomorfica sopravvivenza di antiche forme di un ellenismo orientalizzato, le quali continuano a incombere sui destini della giovane anima romano-germanica. La forma stantia opprime il sangue fresco. Ma «nel Rinascimento l'inadeguatezza diviene consapevole»³⁹³. Divenne allora chiaro che quella «tendenza soprannaturalistico-estetica» del cristianesimo non corrispondeva alla concezione della vita dei popoli europei. Risuonò all'improvviso la voce giovanile dell'antico, che riemergeva attraverso i secoli proprio

³⁸⁵ Ivi, p. 440.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ Ivi, p. 441.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Becker ne cita la *Geschichte des gelehrten Unterrichts*.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*.

da quelle forme senili in cui era stata custodita dalla tradizione cristiana. Si fece a gara per sbarazzarsi di quelle forme e per accogliere quelle di una rinnovata antichità.

Era il Rinascimento. La questione decisiva per Becker è «perché solo in Occidente si pervenne a tale sviluppo?»³⁹⁴. Tutto lasciava prevedere l'analogo sviluppo dell'Oriente, proprio a partire dalla massiccia persistenza dell'eredità antica; ma le cose non andarono così. Ciò che subentrò fu «un letargico processo di dissoluzione, insabbiamento e degenerazione», il quale risulta ancora più singolare se si pensa al fatto che «nell'età del Rinascimento c'era forse più cognizione dell'antica scienza in Oriente che nello stesso Occidente»³⁹⁵. Dell'antica scienza appunto. «Dopo un secolo di filologia classica e di ginnasi umanistici – scrive Becker – noi siamo troppo inclini a confondere umanesimo e scienza. Tanto presso i Romani che nel Rinascimento l'umanesimo era tutt'altro che scienza. Nell'età di Roma esso consisteva in una questione di cultura personale, mentre nel Rinascimento era una protesta poetico-letteraria, dunque estetica, contro la pedanteria filosofico-scientifica dell'alta Scolastica»³⁹⁶. Citando ancora una volta Paulsen, Becker parla dell'umanesimo come di «un'evoluzione della formazione ascientifica dello spirito»³⁹⁷. Solo quando le antiche autorità furono infrante, e quando cadde il predominio della teologia sulla filosofia, «la via verso una nuova scienza fu libera»³⁹⁸. Ciò che in questo processo è decisivo è che «ci si rivolse dalla tradizionale opinione sulle cose alle cose stesse, che si videro le cose con i propri occhi, dilettantescamente e soggettivamente, ma con capacità di immedesimazione e con la volontà di verità»³⁹⁹. L'umanesimo «poté essere anche scienza» solo perché esso era in prima linea un consapevole atteggiamento spirituale»⁴⁰⁰.

In Oriente invece, in seguito alla «situazione storica, geografica e etnica», la Grecità fu assunta solo in ciò «che aveva validità generale [*allgemeine Gültigkeit*] e, nello stesso tempo, che corrispondeva alla mentalità orientale, in primo luogo cioè, nel razionalismo dialettico. Tutto quello che si radicava più sull'anima che sull'intelletto greco, prima di tutto la lirica greca, l'intera letteratura drammatica, ma anche ciò che era nativamente greco, il mondo degli dei, di Omero e i grandi storici greci rimasero all'Oriente sconosciuti»⁴⁰¹.

L'eredità ellenistica aveva accomunato Oriente e Occidente durante il Medioevo, ma ora gli umanisti italiani cominciarono a percepirla come frutto corrotto della decadenza e come barbarie medievale. Essi si rivolsero all'Antichità classica, dimenticando che

³⁹⁴ Ivi, p. 442.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 443.

⁴⁰¹ Ivi, pp. 443-444. È qui il caso di ricordare la posizione espressa da Becker in *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* in merito all'esistenza nel mondo islamico di una capacità di considerazione storica paragonabile a quella europea.

nell'eredità ellenistica rinnegata e nelle forme ecclesiastiche si celava, ancora vitale, lo spirito dell'Antichità. «Lo spirito antico non ha solo liberato, esso ha anche vincolato [...]. Ciò che ora si pretese in nome della pura Antichità, ciò che sopraggiunse fu la più grande frattura con la tradizione, anche se questa era nutrita dallo spirito dell'antichità stessa»⁴⁰². La più grande frattura con l'Antichità che l'Occidente conobbe si compì in nome dell'Antichità stessa. Gli umanisti sulle tracce dell'antichità classica cercavano il collegamento interiore con la loro Roma ideale e combattevano l'Aristotele scolastico; i ruoli sembravano confondersi in questo mito emergente dell'antico⁴⁰³. Ma in fin dei conti – scrive Becker – «era lo spirito autonomo della *Paideia*, ovvero della personalità greca che, in un popolo affine [*verwandtes Volkstum*], si difendeva dall'ipertrofia di un razionalismo alla radice parimenti greco. La personalità rompe la camicia di forza di una forma eccessiva. Con questa irruzione della personalità autonoma era nato lo spirito destinato a edificare l'Europa moderna. L'Oriente non ha mai vissuto una frattura del genere [...]. Non vi fu qui la possibilità di risalire a una *letteratura simile di un'umanità autonoma*; di una tale letteratura non si avvertì il *bisogno condizionato dal sangue* [*blutsmäßiges Bedürfnis*]»⁴⁰⁴.

La differenza fra Oriente e Occidente si manifesta nella maniera più acuta in ambito artistico, qui appare con chiarezza che all'orientale manca completamente «l'*Eros* per la rappresentazione plastica del proprio io, nell'arte figurativa come nel dramma»⁴⁰⁵. E questa differenza non ha nulla a che fare con lo sviluppo storico, piuttosto, secondo Becker, essa si annuncia come il riflesso di una diversa animità. «Se nell'*anima orientale* – egli scrive – fosse stato presente lo stesso cogente bisogno della greca e dell'occidentale, allora sarebbe sorta anche in Oriente, nonostante tutte le prescrizioni religiose, un'arte figurativa»⁴⁰⁶. Ciò non è stato, anzi «l'Oriente ha conservato l'atteggiamento spirituale del Medioevo fino alla piena età moderna, ed è adesso posto di fronte alla questione se potrà assumere veramente il mondo spirituale moderno senza elaborarlo [*bewältigen*] dal punto di vista interiore-umano»⁴⁰⁷. Siamo ancora una volta ricondotti, seguendo le analisi storiche di Becker, al problema essenziale della modernizzazione dell'Oriente, problema che in *Das Erbe der Antike* si ripropone in termini non del tutto nuovi (si pensi a *Das türkische Bildungsproblem* e al contrasto irrisolto che vi emergeva fra strategia culturale e differenza ontologica), ma con una significativa accentuazione dell'insuperabilità della differenza essenziale fra Oriente e Occidente. Due diverse animità si fronteggiano sulle opposte sponde del Mediterraneo, nonostante le grandi correnti di influssi reciproci e le durature comunanze, esse

⁴⁰² Ivi, p. 444.

⁴⁰³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 444-445.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 445.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Ivi, pp. 445-446.

permangono nella reciproca estraneità. Estraneità dello spirito, ma anche estraneità del sangue e della razza, che getta un'ombra di pessimismo sulla strategia pedagogica della promozione dell'autonomo sviluppo orientale.

In Occidente la Grecità fu nuovamente conquistata, la si fece rinascere in una nuova sintesi culturale; qui «l'idea di *Bildung* greca fu liberata, alla lunga, sempre di più da tutti i travestimenti e dalle scorie dell'epoca romana e del Medioevo, se ne riconobbe lietamente l'unicità e l'originarietà [*Erstmaligkeit*]⁴⁰⁸. Ciò fu possibile non grazie alla «tradizione erudita», ma in virtù della «congenialità [*Kongenialität*] umana delle *personalità guida* dell'Occidente con i fondatori della *Paideia* greca e dell'idea statale romana, la quale alla lunga si unì sempre più strettamente alla prima»⁴⁰⁹. In Oriente, nonostante la persistenza della tradizione erudita dell'antichità greca, mancò proprio questa congenialità, e per questo la via verso l'elaborazione dell'eredità ellenistica non poté diventare altro che «un letargico processo di dissoluzione, insabbiamento e degenerazione»⁴¹⁰; espressioni queste che evocano più l'«infecondità» e la «colpa» schaeaderiana che il *valore proprio del nuovo* quale si origina dalla diversa recezione di un'eredità condivisa che Becker aveva rilevato in *Das türkische Bildungsproblem*⁴¹¹.

Come per Schaefer l'unica via per gli Orientali verso una cultura e una civiltà capaci di sviluppo era la via verso i Greci, e compito degli europei era quello di indicargliela, così per Becker cominciava ora a divenire chiaro che «gli Orientali sembravano non avere la forza per cambiare la via dei Greci»⁴¹², la via cioè, dell'umanesimo, «la via verso l'umano e il personale»⁴¹³.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 446.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ Cfr. *supra*, parte B, cap. III, par. 3. Cfr. *Islamstudien*, cit., vol. II, p. 377.

⁴¹² C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 447. L'analisi storica di Becker confluisce in una critica della cultura di stampo neo-umanistico che sente molto l'influenza di Werner Jaeger e del circolo di studiosi dell'Antichità riunitosi attorno alla rivista *Die Antike*, fondata nel 1925. «La Germania – si legge infatti in *Das Erbe der Antike* – ha già due volte trasformato l'umanesimo da una vicenda vitale in una erudita. Il tipo umano completo [*vollmenschlicher Typus*] dell'umanesimo italiano è diventato in Germania, sotto l'influsso della interiorità religiosa del Protestantismo, un problema da stanza da studio [*Studierstube*] [...], e il secondo umanesimo di Lessing, Goethe, Winckelmann e Humboldt con il sorgere dell'epoca economica e dell'industrializzazione è diventato una faccenda di professori e maestri [...]. Per la terza volta nel presente ci viene data una chance. Eros, Kairos, consacrazione [*Weihe*] e bellezza sono di nuovo punti cruciali del movimento spirituale del nostro tempo. Accanto al Gorge-Kreis appare il circolo, più filologicamente orientato, dei collaboratori della rivista *Die Antike* [...]. L'uomo rimane oggi più che mai la misura di tutte le cose. Anche il realismo ha valore formativo [*Bildungswert*] solo quando esso viene praticato umanisticamente. Ma il risultato della nostra trattazione non è solo una conoscenza, ma anche una responsabilità, come Goethe nel *Filistrato dipinto* lo hai così incommensabilmente formulato: Ognuno sia a suo modo un greco / ma sia se stesso» (ivi, p. 448). E a questa responsabilità la storiografia beckeriana non aveva mai rinunciato. Essa rimase fino all'ultimo, nel bene e nel male, sforzo cosciente di fornire risposte ai problemi del presente, e di scrutare nel passato le vie percorribili nel futuro.

