



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Un'interpretazione irenica della figura di Muḥammad in
due testi arabi cristiani dell'VIII e IX secolo

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Cecilia Martini

Correlatore:

Dr. Andrea Pintimalli

Laureando:

Angelo Borzillo

Matricola: 2072597

Indice

Introduzione	4
1 Dall'alba dei califfati all'età d'oro.....	9
1.1 Contesto storico	9
1.1.1 Gli umayyadi.....	9
1.1.2 Popoli e religioni della Siria tardoantica.....	15
1.1.2.1 Il cristianesimo nella Siria Romana	16
1.1.2.2 Il mazdeismo e la religione di stato sasanide.....	17
1.1.2.3 Le altre tradizioni religiose della Mesopotamia.....	18
1.1.3 I siriaci	18
1.1.4 La Siria conquistata dagli arabi.....	21
1.1.5 L'islam delle origini	22
1.1.5.1 Le fonti sulla vita di Muḥammad.....	22
1.1.5.2 La formazione della tradizione islamica	25
1.1.6 Il califfato umayyade: dalla conquista araba allo stato islamico.....	26
1.2 Percezione dei conquistatori Arabi e della religione islamica: "I Saraceni senza Dio" e "Credenti in Dio e difensori della Chiesa"	32
1.2.1 La mancata percezione dell'islam.....	32
1.2.2 San Sofronio di Gerusalemme: "I Saraceni nemici di Dio".....	34
1.2.2.1 Biografia	34
1.2.2.2 Le omelie	36
1.2.3 Disinteresse Melchita.....	39
1.2.4 Il Sofronio indiretto: basi delle successive tradizioni	41
1.2.5 Isho'yabh III e l'interpretazione siriana della conquista araba	42
1.2.5.1 Biografia	43
1.2.5.2 Le lettere di Isho'yabh: proteggono la vera fede	44
1.2.6 Arabi e musulmani: una distinzione iniziale.....	50
1.2.7 San Giovanni Damasceno e la prima definizione teologica sistematica dell'islam in ambito melchita.....	52
1.2.7.1 Introduzione: dal silenzio melchita alla definizione teologica dell'islam.....	52
1.2.7.2 Biografia	52
1.2.7.3 La <i>Pege tes Gnoseos</i> e il <i>De Haeresibus</i>	54
1.2.7.4 Il capitolo 101 del <i>De Haeresibus</i>	55
1.2.7.5 Portata e limiti dell'interpretazione damascena.....	60
2 Il mondo abbaside e il confronto intellettuale tra cristiani e musulmani.....	62
2.1 La transizione agli Abbasidi e la riorganizzazione del potere	62
2.1.1 Dalla crisi umayyade all'ascesa abbaside	62
2.1.2 Struttura politico-amministrativa del califfato	64

2.1.2.1	Assetto istituzionale.....	64
2.1.2.2	Dinamiche di governo.....	65
2.1.2.3	Evoluzione del modello politico.....	66
2.2	Società abbaside e pluralità religiosa.....	71
2.2.1	Formazione della società islamica abbaside	72
2.2.2	Correnti religiose e definizione dell'ortodossia	73
2.2.3	Tra tolleranza e discriminazione: i <i>dhimmī</i>	77
2.2.4	Baghdad: il movimento di traduzione.....	81
2.2.5	Tra Sunna e Falsafa: tradizione religiosa e filosofia nel mondo abbaside	82
2.2.6	La ragione universale: musulmani e dhimmī.....	88
2.2.7	La condizione dei cristiani nel mondo islamico.....	90
2.3	Le comunità cristiane nel mondo islamico	93
2.3.1	Melchiti tra l'Impero romano e il califfato	93
2.3.2	Presenza e ruolo delle comunità arabe nella Siria tardoantica.....	97
2.3.2.1	Inquadramento storico-etnografico delle comunità arabe di Siria.....	97
2.3.2.2	Il regno di al-Hira e la formazione del potere arabo in ambito sasanide	102
2.3.2.3	Religione e potere nelle comunità arabe tra imperi romano e sasanide.....	103
2.3.2.4	Marginalità politica e trasformazioni nel passaggio all'islam	103
2.3.3	I melchiti arabi e la rielaborazione del cristianesimo in lingua araba.....	104
2.3.4	I difisiti tra amministrazione califfale e riflessione teologica sull'islam	112
2.3.4.1	I primi accenni all'islam	117
2.3.4.2	Timoteo I.....	120
2.3.4.3	Timoteo e l'islam	122
3	Tra “il sentiero dei profeti” e la “profezia di Ismaele”	126
3.1	Dalla percezione dell'islam alla costruzione cristiana della figura di Muḥammad	126
3.1.1	Formazione delle categorie cristiane di interpretazione dell'islam.....	126
3.1.2	Le due interpretazioni melchite: greca e araba	127
3.1.3	I difisiti e la ridefinizione ecclesiale nel califfato	127
3.1.4	Condizione e sviluppo teologico dei melchiti sotto dominio islamico	128
3.1.5	Contesto socio-politico e formazione della tradizione irenica.....	130
3.1.6	Circolazione, ricezione e marginalizzazione della tradizione.....	131
3.1.7	Riscoperta moderna della tradizione.....	133
3.2	Disputa con al-Mahdī	134
3.2.1	Il dialogo di Timoteo I: contesto e tradizione	134
3.2.2	Struttura e contenuto del dialogo	136
3.2.2.1	Struttura generale del dialogo	136
3.2.2.2	Le sezioni del dibattito.....	137
3.2.2.3	Significato apologetico del dialogo	144

3.2.2.4	Funzione formativa del dialogo	148
3.2.3	Terminologia e contesto del dialogo	150
3.2.3.1	Muḥammad e il problema della profezia	152
3.2.3.2	L'interpretazione cristiana della figura di Muḥammad.....	155
3.3	Dialogo con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī, di Ibrāhīm al-Ṭabarānī	160
3.3.1	Autore e tradizione del testo	160
3.3.2	Diffusione e contesto culturale dell'opera	161
3.3.3	Datazione e storicità del dialogo	162
3.3.4	Contesto storico del dibattito	163
3.3.5	Struttura del dialogo.....	165
3.3.5.1	Prima Sezione - Origine del dibattito e convocazione del monaco	166
3.3.5.2	Seconda Sezione - Dibattito sulla vera religione e sulla migliore comunità.....	167
3.3.5.3	Terza Sezione – Discussione sulla Trinità, l'Incarnazione e l'autorità delle Scritture.....	170
3.3.5.4	Quarta Sezione – Dibattito cristologico e questione della purezza rituale.....	174
3.3.5.5	Quinta Sezione – Controversia sulla divinità di Cristo e sul significato della Croce	175
3.3.5.6	Sesta Sezione – Ordalia e conclusione del dialogo.....	176
3.3.6	La natura letteraria del dialogo	177
3.3.7	Strategia apologetica del dialogo	177
3.3.8	Contenuto teologico e argomentativo	185
3.3.9	La figura di Muḥammad nella reinterpretazione melchiti.....	188
3.4	Confronto tra le due interpretazioni di Muḥammad	197
3.4.1	Interpretazione della figura di Muḥammad.....	198
3.4.2	Rapporto con la tradizione biblica	200
3.4.3	Rapporto con la teologia islamica	202
3.4.4	Due strategie di interpretazione dell'islam	203
Conclusioni		205

Introduzione

I rapporti tra islam e cristianesimo sono stati spesso caratterizzati dal contrasto, o perlomeno dall'incomprensione. Questo non va inteso esclusivamente come conflitti, eventi che sono stati molto più eccezionali nel corso dei secoli di quanto si tenda a pensare. Certo, i conflitti interreligiosi hanno avuto il loro peso, e questo è innegabile. Già trattando di aspetti come le incursioni dei corsari dal Nordafrica verso le sponde mediterranee europee, e da queste verso il Nordafrica, oltre alle ben più studiate Crociate e alla Reconquista, si può osservare come abbiano influenzato parte dei rapporti tra musulmani e cristiani. E sebbene il peso sia stato umano oltre che culturale, è indubbio che i conflitti abbiano avuto un'importanza, per quanto ampia, tuttavia insufficiente per spiegare come cristiani e musulmani costruirono delle specifiche interpretazioni gli uni degli altri, interpretazioni che costituiscono il vero oggetto della presente analisi.

È proprio alla luce di quanto precede che queste interpretazioni vanno considerate, in quanto ancora oggi mantengono un loro peso. Esse, infatti, non possono essere ricondotte unicamente alla dimensione conflittuale, ma richiedono un'analisi come fenomeni propriamente interpretativi. Da parte musulmana, in molti paesi esiste ancora un forte pregiudizio verso il cristiano, il "nazareno" o "crociato", come si vede anche solo ricordando come, nella Rivolta del 1936 in Palestina, venivano definiti i britannici, spesso confondendoli con i cristiani palestinesi, nonostante la partecipazione di questi ultimi alla rivolta contro il mandato e le pretese sioniste. E non era diverso anche per i cristiani britannici, che in poche lettere finivano per definire come "islamizzati" i cristiani palestinesi, per il loro condividere con i musulmani l'opposizione ai britannici. Questo avveniva solo nel secolo scorso, nei prodromi di un conflitto che ancora oggi continua, e che subisce non poche interpretazioni religiose, vedendolo come un conflitto fra un "mondo islamico", nemico per antonomasia di un "Occidente" che si vuole interpretare come "cristiano", sia da parte del cosiddetto "Occidente" sia dei suoi presunti "nemici".

In effetti, assieme ai conflitti, e forse anche prima ancora che questi diventassero un'eventualità, cristiani e musulmani hanno posto delle specifiche interpretazioni. E, nonostante le evidenti somiglianze, a partire dalla comune adorazione per il medesimo Dio ed il richiamo alla Rivelazione abramitica e mosaica, questi si accusarono di essere "eretici", se non "infedeli". Ciascuno accusava l'altro di seguire un "falso profeta", fosse San Paolo di Tarso o Muḥammad ibn 'Abd Allāh, e di storpiare la Rivelazione.

Ora, è comprensibile che queste due religioni si pongano l'una con l'altra in un atteggiamento polemico. Dopotutto, queste si definiscono come gli Eredi del Popolo Eletto, scelto da Dio dai Patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, e da questo identificato con il nome di Israele nelle leggendarie Dodici Tribù. Che esista quindi una discussione su quale delle due sia la Vera Erede dell'antico Popolo Eletto è, comprensibilmente, un dato di fatto. Come lo è la polemica che

entrambe le religioni ebbero con il loro antesignano, l'Ebraismo, accusato di aver rinnegato i Profeti e il Messia.

Tuttavia, è indubbio che un rapporto dialogico, per quanto possa essere polemico, non necessariamente debba discendere nella demonizzazione. Questo lo possiamo osservare, ironicamente, nel dibattito teologico con gli ebrei. Da parte cristiana, è certo esistita un'apologetica che vedeva l'ebreo come colpevole della Morte di Cristo, deicida e apostata. Si sarebbe arrivati, nel caso di San Giovanni Crisostomo, nelle sue *Omellie contro i Giudei*, a definirli bestie feroci, buone solo per essere macellate, e la loro, la “sinagoga di satana”.

Una visione che, certamente, era influenzata dal contesto della Siria del IV secolo d.C. Gli stessi ebrei non possono essere considerati solo come vittime passive, tanto che, solo due secoli dopo, sotto il re himyarita Dhu Nuwas, di religione giudaica, i cristiani di Najran sarebbero stati martirizzati, un evento che segnò la coscienza cristiana del tempo, al di là delle diverse confessioni. E non erano certo solo i cristiani a voler essere polemici contro gli ebrei. Solo il caso di Mosè Maimonide (1138-1204), grande filosofo e teologo ebreo del XII secolo e fuggitivo dalle violenze islamiche sotto gli Almoravidi contro gli ebrei, non avrebbe certo risparmiato osservazioni aspre verso Gesù Cristo, come nella sua Epistola allo Yemen, dove lo considera un falso profeta, accompagnandolo con la formula “possano le sue ossa essere ridotte in polvere”.¹

Ma è indubbio che un simile atteggiamento, così aspro ed eccessivo nella polemica, dove l'ebreo veniva accusato di essere eretico, e addirittura infedele se non peggio, avrebbe avuto un effetto a lungo termine a dir poco negativo. L'accusa di essere la “sinagoga di satana” avrebbe portato alla giustificazione dei pogrom contro gli ebrei nell'Europa orientale, a considerare come attendibili i falsi dei Protocolli dei Savi di Sion, arrivando fino agli orrori dell'Olocausto.

Tuttavia, assieme a questa visione che vedeva l'ebreo al limite del satanista, pronto a sgozzare un bambino cristiano per berne il sangue, come nella leggenda dell'omicidio rituale a cui sarebbe stato sottoposto San Simonino di Trento, ne esistette anche un'altra. Questa può essere rappresentata dalla Dottrina del Testimone di Sant'Agostino d'Ippona, che nel *De Civitate Dei*, in 18:46, dichiarò che “*I Giudei che lo uccisero e non vollero credergli [...] dispersi su tutte le terre (visto che essi sono dovunque), attestano con le loro Scritture che non siamo stati noi a inventare quelle profezie su Cristo.*”² Lo stesso Agostino d'Ippona che, sempre nel suo *De Civitate Dei*, avrebbe dedicato un'intera parte critica verso gli ebrei. Ma che in questi versi stava offrendo agli ebrei un ruolo nel Disegno della Salvezza, quello di testimoniare la Verità della Fede. Questo avrebbe infine portato alla visione che li vede ancora partecipi della Vecchia Alleanza, come

¹ Abraham Solomon HALKIN, ed., Boaz COHEN, trad., *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, (New York: American Academy for Jewish Research, 1952), pp. III-IV

² Juan Antonio CABRERA MONTERO, «Agostino di Ippona e gli ebrei», *AVINU Rivista per il Dialogo Ebraico-Cristiano*, vol. 2, no. 2 (2025), p. 11

dichiarato nella Nostra Aetate del Concilio Vaticano II.

Una visione irenica dell'Ebraismo, che vedeva questo non come eresia, miscredenza o apostasia, ma come ancora partecipe, anche se in modo incompleto, al Disegno della Salvezza: un aiuto alla Chiesa, invece che il "nemico", il demonio assassino.

Nei rapporti tra cristianesimo e islam, a prima vista, pare che questo tipo di interpretazioni sia stato scarso. Certo, non sono mancati modi di interpretare l'altro da parte di entrambe le religioni. Ma, in genere, ad aver dominato nel linguaggio teologico, specie da parte cristiana, fu la visione dell'islam come "eresia" o "miscredenza", percepita in completa antitesi al cristianesimo. La *"Somma delle Eresie"*, nel parafrasare una formula che si tende a considerare come scritta da San Giovanni Damasceno, ultimo tra i Padri della Chiesa e tra i primi ad aver proposto un'interpretazione dell'islam.

Ovviamente, nel campo degli studi sulle culture cristiane del Vicino Oriente, è risaputo che sono invece esistite visioni molto più sfumate riguardo l'islam. La più nota è senza dubbio quella della lettera 59 di Timoteo I, catholicos della Chiesa d'Oriente dal 780 al 823, tramandante un colloquio tenutosi con il califfo al-Mahdī, dove si trattò di come i cristiani percepivano l'islam, e soprattutto Muḥammad, il suo fondatore. Ma, come è altrettanto noto nella ricerca sulla letteratura arabo-cristiana, non era solo tra i difisiti che esisteva un'interpretazione diversa da quella divenuta poi dominante nella cristianità. Anzi, proprio nella confessione definita melchita, credente nei Concili di Calcedonia e Costantinopoli, si sarebbe sviluppata una visione dell'islam, e soprattutto di Muḥammad, completamente altra, opposta a quella che sarebbe divenuta dominante intorno a Costantinopoli, e da lì nella Chiesa di cultura latina e greca. Una visione sorta da una tradizione che, nelle sue ironie, sarebbe stata molto più vicina a Roma che a Costantinopoli, ma che, per l'uso della lingua araba come mezzo culturale e teologico, non sarebbe mai diventata oggetto di discussione tra le grandi menti dell'Europa medievale.

È in questo contesto che tale prospettiva, da una parte, può essere vista come antesignana delle posizioni della Nostra Aetate del Concilio Vaticano II. E, soprattutto, può offrirsi come ipotesi teologica per le attuali chiese cattolica e ortodossa, proponendo un'interpretazione dell'islam che mantenga un tono che non annulli la visione missionaria del cristianesimo. Ma, ancora più importante, proprio per la sua origine, che, come vedremo, si diede tra i melchiti di lingua araba, può proporsi come elemento nello studio delle origini del primo islam, come arricchimento di quel campo di studi che ancora oggi continua. In una formula certo revisionista, ma che, per il suo essere apparsa nell'VIII secolo, merita di essere considerata.

Tuttavia, prima di arrivare ad analizzare i due documenti, sarà necessario partire dal retroterra storico e culturale in cui questi poterono essere scritti.

A partire dal primo capitolo, si inizierà analizzando il VII secolo, che vide la Siria Storica,

corrispondente agli attuali stati di Iraq, Kuwait, Siria, Libano, Palestina, Israele e Giordania, passare dagli Imperi romano d'Oriente e sasanide a quello prima arabo e poi islamico dei califfi Umayyadi. Si analizzerà come le due principali confessioni della regione, quella melchita e quella difisita, percepirono la conquista araba. In particolare, verranno analizzati i documenti di due autorità di queste confessioni che furono testimoni diretti della Conquista Califfale, cioè il patriarca San Sofronio di Gerusalemme e il catholicos Isho'yabh III. Si osserverà inoltre come le loro prime interpretazioni, della conquista e anche dell'islam, furono antesignane delle successive interpretazioni da parte cristiana della nuova religione abramitica.

Tuttavia, si presterà una maggiore attenzione alla percezione che dell'islam ebbe la confessione melchita, visto che verrà presentata l'interpretazione proposta da San Giovanni Damasceno, ben rappresentata dal capitolo 101 del *De Haeresibus*. Questo perché il capitolo 101 rappresenterebbe la prima definizione dell'islam come religione autonoma rispetto al cristianesimo, sebbene non sia chiaro se possa essere definito un'eresia in senso pieno, né se quel capitolo possa essere attribuito con certezza al Damasceno.

Tale dinamica risulterà ancora più chiara nel capitolo successivo, dove le interpretazioni dell'islam da parte delle due chiese cristiane cominceranno a definirsi con maggiore precisione, specialmente in rapporto alle trasformazioni che il califfato, prima umayyade e poi abbaside, conobbe tra VIII e IX secolo.

Come verrà descritto, le interpretazioni dell'islam da parte delle due chiese, siano esse ireniche o polemiche, saranno influenzate da due aspetti: la condizione sociale dei cristiani nella società islamica e il loro rapporto con le autorità califfali; e la partecipazione degli stessi alla cultura araba. Ciò non significa solo la partecipazione a quel periodo noto come l'Età d'Oro Islamica, in particolare nel porre le basi del Movimento di Traduzione, che si sarebbe sviluppato proprio a partire dal IX secolo sotto il Califfato Abbaside, ma anche, forse in maniera ancor più significativa, l'appartenenza dei cristiani alla cultura araba, alla sua politica, letteratura e soprattutto storia e lingua.

Quest'ultimo elemento avrebbe favorito lo sviluppo di interpretazioni più o meno ireniche di Muḥammad e della sua religione, oltre che la loro evoluzione. Questo sia nel caso dei difisiti, la cui percezione dell'islam si sarebbe sviluppata da una conoscenza inizialmente parziale della nuova religione e del suo fondatore fino alla definizione elaborata dal catholicos Timoteo I, seguendo una specifica visione del rapporto sociale e politico con l'autorità califfale. Nel caso della confessione melchita, avrebbero convissuto due diverse interpretazioni della religione islamica e del suo fondatore. Una polemica, legata al capitolo 101 del *De Haeresibus* e caratteristica della cultura e della lingua greca, che avrebbe definito Muḥammad, o Mamed, il "falso profeta"; e un'altra sviluppatasi invece in ambiente arabo-cristiano, che utilizzava l'arabo come lingua culturale e

liturgica, oltre che come lingua comunitaria e che sarebbe giunta a formulare un'interpretazione più irenica dell'islam e del suo fondatore, fino a interpretarlo in termini assimilabili a una *Preparatio Evangelii* e alla concezione della “Grande Nazione di Ismaele”.

Solo partendo da queste visioni culturali interne alle rispettive comunità confessionali, sarà possibile comprendere come sorsero il *Dialogo con il califfo al-Mahdī* dell’VIII secolo, scritto da Timoteo I, e il *Dialogo con l’emiro Abd al-Raḥmān al-Hāshimī*, datato intorno al IX secolo e attribuito al monaco melchita Ibrāhīm al-Tabarānī, che verranno analizzati nel Capitolo 3. Ciascuno di questi testi incarna le rispettive interpretazioni ireniche dell’islam elaborate dalle comunità in cui furono scritti, insieme alle loro implicazioni teologiche. Implicazioni che, pur apparendo a prima vista simili, conducono in realtà a conclusioni profondamente differenti riguardo all’islam, a Muḥammad e al loro ruolo nell’Economia di Cristo, intesa come Economia della Salvezza e della Redenzione dell’umanità secondo il disegno divino. Due interpretazioni che possono offrire spunti non solo per nuove letture dell’islam nel mondo contemporaneo, ma anche per comprendere come queste comunità percepirono l’islam delle origini e la sua storia.

1 Dall'alba dei califfati all'età d'oro

1.1 Contesto storico

1.1.1 Gli umayyadi

Alla morte del califfo 'Alī ibn Abī Tālib (659-661), succedette Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (661-680), appartenente al clan dei Banū Umayya, ramo dei Banū Hāshim e parenti di Muḥammad ibn 'Abd Allāh, il fondatore della religione islamica. Da questo clan si sarebbero formati i due primi rami della dinastia umayyade, i sufyanidi e i marwanidi, che avrebbero governato il califfato tra il 661 e il 750 con capitale a Damasco. Una vicenda fin dalle origini caratterizzata da elementi di instabilità, in quanto Mu'āwiya ibn Abī Sufyān sarebbe stato considerato una figura controversa nelle cronache islamiche. Da una parte, nella storiografia sciita viene ricordato come un usurpatore, che privò del ruolo il legittimo erede di 'Alī ibn Abī Tālib, cioè al-Ḥasan ibn 'Alī (624-670), e addirittura di averlo assassinato.³ Nelle descrizioni lasciate dai sunniti, invece, Mu'āwiya viene ricordato come un musulmano pio, elogiando il suo buon governo, pur criticandone alcune scelte come il rendere ereditaria la carica di califfo, tradizionalmente considerata elettiva, nominando suo erede Yazīd.⁴ Ma al di là della sua immagine storiografica e religiosa, è possibile considerarlo come il primo califfo in senso pienamente politico, istituzionale e religioso del nascente Impero Arabo e della società islamica. Nei suoi diciannove anni di regno, fino al 680, il suo governo sarebbe stato caratterizzato da due fattori essenziali. Il primo è la continuazione di una politica espansiva, ai danni dell'Impero romano d'Oriente in Anatolia e Costantinopoli, che culminò con il fallimentare assedio della capitale romana nel 674, e verso il Nordafrica, a scapito in questo caso sia dei romani d'Oriente che dei regni locali *imazighen*, berberi.⁵ Il secondo elemento, strettamente connesso al precedente, fu il mantenimento della pace sociale interna al neonato Impero Arabo, attraverso la conservazione delle precedenti politiche economiche e le amministrazioni cittadine romane e sasanidi, sostituendo ai precedenti Cesari e *Šah* il califfo arabo. Oltre a ciò, si favorì la presenza degli arabi *muhājirūn*, gli emigrati giunti con la conquista, arrivando a fondare nuove città come Qairouan in Tunisia. Si trattò di un periodo di relativa stabilità interna, destinato tuttavia a concludersi con la morte di Mu'āwiya nel 680, e l'ascesa al trono di suo figlio Yazīd I (680-683).⁶

Già il fatto di essere stato designato nel 676 come erede alla carica califfale fu una scelta che fece discutere molti, a partire dagli stessi Sunniti, che, stando alla loro storiografia, sostenevano che il califfo o Comandante dei Credenti dovesse essere eletto da una *Shūrā*, un'Assemblea. Tale scelta determinò l'emergere di forme di opposizione, in particolare da parte dei diretti discendenti di

³ Henri LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, (Genova: Edizioni Culturali Internazionali, 2002), pp. 34-35

⁴ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., p. 37

⁵ Chase F. ROBINSON, «The Rise of Islam», in *The New Cambridge History of Islam*, ed. Chase F. ROBINSON, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 214

⁶ Ibidem.

Muḥammad, da parte della figlia Fāṭima, sposata con il quarto califfo ‘Alī, a sua volta cugino di Muḥammad. Questi erano definiti gli *Ahl al-Bayt*, la Gente della Casa, appunto quella del Profeta, o Alidi per la discendenza diretta. In particolare, un altro dei figli del quarto califfo, al-Ḥusayn ibn ‘Alī (626-680), fratello di al-Ḥasan, sarebbe stato ucciso nel 680, assieme a tutto il suo seguito, in quello che sarebbe stato chiamato il Massacro di Karbala.⁷ Un evento destinato a segnare profondamente la storia dell’islam, sia nel lungo termine sul piano dottrinale, che nel breve da un punto di vista politico. In questo contesto, l’evento, percepito come eccessivamente cruento anche per l’epoca, venne considerato da alcuni, come tramandato dagli sciiti, come responsabilità di Yazīd, visto come il Tiranno Usurpatore ed erede di una stirpe di “ipocriti”; e anche nel Sunnismo, nonostante le dovute eccezioni che considerarono al-Ḥusayn un ribelle visto che stava partendo per guidare una rivolta a Kufa, videro questo evento come un atto disonorevole, tanto che anche questi considerarono il nipote di Muḥammad come uno *shahīd*, un martire.⁸

A questa repressione sarebbero seguite delle insurrezioni contro il dominio degli Umayyadi, provocando il conflitto che sarebbe stato noto come la Seconda Fitna (680-692), la seconda guerra civile tra musulmani dopo quella tra ‘Alī e Mu‘āwiya I (656-661).⁹ Da una parte, intorno alla Mesopotamia e specialmente nella città di Kufa, sorsero diversi sostenitori degli Alidi, invocanti giustizia per il defunto al-Ḥusayn e l’elevazione come Califfi dei discendenti del quarto califfo dei *Rāshidūn*, i primi quattro califfi della storia islamica, successori diretti di Muḥammad dopo la sua morte (632 – 661). I primi di questi partigiani degli Alidi furono i *Tawwābūn*, i Penitenti. Gruppo sorto nel 680 intorno a Kufa e invocante giustizia per la morte di al-Ḥusayn, i membri sarebbero insorti intorno al 683, riuscendo a togliere agli Umayyadi il controllo della Mesopotamia. Sebbene inizialmente sconfitti, i Penitenti si sarebbero riorganizzati sotto la guida di un predicatore e loro membro, Mukhtār. Questo, figlio di un comandante morto durante la Conquista dell’Impero Sasanide del 634-638, propose come guida, *Imām*, e di conseguenza come capo dell’impero un altro figlio di ‘Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya.¹⁰ Un’altra fazione oppositrice degli Umayyadi fu quella guidata da ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr. Figlio di uno dei *Ṣaḥāba*, questo era stato il primo a non riconoscere Yazīd come califfo nel 683, dichiarandone il decadimento e trovando sostegno sia a Medina che alla Mecca. In seguito alla morte del califfo nel medesimo anno, ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr avrebbe continuato la sua rivolta. Nonostante il ritratto dato dagli Umayyadi come un ribelle o un pretendente, è altamente probabile che abbia esercitato di fatto funzioni califfali: egli ricevette riconoscimento e tributi in Arabia e in molti dei territori a occidente e oriente della Siria, batté moneta, tra cui la prima dove venne scritta la *Shahāda*, la dichiarazione di fede islamica completa, e

⁷ ROBINSON, «The Rise of Islam», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 214-215

⁸ LAOUST, *Gli scismi nell’Islam*, cit., pp. 41-42

⁹ ROBINSON, «The Rise of Islam», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 215

¹⁰ LAOUST, *Gli scismi nell’Islam*, cit., pp. 42-44

fu sotto la sua guida che la Rivolta di Mukhtār nel 687 venne repressa.¹¹ Gli stessi Umayyadi si sarebbero trovati divisi, con la morte Yazīd I e quella del di lui figlio e successore Mu‘āwīya II (683-684), e il decadimento della prima loro dinastia, quella sufyanide. Tuttavia, riunificatisi sotto la leadership di un altro membro del loro clan, Marwān al-Ḥakam (684-685), e del di lui figlio ‘Abd al-Malik I, gli Umayyadi riuscirono ad avere ragione degli insorti, sconfiggendo ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr con la riconquista della Mecca nel 693, fermando anche le altre insurrezioni di stampo kharijita, terza confessione islamica assieme a sunnismo e sciismo, sorte nella Prima Fitna, e ponendo fine alla Seconda Fitna.¹² Nonostante la vittoria, la memoria delle loro repressioni, in particolare quelle che colpirono le città sante di Medina e della Mecca, assediata nel 683 e saccheggiate nel 693, avrebbe suscitato la condanna di numerosi tradizionalisti, tanto sciiti quanto sunniti, contribuendo a consolidare l’immagine di Yazīd e degli Umayyadi come empi e crudeli.