⁴¹³ C. H. BECKER, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, cit., p. 446.

8. *Il ruolo dell'americanismo*. I tragici esiti del conflitto mondiale riacutizzarono in Germania la riflessione sul ruolo di nuova potenza mondiale ricoperto dagli Stati Uniti d'America e sulla minaccia che l'americanismo avrebbe rappresentato per i più profondi valori culturali tedeschi. Questa indistinta minaccia occidentale, che era costituita da un peculiare complesso politico-culturale fatto di democrazia e liberalismo giusnaturalistico da un lato, capitalismo, liberismo economico e razionalizzazione tecnologica dall'altro, pareva già avere agguantato la vita spirituale tedesca, coinvolgendola nel suo destino mondiale. Da molti lati proprio in nome di una tradita specificità tedesca, si alzarono voci di dissenso contro l'americanizzazione, le quali spesso tendevano a coincidere con la reazione irrazionalistica dei primi anni del dopoguerra e con il sorgere di nuovi ideali culturali e educativi.

Eduard Meyer identificava l'americanismo con la *civilizzazione* spengleriana, ovvero con quello stadio di decadenza della civiltà nel quale l'Occidente era entrato con il conflitto mondiale⁴¹⁴. Max Weber si era distinto non solo per un interesse particolare al sostrato ideologico del successo economico americano (è noto il viaggio che intraprese negli Stati Uniti, insieme a Troeltsch, in occasione di un congresso svoltosi nell'ambito dell'esposizione universale di St. Louis del 1904), ma anche nella lucida rilevazione dei destini della scienza moderna negli orizzonti di un mondo completamente disincantato e razionalizzato, nell'ambito del quale l'americanizzazione incombente non poteva essere rigettata con il semplice velleitario ricorso alle potenze dell'irrazionale.

La posizione di Troeltsch sul ruolo storico-culturale dell'americanismo era, come abbiamo visto, una posizione di inclusione senza riserve dell'America all'interno della medesima *Kulturkreis* europea, che egli denomina appunto per questo *mediterraneo-europeo-americana*. Il successo mondiale dell'America è per Troeltsch solo un «differimento geografico, un caso non raro di sovracrescita delle colonie rispetto alla madrepatria»⁴¹⁵. Nonostante tutte le specificità che si potevano rilevare, essa rimane «una colonia, spiritualmente completamente imbevuta di tutte le forze dell'uropeismo, che attira sempre più fortemente nel suo ambito le risorse spirituali della vecchia Europa»⁴¹⁶. Al di là di come si voglia interpretare questa posizione di Troeltsch, non si può imputarle un intento svalutativo, o peggio, l'incomprensione della rilevanza assunta dagli Stati Uniti nella determinazione dei futuri assetti mondiali. «Anche qui vi è uno dei luoghi aperti del futuro – afferma infatti, Troeltsch nell'*Aufbau* – che ci ammonisce a non concepire il pensiero della sintesi culturale del presente in modo troppo angusto e troppo centralmente europeo e a considerarlo fin dal principio come diverso per i popoli in crescita della nostra cerchia culturale, d'altra parte però anche a non irrigidirci in modo troppo severo e altezzoso contro l'americanismo, nel

⁴¹⁴ E. MEYER, *Spenglers Untergang des Abendlandes*, cit. p. 1761.

⁴¹⁵ E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, p. 49.

⁴¹⁶ Ivi, p. 49.

mezzo del quale in verità noi già siamo e che non dobbiamo dimenticare nella considerazione del nostro proprio futuro»⁴¹⁷.

Becker aveva avvertito nella maniera più drammatica negli anni del dopoguerra, la minaccia di americanizzazione che incombeva sull'anima tedesca, una minaccia che egli intese come pericolo di smarrimento dell'essenza della tedeschità⁴¹⁸. Ma Becker aveva anche rilevato con ammirazione, indicandola come esempio da seguire nella rifondazione culturale della Germania del dopoguerra, la grande impresa politico-culturale rappresentata dalla costruzione della nazionalità americana a partire da una molteplicità eterogenea di popoli⁴¹⁹. In *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* Becker non si sofferma espressamente sul problema dell'americanismo e sulle relazioni Europa-America, limitandosi semplicemente ad approvare l'inclusione europeo-americana operata da Troeltsch. Lo fa invece in un testo tardo, scritto nel '33 come discorso radiofonico e mai pubblicato⁴²⁰. Qui, è bene chiarirlo subito, i presupposti del discorso beckeriano sono ben altri da quelli del saggio del '21, e non solo per la forma non convenzionale del discorso radiofonico, quanto soprattutto per l'occasione particolare da cui si origina la riflessione beckeriana sulla differenza fra la civiltà americana e quella europea.

Costituisce un momento non secondario della biografia di Becker la sua partecipazione come responsabile alla missione voluta dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni per la riorganizzazione dell'educazione in Cina. Nell'ambito di questa missione, alla quale tra gli altri partecipò anche lo storico inglese Richard Henry Tawney, Becker intraprese in lungo viaggio che nel corso dell'anno 1931/32 lo portò dall'America, in Giappone, Cina, India, Persia, Iraq, Siria, Palestina, fino al ritorno in Europa. Oltre alle numerose lettere in cui Becker riversò le sue impressioni di viaggio e le sue osservazioni sulle culture di cui faceva esperienza⁴²¹, e oltre alle pubblicazioni ufficiali con i risultati della missione⁴²², di

⁴¹⁷ Ivi, p. 49.

⁴¹⁸ Cfr. *supra* parte D, cap. I, par. 1.

⁴¹⁹ C. H. BECKER, *Kulturpolitische Aufgabe des Reiches*, Leipzig, 1919, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 224-263, da cui si cita. Qui si legge «Cos'è la Kulturpolitik? Cosa la Kulturpolitik sia, popoli con forti istinti nazionali non hanno bisogno di dirlo. Kulturpolitik è, per esempio, quando gli Stati Uniti d'America riescono a fondere in una nuova unità culturale, attraverso mezzi culturali, gli elementi popolari emigrati da tutto il mondo, tanto che tutti questi polacchi, italiani, spagnoli, tedeschi si sentono dopo pochi decenni americani purosangue» (ivi, p. 225).

⁴²⁰ C. H. BECKER, *Europäische und amerikanische Wesensart*, discorso radiofonico tenuto il 9 Gennaio del 1933; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., pp. 470-482.

⁴²¹ Una raccolta di queste lettere è uscita recentemente a cura di S. KUß, *Carl Heinrich Becker in China, Reisebriefe des ehemaligen preußischen Kultusministers 1931/32*, Münster, 2004. Rinvio alla *Einleitung* di Kuß al citato volume (ivi, pp. 11-54) per un resoconto dettagliato sullo svolgimento della missione e dei suoi rapporti con gli sviluppi della riflessione beckeriana. Di Kuß si veda anche sullo stesso argomento, ID., *Entsendung einer Erziehungskommission des Völkerbunds unter Vorsitz von Carl Heinrich Becker nach China (1931): Deutsche Einflüsse auf die Reorganisation des chinesischen Erziehungswesens*; in M. LEUTNER (a cura di), *Politik, Wirtschaft, Kultur: Studien zu den deutsch-chinesischen Beziehungen*, Münster, 1996, pp. 187-223.

questo viaggio rimangono numerosi articoli e interventi di estremo interesse per la valutazione degli esiti ultimi della riflessione beckeriana⁴²³. A questo contesto deve essere ricondotto *Europäische und amerikanische Wesensart*, discorso radiofonico del '33 nel quale Becker dichiara a chiare lettere di avere maturato le sue convinzioni sulla civiltà americana proprio in occasione della sua missione cinese, potendo allora osservare gli effetti deleteri della diffusione di un sistema di istruzione costruito sul modello americano, che si imponeva su una realtà del tutto inadatta a riceverlo. Becker fu fortemente critico di fronte all'americanizzazione del sistema scolastico cinese, in cui egli vide il concretarsi di una seria minaccia di sradicamento dei popoli orientali dalle loro origini e dai loro fondamenti culturali. All'apparire nel 1932 del suo resoconto sulla missione cinese⁴²⁴, la sua posizione suscitò un acceso dibattito che tese a scivolare dal problema della modernizzazione dell'educazione in Cina alla questione della differenza fra civiltà europea e americana⁴²⁵.

Ciò che per Becker costituì l'americanismo nella sua specificità non fu tanto la continuità ideale che le emigrazioni di popolazione europea stabilirono fra Europa e America, quanto piuttosto i nuovi e diversi compiti storici che quelle popolazioni si trovarono d'avanti; i compiti cioè, determinati dalla «apertura di una nuova, grande terra» e dalla «fusione delle numerose e diverse nazionalità degli emigranti in una nuova nazione, propriamente la nazione americana»⁴²⁶. Questa missione storica «doveva alla lunga conferire un carattere particolare alla futura indole [*Wesensart*] e civiltà americane», un carattere che finì con il costituire la differenza specifica rispetto a un'Europa la quale non si era mai trovata di fronte a compiti simili⁴²⁷. Il problema dell'«espansione e contemporaneamente della sintesi» ebbe per gli americani infatti, un'«importanza vitale», superando di gran lunga per gravità i problemi «di cura della tradizione e dello sviluppo tecnico-economico» che li accomunavano agli europei⁴²⁸.

Per Becker lo sviluppo europeo si fonda su una tendenza verso una sempre più accentuata differenziazione. «La tendenza della civiltà europea nelle sue forme nazionali fu [...] – egli afferma – un atteggiamento generale corrispondente alla differenziazione, ovvero all'accentuazione delle particolarità nazionali e orientato all'elaborazione [*Herausarbeitung*] della differenza. Con l'autodeterminazione nazionale

⁴²² Cfr. C. H. BECKER, M. FALSKI, P. LANGEVIN, R.H. TAWNEY, *The Reorganisation of Education in China*. International Institute of Intellectual Cooperation, London, 1932. Edizione francese: *La Reorganisation de l'enseignement public en Chine*, Paris, 1932.