A tale fase avrebbe fatto seguito durante il califfato di ‘Abd al-Malik I (685-705), un prolungato periodo di pace interna, destinato a perdurare fino al 743. I diversi califfi, pur con modalità differenti e non sempre coerenti, avrebbero continuato la politica di Mu‘āwīya I, combinando la pace interna con l’espansione territoriale. Tuttavia, a differenza del primo, questi califfi avrebbero imposto nell’impero un predominio dell’elemento islamico, che avrebbe visto gli arabi musulmani al vertice dell’egemonia politica, seguiti dai musulmani non arabi, i *mawālī*, puntando a rafforzare l’identità islamica dello stato. A partire dallo stesso ‘Abd al-Malik, sarebbero state sia coniate le prime monete portanti il conio califfale – non diversamente dal suo avversario ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr – che portato a termine la costruzione, a Gerusalemme, di quella che oggi è chiamata la Cupola della Roccia, nel 693, durante la Seconda Fitna.¹³ Tale politica veicolava un messaggio duplice: sottolineare che l’islam, la Religione dello Stato, era la base del Califfato; e che questo era l’unico potere legittimo cui tutti dovevano obbedire o unirsi per parteciparne i benefici. E sia sotto di lui che con il suo successore al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (705-715) l’arabo sarebbe stato posto come lingua amministrativa al posto del greco e del pahlavi, che invece erano state utilizzate fino ad allora nell’impero. Sempre sotto Walīd I sorsero opere pubbliche come la Grande Moschea di Damasco e quella al-Nabawī a Medina.¹⁴

Nel campo militare, l’espansione sarebbe stata portata avanti verso il Nordafrica, i territori romani orientali e l’India. In particolare, il Nordafrica, che sotto ‘Abd al-Malik vedeva solo un controllo sporadico intorno ad alcune città come Qairouan, avrebbe subito non poche campagne contro i romani d’oriente ed i regni *imazighen*. Queste avrebbero portato alla sottomissione del

¹¹ ROBINSON, «The Rise of Islam», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 215-217

¹² LAOUST, *Gli scismi nell’Islam*, cit., pp. 39-40

¹³ Gerard Richard HAWTING, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, (Londra: Routledge, 2000), p. 59

¹⁴ HAWTING, *The First Dynasty of Islam*, cit., pp. 59-65

territorio, formando il distretto di *Ifriqiya* nel 705. Questa provincia sarebbe diventata una base stabile per la definitiva conquista del Nordafrica sotto il governatore Mūsā ibn Nuṣayr ed il suo sottoposto Ṭāriq ibn Ziyād. Espansione che sarebbe continuata anche verso la Spagna visigota nel 714.¹⁵ Mentre nel caso della frontiera con l'Impero romano d'Oriente non ci furono avanzamenti, diverso fu per l'Armenia. Questa avrebbe visto nel 711 l'imposizione del controllo califfale sui vari principi della regione. Questa, assieme all'Azerbaigian, sarebbe diventato un avamposto per l'espansione verso il Caucaso e l'Anatolia.¹⁶ Anche verso Oriente, sotto Walīd I, si arrivò alla conquista, a partire dai territori del Khorasan e della Transoxiana, di diverse regioni del futuro Afghanistan settentrionale e degli attuali Uzbekistan e Turkmenistan, sottomettendo le città di Balkh e Bukhara nel 709, assieme al Khwarazm e Samarcanda nel 712.¹⁷ I due successivi califfati, quelli di Sulaymān ibn 'Abd al-Malik (715-717) e 'Umar II ibn 'Abd al-'Azīz (717-720), diedero poco riguardo le espansioni territoriali. Sotto Sulaymān ci fu un tentativo di conquista della stessa Costantinopoli nel 717, che tuttavia non ebbe esito positivo, tanto che lo stesso 'Umar II ne ordinò la ritirata.¹⁸ Sebbene per quanto riguarda l'amministrazione o l'espansione militare, il califfato di 'Umar II non abbia lasciato nulla di eclatante, questo è uno dei pochi, insieme a Mu'āwiya, a essere considerato nelle cronache islamiche un califfo piuttosto che un sovrano di tipo monarchico: le stesse cronache, infatti, ne sottolineano costantemente la pietà religiosa, a partire dal nome in onore del secondo califfo dei *Rāshidūn*.¹⁹ Questo, infatti, sarebbe stato ricordato anche nel tentativo di favorire la diffusione dell'islam tra i non musulmani. Tra gli episodi attestati dalle fonti si ricordano anche casi di carattere anedddotico, come quello del 718, quando una delegazione proveniente dal Khorasan si rivolse alle autorità chiedendo di essere riconosciuta come musulmana ed esentata da alcune imposizioni, motivando tale richiesta con il riferimento alla pratica della circoncisione.²⁰ A questi, si aggiunse la discussione di una riforma fiscale che avrebbe dovuto esonerare tutti i musulmani, compresi i *mawālī*, dal pagamento del *kharaj*, la tassa sui beni immobili, indicando le terre degli agricoltori.²¹ Una politica che avrebbe dovuto riguardare anche la partecipazione con ruoli di responsabilità nell'amministrazione e nell'esercito, ma che non dovette trovare una traduzione in una legislazione pratica.²²

Opposta fu l'eredità lasciata dal suo successore, Yazīd II ibn 'Abd al-Malik, (720-724), rimasto noto soprattutto per la questione dinastica e la sua spinta a voler porre un proprio figlio

¹⁵ Paul Michael COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1, eds. Chase F. ROBINSON, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 230-232

¹⁶ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 236

¹⁷ Ibi, pp. 237-238

¹⁸ Ibi, p. 235

¹⁹ HAWTING, *The First Dynasty of Islam*, cit., pp. 76-77

²⁰ Ibi, p. 80

²¹ Ibi, pp. 78-79

²² Ibi, pp. 80-81

come erede,²³ e per una scorreria nel 724 da parte delle popolazioni turche nella Transoxiana, nota come *Il Giorno della Sete*.²⁴ Solo con il successore di Yazīd II, Hishām ibn ‘Abd al-Malik (724-743), sarebbe seguito un quasi ventennio di governo, caratterizzato da quell’espansionismo territoriale e mantenimento dell’ordine sociale, con l’islam come unico elemento di riferimento dell’impero, caratteristico di questo e di altri califfati. Da una parte, si riuscì a frenare l’invasione del Khaganato dei *Türgesh*, iniziata nel 724, e che portò alla perdita della Transoxiana, della Sogdia e persino del Khorasan. Questi sarebbero stati sconfitti nel 737 nella Battaglia di Kharīstan, e infine respinti nel 738 oltre i territori precedentemente amministrati, disperdendosi in diversi khaganati.²⁵ Oltre a questa vittoria, non mancarono anche successi in India, arrivando nel 739 ad occupare il Gujarat meridionale e il Kashmir, oggi parte dello stato del Pakistan.²⁶ Ma non mancarono diverse sconfitte. Le diverse scorrerie nei territori dei franchi, iniziati con l’assalto a Tolosa del 721, sarebbero state frenate con la Battaglia di Poitiers del 732, contro il maggiordomo dei merovingi Carlo Martello. Una sconfitta che non frenò successive incursioni, ma che non videro più, in quei territori, interventi più massicci come era stato in Spagna a inizio dell’VIII secolo.²⁷ E lo stesso fu nel fronte del Caucaso e dell’Anatolia. Nel 730, l’Azerbaigian venne devastato dall’invasione dei Khazari, devastando la capitale provinciale Ardabīl, e solo nel 731 vennero respinti, al prezzo di dover concedere alla sottomessa Armenia maggiori autonomie.²⁸ In Anatolia, nel 725 vennero compiute una serie di spedizioni e scorrerie che li portò fino a Nicea, e alla temporanea conquista nel 739 della città romana orientale di Ancyra. Ma quest’ultimo successo sarebbe stato annullato in seguito ad una campagna guidata dallo stesso imperatore romano d’oriente Leone III, nel 740.²⁹

Oltre a queste sconfitte, fossero marginali come Poitiers o pesanti nel caso del fronte anatolico, ciò che caratterizzò di più il califfato di Hishām, e che mostrò i limiti delle politiche dei Marwanidi e degli Umayyadi, furono le insurrezioni interne. Infatti, se da una parte Hishām è ricordato per il suo sistema fiscale, che permetteva una raccolta delle tasse da ogni angolo dell’impero, tanto da essere ricordato con rispetto anche dal califfo abbaside al-Manṣūr,³⁰ dall’altra è necessario ricordare come il peso fiscale su tutti gli abitanti dell’impero, compresi i musulmani, avesse formato l’immagine dei Califfi di Damasco come sfruttatori e tiranni. Infatti, la scorreria guidata dai *Türgesh* a inizio del regno di Hishām, vide la partecipazione di ribelli tra gli abitanti della Sogdia. Addirittura, la rivolta del khaganato turco avrebbe visto la partecipazione anche di musulmani della regione, guidati da un musulmano mezzo *mawālī* del Khorasan, al-Ḥārith ibn

²³ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 229

²⁴ Ibi, p. 239

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibi, pp. 240-241

²⁷ Ibi, p. 232

²⁸ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 237

²⁹ HAWTING, *The First Dynasty of Islam*, cit., p. 81

³⁰ Ibidem.

Surayj, partigiano della Uguaglianza tra i musulmani arabi e non, che già nel 734 era insorto con diversi seguaci contro gli “iniqui” califfi.³¹

Particolarmente rilevanti risultano inoltre altre due insurrezioni, sia provenienti da *mawālī* che dal cuore dell'impero, cioè la Siria Storica e l'Arabia. La prima è senza dubbio la Rivolta Berbera o Amazigh del 740, coinvolgente tutto il Nordafrica fino alla Tunisia, e comprendente anche la Spagna. Questa fu guidata da un predicatore, nelle fonti generalmente indicato come un kharijita anche se non è chiaro, che venne proclamato *Amīr al-Mu'minīn*, uno dei titoli classici del califfo.³² Sebbene sia generalmente ridotta ad una “rivolta kharijita”, questi ultimi sembrano essere stati solo una parte dei ribelli, le cui ragioni si basavano su un'amministrazione fiscale pesante, specialmente per i locali, oltre che per le disuguaglianze sociali e il predominio arabo che caratterizzava l'amministrazione Umayyade.³³ E non era solo tra i *mawālī* che serpeggiava il malcontento. Sempre nel 740, a Kufa, un discendente di al-Ḥusayn ibn 'Alī, Zayd ibn 'Alī, avrebbe scatenato una rivolta contro il governatore Umayyade. Diversamente dal caso degli amazigh, la rivolta sarebbe stata repressa più facilmente, portando al massacro degli insorti e la morte di Zayd, considerato successivamente dagli Sciiti della confessione Zaydita, che da lui prese il nome, un Martire per la Fede.³⁴

Gli ultimi anni del califfato di Hishām furono così caratterizzati dal sorgere sempre più evidente dei limiti dell'impero arabo a guida Umayyade. L'islam ormai si stava evolvendo a religione universale, trovandosi con sempre più credenti appartenenti ai non arabi. E per quanto si possa discutere riguardo quanti fossero i musulmani in questo vasto impero, sembra evidente che non fosse più la religione di un'élite araba, ma che fosse diventato un elemento sociale sempre più diffuso nella popolazione, che proprio in nome della religione sembra essere anche insorta con non poche forze contro i “califfi iniqui”. Il peso fiscale per di più era diventato intollerabile, specie perché sembrava in alcun modo aiutare l'islamizzazione, difendere i confini o mantenere la Pace Sociale. Già solo il richiamo di Zayd ibn 'Alī di difendere, assieme al Profeta, anche i deboli e gli oppressi,³⁵ mostrava come anche tra gli arabi musulmani non fosse più solido il sostegno ai “Re di Damasco”. La crisi dinastica che si scatenò alla morte di Hishām nel 743, parte di quel conflitto che sarebbe stato noto come Terza Fitna, avrebbe solo aiutato a danneggiare ancora di più l'immagine degli Umayyadi, mostrandone i limiti nel predominio arabo. Il breve conflitto tra Walīd II ibn Yazīd, successore di Hishām, ed il cugino Yazīd III, avrebbe visto la vittoria di quest'ultimo, forte del sostegno di parte dell'esercito, ma incapace di mantenere la fedeltà dei notabili e dei capi arabi della

³¹ HAWTING, *The First Dynasty of Islam*, cit., pp. 86-87

³² COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 233

³³ Ibi, pp. 233-234

³⁴ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., p. 49

³⁵ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 260

Siria, i vari *ashrāf*.³⁶ Questo conflitto dinastico sarebbe stato risolto con la deposizione di Yazīd a opera di un comandante dell'esercito e membro dei Banū Umayya, Marwān II ibn Muḥammad (744-750), elevato infine a califfo.³⁷ Approfittando di questa crisi dinastica, diverse fazioni sarebbero insorte, proclamando dei califfati che sostituissero quelli Umayyadi. Alcuni di questi califfi sarebbero stati mossi da ragioni confessionali, come i kharijiti che arrivarono a proclamare ben due califfi. Uno di questi fu al-Ḍaḥḥāk ibn Qays, che nel 744 arrivò ad occupare l'Iraq, parte della *Jazīra* compreso Mosul e la Persia Occidentale, regioni che sarebbero tornate sotto il Califfato di Damasco solo nel 746, dopo la sconfitta del califfo Kharijita.³⁸ Un altro pretendente al Califfato si sarebbe presentato nel 744. Partendo da un tentativo di insurrezione presso Kufa, represso facilmente dalle autorità, gli insorti si sarebbero spostati nel *Jibal*, nell'Iran occidentale, sotto la guida di 'Abd Allāh ibn Mu'āwiya, un Alide minore in quanto discendente del fratello del quarto califfo. Questa insurrezione sarebbe stata caratterizzata dalla presenza trasversale di diverse fazioni, dagli Alidi, compresi degli Zayditi, oltre che di gruppi kharijiti e persino di un Hashimita, 'Abd Allāh ibn 'Ali, con i suoi sostenitori. Nonostante le immediate vittorie, anche questa rivolta sarebbe stata sconfitta nel 746.³⁹ Ma questa insurrezione, nonostante il suo fallimento, mostrava come l'opposizione agli Umayyadi non riguardasse più solo questioni confessionali, come poteva essere per gli Zayditi o i Kharijiti. Anzi, in una maniera simile a quella amazigh del 740, anche questa guidata da un califfo, mostravano tre aspetti fondamentali. Il primo, come il rifiuto del dominio di Damasco riguardasse soprattutto i *mawālī*, ma coinvolgesse anche gli stessi arabi musulmani, quella che doveva essere la classe dominante dell'impero. E dall'altra, non erano più solo gli eterodossi a opporsi al dominio dei califfi di Damasco. Ormai, anche i musulmani che si riconoscevano come parte della Ortodossia, che gli stessi Umayyadi avevano cercato di favorire con le loro politiche, proprio in nome di questa disconoscevano i Vicari del Profeta.

Una dinamica che, da un lato, evidenziava come molti degli abitanti dell'impero arabo si considerassero parte di una Umma, una Comunità Religiosa, quella islamica, dall'altro mostrava come questa non si riconoscesse più nei suoi presunti governanti e avrebbe trovato la sua incarnazione nella Rivoluzione Abbaside.

Questo contesto politico si inseriva in una realtà regionale estremamente complessa, caratterizzata da una pluralità di popoli, lingue e tradizioni religiose. Per comprendere pienamente l'impatto della conquista araba e del dominio califfale è quindi necessario considerare la composizione etnica e culturale della Siria tardoantica.

1.1.2 Popoli e religioni della Siria tardoantica

³⁶ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 255-257

³⁷ Ibi, pp. 258-259

³⁸ Ibi, pp. 259-260

³⁹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., p. 50

1.1.2.1 Il cristianesimo nella Siria Romana

Prima della Conquista Araba del 634-638, la Siria Storica era divisa tra gli imperi romano e sasanide.

Nella Siria Romana, corrispondente agli attuali territori di Siria, Libano, Giordania, Palestina e Israele, la cultura e lingua greca erano dominanti: radicate nella regione fin dai tempi dei diadochi (323 a.C.-276 a.C.), queste avevano influenzato profondamente la regione, legandosi alle culture locali, specialmente quella definita come siriana. Un esempio emblematico è rappresentato dalla città di Edessa, retta dalla dinastia araba *Abgaride*, casato vassallo di Roma e caratterizzato da una cultura dove il greco ed il siriano convivevano e si influenzavano a vicenda.⁴⁰ Accanto alla dimensione linguistica greca, l'Impero romano d'Oriente era caratterizzato dall'adozione del cristianesimo come religione di stato, fin dai tempi dell'Impero unito sotto Teodosio nel V secolo. Tuttavia, il cristianesimo al tempo era caratterizzato dalla presenza di diverse confessioni, che si definivano ciascuna come "ortodosse". Tra queste confessioni, quella che costituiva il principale punto di riferimento per l'Impero romano, per ragioni storiche e culturali, era quella definita al tempo come Melchita. Essa sosteneva la dottrina della duplice natura, umana e divina, del Cristo nell'unica ipostasi divina, come definito dal Concilio di Calcedonia nel 451.⁴¹ Il termine "melchita" venne formulato nel V secolo in ambito miafisita, dove si indicarono come tali i fedeli a Timoteo III Salophakiolos, fautore della Duplice Natura, e in riferimento al loro essere legati al "Re"/Imperatore di Costantinopoli, *melik* in siriano.⁴² Il termine continuò a essere utilizzato in Siria, sempre da parte dei miafisiti, per indicare i fedeli al Concilio di Calcedonia e di Costantinopoli del 553, in riferimento alle politiche filo-calcedoniane dell'allora imperatore Giustiniano (527-565).⁴³ Il centro culturale e il loro principale patriarcato era quello di Gerusalemme, che fu conteso con i miafisiti nel corso del VI e VII secolo.⁴⁴

Nonostante il nome, che rimandava alla loro associazione con l'autorità imperiale, i melchiti non possono essere considerati come la "confessione di stato" di Costantinopoli, né come la chiesa dominante della Siria Romana. Accanto ad essa, un'altra confessione fondamentale del tempo era quella dei miafisiti. Noti in Siria al tempo anche come Giacobiti, in richiamo a Giacomo di Sarug (451-521), questi si richiamavano alla figura di San Cirillo di Alessandria (370-444) nel sottolineare

⁴⁰ Paolo BETTILOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in. *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, a c. di Antonio QUACQUARELLI (Roma: Città Nuova Editrice, 1989), p. 506

⁴¹ Krzysztof KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate The Melkite Church in the Islamicate World, 634–969*, (New York, Routledge, 2022), p. 20

⁴² KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 20

⁴³ Ibi, pp. 20-21

⁴⁴ Ibi, pp. 47-48

l'unità totale delle nature di Cristo nella sua ipostasi divina, a scapito della Natura Umana.⁴⁵ Diversamente dai melchiti, i miafisiti risultavano maggiormente radicati nelle culture locali della Siria, specie nelle comunità non greche che formavano la maggioranza, dando alla loro confessione un aspetto molto più nativista e autonomo rispetto ai melchiti.⁴⁶ Un elemento apparentemente paradossale, visto che non mancarono fedeli anche tra i greci della Siria, e persino nella stessa Corte Imperiale, come nel caso dell'imperatrice Teodora nel VI secolo, che favorì la Chiesa Giacobita in Siria, testimoniando la complessità delle dinamiche religiose e politiche dell'area.⁴⁷

1.1.2.2 Il mazdeismo e la religione di stato sasanide

Se la Siria Romana appariva come un incontro tra le culture siriana e greca, unita dalla religione cristiana e divisa dalle confessioni, un discorso simile ma opposto vale per la Siria Sasanide. Occorre ricordare che con Siria Sasanide si intendono i territori che nel Periodo Achemenide (550 a.C.-331 a.C.) corrispondevano a parte dell'Assiria Antica, arrivando fino a Babilonia. Questa zona, a partire dal II secolo, venne indicata dai sasanidi con i nomi di Arābistān, nel nord dell'attuale Iraq e nel nord-est dell'attuale Siria, e Asōristān, nella regione che prendeva il nome dalla città di Babilonia e che corrisponde al centro della Mesopotamia e del moderno Iraq.⁴⁸ Quest'ultima regione in particolare era il cuore dell'Impero Sasanide, in cui risiedeva la capitale Ctesifonte, precedentemente Seleucia. Questo impero faceva riferimento a quella cultura iranica che si era sentita umiliata dalla conquista greca di Alessandro Magno (356 a.C.-323 a.C.), facendo del sentimento anti-greco una sua caratteristica; ed in cui Alessandro era definito non solo invasore, ma distruttore della grandezza del fu *Eranšahr*, le Terre Iraniche.⁴⁹ E proprio nel suo rifiuto della cultura e della lingua greca, e per essere sede della capitale imperiale, la Siria Sasanide era caratterizzata dal predominio religioso mazdeo, specialmente di stampo zoroastriano. Questa religione era caratterizzata da una visione profondamente dualista, che vedeva da una parte *Ahura Mazda*, il Signore della Luce e Origine dell'Ordine, successivamente noto come *Ormazd*, opporsi ad *Angra Manyu*, l'Oscuro, principio del Caos divenuto in seguito *Ahriman*. Lo scontro, iniziato prima della formazione del mondo fisico, continuava proprio nella realtà, che finiva per essere combinazione di questi principi di Ordine e Caos.⁵⁰

Il mazdeismo costituiva un culto di stato, che fungeva da giustificazione dello stesso impero,

⁴⁵ George Jabra AL-KOPTI, *Christianity and Islam. The Mutual Understanding and the Development of their Early Relations till the End of the Umayyad Islamic Rule in the Middle East, with Special Focus on the Identity Formation of Both Communities*, (PhD diss. University of Otago, 2018), pp. 38-39

⁴⁶ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit. p. 32

⁴⁷ Ibi, pp. 32-33

⁴⁸ Adrian David Hugh BIVAR, «The political history of Iran under the Arsacids», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, edits. Ehsan YARSHATER, vol. 3 (1) (New York, Cambridge University Press, 1983), p. 89

⁴⁹ Ehsan YARSHATER, «Introduction», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, edits. Ehsan YARSHATER, vol. 3 (1) (New York, Cambridge University Press, 1983), pp. XXIII-XXIV

⁵⁰ Alessandro BAUSANI, *Persia religiosa: da Zarastustra a Baha'u'llah*, (Milano: Il Saggiatore, 1959), pp. 51-53

e che come tale, oltre che sull’Avesta, la raccolta dei testi scari zoroastriani già al tempo incompleta e di cui si accusavano i greci di averla distrutta, basava la sua interpretazione su un Canone Letterario, che fungeva da commentario di tutta l’Avesta, scritto in pahlavi, o medio persiano. Il testo principale era lo Zand, un commentario e traduzione in pahlavi dell’intera Avesta.⁵¹ Il pahlavi era quindi la lingua dello stato e sacra della Siria Sasanide, custodita come l’Avesta ed il suo Canone dagli *Šahan Šah-e Ēān*.

1.1.2.3 Le altre tradizioni religiose della Mesopotamia

Tuttavia, come nel caso della cultura greco-siriaca della Siria Romana e la sua multiconfessionalità, la stessa Siria Sasanide non era caratterizzata dall’esclusivo dominio mazdeo e pahlavico. Anche all’alba della conquista araba, assieme al mazdeismo di stato erano presenti religioni, spesso legate a lingue e culture della Mesopotamia Antica. Nel nord della regione, e ben oltre a partire dai Monti Zagros fino a Babilonia, erano presenti i Kussiti, appartenenti ad una religione politeistica le cui divinità avevano origini elamite. A sud dell’Asoristan, fino alle regioni meridionali del Maisan e nel Khuzistan, si trovavano i Mandeï, successivamente noti come Sabei o Nazorei, la cui religione era un sincretismo di elementi iranici, babilonesi e persino greci, e il cui linguaggio era l’aramaico mesopotamico, oggi scomparso.⁵² E un’altra religione della Siria Sasanide era il manicheismo, sorto nel III secolo come forma di sincretismo tra elementi iranici, a partire dal mazdeismo e il suo dualismo cosmico, e diversi culti semitici mesopotamici e dal cristianesimo, oltre che dall’apporto del pensiero greco.⁵³ Ma nonostante questo composito quadro religioso, c’era una comunità presente in entrambe le regioni, la cui storia si intreccia con le origini del cristianesimo, e la lingua è tutt’ora di riferimento per alcune delle storiche confessioni cristiane del Vicino Oriente. Si tratta della comunità siriana.

Tra le diverse comunità linguistiche e religiose presenti nella regione, i siriani rappresentavano una realtà di particolare rilievo per la diffusione della lingua aramaica e per il ruolo svolto nello sviluppo del cristianesimo orientale.

1.1.3 I siriani

Come attestato da Dionigi di Tell Mahrōyē, (...-845), il termine “siriano” può essere utilizzato in diversi contesti. Da un lato, il termine indica gli abitanti della regione dell’Assiria, che andava dal nord della Mesopotamia, lungo le zone bagnate dal Tigri e l’Eufrate, fino alla sponda orientale del Giordano; dall’altro può riferirsi a tutte le popolazioni di lingua aramaico-siriana, anche al di

⁵¹ F. DAVARAN, *Continuity in Iranian Identity. Resilience of a cultural heritage*, (New York: Routledge, 2010), pp. 101-102

⁵² Wilhelm EILERS, «Iran and Mesopotamia», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, eds. Ehsan YARSHATER, vol. 3 (1) (New York, Cambridge University Press, 1983), pp. 497-500

⁵³ BAUSANI, *Persia religiosa: da Zarastustra a Baha’u’llah*, cit., pp. 118-119

fuori della regione propriamente detta.⁵⁴

La cultura siriana, con radici nell'antica Assiria richiamata da Dionigi di Tell Mahrōyē, fu profondamente intrecciata con il cristianesimo delle origini. Fu in particolare nella città di Edessa, a partire dal II secolo, che si sarebbe sviluppata la grande cultura orientale che per prima volle identificare sé stessa come "cristiana".⁵⁵

In tale contesto si sviluppò progressivamente una tradizione letteraria e teologica siriana destinata ad avere un ruolo significativo nella storia del cristianesimo orientale.

A partire dal II secolo d.C., da questo contesto culturale emersero figure fondamentali nella storia della religione cristiana nel campo della eresioGRAFIA, come Bardesane, attivo nel II secolo, che nel suo definire l'Origine da Dio avrebbe favorito una forma involontaria di sincretismo con il pensiero siriano pre-cristiano e greco.⁵⁶ Accanto a queste, emersero anche figure fondamentali per l'insieme delle confessioni cristiane, come Santo Efrem il Siro nel IV secolo: uno dei Padri della Chiesa e appartenente al fenomeno degli *Ihidayo*, gli Eredi del Patto, asceti consacrati che precedettero, almeno in parte, il successivo fenomeno del monachesimo.⁵⁷ La cultura siriana si diffuse successivamente nella Mesopotamia, proprio nel pieno delle Guerre romano-Persiane del III secolo. Con le deportazioni di abitanti da Edessa e dalle altre città della regione da parte sasanide, si sarebbe diffusa sia la lingua siriana che il cristianesimo.⁵⁸ Una diffusione che, possiamo ipotizzare, avrebbe spiegato il cambio di nome della regione di Babilonia nell'Impero Sasanide in Asōristān, la Terra dei Siriaci.

La cultura cristiana siriana, sviluppatasi in una regione lontana dall'influenza culturale greca, avrebbe finito per mantenere molti di quegli aspetti teologici delle scuole cristiane siriane, che si richiamavano a Sant'Efrem il Siro e alla "scuola teologica" di Antiochia, specie nella cristologia. Ma a partire dal V secolo, tuttavia, con il sopravvento della confessione miafisita a Edessa, Antiochia e nel resto della Siria Romana, avrebbe cominciato un suo sviluppo autonomo, rispetto al precedente sostrato greco. Da principio con lo spostamento dei seguaci della scuola "efremita" di stampo antiocheno, che dava importanza ad una lettura letterale delle scritture, dalla Grande Scuola Edessena a quella di Nisibe, sotto la guida del monaco persiano Narsai.⁵⁹ Proprio da questa scuola si sviluppò una specifica visione teologica e cristologica, fautrice della visione difisita, che si associava al nome di Nestorio.⁶⁰ Nel corso del VI secolo, questa visione cristologica si sarebbe instaurata, sotto la guida di figure come Mar Aba (490-552) e Babai il Grande (551 ca-628), monaci

⁵⁴ BETTILOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in: *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, cit., p. 506

⁵⁵ Ibi, p. 510

⁵⁶ Ibi, pp. 528-530

⁵⁷ Ibi, pp. 534-538

⁵⁸ Ibi, pp. 510-512

⁵⁹ Ibi, pp. 543-550

⁶⁰ Ibi, pp. 569-570

e maestri della Scuola di Nisibe, come la cristologia “ortodossa” di quella che sarebbe diventata nota come Chiesa d’Oriente.⁶¹ È opportuno sottolineare che questa Chiesa si caratterizzava per l’uso esclusivo del siriano, elevato a vera lingua culturale e liturgica della Chiesa d’Oriente, dipendente dal vescovo di Ctesifonte in seguito noto come Catholicos. Sarebbe tuttavia erroneo confondere l’uso del siriano come esclusivo della Chiesa d’Oriente, o identificarla come sola rappresentante dei siriani come popolo. Appartenevano al mondo siriano anche molti dei miaphisiti nella Siria Romana. Tra questi, è doveroso annoverare quelli che furono i paladini del miaphisismo, come Filosseno di Mabbug e Giacomo di Sarug nel V e VI secolo, che avrebbero favorito nella Siria Romana il passaggio di Antiochia alla visione miaphisita, facendo anche loro riferimento alla tradizione di Sant’Efrem.⁶² In contemporanea alla Chiesa d’Oriente difisita, nella Siria Sasanide si sviluppò una chiesa siriana di confessione miaphisita, legata alla Chiesa Giacobita di Antiochia. Questa comunità cristiana sarebbe stata in aperta polemica con la Chiesa d’Oriente, sviluppando a sua volta una cultura e letteratura sia in lingua siriana che in greco, come ben dimostrato dalla figura di Giacomo d’Edessa nel VI secolo.⁶³ Non mancarono inoltre siriani presenti anche in ruoli di rilievo nella confessione melchita: i santi Sofronio e Giovanni Mosco, entrambi di origine siriana e Patroni del Concilio di Calcedonia nel VI e VII secolo.⁶⁴ Ne consegue che il termine “siriano” non coincide esclusivamente con l’appartenenza alla Chiesa d’Oriente. E nel caso della Siria Romana, era evidente che i Siriani preferissero il miaphisismo, in polemica aperta sia con i calcedonensi, da loro definiti fin dalle origini in Egitto come “melchiti”, ma anche contro i “nestoriani”, come ben evidenziato dalle critiche di Filosseno di Mabbug (V secolo-523).⁶⁵ Tuttavia, è innegabile che fu soprattutto nell’Asōristān, sia intesa come Regione di Babilonia che come Siria Sasanide, che il siriano finì per trovare uno sviluppo culturale e intellettuale che non ha riscontri rispetto alla Siria Romana. Una delle massime espressioni di questa cultura fu certamente la grande letteratura monastica e mistica, con grandi autori sia del VI che del VII secolo e anche successivi alla conquista araba, come Giuseppe Hazzaya (710/713-786/787).⁶⁶ Tale sviluppo culturale siriano nella Siria sasanide non fu tuttavia esclusivamente letterario. L’Asōristān sarebbe diventato il centro nevralgico di una cultura cristiana di lingua siriana che si sarebbe diffuso in tutto l’Impero Sasanide, arrivando fino in Cina; una confessione di importanza non da poco nell’Impero di Ctesifonte, tanto che una delle consorti dello *Šah* Khosrow II (591-628) fu appunto una cristiana difisita.⁶⁷ Il rapporto tra confessione difisita e corte imperiale sasanide non fu tuttavia idilliaco. Anzi, si trattò di un

⁶¹ BETTILOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in. *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, cit., pp. 575-580

⁶² Ibi, pp. 552-557

⁶³ Ibi, pp. 599-600

⁶⁴ Ibi, pp. 299-300

⁶⁵ Ibi, pp. 552-553

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ EILERS, «Iran and Mesopotamia», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, cit., pp. 499-500

rapporto frastagliato da persecuzioni e discriminazioni, in parte indebolite proprio grazie alla frattura con i cristiani della Siria Romana.⁶⁸ Tale autonomia contribuì in modo significativo allo sviluppo culturale siriano, rispetto alla Siria Romana greco-siriana, che mantenne una profonda dipendenza dalla cultura greca.

Questo articolato sviluppo religioso e culturale caratterizzava la Siria e la Mesopotamia alla vigilia della conquista araba del VII secolo, evento che avrebbe profondamente trasformato l'equilibrio politico e religioso della regione.