⁴²³ Se ne trova una scelta oltre che in S. KUB, *Carl Heinrich Becker in China*, cit., anche nell'antologia di Müller, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit..

⁴²⁴ Cfr. C. H. BECKER, M. FALSKI, P. LANGEVIN, R.H. TAWNEY, *The Reorganisation of Education in China*, cit..

⁴²⁵ Cfr. S. KUB, *Einleitung a Carl Heinrich Becker in China*, cit., p. 49. Un intervento sul tema fu richiesto a Becker anche dalla redazione londinese del New York Times (*ibidem*): C. H. BECKER, *New World and Old: a European View*, in New York Times, 8.1.1933, Sec. 6, Magazine, pp. 4; 18.

⁴²⁶ C. H. BECKER, *Europäische und amerikanische Wesensart*, cit., p. 476.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*.

al posto del latino unitario emersero, in maniera sempre più forte, le letterature nazionali. Nella differenza si vide la pienezza di valore [*das Wertvolle*]. Questo atteggiamento spirituale appreso nella lotta per l'esistenza delle nazioni, fu trasmesso automaticamente all'intera civiltà spirituale; il particolare [*das Besondere*], non il tipico [*das Typische*], apparve desiderabile [...]. In questo mondo dell'individualità ogni tipizzazione o standardizzazione con pretesa di validità generale per il mondo intero dovette essere percepita come costrizione, come qualcosa di estraneo e da respingere»⁴²⁹.

Ma fu proprio questo l'orizzonte specifico nel quale dovette muoversi la giovane civiltà americana. Essa si faceva infatti erede proprio di quella ricchezza di individualità diverse, di quella stratificata molteplicità che i popoli europei avevano derivato dalla loro storia e, facendosene erede, non poteva prescindere, per esistere, dal compito di superarla, di sintetizzarla nell'edificazione di un popolo unitario. Ciò fu naturalmente possibile, come nota Becker, solo con l'ausilio di un'unica lingua e di un unico *Bildungsideal*, il quale, benché recasse in sé molti tratti britannici, fu animato da finalità completamente diverse da quelle inglesi: qui dominava l'esigenza della standardizzazione come li aveva dominato quella alla differenziazione. La questione se questa fu o no una strategia consapevole può essere anche tralasciata, ciò che per Becker conta è il fatto che, sotto la necessità della situazione, tale «metodo» standardizzante influenzò in maniera determinante «l'essenza americana»⁴³⁰.

Fra Europa e America – afferma significativamente Becker – «in fondo si confrontano due opposte tendenze di sviluppo che, malgrado tutte le comunanze dell'eredità storica e malgrado tutte le identità originarie dei fondamenti etnici [*völkisch*], hanno dovuto nel corso del tempo condurre a caratteri [*Wesensarten*] completamente diversi e pertanto anche a *diverse civiltà* [*Zivilisationen*]. Non è una questione di meglio o di peggio, è una questione di punto di partenza [*Ausgangspunkt*] e di meta ultima [*Endziel*]. Per l'europeo la ricchezza della differenza umana è il punto di partenza e la meta ultima di uno sviluppo culturale comprendente l'intera umanità»; uno sviluppo che per l'americano diventa «livellamento democratico delle differenze nella subordinazione sotto grandi punti di vista generalmente validi»⁴³¹. «Se io – afferma Becker – avverto anche questa differenza non come una sfortuna, ma come un arricchimento dell'umanità, io penso consapevolmente da europeo e non da americano»⁴³².

Può apparire forse singolare che l'orientalista il quale nel '21 aveva teorizzato l'inclusione dell'Islam nella cerchia culturale [*Kulturkreis*] europeo-americana adesso,

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ Ivi, p. 477.

⁴³¹ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴³² *Ibidem* (corsivo mio).

nel '33, rilevi la differenza sostanziale fra la civiltà [*Zivilisation*] americana e quella europea; sembrerebbe cioè, quasi che Becker, da un lato dilati a est i confini della *Kulturkreis* europea, includendovi l'Islam, dall'altro li restringa ad ovest, con l'esclusione dell'America. Ma a ben guardare le cose non stanno affatto così (già l'uso del termine *Zivilisation* al posto di quello di *Kultur* o *Kulturkreis*, è un indice della non sovrapposibilità dei due ordini di argomentazione). E ciò sia per il senso specifico dell'inclusione islamica del '21, su cui ci siamo soffermati distesamente, sia perché America e Europa rimarranno sempre in Becker, nonostante la particolarità delle loro civiltà e gli esiti divergenti dei loro sviluppi, da comprendere in un'unica connessione storico-culturale, che è appunto quella dell'umanità europeo-americana. Su ciò non vi possono essere dubbi, anzi questo deve fornire un'ulteriore conferma della tendenza della riflessione beckeriana, più volte rilevata, a cogliere nell'identità la differenza e a considerare il molteplice nell'unità.

Tuttavia alcune continuità fra il saggio del '21 e il discorso del '33 si impongono all'attenzione dell'interprete. In *Europäische und amerikanische Wesensart* infatti, nonostante le involuzioni in senso essenzialistico che erano emerse con chiarezza in *Das Erbe der Antike*, si ripropone lo schema problematico di una considerazione della differenza dei risultati a partire dalla comunanza degli inizi. Becker si esprime appunto in termini di *punto di partenza e di meta ultima* per inquadrare la differenza specifica fra civiltà americana e civiltà europea. Anche in questo caso infatti, una comunanza di fondamenti culturali e, cosa estremamente importante, di fondamenti etnici, non hanno impedito che due civiltà completamente diverse si sviluppassero dai diversi compiti storici che esse si trovarono d'avanti. La diversità di civiltà è qui ricondotta senza riserve allo sviluppo storico, la diversa reazione all'eredità comune è qui l'assunzione di diversi compiti storici e non ha niente a che vedere con un riflesso di una astorica struttura antropologica o razziale, che nel caso di America e Europa non poteva che essere la medesima.

9. *L'umanità plurale*. «L'europeo è nella sua poliedricità [*Differenziertheit*] incline alla scepisi, l'americano alla fede. L'uomo europeo ha compreso troppo profondamente la differenza dei popoli nonché la legittimità e ricchezza di tale differenza, per farsi missionario della propria cultura. Quando egli intraprende tali missioni non è per diffondere il suo ideale culturale, ma per ravvivare e sviluppare in altre terre le culture nazionali. L'americano, al contrario, [...] ha sempre e solo lavorato per superare le preesistenti differenze nazionali o sociali nell'ambito della cultura e non può credere se non al fatto che la collaudata soluzione ideale [*Patentlösung*] della cultura [*Bildung*] da lui elaborata sia altrettanto adatta a tutti gli uomini come i prodotti standardizzati della propria industria. Con essa egli vuole colmare di gioia il mondo, in quanto egli stesso vi crede e vi deve credere. Gli imponenti risultati delle missioni culturali americane in

Asia orientale si spiegano eticamente a partire da questo idealismo. Praticamente esse conducono, secondo la nostra concezione, a una deplorable distruzione delle particolarità dell'essenza cinese e a un impoverimento del cinese e con esso del variopinto tappeto della civiltà umana»⁴³³.

Da queste pagine sembra quasi emergere un Becker critico della globalizzazione *ante litteram*, forse troppo ottimista nel rilevare un preteso pluralismo europeo che allora non aveva dato alcuna prova di sé. Ma qui non interessa l'esattezza di questa analisi, quanto piuttosto ciò che in essa Becker pone come centro di valore. Di tale centro non si può dubitare: esso è costituito inequivocabilmente dal pluralismo delle diverse umanità, irriducibili a un'omologazione di una cultura unica che nella sua estensione globale rappresenterebbe una distruzione della ricchezza individuale dei popoli. Il valore è nella differenza, e con la differenza era destinata a fare i conti ogni impresa educatrice e ogni promozione globale della cultura. Che rimaneva dunque dell'idea illuministica di un'umanità unitaria?

Becker si pose il problema in una significativa conferenza tenuta nell'ambito del sesto congresso mondiale della *New Education Fellowship*, che si svolse nel 1932 a Nizza, dal titolo *Der soziale Wandel und die Erziehung auf dem Hintergrunde der Verschiedenheit der Völker*⁴³⁴. Qui Becker propone una straordinaria immagine di quella connessione storico-universale che aveva rappresentato il costante sfondo della sua *Islamwissenschaft*, ma anche l'idea regolativa della sua *Kulturpolitik*:

«Ogni società civilizzata si fonda, nel suo spazio geografico, su una sintesi di caratteri etnici e su un'eredità culturale [*Bildungserbe*] storica. La base comune del mondo europeo-americano si fonda sul carattere dei popoli romano-germanici, con una forte impronta di sangue semitico e di eredità culturale classica e cristiana. Dall'introspezione dello spirito occidentale è sorto l'uomo moderno, come da essa sono sorte – in un ulteriore svolgimento della concezione del mondo greca – la moderna tecnica e la scienza della natura. Il mondo musulmano condivide con noi l'impronta di sangue semitico e l'eredità antica, ragion per cui gli siamo in molte cose più vicini che rispetto al mondo indiano o cinese, i quali hanno avuto uno sviluppo autonomo. Gli indiani, del resto, condividono con noi una certa comunità storica di sangue, essi hanno però sviluppato un proprio mondo culturale [*Bildungswelt*]; i cinesi, infine, sono in razza e cultura [*Bildung*] completamente indipendenti da noi. *L'immagine dell'affinità di razza e cultura* [*Bildung*] *del mondo* sembra in linee approssimative essere la seguente. Il centro culturale mediterraneo – semitico-romano-germanico – ha influenzato prima l'intera Europa e poi l'America, non senza produrre, specialmente in America, tipi particolari. Esso ha, inoltre, a partire dall'ellenismo, penetrato l'intera Asia anteriore, incrociandosi [*überschneiden*] in India con la cultura materiale e spirituale degli altri popoli eurasiatici. La tragica contrapposizione fra Indù e Musulmani in India è il prodotto di un incrocio storico di razze e culture. Nella migrazione del buddismo indiano verso la Cina e il Giappone, nella penetrazione dell'Islam nel mondo malese, nell'India interna come in Cina abbiamo un fenomeno parallelo a quello della migrazione del cristianesimo verso l'Europa e l'America. Ricordo queste correnti solo come esempio della *connessione culturale* [*Kulturverbundenheit*] *del mondo intero*. Il punto d'intersezione decisivo [*Schnittpunkt*] si trova fra Cina-Giappone e America. Nel Pacifico si incontrano le due grandi correnti culturali che sorsero in ambito mediterraneo e in India che, dirigendosi l'una verso ovest e l'altra verso est, hanno circondato [*umkreisen*] il mondo, per cui esse sembrano saldare

⁴³³ Ivi, pp. 481-482.

⁴³⁴ C. H. BECKER, *Der soziale Wandel und die Erziehung auf dem Hintergrunde der Verschiedenheit der Völker* (1932), conferenza al sesto Weltkongress der New Education Fellowship di Nizza (29.7.-11.8.1932), in S. KUB, *Carl Heinrich Becker in China*, cit., pp. 305-318.

insieme, a prescindere da altri elementi, attraverso l'Islam e attraverso la razza eurasiatica, il centrale ambito indiano-mediterraneo. Oriente e Occidente si fronteggiano nella maniera più acuta nel fronte marino [*Seefront*] cinese e dunque diventa proprio qui particolarmente acuto il problema dell'unità dell'umanità e quello dell'educazione moderna. Ho arrischiato questo schizzo approssimativo di un grandioso intreccio culturale dell'umanità [...] per mostrare che non solo l'imperialismo politico-economico del presente ha causato questa *interiore connessione culturale* [*Kulturverbindung*] dell'intero globo; questa sussiste invece da lungo tempo, prima che allo spirito di scoperta [*Forschersinn*] europeo si rivelasse la rotta verso l'India e l'America»⁴³⁵.

In questa formulazione tarda vanno ricercati gli esiti ultimi della storiografia beckeriana, in essa confluiscono le indecisioni e si accomodano le contraddizioni di tale storiografia, ma in essa si confermano anche le sue tendenze fondamentali che abbiamo cercato di seguire e rilevare in questa ricerca. Qui le *Kulturkreise* diventano fluide, le frontiere slittano o si frantumano di fronte all'incedere di una dinamica connessionale. Il mondo si rileva nella sua connessione culturale, ma non per riproporre la hegeliana storia del mondo e per rigettare le grandi separatezze troeltschiane, quanto piuttosto per ribadire in quelle separatezze la connessione, per ribadire cioè nelle identità fronteggiantesi delle *Kulturkreise* la *differenza* che le *unisce*. L'identità è l'incontro di una fluente molteplicità che si unifica da punti di vista storico-oggettivi e storiografico-soggettivi, senza tuttavia esaurire nell'identico tutta l'eccedenza del molteplice. L'individualità storica, nella misura in cui non è il puro precipitato nominalistico dell'elaborazione concettuale storica, eccede sempre se stessa. La differenza è così la comunanza dei diversi, nel senso che l'identico è rispetto a sé ciò che è rispetto all'altro; l'alterità è dentro e fuori all'identico, è prima dentro che fuori; l'identico è cioè costitutivamente pluralistico. Ogni cultura, liberale o fondamentalistica che sia, è sempre multiculturale, ancor prima che sorga il bisogno di fondare teoricamente tale multiculturalismo e senza che questo suo essere multiculturale debba diventare principio della sua consapevolezza di esserlo o di un agire in conformità di tale consapevolezza.

L'eurocentrismo di Becker diventa qui un abbraccio storico-universale che si distende dall'ambito indiano-mediterraneo verso Occidente e verso Oriente, in un incontro di civiltà senza soluzione, in una vertiginosa connessione della connessione, che valica ogni limite fino ad arrestarsi pudicamente sul punto di chiudersi, lì da qualche parte nel Pacifico, fra Cina e America, dove Oriente e Occidente riposano alla fine della fuga dei rimandi. Dopo la serie degli *incontri* si annuncia uno *scontro* di civiltà sulla frontiera del Pacifico, uno scontro che è l'incontro fra le due estremità della medesima serie. E su quella frontiera, dove si incontrano due tendenze di sviluppo storico-universali, la mediterraneo-occidentale e la indiano-orientale, si pone in maniera particolarmente acuta il problema dell'unità dell'umanità.

⁴³⁵ Ivi, p. 313-314 (corsivo mio).

«La molteplicità etnica e culturale dell'umanità – scrive Becker – è altrettanto certa di quella storica, ma anche della sua interdipendenza in continua crescita nel presente. Ma cosa significa precisamente umanità unitaria? A rigore con essa si dovrebbe intendere che, nonostante tutte le differenze etniche, le premesse psicologiche per tutto ciò che è spirituale sono le stesse. Ma ciò è inaccettabile. Già fra popoli così collegati storicamente l'uno con l'altro come Francesi, Inglesi o Tedeschi i punti di partenza della riflessione sono molto diversi [...]. Ma ciò che è ancora relativamente facile nella sfera intellettuale, diventa inconciliabile per quanto riguarda le rappresentazioni del mondo dei valori. Non esiste nessuna morale unitaria [...]. La nuova educazione può acquistare risonanza mondiale solo se tiene conto di questa differenza di punti di partenza, di premesse storiche, religiose, politiche, nazionali e sociali. L'idea di un'umanità uniforme e unitariamente regnante è un'utopia. Noi dobbiamo accogliere la multiforme divinità nella nostra volontà e nel nostro programma; in quanto più importante di una maggiore o minore unità dell'umanità è la buona volontà di cooperazione, di comprensione del diverso [*andersartig*]. Non è lecito, nonostante ogni fede sulla verità del proprio punto di vista, esercitare alcuna oppressione. Presso i popoli orientali si annuncia un grande pericolo che può offuscare il nostro giudizio. E non si tratta del pericolo che essi possano rifiutare le nostre idee, ma anzi proprio del contrario. L'innegabile superiorità politica e economica dell'Europa e dell'America induce i riformistici [*reformfreudig*] orientali ad assumere con troppa leggerezza, insieme alla tecnica e all'economia europeo-americane, anche le premesse spirituali di una civiltà sviluppata su tutt'altro terreno, e a sottovalutare i valori della propria cultura. Qui sussiste il pericolo di una deformazione dell'Oriente, la quale nell'interesse di una cooperazione creatrice dell'intera umanità, può essere solo profondamente deplorata. Deve essere sempre nuovamente ripetuto dall'amico degli Orientali che essi diventeranno altrettanto degni come noi solo quando smetteranno di imitarci [...]. I popoli sono diversi e devono rimanere diversi, ma come noi educiamo i nostri giovani ad essere individui e cittadini, così anche le individualità popolari devono prima di tutto rimanere individui e possibilmente contribuire alla cooperazione dei popoli con il proprio valore [*Eigengut*]. Come la grande idea della scuola unitaria, così anche il più grande istituto educativo del mondo, la comunità dell'umanità, [...] non deve generare una civiltà-poltiglia [*Zivilisationsbrei*] sia che essa rechi carattere anglo-cristiano, sia che rechi un carattere russo-bolscevico, piuttosto essa deve comprendere, in un reciproco arricchimento, la pluralità delle culture individuali. Visto così, si deve concedere ai popoli che anche concetti come educazione e società rimangano nazionalmente vincolati e che perfino il cambiamento sociale venga rispecchiato in maniera molto diversa. Cosa rimane dunque dell'umanità? Solo un fatto antropologico-zoologico? No, essa è anche una *grandezza* [*Größe*] spirituale e morale che si apre alla fede e all'impegno personale»⁴³⁶.

La lungimiranza nel rilevare la linea di faglia americano-cinese, ma anche l'eccessivo ottimismo sulla volontà di occidentalizzazione orientale; il rifiuto di una civiltà-poltiglia globale, ma anche il rilievo posto sull'imprescindibilità della via greco-umanistica per lo sviluppo dell'Oriente; l'accento sulle grandi separatezze storiche, ma anche il rimando etico a un'idea di umanità quale fondamento della fede e dell'impegno personale. Questi sono gli esiti, non immuni da contraddizioni e oscillazioni irrisolte, in cui culmina la riflessione di una personalità complessa e poliedrica quale fu quella di Carl Heinrich Becker. In essa si possono seguire le dinamiche del primo Novecento europeo, i suoi sviluppi e le sue involuzioni, ma anche le sue possibilità mancate, quelle che l'oggettivazione storiografica tende a ripossibilizzare nella sua nostalgia di futuro.

Ciò vale per il teorico dell'imperialismo, ma anche per l'intellettuale che alla vigilia dell'avvento nazista era intento a «gettare ponti» fra la Germania e il resto del mondo⁴³⁷. E forse Becker, e ancora di più la connessione ideale che egli rappresentò, costituisce

⁴³⁶ Ivi, p. 318 (corsivo mio).

⁴³⁷ C. H. BECKER, *Geleitwort*, al primo numero di «Inter Nationes», 1 (1931).

veramente una possibilità mancata dello sviluppo europeo e un'alternativa negata alla catastrofe della Germania.

Indicazioni biografiche⁴³⁸

- 1876 Nasce a Amsterdam il 12 Aprile
- 1895 Conclusione del Ginnasio a Francoforte. Studia teologia, quindi orientalistica a Losanna, Heidelberg, Berlino.
- 1899 Consegue il dottorato a Heidelberg
- 1900/1 Viaggio in Spagna, Egitto, Sudan; ritorno attraverso Italia, Grecia, Costantinopoli
- 1901/2 Si abilita in filologia orientale all'Università di Heidelberg
- 1906 Professore straordinario a Heidelberg
- 1908 Professore ordinario all'Istituto coloniale di Amburgo; fondazione del Seminario per la Storia e la Cultura dell'Oriente
- 1910 Fondazione della rivista «Der Islam»
- 1913 Professore ordinario a Bonn
- 1916 *Personalreferent* nel Ministero della cultura prussiano; professore onorario all'Università di Berlino
- 1919, Segretario di Stato
1921-25
- 1921, Ministro prussiano per la Scienza, l'arte e l'istruzione popolare
1925-30
- 1930 Professore ordinario per l'*Islamkunde* all'Università di Berlino. Viaggio negli Stati Uniti
- 1931/2 Viaggio in Estremo Oriente nell'ambito della missione voluta dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni per la riorganizzazione dell'educazione in Cina. Ritorno attraverso l'India, la Persia, l'Iraq e la Siria.
- 1933 10 Febbraio muore a Berlino-Steglitz

⁴³⁸ Cfr. AA. VV., *C. H. Becker. Ein Gedenkbuch*, a cura di H. H. SCHAEDEER, Göttingen, 1950, p. 162.