1.1.4 La Siria conquistata dagli arabi

Considerato quanto visto, risulterebbe non solo riduttivo, ma anche anacronistico, interpretare la conquista da parte dei Califfi *Rāshidūn* come una sorta di guerra di liberazione araba contro due imperi percepiti come ingiusti e tirannici. A tal proposito è doveroso ricordare che durante il conflitto, diverse tribù arabe *foederate* a Costantinopoli o sottomesse a Ctesifonte si schierarono con i rispettivi imperi, come attestano anche le cronache musulmane. In questo quadro, risulta tuttavia necessario precisare le modalità con cui le tribù arabe della Siria si collocarono all'interno di tale conflitto. Certamente, le stesse cronache romane del tempo della conquista notano come gli accampamenti ed i centri abitati degli arabi dei Banū Ghassān, una delle grandi confederazioni tribali che risiedevano in Siria come *foederates* dei romani orientali dal V secolo, e anche delle altre popolazioni arabe della Siria come i Banu Tanukh e Banu Salih, siano stati considerati obiettivi militari delle forze Califfali.⁶⁹ Analogamente, nelle fonti persiane e islamiche, si tramanda come nella stessa Battaglia di al-Qadisiyyah (636), diverse tribù arabe anche imparentate con i Lakhmidi, regno arabo localizzato in parte del moderno Iraq meridionale, vassallo dei Sasanidi dal VI al VII secolo, si siano schierate con lo *Šah* contro l'allora Califfato dei *Rāshidūn*.⁷⁰ Tuttavia, soprattutto nelle fonti relative alla conquista della Siria Romana, emerge una significativa collaborazione da parte degli arabi locali a favore del Califfato. Tale dinamica non si limita alla fase successiva alle vittorie califfali nel 636 a Yarmouk, dove entrambe le fazioni riconoscono che molte delle tribù arabe si sarebbero unite alla parte musulmana, sia come informatori che come combattenti.⁷¹ Già in una fase precedente, entrambe le tradizioni islamica e romana riconoscono infatti come diversi di quegli arabi cristiani della Siria Romana si siano schierati fin dal principio con le forze califfali, sia come formazioni militari che come intere comunità. Tali casi risultano, nelle diverse tradizioni, in parte ridimensionati: da parte romana, molti di questi ammutinamenti si tese a ridurli a casi particolari o a ricondurli a specifici leader ambiziosi; mentre da parte islamica queste tribù, che

⁶⁸ EILERS, «Iran and Mesopotamia», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, cit., pp. 499-500

⁶⁹ Wadād AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam», in *Christians and the others in the Umayyad State*, edits. Antoine BORRUT, Fred DONNER, (Chicago: University of Chicago, 2016), pp. 89-92

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

dovevano essere cristiane, vennero per certi aspetti “minimizzate” nella loro appartenenza religiosa, quasi che tale appartenenza potesse mettere in discussione la “islamicità” della conquista.⁷² Anche nelle fonti islamiche relative alla conquista della Siria Sasanide, si fa menzione di come diverse tribù arabe fedeli ai Sasanidi, anche al di là della loro appartenenza religiosa, si siano schierate contro Ctesifonte.⁷³ Inoltre, tra queste fonti che tramandavano la storia del Regno di al-Ḥīra, si fa riferimento a come alcuni dei combattenti discendenti dei Lakhmīdi del Giorno di Dhu Qar, come venne chiamata una battaglia durante una guerra tra arabi legati ai Lakhmīdi contro i Sasanidi tra il 604 e il 611, si siano schierati con il Califfato da prima della Battaglia di al-Qadisiyyah.⁷⁴ Si configura dunque una situazione estremamente articolata per quanto riguarda la Conquista Araba del VII secolo, dove le fedeltà non erano così rigide come certi storici successivi e anche contemporanei volevano credere. Non disponiamo, allo stato attuale delle fonti, di testimonianze dirette da parte degli arabi di quel tempo che possano rivelarci le loro ragioni e come interpretarono gli eventi, lasciando spazio a diverse ricostruzioni interpretative basate sui testi islamici del periodo califfale e quelli romani-orientali. Non mancano tuttavia testi contemporanei o prossimi agli eventi, sia in greco che in siriano, che possono fornire indicazioni utili su come questi popoli, passando soprattutto per le loro autorità religiose, abbiano cercato di interpretare la conquista. Come già evidenziato, la conquista araba non fu solo un passaggio dal dominio greco e pahlavi a quello arabo, ma anche un cambiamento religioso significativo. Dal predominio cristiano nella Siria Romana e mazdaico in quella Sasanide, si passò al dominio culturale della religione islamica. Fondata, secondo la tradizione islamica, nella prima metà del VII secolo nel Hijaz, l’islam costituiva la religione di riferimento dei Califfi *Rāshidūn*, titolo adottato anche dalle successive dinastie Umayyade e Abbaside. Il titolo di califfo, *Khalīfa* in arabo, indica il “Vicario”. Titolo politico ma anche religioso, visto che dal primo califfo Ben Guidato, Abu Bakr, questo era indicato come Vicario del Rasul Allah, l’Inviato di Dio. L’Inviato di Dio era Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hashimī, fondatore della religione islamica e Sigillo dei Profeti. Tale titolo implicava una pretesa di legittimità e continuità profetica, con i profeti dell’Antico Testamento cristiano e delle Scritture ebraiche, e persino di quelle neotestamentarie, aprendo così un ambito di tensione interpretativa con le comunità cristiane della Siria, la cui interpretazione della genealogia dei profeti era molto differente.

1.1.5 L’islam delle origini

1.1.5.1 Le fonti sulla vita di Muḥammad

⁷² AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., pp. 89-92

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Clifford Edmund BORSWORTH, «Iran and Arabs before Islam», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, eds. Ehsan YARSHATER, vol. 3 (1) (New York, Cambridge University Press, 1983), P 605

La conquista araba introdusse nella regione non solo un nuovo potere politico, ma anche una nuova religione destinata a svolgere un ruolo centrale nella vita del neonato califfato. Per comprendere il contesto religioso nel quale si inserirono le comunità cristiane della Siria è quindi necessario considerare brevemente il problema delle fonti relative alle origini dell'islam.

È sempre difficile, quando si parla di islam, poter parlare delle sue origini sotto Muḥammad. Nonostante la numerosa storiografia da parte islamica, che va dalle raccolte di Hadith ai vari libri riguardanti la *Sīrat al-Nabī*, la Biografia del Profeta Muḥammad, resta il fatto che buona parte di questa è stata prodotta tra l'VIII e il IX secolo. Solo il *Saḥīḥ* di Bukhari, il più corposo e il più considerato da parte degli 'ulamā' musulmani, specialmente quelli tradizionalisti, venne trascritto nel IX secolo. Documenti, quindi, redatti o raccolti almeno un secolo dopo rispetto agli eventi che dovrebbero trattare. Solo in tempi più recenti, specie in seguito a ricerche basate su un approccio revisionista o anche solo più critico delle fonti, sia da parte di storici che di teologi musulmani, si è cominciato a notare con più severità certe incongruenze nella trasmissione degli eventi trasmessi dalla *Sīra*. Basandosi sulla principale fonte contemporanea alla nascita dell'islam con Muḥammad, il Corano, e sulle poche fonti contemporanee agli eventi trattati, ed ai critici della prima *Sīra*, si arrivò al lecito dubitare sulla realtà di certi eventi. Consideriamo, a titolo di esempio, uno dei casi più evidenti in questa revisione, ovvero la critica sul reale avvenimento del Massacro dei Banū Qurayza. Tramandato da ibn Ishaq, la cui versione arrivataci incompleta, è tra le più antiche delle versioni della *Sīra*, riguarderebbe la condanna a morte di tutti i guerrieri, oltre che la resa in prigionia o schiavitù della popolazione non combattente, di una tribù ebraica residente a Yathrib, i Banū Qurayza. Decisione compiutasi a causa del loro tradimento durante la Battaglia del Fossato (627). Un evento alquanto particolare, che non corrisponde alla narrazione portata dal Corano nell'ayat (versetto) 26 della Sura XXXIII al-Aḥzāb, che descrive uno scontro tra guerrieri e la resa in prigionia di questi sconfitti, non un'esecuzione collettiva.

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكُتَيْبِ مِنْ صَافِيَتِهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا
(Dio) Ha fatto uscire dalle loro fortezze coloro, fra la gente del Libro, che avevano spalleggiato i coalizzati ed ha messo il panico nei loro cuori. Ne uccideste una parte e un'altra parte la faceste prigioniera.

A questo dobbiamo aggiungere anche lo stesso tradizionista Malik ibn Anas, che nel suo al-Muwaṭṭa', tra le prime raccolte di Hadith tramandateci in modo completo, tramandò solo la morte di 70 guerrieri, criticando aspramente la descrizione data da Ibn Ishaq dell'esecuzione di tutti i combattenti, aggirante tra i 400 e 900 uomini, e la resa in schiavitù di donne e bambini, in quanto contrastante col Corano,⁷⁵ richiamandosi alla Sura al-Isrā' XVII:15:

⁷⁵ Mohammed AL-KHAGHANI, «Between History and Ancestral Lore: A Literary Approach to the Sīra's Narratives of Political Assassinations», *Islamic inquiries* 2, no. 1, 2023, pp. 14-18

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا
[الإسراء]

Chi segue la retta via, la segue a suo vantaggio; e chi si svia lo fa a suo danno; e nessuno porterà il peso di un altro. Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero.

Questo senza considerare il silenzio dei contemporanei non islamici, che non la nominano. Anzi, parlando dei rapporti del primo islam con l'Ebraismo, possiamo trovare nello pseudo-Sebeos, una cronaca armena ove veniva trattata la conquista araba, indicava una “collaborazione” tra i conquistatori arabi e gli ebrei, se non addirittura dell'appartenenza di Muḥammad stesso ad una forma di Ebraismo Messianico, invocante la conquista di Gerusalemme in nome della “discendenza ismaelitica”.⁷⁶ Ora, come ben ricordato dal professore Juan Cole in un'intervista del 2021, questo non deve portare a considerare tutti gli eventi descritti nella *Sīrat al-Nabī*, la Biografia del Profeta, come falsi. Specie nel campo della cronologia degli eventi, sia i testi classici riguardanti la *Sīra* che le raccolte dalle successive raccolte di Ḥadīth, mantengono una loro validità informativa.⁷⁷ Tuttavia, è abbastanza evidente, anche dalle polemiche che sorsero proprio con i primi giuristi, che parte degli eventi tramandati dalla storiografia islamica classica possano aver subito profondi arricchimenti, se non falsificazioni, allo scopo di rendere la *Yathrib Madīnat al-Nabī*, Città del Profeta, un riflesso delle Corti Califfali. Dopotutto, i califfi umayyadi e abbasidi si definivano Vicari del Profeta, e nel caso dei signori di Baghdad si dichiarava la propria discendenza dal profeta e il loro ruolo di “Restauratori dei Diritti della Religione”. Oltre che delle società che si erano formate intorno alle corti di Damasco e Baghdad, a loro volta dipendenti dal califfo. A tali dinamiche possono essere ricondotte anche numerose narrazioni che, già in epoca medievale ma ancor più oggi, risultano oggetto di discussione. Tra queste rientra, ad esempio, il caso relativo all'età di 'Ā'isha, una delle mogli di Muḥammad, per la quale una tradizione trasmessa in diversi ḥadīth, attestata anche in Ibn Hishām (...-833), le attribuisce nove anni al momento del matrimonio; tuttavia, una parte della storiografia successiva ha proposto una ricostruzione alternativa, ipotizzando un'età significativamente più avanzata. Ad altre che potremmo considerare scabrose quanto il leggendario “massacro dei Banū Qurayza”, cioè le uccisioni mirate compiute contro i nemici di Muḥammad, generalmente riportate inizialmente da Ibn Ishaq e dalle raccolte di Hadith compilate da al-Wāqidī e Ibn Sa'd. Eventi che già dai primi tradizionalisti del tempo vennero considerate come *narrazioni deboli*, ma che per di più, come riportato dal ricercatore indipendente Ehsan Roohi, mostrano essere state fin dal principio della loro raccolta sostenute dai discendenti di alcuni *Ṣaḥāba*, interessati a rendere i propri antenati dei Guerrieri Sacri, dei *Ghuzāt*, forma plurale

⁷⁶ Robert Gavin HOYLAND, «Sebeos, the Jews and the rise of Islam, in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, eds. Ronald Leonard NETTLER (Londra: RoutledgeCurzon, 1995), pp. 90-92

⁷⁷ Juan COLE, *On Writing the Biography of the Prophet Muḥammad: Juan Cole Video*, <<https://www.juancole.com/2021/11/writing-biography-Muhammad.html>> (23/5/2026).

di *Ghāzī*.⁷⁸ Una simile ricostruzione storiografica può avere un duplice scopo, sia per le scienze storiche laiche, che per quelle religiose islamiche. Infatti, si può arrivare a comprendere quali fossero i veri ideali dell'islam delle origini, del suo fondatore, oltre che la sua storia, permettendo di setacciare la verità tra le narrazioni favorite dai califfi per giustificare il loro ruolo.

1.1.5.2 La formazione della tradizione islamica

Resta indubbio un aspetto storico sulla formazione di questa storiografia islamica, e soprattutto della dottrina e del diritto islamico: la centralità dei califfi. Questi, infatti, usarono la religione e la figura di Muḥammad, sottolineandone la parentela diretta o il legame spirituale, per giustificare le loro politiche. E il tipo di società che stavano cercando di costruire. Nel caso degli Abbasidi questo è più evidente che in altri. Fu proprio nel IX che vennero trascritte molte delle raccolte di ḥadīth, in particolare i primi dei Sei Grandi, il *Saḥīḥ* di al-Bukhārī e quello di Muslim, canonizzando diversi eventi della *Sīra*, compresi quelli oggi più discussi.⁷⁹ E come gli Abbasidi sostennero alcuni dei primi *madāhib*, le prime scuole di diritto e teologia islamiche, allo scopo di porre una specifica visione religiosa che giustificasse la loro posizione di “Eredi del Profeta”, anche gli Umayyadi favorirono una loro visione dell'islam, sia da un punto di vista dottrinario che storiografico, al fine di giustificare il loro dominio e le loro politiche.

Ma la centralità del ruolo califfale avrebbe influenzato anche tutte le altre confessioni islamiche. Da quella dei *madāhib* che riconoscevano l'autorità del califfo, appartenenti al sunnismo, fino allo sciismo ed al kharijismo, che dichiaravano di opporsi ai califfi in quanto usurpatori del diritto divino. Certamente, queste visioni dottrinarie avrebbero finito per svilupparsi anche in modo autonomo rispetto al califfato, arrivando anche a scontrarsi con questo. Un esempio solo nel campo sunnita lo possiamo trovare nello scontro di numerosi giuristi, tra cui Aḥmad ibn Ḥanbal, fondatore del *madhab* hanbalita, con la politica mu'tazilita sotto al-Ma'mūn. Ma il ruolo del califfato, sia nella formazione della storiografia e della dottrina islamica, sia nel campo del diritto che della teologia, resta innegabile. Soprattutto, ciò si applica al campo dei rapporti sociali fra musulmani e non musulmani.

Dopotutto, i califfi erano Vicari del Profeta, se non Eredi nel caso degli Abbasidi, il loro ruolo politico e religioso li avrebbe portati a definire il tipo di rapporto da tenere con gli *Ahl al-Kitāb*, le Genti del Libro, come venivano chiamati gli appartenenti alle altre due religioni abramitiche, oltre che di altre religioni a seconda della regione, come il mazdeismo zoroastriano. Rapporti che trovavano traduzione nella teologia, ma anche nel campo sociale. Se il Perfetto Cittadino era il Musulmano, il *Vero Credente*, allora il non musulmano era solo suddito da proteggere, un *Dhimmi*.

⁷⁸ Ehsan ROOHI, «Between History and Ancestral Lore: A Literary Approach to the *Sīra*'s Narratives of Political Assassinations», *Der Islam* 91, no. 2 (2021): 445-450

⁷⁹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., p. 125

Una condizione che poteva certo promettere una certa tolleranza, in certi casi storici quasi inaudita al limite di quella che potremmo considerare anche Libertà Religiosa, pur ricordandosi di un concetto abbastanza moderno. Ma che in altri casi si sarebbe trattata di discriminazione più o meno evidenziata, in questo non dissimile dal trattamento che nell'Europa medievale vissero gli ebrei e i musulmani. Una condizione che sarebbe cambiata lungo tutto il periodo della storia dei Califfati, segno di come la religione islamica, i suoi valori, fossero diversamente interpretati, anche nel rapporto con i *Dhimmi*.