Bibliografia

Una bibliografia dei lavori orientalistici di Becker si trova in appendice al secondo volume degli *Islamstudien*, Leipzig, 1932, ora Hildesheim, 1965, pp. 525-531, a cura di H. H. SCHAEDEER. Qui si trova anche un elenco degli articoli beckeriani per l'Enciclopedia dell'Islam. Per la bibliografia generale si veda G. MÜLLER, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform. C. H. Becker: Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908-1930*, Köln/Weimar, 1991, pp. 406-410.

BECKER, CARL HEINRICH, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, 2 vol., Strassburg, 1902-1903.

– Die Entstehung von Ušr- und Harāgland in Ägypten, in «Zeitschrift für Assyriologie», Verlag Karl J. Trübner-Straßburg, Bd. 18 (1904), pp. 301-319; in *Islamstudien*, vol. I, pp. 218-233.

– Die Stellung der Frau im islamischen Orient (1904), in Id., *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, cit., a cura di G. Müller, Frankfurt, 1997, pp. 49-64.

– Panislamismus, in «Archiv für Religionswissenschaft», VII (1904), pp. 169-192, in *Islamstudien*, vol. II, Leipzig, 1932, poi Hildesheim, 1967, pp. 231-251, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 30-48.

– Kritisches Sammelreferat über islamische-religionswissenschaftliche Literatur, in «Archiv für Religionswissenschaft», 8 (1905), pp. 129-143.

– Der heutige Orient als politisches und Kultur-Problem, in «Heidelberger Zeitung», 28.11.1906; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 65-73.

– Die Kanzel im Kultus des alten Islam: Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, 1906, Verlag A. Töpelmann-Gießen, Bd. 1, pp. 331-351 (Sonderdruck pp. 1-21); in *Islamstudien*, vol. I, pp. 450-471.

– Christentum und Islam, Tübingen, 1907; in Id., *Islamstudien*, vol. I, Leipzig, 1924, poi Hildesheim, 1967, pp. 386-431; in Id., *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 74-113.

– Kritisches Sammelreferat über islamische-religionswissenschaftliche Literatur, in «Archiv für Religionswissenschaft», 11 (1908), pp. 339-369.

– *Christianity and Islam*, a cura di H. J. CHAYTOR, London/New York, 1909; II ediz., New York, 1974.

– Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams, conferenza tenuta al Congresso internazionale per scienze storiche di Berlino nel 1908, pubblicata in «Klio, Beiträge zur alten Geschichte», IX (1909), in *Islamstudien*, vol. I, pp. 201-217.

– Karl Vollers, in «Literarische Beilage des Hamburgischen Correspondenten», 32, Nr. 7 del 4.04.1909, in *Islamstudien*, vol. II, pp. 450-455.

– Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?, in «Koloniale Rundschau» I (1909), pp. 266-293; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 156-186.

– Der Islam als Problem, in «Der Islam», 1 (1910), pp. 1-21; in *Islamstudien*, vol. I, pp. 1-23; tr. it. a cura di G. DI COSTANZO, in *L'Islam come problema*, Catanzaro, 2000, pp. 29-53.

– Der Islam und die Kolonisierung Afrikas, in «Internationale Wochenschrift», a cura di P. HINNEBERG, IV (1910), pp. 227-252; pubblicato nello stesso anno anche in francese con il titolo *L'Islam et la colonisation de l'Afrique*, come broschur dell'Union Coloniale Francaise; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 187-210.

– Staat und Mission in der Islamfrage, con il titolo *Staat und Mission in der Islampolitik*, in

- «Verhandlungen des 3. Deutschen Kolonialkongresses», 8 (1910), pp. 638-651; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 211-225.
- Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamluken, in «*Der Islam*», 1 (1910), pp. 93-100; *Islamstudien*, vol. I, pp. 263-275.
- Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk, in «*Der Islam*», 11 (1911), pp. 359-371; *Islamstudien*, vol. I, pp. 248-262.
- Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika, in «*Der Islam*», II (1911), pp. 1-48; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 63-115.
- Türkisch-Italienischer Krieg und Islam. In: «*Hamburger Correspondent*», 21.10.1911 (Morgen-Ausgabe).
- Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet, apparso in inglese con il titolo *The Expansion of the Saracens*, in «*The Cambridge Medieval History*», II (1912), pp. 329-390, in *Islamstudien*, vol. I, pp. 66-145.
- Kritisches Sammelreferat über islamische-religionswissenschaftliche Literatur, in «*Archiv für Religionswissenschaft*», 15 (1912), pp. 530-602.
- Zur Geschichte des islamischen Kultus, in «*Der Islam*», 3 (1912), pp. 374-399; *Islamstudien*, vol. I, pp. 472-500.
- Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung: unter dem Titel «Prinzipielles zu Lammens *Sīrastudien*», in «*Der Islam*», 4 (1913), pp. 263-269; *Islamstudien*, vol. I, pp. 520-527.
- Warum Universität, warum nicht Überseeuniversität?, in «*Hamburger Nachrichten*», Nr. 55 (Morgen-Ausgabe), 2.2.1913; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 114-121.
- Nachruf auf Hugo Winckler, in «*Der Islam*», IV (1913), pp. 301-302, in *Islamstudien*, vol. II, pp. 463-465.
- Leo Frobenius und die Brille des Islam, sotto il titolo *Neue Literatur zur Geschichte Afrikas*, in «*Der Islam*», IV (1913), pp. 303-312, in *Islamstudien*, vol. II, pp. 45-62.
- Nachruf auf Eugen Prym, in «*Chronik der Universität Bonn*», 1913/14, in *Islamstudien*, vol. II, pp. 456-462.
- Deutsch-türkische Interessengemeinschaft (22.9.1914). (= *Bonner vaterländische Reden und Vorträge während des Krieges*. H. 2). Bonn 1914.
- Die Araber als Kolonisatoren, in «*Jahrbuch über die deutschen Kolonien*», VII (1914), pp. 197-206; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 1-15.
- Die orientalischen Wissenschaften. Der vordere Orient und Afrika, in *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II*, Berlin, 1914, vol. III, pp. 1183-1188.
- Deutschland und der Islam, nella serie *Der Deutsche Krieg: Politische Flugschrift*, a cura di E. JÄCKH, Heft 3, Stuttgart und Berlin, 1914.
- England und der Islam, in *Das größere Deutschland*, a cura di v. Adolf Grabowski / Paul Rohrbach / Ernst Jäckh, 28 (1914), pp. 841-848; in *Islamstudien*, vol. II, pp. 385-392.
- Steuerpacht und Lehnswesen, in «*Der Islam*» V (1914), pp. 81-92; in *Islamstudien*, vol. I, pp. 234-247.
- Die Europäisierung orientalischer Wirtschaft, in «*Kölner Zeitung*, 30.12.1915 (Morgen-Ausgabe).

- Nachruf auf Erich Graefe, in «Der Islam», VI (1915), p. 88 sgg; in Islamstudien, vol. II, pp. 466-469.
- Nachruf auf Jacob Barth, in «Der Islam», VI (1915), pp. 200-202, in Islamstudien, vol. II, pp. 470-473.
- Die Türkei, in Deutschland und der Weltkrieg, a cura di O. Hintze, F. Meinecke, H. Ocken, H. Schumacher, Leipzig und Berlin, 1915, pp. 270-294; in Islamstudien, vol. II, pp. 252-280.
- Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg, in «Internationale Monatsschrift», IX (1915), pp. 631-662; in Islamstudien, vol. II, pp. 281-309.
- Der türkische Staatsgedanke, in Vorträge der Gehe-Stiftung. vol. 8, Leipzig 1916, pp. 29-62; in Islamstudien, vol. II, pp. 333-362.
- Die Türken und wir, in Ostergruß der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn an ihre Angehörigen im Felde, Bonn 1916, pp. 38-42.
- Islam und Wirtschaft, in «Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient», I (1916), pp. 66-77; in Islamstudien, vol. I, pp. 54-65, in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 146-156, tr. it a cura di G. DI COSTANZO in Id., L'Islam come problema, Catanzaro, 2000, pp. 55-70.
- Über den wissenschaftlichen Entwicklungsgang Werner Sombarts (1916), in Sombarts „Moderner Kapitalismus“. Materialien zur Kritik und Rezeption, a cura di B. v. BROCKE, München, 1987, pp. 425-427.
- Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet, Verlag M. Marcus, Breslau, 1916, pp. 87-105; Islamstudien, vol. I, pp. 501-519.
- Unser türkischer Bundesgenosse, in Zum geschichtlichen Verständnis des großen Krieges, Berlin, 1916, pp. 68-132.
- Das türkische Bildungsproblem, Akademische Rede gehalten am Geburtstag Sr. Majestät des Kaiser in der Aula der Rheinischen FriedrichWilhelms–Universität (27.1.1916), Bonn, 1916, in parte in Islamstudien, vol. II, pp. 363-384, in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 122-145.
- Über die Förderung der Auslandsstudien, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», 11/H. 5, 1.2.1917, col. 513-532; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 157-170.
- Nachruf auf Julius Wellhausen, in «Der Islam», IX (1918), pp. 95-99, in Islamstudien, vol. II, pp. 474-480.
- Ursprung und Wesen der islamischen Zivilisation, in «Süddeutsche Monatshefte», Juli 1918, pp. 232-235; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 171-175.
- Der Islam als Weltanschauung, in Wissenschaftliche Vorträge, gehalten auf Veranlassung des Generalgouverneurs von Beseler in Warschau in den Kriegsjahren 1916/1917, Berlin 1918, Nr. 12, pp. 207-222; in Islamstudien, vol. I, pp. 40-53, tr. it. in Id., L'Islam come problema, pp. 71-87.
- Kulturelle Selbstbehauptung (1918) in Id: Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 176-179.
- Kulturpolitische Aufgabe des Reiches, Leipzig, 1919, in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 224-263.
- Gedanken zur Hochschulreform, Leipzig, 1919, parzialmente in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 180-223.