1.1.6 Il califfato umayyade: dalla conquista araba allo stato islamico

La figura di Mu'āwiya ibn Abī Sūfyān può essere definito il Vero Primo Califfo Ufficiale della storia islamica. Non solo perché successore ai Quattro Califfi *Rāshidūn*, i Ben Guidati e materia più teologica che storica per certi aspetti, ma anche perché proprio con questa figura cominciarono a svilupparsi le basi delle differenze tra le principali confessioni islamiche, quella Sunnita e Sciita. I Sunniti lo avrebbero appunto definito come legittimo califfo, rispettoso della Legge, della Fede e della famiglia del Profeta, pur riconoscendone alcuni errori e persino peccati, come la nomina del figlio Yazīd a califfo. E proprio come primo califfo, fu il primo a porre una base per i rapporti tra musulmani e non musulmani. Una posizione che non venne considerata come esempio da tenere, almeno dalla maggioranza degli ulema. Ma, ironicamente, avrebbe finito per somigliare a molte altre situazioni in cui si sarebbe ritrovata la società islamica, sotto diversi califfi. Forse, secondo le ironie tipiche della storia, molto più vicina alla società islamica delle origini, a cui i califfi successivi, a partire dai marwanidi, avrebbero dichiarato di fare riferimento. È riconosciuto dalla storiografia, islamica ma non solo, che il primo califfo Sufyanide tenne al suo servizio cristiani e non musulmani nella gestione dell'economia e dell'amministrazione. I cristiani siriaci sarebbero stati i più favoriti, tanto che da questi si sarebbero formate delle vere e proprie dinastie, responsabili nella gestione fiscale e non solo dell'impero di Damasco. Una di queste dinastie è quella dei Mansuridi, di rito melchita e origine siriana. Dal nome del suo capostipite, Manṣūr, che secondo lo stesso Patriarca Eutichio avrebbe allontanato i Romani e trattato la resa di Damasco a Khalil ibn al-Walīd, questa famiglia si sarebbe trovata sotto Mu'āwiya e i suoi eredi Yazīd e Mu'āwiya II a coprire un'iniziale ruolo di gestione nell'amministrazione e nella finanza, specie con il figlio di Manṣūr, noto nelle cronache arabe come Sarjūn ibn Manṣūr al-Rūmī, che avrebbe coperto il ruolo di *kātib*, segretario, e di ufficiale di corte, almeno fino al regno di 'Abd al-Malik I.⁸⁰ Oltre a questa, è nominata la famiglia dei Gūmōyē, siriaci anch'essi ma miafisiti e nativi di Edessa, come tramandato dalle cronache di Michele il Siro (1126-1199) e da Dionisio di Tell Mahrōyē (...-

⁸⁰ Sidney Harrison GRIFFITH, «The Manṣūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times», in *Christians and the others in the Umayyad State*, eds. Antoine BORRUT, Fred DONNER, (Chicago: University of Chicago, 2016), pp. 29-31

845), il cui principale rappresentante, Athanasio Bar Gümōyē, sarebbe stato scelto da ‘Abd al-Malik come responsabile dell’educazione del fratello e responsabile dei tributi in Egitto.⁸¹ Questi non furono che alcuni di quei siriaci che parteciparono alla gestione amministrativa, e non solo, dell’impero sotto gli Umayyadi, specialmente sotto Mu‘āwīya. Lo stesso storico al-Ya‘qūbī (...-897) racconta di altri responsabili dell’amministrazione cristiani, come un certo Ūthal responsabile della tassazione presso Homs. E anche delle stesse richieste a lui rivolte da parte dei cristiani di definire questioni teologiche interconfessionali e dibattiti interni alla comunità.⁸² Un atteggiamento alquanto particolare, che lascia molto ad intendere anche riguardo le origini dell’islam, specie ricordando le *Cronache Maronite* che descrivono Mu‘āwīya come incoronato a Gerusalemme e pregare nella Basilica del Santo Sepolcro. Ma che potrebbe trovare anche spiegazione nel fatto che i primi musulmani non avessero molti problemi a pregare nelle chiese e frequentare i monasteri, un atteggiamento che può essere ricondotto a una pluralità di fattori, tra cui pratiche sociali non ancora pienamente uniformate, talora non del tutto conformi ai precetti religiosi, elementi di continuità con contesti precedenti e considerazioni di ordine religioso.⁸³ E che troverebbe comunque giustificazione sulla necessità di governare un impero dove gli arabi musulmani emigrati, i *muhājirūn*, non erano ancora formati nella gestione di un territorio che aveva goduto di un’amministrazione complessa, come lo erano stati i precedenti imperi romano e sasanide. Ma quello che lascia più sorpresi è la partecipazione di non musulmani, specialmente arabi, nelle forze militari. In effetti, stando ad alcune tradizioni della stessa Sunna, lo stesso Muḥammad ed i *Ṣaḥāba* avrebbero permesso la partecipazione di non musulmani nelle imprese militari, sebbene queste abbiano convissuto con una visione più restrittiva che, facendo riferimento sempre al Profeta, escludeva pagani e *Ahl al-Kitāb* dal servire come soldati.⁸⁴ E anche agli inizi della conquista, non mancarono casi in cui non solo singoli cristiani, ma anche diverse tribù arabe cristiane, in particolare nella conquista della Siria Sasanide, come riportato dagli stessi cronachisti musulmani, affiancarono i Califfi contro i precedenti dominatori sasanidi e romani.⁸⁵ E non mancarono casi numerosi, specie nel lato romano, degli arabi cristiani che affiancarono Eraclio contro i conquistatori. Tuttavia, nel caso del fronte romano, era presente una situazione di conflitto interna tra le comunità arabe presenti in Siria e le autorità romane. Una realtà riportata dallo stesso Teofane il Confessore, che pur ricordando gli arabi che rimasero fedeli a Costantinopoli, si trovò obbligato a

⁸¹ Murile DEBIÉ, «Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities», in *Christians and the others in the Umayyad State*, eds. Antoine BORRUT, Fred DONNER, (Chicago: University of Chicago, 2016), pp. 54-56

⁸² GRIFFITH, «The Maṣṣūr Family and Saint John of Damascus», », in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 31

⁸³ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 67

⁸⁴ AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., pp. 84-87

⁸⁵ Ibi, pp. 90-93

riconoscere come già da prima della Battaglia di Yarmouk del 634, diversi arabi cristiani si unirono alle forze califfali contro le autorità che, tramandandolo con l'aneddoto di mancati pagamenti, vessava e mal considerava gli arabi.⁸⁶ E questa presenza di arabi cristiani che servirono nell'esercito sarebbe continuata anche sotto gli Umayyadi. Un esempio lo troviamo nella tribù dei Banu Taghlib, un'importante comunità araba cristiana dominante la Siria Romana che non solo si unì alla conquista califfale,⁸⁷ ma che avrebbe servito anche nella Prima Fitna, sia da parte umayyade che alide, continuando a servire sotto i successivi Califfi, compreso Mu'āwiya, e persino nella Seconda Fitna sotto i suoi successori Sufyanidi e Marwanidi.⁸⁸ Ovviamente, non sarebbe stata unica la presenza di non musulmani negli eserciti delle Forze Califfali, anche successivamente a Mu'āwiya I. Basta solo pensare alla Conquista della Spagna, dove non mancarono combattenti visigoti non musulmani, specialmente legati alla figura di Giuliano, il signore goto o bizantino che sostenne la conquista di Tariq ibn Ziyad. O di sostegno logistico, come nel caso dei tentativi di conquista del Tabaristān o nella frontiera anatolica con i bizantini, dove non mancarono anche in quel caso, oltre ai Banu Taghlib, combattenti non musulmani a fianco degli Umayyadi.⁸⁹ Certo, generalmente la presenza dei non musulmani avrebbe riguardato soprattutto ruoli ausiliari e di logistica, non tanto di combattenti, e certo non come ufficiali. Un esempio lo troviamo proprio in alcuni papiri datati intorno al 710, dove viene descritto il ruolo dei marinai copti, riforniti da un filarca di nome Afrodito, nella flotta umayyade, dove questi avevano ruolo attivo ma separato dai combattenti.⁹⁰ Ma durante il califfato di Mu'āwiya, e probabilmente fino ai primi anni della dinastia marwanide, non mancarono dei non musulmani con il ruolo di combattenti, nel caso specialmente dei Banu Taghlib, che ministri, come visto da Sarjun ibn Mansur. Non è nemmeno da escludere che questi abbiano servito come ufficiali, specie se arabi, sebbene sia ancora molto incerto. Un nome che potrebbe rappresentare un non musulmano, sarebbe al-Nu'mān ibn Najwān. Conosciuto anche come A'shā Banī Taghlib, sarebbe stato un cristiano taghlibī, che avrebbe servito e accompagnato diversi califfi in guerra, compreso 'Abd al-Malik nelle operazioni militari in Anatolia. Un'attestazione lasciata dallo stesso 'Umar II ibn 'Abd al-Aziz, sebbene non sia chiaro se questo A'shā Banī Taghlib servisse come guerriero, come poeta, o come quello che restava di quella categoria di poeti-guerrieri tipici della cultura araba, come Antarah ibn Shaddad.⁹¹ Ma questi elementi mostrano come non è da escludere che dei non musulmani potessero servire in posizioni che li ponevano a comandare dei

⁸⁶ AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 93

⁸⁷ Ibi, p. 92

⁸⁸ Suzanne Pinckney STETKEVYCH, «Al-Akḥṭal at the Court of 'Abd al-Malik: The Qaṣīda and the Construction of Umayyad Authority», in *Christians and the others in the Umayyad State*, edits. Antoine BORRUT, Fred DONNER, (Chicago: University of Chicago, 2016), pp. 129-131

⁸⁹ AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., pp. 108-109

⁹⁰ Ibi, pp. 114-119

⁹¹ Ibi, p. 92

musulmani. Un ruolo che probabilmente non era accettato da tutti i musulmani, specie ricordando come l'esattore scelto da Mu'āwiya presso Homs sia stato ucciso proprio da dei musulmani. E questa presenza di non musulmani che non solo servono il califfato, ma avevano ruoli che li rendevano indispensabili per i Califfi, era considerato negativamente anche da diversi dei Banu Umayya. Un esempio lo possiamo trovare proprio nel *Kitāb al-Aghānī* di Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (897-967). In particolare, nel tramandare la memoria del poeta di corte degli Umayyadi, al-Akhtal al-Taghlibī. Considerato uno dei Tre Massimi Poeti Arabi nel Periodo Umayyade, egli fu soprattutto il cantore dei Banū Umayya, vissuto fino al 710 e autore di diversi dei panegirici elogiando i Califfi, compreso 'Abd al-Malik. E l'autore tendeva a ricordare come questo poeta consumasse vino di fronte al califfo in persona, che non poteva toccarlo o punirlo proprio per il richiamo alle tradizioni arabe ed al servizio reso, nonostante la violazione della legge islamica.⁹² Quella che appare da questi elementi mostra una società dove a dominare non era tanto la religiosità islamica, quanto l'appartenenza alla comunità araba, per cui veniva accettato che un non musulmano, se era arabo, potesse non solo combattere a fianco dei musulmani, ma avere anche un ruolo di comando e di responsabilità. E un ruolo come quello del poeta, nella cultura araba, non era certo un ruolo irrilevante, essendo stata la poesia il principale strumento culturale attraverso cui si elogiava il valore o si lanciavano invettive contro i nemici. E se un cristiano poteva avere un simile ruolo solo in quanto arabo, sembra non essere stato diverso anche per dei siriaci con nomi arabizzati come Sarjun ibn Mansur, figlio di quel Mansūr che aveva servito come segretario sotto Mu'āwiya. Una posizione che non piaceva ai musulmani, come si evince dal libro di al-Iṣfahānī, dove 'Abd al-Malik non si fa problemi a insultare il poeta cristiano, e dove il solo fatto che sia presente alla corte sfoggiando una croce d'oro era visto come scandaloso. Specie tenendo conto del fatto che rimase lì anche dopo le legislazioni a riguardo del califfo. Ma che non trovava molta approvazione anche tra gli stessi non musulmani, lo possiamo vedere da come, nel X secolo, il patriarca melchita alessandrino Eutichio Sa, tramandò la memoria dei mansuridi come stirpe "maledetta", in quanto accusata di essere "filo-saracena" fino alla terza generazione, comprendendo lo stesso Giovanni Damasceno, al secolo Mansūr.⁹³ Infatti, proprio a partire da 'Abd al-Malik ibn Marwan (685-705), le condizioni cambiarono. Sotto di lui, furono poste le prime leggi che limitavano i diritti dei non musulmani, a partire dagli stessi cristiani a cui venne proibito l'esposizione pubblica delle croci. E sotto il suo successore e figlio al-Walīd, le discriminazioni divennero più rigide, imponendo l'arabo come unica lingua amministrativa, e spingendo anche con la violenza gli arabi non musulmani a convertirsi all'islam, come fu nel caso di Mu'ad al-Taghlibī, capo dei Banu Taghlib, martirizzato

⁹² STETKEVYCH, «Al-Akhtal at the Court of 'Abd al-Malik», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., pp. 132-134

⁹³ GRIFFITH, «The Mansūr Family and Saint John of Damascus», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 31

sotto l'ufficiale e governatore Muḥammad ibn Marwan ibn al-Hakam, come tramandato dal cronachista Michele il Siro (1126-1199).⁹⁴ Non sarebbero mancate delle eccezioni a questo trattamento aspro verso i non musulmani, anche sotto 'Abd al-Malik. Un esempio lo possiamo trovare con i mardaniti o *garamiyya*: popolazioni probabilmente arabe e di religione cristiana, sebbene non di confessione chiara. Questi erano residenti lungo il confine con l'Anatolia, e dopo un'iniziale repressione da parte di 'Abd al-Malik, sarebbero stati esclusi dal trattamento di indossare vesti diverse che li riconoscessero come cristiani e di non portare armi.⁹⁵ E sotto il califfato di Hisham, molti di questi atteggiamenti discriminatori contro i non musulmani sarebbero stati abbandonati, tanto da ritrovare casi di sostegno alla confessione miafisita da parte dello stesso califfo, e al ritorno di cristiani alla corte. Tuttavia, questo trattamento discriminatorio verso i non musulmani sarebbe diventato un elemento di modello da seguire in parte della giurisprudenza. Questo lo possiamo trovare nel caso di 'Umar II ibn Abd al-Aziz. Questo, infatti, avrebbe reso definitive quelle condizioni discriminatorie iniziate sotto 'Abd al-Malik I, dall'espore le croce in pubblico al possedere armi e coprire incarichi militari e amministrativi che li ponessero in condizione di comando su dei musulmani.⁹⁶ A queste, 'Umar II avrebbe aggiunto anche l'impossibilità per un non musulmano di denunciare un musulmano, di cavalcare con una sella o di portare abiti specifici, come i turbanti, e anzi di portare abiti con specifici colori per differenziare i dhimmi dai musulmani. Un trattamento certo aspro, che intendeva sottolineare la condizione di inferiorità del non musulmano rispetto al musulmano. Ma che sarebbe stato tramandato nel *Kitāb al-Kharāj* di Abu Yūsuf, un secolo dopo, come modello esemplare di amministrazione.⁹⁷ Questo mostrava come ormai i califfi umayyadi stessi, dopo il dominio arabo, avessero scelto di definire un nuovo modello di società che mettesse l'islam a giustificazione del loro predominio. Questo trovava ovviamente traduzioni sociali, che avrebbero trovato la propria applicazione definitiva proprio con 'Umar II, dove alle politiche che ponevano i non musulmani in una condizione di sudditanza, si affiancarono un pieno sostegno a quelli noti come i *mawālī*, cioè i non arabi divenuti *clientes* degli arabi e convertiti all'islam. Questi, sotto 'Umar II, furono considerati come musulmani a pieno titolo, a pari merito degli arabi, che fino ad allora erano stati i loro superiori.⁹⁸

Ma anche con i suoi predecessori, questo abbandono del solo predominio arabo, sostituendolo con il predominio islamico, avrebbe trovato traduzione in politiche diverse dalla semplice discriminazione dei *dhimmi*. Solo a partire da 'Abd al-Malik I, vennero favoriti i primi grandi giuristi. Sotto il primo dei marwanidi, trovarono protezione e sostegno figure come Abū Ishāq

⁹⁴ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 64

⁹⁵ Ibi, pp. 64-65

⁹⁶ Ibi, pp. 65-66

⁹⁷ Milka LEVY-RUBIN, «'Umar II's ghyār Edict: Between Ideology and Practice», in *Christians and the others in the Umayyad State*, edits. Antoine BORRUT, Fred DONNER, (Chicago: University of Chicago, 2016), pp. 157-160

⁹⁸ Ibi, p. 160

Qabīṣa ibn Dhu'ayb al-Khuzā'ī, uno dei primi giuristi medinesi appartenenti alla prima generazione musulmana stando al *Kitāb al-Aghānī* del X secolo; e uno dei Sette rappresentanti della Scuola di Fiqh Medinese, Abu Bakr Muḥammad ibn Muslim ibn Ubayd Allāh ibn Abd Allāh ibn Shihāb al-Zuhrī, allievo di Qabīsa e uno dei primi trasmettitori di Hadith.⁹⁹ Assieme al sostegno ai giuristi come giustificatori del loro dominio, i marwanidi favorirono lo sviluppo del sistema giudiziario islamico. Ai sistemi giudiziari locali, che nel caso della Siria e dell'Egitto vedevano ancora i magistrati romani orientali, a maggioranza cristiana, cominciarono ad essere affiancati dei *quḍāt*, forma plurale di *qāḍī*, giudici musulmani. Come tramandato da alcuni papiri in Egitto e Palestina dell'VIII secolo, questi sarebbero stati inizialmente presenti solo nelle capitali provinciali, come Fustat in Egitto; ma già intorno alla fine della prima metà dell'VIII secolo, il *qāḍī* sarebbe stato presente ovunque, sebbene limitandosi ad affiancare il magistrato locale, non a sostituirlo pienamente.¹⁰⁰

Tuttavia, proprio nel loro richiamarsi alla difesa dell'islam e di Vicari del Profeta, i califfi avrebbero trovato molti dei loro successivi oppositori. Alcuni sarebbero appartenuti a diverse confessioni islamiche, come i kharijiti, contrari a qualsiasi califfo che non fosse stato eletto dai fedeli e non fosse “rispettoso della Legge di Dio”, tanto da elogiare l'uccisione dello stesso califfo 'Alī, in quanto definito “spergiuro”, nei versi di uno dei loro primi *imām*, 'Imrān ibn Hittān.¹⁰¹ Questi sarebbero stati una costante minaccia contro gli Umayyadi, con continue rivolte spesso ispirate da diverse scuole interne, come quella tenutasi da una durante la Prima Fitna sotto la guida Abu Bilāl Mirdās, i cui seguaci furono definiti *sufriyya*, seguita da quella guidata dai cosiddetti azraqiti sotto la guida di Nafi ibn Al-Azraq, durata dal 685 al 695. Questi sarebbero stati una minaccia fino alla Terza Fitna, con la rivolta di Sahhak al-Shaybāni nel 744 e quella ibadita del 747, che portò alla breve occupazione delle città sante di Mecca e Medina.¹⁰² Assieme ai kharijiti, tra le fazioni definite dai sunniti come eretiche, non sarebbero mancati anche fazioni di sciiti estremisti. Gruppi divinizzanti 'Alī ed i vari *Imāmūn*, sotto la guida di figure proclamate come *Mahdī*. Tra questi ultimi, vanno ricordati gruppi antinomistici come i *mansuriyya*: sorti intorno al 717 dopo la morte di uno degli *Imāmūn* riconosciuti dallo Sciismo Duodecimano, Muḥammad Al-Bāqir (676-731c.), furono fautori dell'interpretazione esclusivamente allegorica del Corano e del superamento della *Sharīa*.¹⁰³ Ma se queste fazioni poterono essere delegittimate come eretiche, specie dagli storici musulmani sunniti successivi, non sarebbero mancate figure meno controverse che si

⁹⁹ Mehmetcan AKPINAR, «Medinan Scholars on the Move: Professional Mobility at the Umayyad Court», in *Professional Mobility in Islamic Societies (700–1750) New Concepts and Approaches*, eds. Mohamad EL MERHEB, Mehdi BERRIAH, (Boston: Brill, 2021), pp. 18-23

¹⁰⁰ Mathieu TILLIER, «The Umayyads and the formation of Islamic judgeship», in *The Umayyad World*, edit. Andrew MARSHAM, (London: Routledge, 2020), pp. 169-171

¹⁰¹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 52

¹⁰² Ibi, pp. 51-57

¹⁰³ Ibi, pp. 45-49

sarebbero opposte ai califfi. Dagli Alidi, sia fautori di una forma di militanza anticaliffale che avrebbe trovato traduzione in una specifica confessione sciita, a quelli che invece avrebbero scelto la cooperazione con altri clan loro parenti, richiamandosi alla discendenza da Muḥammad stesso. Alla prima appartengono senza ombra di dubbio gli *Zaydiyya*, che presero il nome da Zayd ibn ‘Alī, fautore della Rivolta del 740 a Kufa e capostipite dello Sciismo Zaydita. Questi sono noti soprattutto per il rifiuto di maledire i primi tre Califfi *Rāshidūn*, e per il sostegno di un Imamato visibile, e quindi di stampo militante contro il Califfato. Ma non mancarono figure che furono caratterizzate da un richiamo non confessionale, come nel caso della Rivolta del 744 di ‘Abd Allāh ibn Mu‘āwiya. Questo Alide, appartenente ad un ramo minore della sua casata, sarebbe stato sconfitto nel 746. Ma con la composizione eterogenea dei suoi sostenitori, dagli zayditi ai kharijiti, e persino di un hashimita, ‘Abd Allāh ibn ‘Alī, finì per quasi profetizzare la successiva Rivoluzione Abbaside del 750.¹⁰⁴

1.2 Percezione dei conquistatori Arabi e della religione islamica: “I Saraceni senza Dio” e “Credenti in Dio e difensori della Chiesa”

1.2.1 La mancata percezione dell’islam

I dogmi della religione islamica sono abbastanza noti, a partire dai Cinque Pilastri, cioè:

- I Shahāda*, la dichiarazione di fede “Non c’è alcun dio all’infuori di Dio, e Muḥammad è il suo Inviato”
- II Ṣalā*, la Preghiera da compiersi cinque volte al giorno
- III Zakā*, l’Elemosina verso i poveri
- IV Ṣawm*, il Digiuno
- V Ḥajj*, il Pellegrinaggio alla Mecca, da compiersi almeno una volta nella vita del credente.

Già a partire dalla *Shahada* è evidente una profonda differenza tra islam e cristianesimo, al di là delle confessioni di quest’ultimo. E questo senza dover andare in argomenti più specifici come la differente cristologia e percezione del medesimo Dio. Aggiunte ai rapporti di guerra tra queste confessioni, da parte cristiana si sarebbe sviluppata una visione critica dell’islam e del suo fondatore. Tra le più importanti c’è sicuramente quella bizantina, le cui critiche puntavano sia verso la figura di Muḥammad, definito come “falso profeta” e “uomo licenzioso”, che verso aspetti come la negazione della trinità. Un esempio di questo formato lo possiamo trovare nel *Dialogo sulla fede del monaco Eutichio*, un testo bizantino del XII secolo che presenta tutte quelle caratteristiche, come si evince da questo passaggio:

- Saraceno:* Come si può parlare di Padre e Figlio e di Spirito Santo? E poiché parli di tre [persone], in che modo le tre condividono un’unica essenza (hypostasis) e un’unica potenza (exousia)? Manifestamente, ognuno ha la sua natura (physis) e un’unica attività (energeia).
- Euthymios:* La mente dell’imperatore è essa stessa l’imperatore?
- Saraceno:* Sì, lo è.
- Euthymios:* E anche la sua parola e il suo respiro sono l’imperatore?
- Saraceno:* Sì, lo sono.
- Euthymios:* Osserva: secondo quello che dici, ci sono tre nature (physeis) attività (energeies) nell’imperatore.

¹⁰⁴ LAOUST, *Gli scismi nell’Islam*, cit., pp. 49-50

Saraceno: No: al contrario, c'è solo un imperatore.

Euthymios: Così, io non divido l'Unico Dio in Tre, ma professo un Unico Dio dotato di Parola e Spirito.¹⁰⁵

Questa visione negativa e polemica dell'islam era condivisa dalla maggioranza della cristianità Europea, specie al tempo della stesura del suddetto dialogo. Un altro esempio lo possiamo trovare nello stesso periodo del *Dialogo*, con San Pietro il Venerabile che nel 1143 commissionò una traduzione latina del Corano, allo scopo di fornire una confutazione dell'islam a favore del cristianesimo. Tuttavia, agli inizi della conquista araba del VII secolo, non esisteva da parte cristiana un approccio negativo verso l'islam. Certo, sorse al tempo una letteratura apocalittica nelle diverse confessioni cristiane, come nel caso dell'Apocalisse dello pseudo-Efrem.¹⁰⁶ Ma queste Apocalissi si limitavano a dare una lettura millenaristica della caduta dell'Impero romano e della conquista araba. Non indicavano la religione dei conquistatori. E questo solo parlando delle "apocalissi" sorte al tempo. Se osserviamo altre fonti cristiane del tempo della conquista o immediatamente successive, non si fa alcun riferimento alla religione islamica. Un esempio emblematico di questo atteggiamento di "inconsapevolezza" della religione degli arabi la possiamo trovare nelle *Cronache Maronite*. Redatte successivamente alla conquista araba e incomplete, nella sezione che descrive gli inizi del Califfato Umayyade, troviamo un riferimento sorprendentemente elogiativo del califfo. Mu'āwīya indicato come difensore dei monoteliti, e si narra che, nel giorno della sua incoronazione a Gerusalemme, abbia addirittura pregato sul Golgota e sul Santo Sepolcro, in un tono che pare quasi indicarlo come un cristiano monotelita.¹⁰⁷ E questo testo nomina comunque Muḥammad, indicandolo tuttavia come un Sovrano, tanto da chiamare il trono del califfo come "di Muḥammad."¹⁰⁸ Il testo che meglio sembra rendersi conto della differenza tra cristiani e musulmani è quello delle *Cronache di Giovanni di Nikiu*. Un'opera che, pur essendo stata redatta da un vescovo realmente esistito nel VII secolo, presenta delle evidenti interpolazioni successive all'opera originale, come si evince da termini come "musulmano" al posto del contemporaneo "saraceno". Infatti, l'attuale versione delle cronache è una traduzione dall'arabo all'etiope del XVII secolo.¹⁰⁹ Come dichiarato poco fa, molti di questi testi sono incompleti, offrendo spesso informazioni frammentarie, non sempre coerenti con la storiografia islamica, salvo dovute eccezioni. Tuttavia, per quanto parziali e limitate dal loro formato letterario, e in molti casi non del tutto consce riguardo l'islam, molte di queste fonti ci permettono di vedere come le diverse

¹⁰⁵ Luisa ANDRIOLLO, «Writing and Reading Anti-Islamic Polemics in Byzantium, in Byzantium and Its Neighbours Religious Self and Otherness in Dialogue», a c. di Luisa ANDRIOLLO, Luigi D'AMELIA, (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024), p. 63

¹⁰⁶ Michael Philip PENN, *When Christians First Met Muslims A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, (Oakland: University of California Press, 2015), pp. 15-18

¹⁰⁷ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 57-59

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Robert Gavin HOYLAND, *Seeing Islam as Others saw it A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam*, (Princeton: The Darwin Press, 1997), pp. 152-156

popolazioni, o almeno i loro leader religiosi, intesero e interpretarono gli eventi della Conquista Califfale. Tra questi testi, quelli che forse meritano un'attenzione particolare, sono le Omelie di Natale del 634 e dell'Epifania del 637, scritte da San Sofronio, all'epoca Patriarca di Gerusalemme, e alcune delle lettere scritte dall'allora Catholicos Isho'yabh III, scritte lungo un arco temporale che va dalla conquista della Siria Sasanide nel 634 sotto il califfo 'Umar agli anni del Califfato di 'Alī negli anni 60 del VII secolo. Questi testi sono fondamentali da due diversi punti di vista. Il primo è perché permettono di comprendere il sentimento delle confessioni cristiane del tempo verso gli arabi. Questo soprattutto se si tiene conto del fatto che questi autori vissero in prima persona la conquista araba, trovandosi, chi secondo tradizioni chi stando alle parole dei suddetti, a trattare direttamente con i conquistatori. Ed entrambi finiscono per offrire una prima interpretazione diretta della Conquista Araba. Prima di cominciare l'analisi, è necessario specificare due elementi non irrilevanti. Il primo è che questi testi non hanno come argomento specifico la Conquista Araba. Sebbene entrambi gli autori finiscano per mostrare una diversa interpretazione del medesimo evento, la Conquista appare in modo più o meno evidente a seconda del formato letterario del testo usato dagli autori. E di conseguenza, l'interpretazione teologica della Conquista sarà più o meno evidente in un autore rispetto all'altro proprio a causa del formato da questi utilizzato. L'altro elemento da considerare è che, nonostante le evidenti diverse interpretazioni del medesimo evento, esiste un elemento comune a tutti e due gli autori. Infatti, si evincerà come né il Patriarca Melchita di Gerusalemme né il Catholicos Difisita di Ctesifonte, almeno a leggere e interpretare i loro testi, avessero una chiara e reale percezione della nuova religione islamica. E che forse potrebbero non aver nemmeno saputo della sua esistenza. Un anacronismo alquanto strano, almeno a prima vista. Le ragioni di questa ignoranza sono diverse e aperte alle speculazioni, a seconda di come si voglia interpretare la Storia dell'islam, come si evincerà dal prossimo sotto-paragrafo in poi. Tuttavia, nonostante gli evidenti limiti, questi testi sono di un'importanza fondamentale. Perché da queste prime percezioni della sola conquista, sia dalle parole scritte che anche da quelle “non scritte”, come vedremo in seguito, si sarebbero sviluppate le future interpretazioni teologiche cristiane dell'islam e del suo Fondatore, Muḥammad ibn Abdullah al-Hāshimī. Due interpretazioni opposte, come furono diverse le condizioni sociali, culturali e storiche delle due confessioni nella Siria Storica. E specialmente nel caso dei melchiti, sarebbero state proprio le parole “non scritte” direttamente dall'autore a formare le basi di due opposte interpretazioni teologiche dell'islam. Due interpretazioni formate in tempi diversi e da culture diverse, ed entrambe rappresentate da due diversi Santi.