- Nachruf auf Martin Hartmann, in «Der Islam», X (1920), pp. 228-233, in Islamstudien, vol. II, pp. 481-490
- Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte, in «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 76 (1922), in Islamstudien, vol. I, pp. 24-39, in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 290-304; tr. it. in Id. L'Islam come problema, a cura di G. DI COSTANZO, pp. 89-107.
- Nachruf auf Ignaz Goldziher, in «Der Islam» XII (1922), pp. 214-222, in Islamstudien, vol. II, pp. 499-513.
- Spenglers Magische Kultur, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 77 (1923), pp. 255-271.
- Westöstliche Kulturkritik, in Vossische Zeitung, 1.2.1924.
- Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, vol. I, Leipzig, 1924; poi Hildesheim, 1967.
- Kant und die Bildungskrise der Gegenwart, Leipzig, 1924; tr. it. Kant e la crisi culturale del presente, a cura di E. MASSIMILLA, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 455-469.
- Humanität und Hochschule, in «Vossische Zeitung», n. 358, 31.7.1925; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 329-332.
- Vom Wesen der deutschen Universität, Leipzig, 1925; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 305-328.
- An die deutsche Jugend. Ein Weihnachtsgruss, in Berliner Tagesblatt, n. 608, 25.12.1926.
- Preußisch-deutsche Kulturpolitik nach dem Kriege. Rede in Budapest am 28.5.1926, in Pester Lloyd, n. 119, 29.5.1926 (Morgen-Ausgabe).
- Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein, Conferenza all'Historikertag in Breslau del 6.10.1926, pubblicata in «Die Neue Rundschau» 38/1 (1927), pp. 113-121, in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 347-355.
- Die Pädagogische Akademie im Aufbau unseres nationalen Bildungswesens, Leipzig, 1926.
- Internationaler Gedanke und nationale Erziehung, in «Nord und Süd», 51 (1928), pp. 290-294; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 329-332.
- Probleme der Wissenschaftspflege, in B. HARMS (a cura di), Recht und Staat im Neuen Deutschland. Vorlesungen gehalten in der Deutschen Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung (20.3.1928), vol. 1, Berlin 1929, pp. 427-462.
- Der akademische Mensch, in W. PIETSCH (a cura di), Verwaltungsprobleme der Gegenwart. Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Verwaltungsakademie Berlin, Mannheim/Berlin/Leipzig, 1929, pp. 3-4; in Internationale Wissenschaft und nationale Bildung, pp. 403-405.
- Rede auf Thomas Mann im P.E.N. Club am 18.12.1929, in Vossische Zeitung, n. 598, 19.12.1929 (Abend-Ausgabe).
- Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart. Leipzig 1930.
- Die Rolle der Jugend in den britisch-deutschen Beziehungen. (26.11.1930), in Hochschule und Ausland, 1931, H. 3, März, pp. 12-16.
- Nationale Geschichtsschreibung und internationale Verständigung (Rom 1930). Italien. Sonderdruck: Storiografia nazionale e cooperazione intellettuale. Nuova Antologia. 10 Giugno 1930.

Rom 1930.

- Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart, Leipzig, 1930.
- Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, conferenza alla Kaiser Wilhelm Gesellschaft in Berlino, del 18.03.1931, pubblicata a Leipzig, 1931; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 428-448.
- Die Türkei nach dem Weltkrieg (1931), in *Islamstudien*, vol. II, pp. 419-449.
- Geleitwort, al numero inaugurale di «Inter Nationes», 1 (1931), p. 1.
- Der soziale Wandel und die Erziehung auf dem Internationalen Pädagogenkongress in Nizza 1932, in *Pädagogisches Zentralblatt* 13 (1932), pp. 482-489, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 449-457.
- *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, vol. II, Leipzig, 1932; poi Hildesheim, 1967.
- The Changing Social Structure, in *The New Era* 13 (1932), n. 9 (ottobre), pp. 283-289.
- con M. Falski / P. Langevin / R.H. Tawney, *The Reorganisation of Education in China*. International Institute of Intellectual Cooperation, London, 1932. Edizione francese: *La Reorganisation de l'enseignement public en Chine*, Paris, 1932.
- The Europeanizing of the Mohammedan World, conferenza tenuta nell'ottobre 1932 all'Università di Londra, Institute of Education; in *Educational Problems in the Far Est and Near East*, pp. 32-44.
- Europäische und amerikanische Wesensart, discorso radiofonico tenuto il 9 Gennaio del 1933; in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 470-482.
- Von Peking bis Damaskus, in *Die Neue Rundschau* 44 (1933), pp. 332-344, in *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, pp. 483-495, in S. Kuß (a cura di) *Carl Heinrich Becker in China. Reisebriefe des ehemaligen preußischen Kultusministers 1931/32*, Münster, 2004, pp. 333-348.
- New World and Old: a European View, in *New York Times*, 8.1.1933, Sec. 6, Magazine, pp. 4; 18.
- Reiseeindrücke aus Ostasien. Japan auf der Durchreise, in *Vossische Zeitung*, n. 61, 5.2.1933.
- Eine deutsche Nachkriegsbilanz, in *Vossische Zeitung*, n. 73, 12.2.1933.
- Erste Eindrücke aus China, in *Vossische Zeitung*, n. 76, 14.2.1933.
- China auf der Schulbank, in *Vossische Zeitung*, n. 102, 1.3.1933.
- *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, a cura di G. MÜLLER, Frankfurt, 1997.
- *L'Islam come problema*, a cura di G. DI COSTANZO, presentazione di F. TESSITORE, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2000.
- *Carl Heinrich Becker in China. Reisebriefe des ehemaligen preußischen Kultusministers 1931/32*, a cura di S. KUß, Münster, 2004.

AA. VV., *Deutschland und der Weltkrieg*, Leipzig/Berlin, 1915

AA. VV., *Zum geschichtlichen Verständnis des großen Krieges*, Berlin, 1916.

AA.VV., *Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen*, Festschrift aus Anlaß des 50. Geburtstages des Preußischen Minister für Wissenschaft Kunst und Volksbildung Herrn Professors Dr. C.H. Becker, Berlin, 1926.

- AA. VV., C. H. Becker. Ein Gedenkbuch, a cura di H. H. SCHAEDEK, Göttingen, 1950.
- BATUNSKY, M., Carl Heinrich Becker: from old to modern islamology, in «Middle East Studies», XIII, 1981, pp. 287-310.
- BAUMGARTER, W., Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, in «Theologische Rundschau», Neue Folge, 2 (1930).
- BECKER, H., Portrait eines Kultusministers. Zum 100. Geburtstag von C. H. Becker am 12. April 1976, in «Merkur» 30 (1976), pp. 365-376; in Id., Auf dem Weg zur lernenden Gesellschaft, Stuttgart, 1980, pp. 31-45.
- BELOW, G. v., Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform, in «Schmollers Jahrbuch», 43 (1919), pp. 59-110.
- Soziologie und Hochschulreform, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 16 (1920/21), pp. 512-527.
 - Zum Streit um das Wesen der Soziologie, in «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», 124 (1926), pp. 218-242.
- BOSCHWITZ, F., Julius Wellhausen. Motive und Mass-Stäbe seiner Geschichtsschreibung, Marburg, 1938, poi Darmstadt, 1968.
- BUSELMEIER, M., Heidelberg-Lesebuch, Frankfurt am Main, 1986.
- CAETANI, L., Islam e Cristianesimo, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002.
- CANTILLO, G., Ernst Troeltsch, Napoli, 1974.
- COHEN, F., Recensione a Becker, C. H., Das türkische Bildungsproblem. Bonn 1916, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», XI (1917), pp. 253-256.
- CONTE, D., Catene di civiltà, Napoli, 1994.
- Introduzione a Spengler, Roma-Bari, 1997.
 - Storicismo e storia universale, Napoli, 2000.
- DI COSTANZO, G., Qualche appunto sulla storiografia di Becker, in «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 287-292
- Introduzione a C. H. Becker, L'islam come problema, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2000.
- DILTHEY, W., L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII, a cura di G. SANNA, Firenze, 1974.
- DJAÏT, H., L'Europe et l'Islam, Paris, 1978, tr. inglese, a cura di P. Heinegg, Europe and Islam, University of California Press. Berkeley-Los Angeles, 1985
- ESS, S. J. VAN: From Wellhausen to Becker: the emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies, in MALCOM H. KERR (a cura di), Islamic studies: a traditions and its problems, Malibu, 1980, pp. 27-51.
- EIBFELD, O., Julius Wellhausen, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik», 14 (1920), pp. 193-208 e pp. 325-338.
- ESSNER, C. e WINKELHANE, G., Carl Heinrich Becker (1879-1933), Orientalist und Kulturpolitiker, in «Die Welt des Islams», XXVIII (1988), pp. 155-177.
- FROBENIUS, L., Und Africa sprach, 3 vol., Berlin, 1912-13.

FÜCK, J., Die arabischen Studien in Europa, Leipzig, 1959

GABRIELI, F., Maometto e le grandi conquiste arabe, Milano, 1967; ultima ed. Roma, 2001.

GÄTJE, H., Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte, in «Die Welt als Geschichte», (1960), pp. 157-167.

GOLDZIEHER, I., Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten. Vorgetragen im Congress of Arts and Science in St. Louis, 23 Settembre 1904, in «Preussische Jahrbücher», 121 (1905), pp. 274-300.

GOTTSCHALK, H. L., Kraemer, Jörg: Das Problem der islamischen Kulturgeschichte, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 57 (1961), pp. 210-217.

GRUNEBaum, G. E. v., Islamkunde und Kulturwissenschaft, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 103 (1953), pp. *1*-*18*.

– Der Islam und das Problem kultureller Beeinflußung, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», VI/1 (1956), pp. 19-26.

GUNDOLF, F., Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius, a cura di Lothar Helbing e Claus Victor Bock, Amsterdam, 1963.

– Briefe. Neue Folge, a cura di Lothar Helbing e Claus Bock, Amsterdam, 2. ed., 1965.

HAARMANN, U., Die islamische Moderne bei den deutschen Orientalisten, in «Zeitschrift für Kulturaustausch», XXIV (1974), pp. 5-18.

HANISCH, L., Gelehrtenselbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische "Emotionen", in «Die Welt des Islams», 32 (1992), pp. 107-123.

– Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918), Leiden, 1992.

HARNACK, A., Das Wesen des Christentums, 1900; tr. it. a cura di A. BONGIOANNI, L'essenza del cristianesimo, Torino, 1923.

HARTMANN, M., Neue Bahnen der Orientalistik, in «Beiträge zur Kenntnis des Orients», I (1902/03), pp. 26-46.

– Panislamismus, in «Das freie Wort» 4 (1904), pp. 547-552.

– Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht, Leipzig, 1909.

– Islam, Mission, Politik, Leipzig, 1912.

HEINE, P., C. Snouck Hurgronje versus C. H. Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik, in «Die Welt des Islams» XXIII-XXIV (1984), pp. 378-387.

HELBING, L., Der dritte Humanismus, Berlin, 1932.

HELL, J., Guidi, M., *Caratteri e modi della cultura araba*, in «Orientalische Literaturzeitung», 3/4 (1944), pp. 111-115.

HELLPACH, W., Der Minister des Geistes, in «Vossische Zeitung», N. 85, 19.2.1933.

JAEGER, W., Humanistische Rede und Vorträge, Berlin/Leipzig, 1937.

JANSEN, C., Professoren und Politik, Göttingen, 1992; E. REDSLOB, Heidelberg vor fünfzig Jahren, in

«Ruperto Carola», 9 (1957), vol. 21.

JASPERS, K., Heidelberger Erinnerungen, in «Heidelberger Jahrbücher», V (1961), pp. 1-10.

KAHLER, E. V., Der Beruf der Wissenschaft, München, 1920, tr. it. La professione della scienza, a cura di E. MASSIMILLA, Napoli, 1996.

KÄSLER, D., Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den Deutschen Soziologentagen 1910 bis 1930, in M. L. LEPSIUS (a cura di), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945, Opladen, 1981, pp. 199-244.

KITTEL, H., In memoriam Carl Heinrich Becker - anlässlich seines 100. Geburtstages, in «Neue Sammlung» 16 (1976), pp. 86-103.

KRAEMER, J., Der islamische Modernismus und das griechische Erbe, in «Der Islam», 37 (1950), pp. 1-27.

– Das Problem der islamischen Kulturgeschichte, Tübingen, 1959.

– Islamische und Abendländische Kultur: Unterschiede und Wechselwirkungen, in Die Welt des Islams und die Gegenwart, a cura di R. Paret, Stuttgart, 1961, pp. 64-83.

KRECH, V., Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871-1933, Tübingen, 2002.

KUß, S., Vorbemerkung a: Carl Heinrich Becker in China, Münster, 2004, pp. 7-53.

– Entsendung einer Erziehungskommission des Völkerbunds unter Vorsitz von Carl Heinrich Becker nach China (1931): Deutsche Einflüsse auf die Reorganisation des chinesischen Erziehungswesens; in M. Leutner (a cura di), Politik, Wirtschaft, Kultur: Studien zu den deutsch-chinesischen Beziehungen, Münster, 1996, pp. 187-223.

LITTMANN, E., Ein deutscher Beitrag zum Wissenschaftsverständnis des Vorderen Orients, Stuttgart/Berlin 1942.

MANGOLD, S., Eine "weltbürgerliche Wissenschaft" - Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart, 2004.

MASSIMILLA, E., Intorno a Weber. Scienza, vita, valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf, Napoli, 2000.

– Neokantismo, Historismus, filosofia della vita: la Feste di Carl Heinrich Becker per il bicentenario della nascita di Kant, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 424-453.

– Professione o gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul «Beruf», postfazione a A. Schwab, Professione e Gioventù e altri saggi, a cura di E. MASSIMILLA, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2005, pp. 35-92.

MEINECKE, F., Kausalitäten und Werte in der Geschichte, in «Historische Zeitschrift», 137 (1928), pp. 1-27, tr. it. in ID., Pagine di storiografia e filosofia della storia, a cura di G. DI COSTANZO, Napoli, 1984, pp. 241-271.

– Ein Wort über geschichtliche Entwicklung, tr. it., Una parola sullo svolgimento storico in ID. Aforismi e schizzi sulla storia, a cura di G. CASSANDRO, Napoli, pp. 71-79.

– Die deutsche Katastrophe, tr. it. La catastrofe della Germania, a cura di E. BASSAN, Firenze, 1948.

MEINHOLD, J., Wellhausen, in «Die christliche Welt», 25 (1897).

MEYER, E., Die Entstehung des Judentums (1897), Hildesheim, 1965.

- J. Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums, Halle, 1896, poi Hildesheim, 1965.
 - Il significato dell'antico Oriente per il metodo storico, 1908, in Storia e antropologia, Napoli, 1990, pp. 131-140.
 - Spenglers Untergang des Abendlandes, in «Deutsche Literaturzeitung», NF, I, 1924, pp. 1759-1780.
 - Storia e antropologia, a cura di S. GIAMMUSSO, Napoli, 1990.
- MOMIGLIANO, A., Premesse per una discussione su Eduard Meyer, in ID. Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, 1984.
- Tra storia e storicismo, Pisa, 1985.
- MÜLLER, G., Weltpolitische Bildung und akademische Reform. C. H. Becker: Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908-1930, Köln/Weimar, 1991, p. 24.
- PARET, R., Islam und Christentum, in Die Welt des Islams und die Gegenwart, a cura di R. Paret, Stuttgart, 1961, pp. 193-206.
- PERLITT, L., Vatke und Wellhausen, Berlin, 1965.
- PIRENNE, H., Mahomet et Charlemagne, 1937, tr. it., Maometto e Carlomagno, Roma, 1993.
- REDSLOB, E., Heidelberg vor fünfzig Jahren, in «Ruperto Carola» 9 (1957), Bd. 21, pp. 104-109.
- RICHTER, W., C. H. Becker. Bildungsminister der ersten deutschen Republik, in «Neues Europa» 2 (1947), H. 18, pp. 14-24; in Festschrift Ernst Robert Curtius. Bonn 1957, pp. 191-211.
- RICKERT, H., I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale, a cura di M. CATARZI, Napoli, 2002.
- RITTER, H., Carl Heinrich Becker als Orientalist, in «Der Islam», XXIV (1937), pp. 175-185.
- Dem Andenken an Carl Heinrich Becker den Begründer dieser Zeitschrift, in «Der Islam», 38 (1963), pp. 272-282, da cui si cita, p. 276.
- ROEMER, H. R., Der Islamische Orient in der historischen Forschung, in «Saeculum», 16 (1965), pp. 57-72.
- ROSSI, P., Introduzione a Modelli di città, Torino, 1987, pp. 5-27.
- Introduzione a M. WEBER, Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001, pp. VII-XLVII.
- SAID, E. W., Orientalism, New York, 1978; tr. it., Orientalismo, a cura di STEFANO GALLI, III ed., Milano, 2004.
- SALZ, A., Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihrer Verächtern, München, 1921, tr. it. Per la scienza contro i suoi colti detrattori, a cura di E. MASSIMILLA, Napoli, 1999.
- SCHAEDEER, H. H., Zum Entwurf einer orientalischen Kulturgeschichte, in Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen, Berlin, 1926, Festschrift per i cinquant'anni di Becker, pp. 101-114.
- Der Orient und das griechische Erbe, in «Die Antike», IV (1928), anche in ID., Der Mensch in Orient und Okzident, München, 1960, pp. 107-160.
 - C. H. Becker: der Forscher in «Die Sammlung», I (1945-46), poi in AA. VV., C. H. Becker. Ein Gedenkbuch, Göttingen, 1950.

- SCHLUCHTER, W. (a cura di), *Max Weber Sicht des Islams*, Frankfurt am Main, 1987.
- *Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams*, *Introduzione a Max Weber Sicht des Islams*, Frankfurt am Main, 1987, pp. 11-124.
 - (a cura di) con T. E. HUFF, *Max Weber & Islam*, New Brunswick, New Jersey, 1999.
- SCHWAB, A., *Beruf und Jugend*, in (con lo pseudonimo Franz Xaver Schwab) «Die weißen Blätter», 4 (1917), 5, pp. 97-113, tr. it. *Professione e Gioventù e altri saggi*, a cura di E. Massimilla, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2005, pp. 7-24.
- SCHWANITZ, W. G., *Djihad "Made in Germany": Der Streit um den Heiligen Krieg 1914-1915*, in «Sozial. Geschichte», 18 (2003), Heft 2, pp. 7-34.
- SCHWARZ, E., *Julius Wellhausen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1938, I vol., pp. 326-361.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Mekka*, Den Haag, 1888.
- *Holy War made in Germany (1915)*, ristampato in *Verspreide Geschriften*, vol. III, Leipzig und Bonn, 1923, pp. 259-297.
 - C. H. Becker: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, in «Deutsche Literaturzeitung», (1924), pp. 1843-1850.
- SODEN, H., v., *Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte*, in *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, pp. 459-478.
- SPANN, O., *Besprechung C. H. Becker, Islamstudien Bd. 1, 1924*, in «Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik» N.F. 4 (1924), pp. 783-786.
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918-1922)*, München, 1986; tr. it. di J. EVOLA, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale (1957)*, Parma, 2002.
- SPRANGER, E., *Über den Beruf unserer Zeit zur Universitätsgründung*, in «Die Geisteswissenschaften», Heft 1 (1913), pp. 8-12.
- *Denkschrift über die Einrichtung der Auslandsstudien an den deutschen Universitäten*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», XI (1917), pp. 1025-1064.
 - *Gesammelte Schriften. Hochschule und Gesellschaft*, Heidelberg, 1973.
- SPULER, B., *Hellenistisches Denken im Islam*, in «Saeculum», 5 (1954), pp. 179-193.
- STEPPAT, F., *Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islams*, in *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 35 (1985), H. 3.
- STROTHMANN, R., C. H. Becker. *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. I. Band*. Leipzig: Quelle & Meyer 1924, in «Orientalistische Literaturzeitung», 8 (1924), pp. 462-468.
- TESSITORE, F., *Troeltsch e lo storicismo etico*, in «Clio», III, (1967), 2, pp. 213-230; ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, Roma, 1998, pp. 41-57.
- *La svolta dello storicismo negli anni di Weimar*, in «Rivista storica italiana», XCI (1979), 4, pp. 591-616, ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, Roma, 1998, pp. 12-39.
 - *Max Weber e lo storicismo*, in Aa. Vv. *Il mondo contemporaneo*, a cura di N. Tranfaglia, vol. X, t. 2, *Questioni di metodo*, Firenze 1983, pp. 615-637, ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, Roma, 1998, pp. 159-196.

– Troeltsch lo «Historismus» e la Universalgeschichte, Introduzione a E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. I, Napoli, 1985, pp. 9-24; ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, Roma, 1998, pp. 59-85.

– *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari, 1991.

– Troeltsch, Weber e il destino dello storicismo, Postfazione a E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. III, Napoli, 1993, pp. 201-214.

– Becker e la Kulturgeschichte, in «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 283-286, ora in *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Bari, 1995, pp. 235-240.

– *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Bari, 1995.

– *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV, Roma, 1998.

– Presentazione a C. H. Becker, *L'Islam come problema*, a cura di G. Di Costanzo, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2000, pp. 5-9.

– *Introduzione a L. Caetani, Islam e Cristianesimo*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002, pp. 5-19.

TÖNNIES, F., *Soziologie und Hochschulereform*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 16 (1920/21), pp. 212-245.

– *Kulturbedeutung der Religionen*, in «Schmollers Jahrbuch», 48 (1924), pp. 1-30.

TOYNBEE, A. J., *A Study of History*, vol. XII, *Reconsiderations*, London-New York-Toronto, 1961.

TROELTSCH, E., *Die Selbständigkeit der Religion* in «Zeitschrift für Religion und Kirche», 5 (1895), pp. 361-436; 6 (1896), pp. 71-110; 167-218; ora in ID., *L'autonomia della religione*, tr. it. a cura di F. GHIA, Napoli, 1996.

– *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902, tr. it. *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. CARACCILO, Napoli, 1968.

– *Was heisst «Wesen des Christentums?»*, 1903, tr. it. in *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. CANTILLO, Napoli, 1974.

– *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in «Historische Zeitschrift» 97 (1906), pp. 1-66; tr. it. *Il protestantesimo e la formazione del mondo moderno*, a cura di G. SANNA, Firenze, 1974.

– *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912; tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, a cura di G. SANNA, vol. 1, Firenze, 1941; vol. 2, Firenze, 1960.

– *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*; Vortrag gehalten in der Versammlung der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums am 18. November 1916, Berlin, 1917; ripubblicato in ID., *Deutscher Geist und Westeuropa*, a cura di H. BARON, Tübingen, 1925, pp. 211-243.

– *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*, in «Schmollers Jahrbuch», 44 (1920), pp. 633-680, in *Der Historismus und seine Probleme*, vol. III dei *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922, pp. 694-772; in traduzione italiana a cura di A. GIUGLIANO, *Sulla costruzione della storia della cultura europea*, in *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 11-96.

– *Deutsche Bildung*. Conferenza del 3.10.1918 tenuta a Görlitz per l'inaugurazione della Volkshochschule, in «Der Leuchter», 1919, ripubblicato in ID., *Deutscher Geist und Westeuropa*, a cura di H. BARON, Tübingen, 1925, pp. 169-210.

– *Die Revolution in der Wissenschaft*. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max

Weber "Der Beruf der Wissenschaft" (1920) und der Gegenschritt von Artur Salz "Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihrer Verächtern" (1921), in «Schmollers Jahrbuch», 45 (1921), pp. 1001-1030, tr. it. La rivoluzione nella scienza, a cura di V. PINTO, Napoli, 2001.

– Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1922, tr. it. Lo storicismo e i suoi problemi, a cura di G. CANTILLO e F. TESSITORE, 3 vol., Napoli, 1985-1993.

– Lo storicismo e il suo oltrepassamento (1924), in ID., Lo storicismo e i suoi problemi, vol. III, pp. 121-200.

– Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik, a cura di H. BARON, Tübingen, 1924, tr. it di M. Ravà, in La democrazia improvvisata, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1977.

– Zur modernen Geschichts- und Kulturphilosophie, in ID., Gesammelte Schriften, IV, Tübingen, 1924, pp. 677-696.

– L'essenza del mondo moderno, a cura di G. CANTILLO, Napoli, 1977.

– Etica, religione, filosofia della storia, a cura di G. CANTILLO, Napoli, 1974.

– Religione, Storia, Metafisica, a cura di S. Sorrentino, Napoli.

TROMPERT, H., Lebensformen und Denkweisen der akademischen Welt Heidelbergs im Wilheminschen Zeitalter, Hamburg, 1969.

ULRICH, F., Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Heidelberg, 1912.

Verhandlungen des Fünften deutschen Hochschullehrertages zu Straßburg am 13. und 14. Oktober 1913, Leipzig, 1914.

VOLLERS, K., Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Jena, 1907.

VOSSLER, K., Über Panislamismus, in «Preußische Jahrbücher» 117 (1904), pp. 18-40.

WAARDERBURG, J. J., L'Islam dans le miroir de l'Occident, Paris, 1962.

WEBER, A., Die Jugend und das deutsche Schicksal. Persönliche Rückblicke und Ausblicke, in Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906-1958), vol. 8 della Alfred-Weber-Gesamtausgabe, a cura di R. BRÄU, Marburg, 2000, pp. 617-633.

WEBER, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20/21 (1904/05); ripubblicato in ID., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vol. I, Tübingen, 1920, pp. 17-206; tr. it. L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, in Sociologia della religione, a cura di P. ROSSI, vol. I, Milano, 1982, pp. 17-194.

– Agrarverhältnisse im Altertum; in Handwörterbuch der Staatswissenschaften, vol. 1, III ed., Jena, 1909, pp. 52-188; ripubblicato in ID., Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen, 1924, pp. 1-288; tr. it. a cura di B. SPAGNUOLO VIGORITA, Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari, Roma, 1981.

– Wissenschaft als Beruf (1919), in ID., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1920.

– Die Stadt, eine soziologische Untersuchung, in «Archiv für Sozialwissenschaft», 47 (1920-1), pp. 621-772, ora in Wirtschaft und Gesellschaft, tr. it. Economia e società, cit., vol. IV, pp. 328-467.

– Sociologia della religione, a cura di P. ROSSI, Milano, 1982.

– Economia e società, a cura di P. ROSSI, Milano, 1995.

– Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura, ora in Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali, a cura di P. ROSSI, Torino, 2001.

– Il lavoro intellettuale come professione, Torino, 1976.

WELLHAUSEN, J., Der Text der Bücher Samuelis, 1871.

– Recensione a DUHM, Die Theologie der Propheten, 1875; in «Jahrbücher für deutsche Theologie», 21 (1876).

– Kritik der Geschichte des Volkes Israel von L. Seineke, in «Theologische Literaturzeitung», 5 (1877).

– Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1883.

– Abriß der Geschichte Israels und Judas, in ID., Skizzen und Vorbereiten, I, 1884.

– Geschichte Israels, 1888.

– Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin, 1894.

– Recensione a Meyer Ed., Die Entstehung des Judenthums, in «Göttingische Gelehrte Anzeige», 2 (1897), pp. 89-97.

– Zur apokalyptischen Literatur, in Skizzen und Vorbereiten, 6. Heft, Berlin, 1899.

– Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Rede zum Geburtstag des Kaisers, Göttingen, 1900.

– Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin, 1902.

– Die israelitisch-jüdische Religion, in Die Kultur der Gegenwart, Parte I, sez. IV, 1906.

– Israelitisch-Jüdische Religion, in Kultur der Gegenwart, Parte I, par. IV, Berlin e Leipzig, 1906.

WENDE, E., C. H. Becker, Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik, Stuttgart, 1959.

WIESE, L. v., Die Soziologie als Einzelwissenschaft, in «Schmollers Jahrbuch», 44 (1920), pp. 31-51.

WINKLER, H., Arabisch-Semitisch-Orientalisch, 1901.

WOLF, N., Wasser im Dorfleben Tanzanias als Thema für den Sachunterricht, dissertazione di laurea presso l'Università Paderborn, 2002.

WOLGAST, E., Die Universität Heidelberg 1386-1986, Berlin, Heidelberg, 1986.

Letteratura secondaria

BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949 (ultima ed. 1982); tr. it. a cura di C. Pischedda, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'Età di Filippo II*, 2 vol., Torino, 1986.

– (a cura di) *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, tr. it. a cura di E. DE ANGELI, Milano, 2002.

FERRARI, M., *Introduzione al Neocriticismo*, Roma-Bari, 1997.

GIUGLIANO, A., *Materiali filosofici per una «storia della cultura»*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002.

HARTMANN, M., *Die Frau im Islam*, in «*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*» 11 (1901), pp. 237-262.

– *Die Frau im Islam (= Der Orient. Vorträge a cura di Hugo Grothe. H. 7)*, Halle, 1909.

– *Unpolitische Briefe aus der Türkei (= Der Orient - Berichte und Forschungen. Bd. 3)*, Leipzig 1910.

– *Das Ultimatum des Panislamismus*, in «*Das freie Wort*», 11 (1911), H. 16, pp. 605-610.

– *Islam, Mission, Politik*, Leipzig, 1912.

– *Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin. Zum 25jährigen Bestehen*, in «*Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*», 7 (1913), pp. 611-618.

– *Islampolitik*, in «*Koloniale Rundschau*» 5 (1914), pp. 580-604.

– *Deutschland und der Heilige Krieg*, in «*Das Neue Deutschland*», 29.5.1915, pp. 268-273.

HINTZE, O., *Storia, sociologia, istituzioni*, a cura di G. Di Costanzo, Napoli, 1990.

HOBSBAWM, E. J., *The Age of Empire 1875-1914* (1976), tr. it. a cura di F. SALVATORELLI, *L'Età degli Imperi 1875-1914*, Roma-Bari, 2000.

HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order* (1996), tr. it. di S. MINUCCI, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, 2000.

KROEBER, A. L. e KLUCKHOHN, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, 1952, tr. it. *Il concetto di cultura*, Bologna, 1982.

MANN, T., *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), tr. it. a cura di M. MARIANELLI e M. INGENMEY, *Considerazioni di un impolitico*, Milano, 1997.

NIETZSCHE, F., *La nascita della tragedia*, Milano, 2004.

PIOVANI, P., *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966), Napoli, 1972.

– *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972.

RANKE, L. V., *Über die Epochen der neueren Geschichte*, tr. it. di G. Valera in *Le epoche della storia moderna*, a cura di F. PUGLIESE CARRATELLI, *Introduzione di F. TESSITORE*, Napoli, 1984.

SCHLUCHTER, W. (a cura di), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, 1980.

TAGLIAFERRI, T., *Storia ecumenica. Materiali per lo studio dell'opera di Toynbee*, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002.

WINKLER, H. A., Weimar 1918-1933. Geschichte der ersten deutschen Demokratie, tr. it. di M. Sampaolo, La Repubblica di Weimar 1918-1933: storia della prima democrazia tedesca, Roma, 1998.