1.2.2 San Sofronio di Gerusalemme: “I Saraceni nemici di Dio”

1.2.2.1 Biografia

Di origine siriana, Sofronio nacque a Damasco intorno al 550, dove compì studi di retorica,

tanto da ottenere in vita il titolo di Sofista. Nel 578 la sua vita si intrecciò con quella di un altro importante teologo, Giovanni Mosco (550-634). Insieme viaggiarono fino ad Alessandria d'Egitto, dove poterono approfondire non solo i loro studi nella cultura umanistica, anche mediante l'incontro con figure di rilievo della cultura del tempo come Stefano di Alessandria (550 o 555-...), ma anche il loro impegno nella fede religiosa, frequentando i monaci del deserto egiziano. Tornato in Palestina, Sofronio si consacrò monaco nel cenobio di S. Teodosio, mantenendo uno stretto rapporto con Giovanni Mosco, tanto che sempre assieme a lui avrebbe passato dieci anni nel Sinai come asceta. Sarebbe rientrato nel 594 a Gerusalemme, in concomitanza con l'elezione di Amos a Patriarca della città, per poi nuovamente abbandonarla nel 610, sempre in compagnia di Giovanni Mosco. A seguito della caduta di Gerusalemme nel 614, ad opera dei sasanidi nella Guerra Romano-Persiana, Sofronio e Giovanni avrebbero abbandonato l'Egitto, trasferendosi a Cipro, Samo, Roma e probabilmente in Nord Africa, dove Sofronio nel 626 avrebbe fondato un monastero per accogliere i monaci fuggiti dalle invasioni sasanidi, tra i quali spicca Massimo il Confessore. Alla morte di Giovanni Mosco, avvenuta tra il 633 e il 634 a Roma, Sofronio sarebbe ritornato ad Alessandria. In quegli anni, Sofronio scrisse e polemizzò attivamente contro i tentativi di unione tra miafisiti e calcedonesi-melchiti, come nei Nove Punti del Patto di Unione, favorita dal patriarca alessandrino Ciro di Fasi (...-642), all'epoca Patriarca di Alessandria e fautore del Monoenergismo. Nel 634, Sofronio venne nominato Patriarca di Gerusalemme, dove si trasferì e visse la conquista araba della Siria e della Palestina, negoziando la resa della città e morendo nel 638.¹¹⁰ Sofronio fu un autore attivo nella polemica contro il miafisismo e il monoenergismo, sebbene ci siano rimasti pochi dei suoi scritti, tra cui la Lettera Sinodica rivolta al Patriarca Sergio di Costantinopoli e al Papa Sergio.¹¹¹ Della sua lotta in difesa dell'ortodossia calcedonese resta testimonianza sia nella sua vicinanza al patriarcato in Alessandria di Giovanni l'Elemosiniere, a cui dedicò un'agiografia, che nei suoi numerosi spostamenti, spesso dovuti proprio dalle tensioni con la fazione miafisita. Oltre al suo ruolo di difensore dell'ortodossia melchita, nel nostro contesto è fondamentale la sua breve ma intensa esperienza di Patriarca di Gerusalemme, vissuta proprio durante la guerra contro gli arabi. Mentre della precedente occupazione persiana della Palestina fu solo un testimone indiretto, prima in Egitto e poi in fuga, fu invece testimone diretto della conquista araba iniziata nel 634. A questo periodo appartengono due dei suoi Sette Testi Omiletici, l'Omelia di Natale del 634 e quella dell'Epifania del 637, redatte durante l'assedio di Gerusalemme. Il formato omiletico, com'è noto, si basa sul commento alla lettura del giorno nella liturgia. nel caso dell'Omelia di Natale, la Natività di Gesù, e in quello dell'Epifania sulla Visita dei Magi. Ma assieme all'analisi data dalla lettura del

¹¹⁰ Angelo DI BERARDINO, «Scrittori della regione palestinese», in *Patrologia Vol.V Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno. I Padri orientali*, a c. di Angelo DI BERARDINO, vol. 5, (Genova: Marietti, 2000), pp. 299-301

¹¹¹ Ibidem.

testo biblico, che poteva spaziare dall'esegesi secondo diverse possibili chiavi di lettura, il genere omiletico permetteva di spaziare verso altre forme di riflessione, teologiche, ecclesiastiche e perfino riguardo temi politici. Tra gli esempi più emblematici di questo genere spiccano le Omelie delle Statue di San Giovanni Crisostomo: l'esegesi delle Scritture si accompagnava ai timori della popolazione di Antiochia di una repressione imperiale per la distruzione di alcune statue.¹¹² Nel caso delle Omelie di San Sofronio, alla riflessione sulle Scritture si affianca il dramma, vissuto in prima persona dal patriarca e dai suoi fedeli, dell'assedio di Gerusalemme. Una testimonianza diretta, sebbene abbastanza confusa, che tuttavia risulterà fondamentale nel suo atteggiamento verso gli arabi prima e l'islam poi, da parte di molti melchiti di cultura greca. Se ne riportano qui alcuni passaggi: data la specificità del tema dell'interpretazione teologica della prima conquista araba, non saranno riportate tutte le parti delle Omelie, esclusivamente quelle dove gli arabi vengono considerati.

1.2.2.2 Le omelie

«Noi, a causa di peccati sconfinati e di gravi mancanze, siamo indegni della vista di queste cose [Betlemme] e di andarvi. Pur non volendo, dobbiamo rimanere nelle case, non trattenuti da catene materiali ma per paura dei saraceni [...]

[...] così anche noi oggi potremmo stare nella vicina Betlemme che ha accolto Dio, non vedenti la spada roteante e fiammeggiante saracena e bestiale e barbara e realmente piena di ogni diabolicità, che suscita paura e riflette massacri, che scaccia dai nostri volti la felicità, e ci dispone a rimanere a casa non permettendoci di andare oltre [a Betlemme] [...]

Se dunque avessimo fatto la volontà del Padre, nella vera fede e avendo l'ortodossia, avremmo smussato la spada ismaelita, e avremmo allontanato l'arma saracena, e avremmo spezzato l'arco agareno, e non contempleremmo da lontano la santa Betlemme e vedremmo le meraviglie che sono in essa [...]

Desideriamo vedere l'acqua decantata da Davide, e anche dare un'occhiata che ci è preclusa dai saraceni. Infatti l'accampamento degli ateï saraceni, che seguono usi stranieri, occupa la sublime Betlemme e ci preclude il passaggio ad essa, e minaccia massacro e rovina se lasciamo questa santa città [Gerusalemme] e osiamo avvicinarci alla nostra amata e divina Betlemme [...]

Se vivessimo come è volere e piacere di Dio, potremmo gioire della caduta dei nostri nemici saraceni, e osserveremmo la loro non lontana rovina, e vedremmo la loro distruzione finale. La loro stessa spada, amante del sangue, entrerebbe nei loro cuori, il loro arco sarebbe spezzato, le frecce di loro sarebbero conficcate in loro.» (Omelia della notte di Natale 634)¹¹³

Il tono è quello tipico della tradizione omiletica cristiana, in cui l'autore espone e commenta i Passi della Scrittura, generalmente tratti dal Vangelo del giorno. Nel caso di questa Omelia, si tratta della Natività di Cristo. Ma come tipico del formato omiletico, nell'espone i Passi Scritturistici ed i suoi significati, l'autore intende servirsi dei versetti per muovere i fedeli verso riflessioni più ampie, tra cui denunciare i mali interni alla comunità. Questo testo segue in tutto le regole: trattando della Natività, il Patriarca si rivolge alla comunità dei fedeli presenti alla messa, e, per estensione, anche ai lettori del sermone. Forse, come ipotizzato da Frederick, Sofronio si rivolgeva anche

¹¹² Manlio SIMONETTI, Emanuela PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, Edizione Digitale, 2013), pp. 482-483

¹¹³ Jacques-Paul MIGNE éd., *Patrologiæ cursus completus, Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series græca*, vol. 87, (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1863), col. 3201, trad.

<https://it.cathopedia.org/wiki/Cristianesimo_e_Islam#Riflessioni_teologiche> (20/05/2026)

all'Imperatore Eraclio, per chiedergli di venire in soccorso della città.¹¹⁴ Al di là di questi fattori testuali, l'omelia è importante per il suo riferirsi anche a una questione diretta e concreta per il Patriarca ed i suoi fedeli: l'assedio che Gerusalemme stava subendo da parte degli arabi. Questi, infatti, vengono presentati come un pericolo per i fedeli, a partire dal Patriarca stesso. Pericolo certo fisico, ma anche spirituale, visto che la loro presenza impedisce il compimento di riti come la celebrazione della Messa a Betlemme, paese dove è nato il Cristo Figlio di Dio. E sia la frustrazione per non poter visitare Betlemme che il pericolo fisico e spirituale degli arabi, nel testo chiamati "saraceni", si accompagnano non solo a riferimenti all'Antico Testamento, con l'Acqua cantata da Davide per il Paese del Redentore, e la Spada degli Ismaeliti, ma anche a richiami ad elementi reali, come appunto l'accampamento nemico. E per ovvie ragioni, se Betlemme e persino Gerusalemme sono Sante, i "saraceni" al contrario sono ritratti come un pericolo incombente per la vita dei fedeli. Pericolo, come indicato prima, fisico, attraverso immagini che richiamano alle loro armi e alla violenza "barbara". Ma anche, a suo modo, spirituale, tanto che la loro stessa spada è indicata "carica di ogni diabolicità". E fin da quando li nomina per la prima volta, Sofronio collega la loro presenza e violenza ai peccati dei fedeli. Richiamandosi a come basterebbe che questi si pentissero e si riunissero nella Vera Fede per porre fine alla loro presenza, attraverso un linguaggio certo poetico e non privo di richiami biblici, come evidenziato dallo "spezzare l'arco agareno". Un possibile richiamo alle questioni teologiche che dividevano miafisiti e melchiti, con una possibile critica anche alla politica di "pacificazione" attraverso il monoenergismo. Tuttavia, si deve notare la mancanza di un elemento significativo: l'identificazione religiosa degli arabi. Il Patriarca non mostra certo simpatia verso i "saraceni": sono "atei", senza Dio, la loro ferocia è un pericolo incombente per tutti. Ma a parte il definire "stranieri" i loro usi, non li indica mai come pagani o eretici. Potrebbe sembrare un dettaglio di poco conto, specie considerando il punto di vista di Sofronio melchita e romano. Ma proprio per questo, la mancanza di simili aggettivi è particolare. Dopotutto, Sofronio non si fa problemi a riferirsi ai peccati dei romani, a suo modo di vedere causa della crisi in corso. A che scopo non usare termini altrettanto chiari verso gli arabi? In effetti, l'unica cosa che rende gli arabi "diabolici" è la sola violenza, con il conseguente impedire i doveri religiosi e occupare Betlemme. Sono i soli peccati elencati dall'autore, e da chi ha indicato l'infedeltà dei suoi fedeli, è certo particolare non sottolineare anche la loro estraneità religiosa ai fedeli. Sofronio, quindi, non sembra mostrare alcuna conoscenza, anche basilare, della fede degli assediati. Forse li associa agli arabi tipici della Siria, come i Banu Ghassan. Non possiamo nemmeno escludere che, essendo agli inizi della guerra, potesse esserne solo inizialmente informato. Oppure, il Patriarca considera irrilevante la religione degli arabi, focalizzandosi invece sul loro essere un immediato pericolo per i fedeli. Tuttavia, questa mancanza di una

¹¹⁴ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 97

caratterizzazione religiosa degli arabi non fu un caso limitato alla sola Omelia di Natale 634. Questa, infatti, la si può ritrovare in quella dell'Epifania del 637.

«Perché sono combattute guerre contro noi? Perché aumentano gli attacchi dei barbari? Perché le falangi dei saraceni ci attaccano? Perché avviene tale rovina e devastazione? Perché avvengono incessanti versamenti di sangue umano? Perché i cadaveri degli uomini sono mangiati dagli uccelli del cielo? Perché le chiese sono demolite? Perché la croce è oltraggiata? Perché Cristo, il dispensatore di ogni bene e della nostra gioia, è bestemmiato da bocche pagane? Grida verso noi: "A causa vostra il mio nome è bestemmiato dai pagani", e questa è la peggiore tra tutte le cose terribili che ci accadono.

I saraceni, distruttori e odiatori di Dio, lo stesso abominio della desolazione preannunciato a noi dai profeti, arrivano in luoghi che non appartengono loro, saccheggiano le città, devastano le campagne, incendiano i villaggi, bruciano le sante chiese, distruggono i sacri monasteri, contrastano le truppe romee [bizantine], innalzano i loro trofei e raccolgono vittoria su vittoria. Inoltre sono insorti più volte contro noi e aumentano la loro bestemmia contro Cristo e la Chiesa, e con somma malvagità bestemmiano Dio.

Questi avversari di Dio si vantano di prevalere su tutti, imitando il diavolo, il loro capo, in maniera assidua e sfrenata, emulando la sua vanità per la quale è stato espulso dal cielo ed è stato posto nella tetra oscurità [...]. In verità siamo noi stessi responsabili per tutte queste cose, e nessuna parola può essere portata in nostra difesa. Che parola può esserci data in difesa quando abbiamo ricevuto questi doni [il battesimo e la fede] da lui [Dio] e li abbiamo disprezzati e denigrati con le nostre vili azioni? »
(Omelia sull'Epifania od Omelia sul santo battesimo, *Logos eis to hagian baptisma* 637¹¹⁵)

In questa omelia, i riferimenti verso gli Arabi, sempre indicati come “Saraceni”, diventano molto più diretti, con accuse esplicite. Sono definiti “distruttori e odiatori di Dio”, paragonandoli, se non identificandoli, con le desolazioni evocate dalle Scritture. Ma, nonostante la gravità delle azioni imputate a loro nel testo, continua a mancare una loro esplicita caratterizzazione religiosa. A prima vista questo parrebbe smentito fin dai primi versi: si fa riferimento a situazioni, a guerre, devastazioni, e alle “bestemmie da bocche pagane” verso Dio. Tuttavia, ci sono dei dettagli non irrilevanti da notare. I “Saraceni” vengono nominati solo dopo i “barbari”, come se fossero solo un gruppo tra i tanti invasori dell'Impero romano. E anche riguardo le “bestemmie” compiute da “bocche pagane”, è interessante notare che Sofronio, nel denunciare le azioni degli arabi, si limiti alla violenza, alla distruzione di chiese e monasteri e al trionfare sui romani. Ma nonostante le azioni terribili, l'autore non fa riferimento a qualche loro fede religiosa “eretica”, o all'indicarli direttamente come pagani. Una mancanza abbastanza sorprendente, specie considerando che Sofronio non teme affatto di usare termini spregiativi nei confronti dei “saraceni” e di accusarli di molti crimini. Eppure, nonostante la loro ferocia, l'avere “il diavolo come loro capo”, e persino con l'accusa di distruzione di luoghi sacri, il Patriarca non attribuisce etichette religiose. Per certi aspetti, non sembrano distinguersi più di tanto dagli altri “barbari” che hanno devastato i territori romani. Li nomina solo perché sono quelli vissuti nel momento in cui stava dettando l'omelia. E forse solo per distinguerli da altri barbari, come i persiani che avevano invaso più di venti anni prima la Palestina. Anche in questo caso, i Saraceni appaiono come una tra le tante minacce barbare

¹¹⁵ Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta hierosolymitikēs stachilogias: hē, Syllogē anekdotōn ka spaniōn*, (San Pietroburgo: Typographeiou B. Kirsbaoum, 1898), pp. 151-168, trad.
<https://it.cathopedia.org/wiki/Cristianesimo_e_Islam#Riflessioni_teologiche> (20/05/2026)

dell'epoca. E nuovamente, mentre tutte le colpe compiute dagli arabi sono ripetute, compresa la "bestemmia", non si insiste su una loro identità pagana. Certo, si potrebbe argomentare che le loro azioni parlino da sole, rendendo superflua ogni qualificazione. Tuttavia, proprio la ripetizione di certi termini rende evidente l'assenza di altri, e questa non è un'omissione trascurabile. Certo, sono accusati di avere "il diavolo come loro capo", ma è evidente che si tratta di un'iperbole per sottolinearne la supposta ferocia e brama di gloria. Non c'è nessuna menzione di una pretesa degli arabi di definirsi "credenti", né sotto qualche forma di eresia o di idolatria da loro propagandata. Per certi aspetti, la stessa "bestemmia" supposta dal testo non sembra legata a qualche forma di religiosità da parte degli arabi, ma solo dal loro gloriarsi della vittoria, nel distruggere ogni cosa. Una mancanza, quella di riferimenti a usanze religiose, alquanto paradossale in una omelia. Specialmente per il suo indicare la causa dell'invasione araba proprio nei peccati dei romani, con speciale riferimento all'insulto al Battesimo indicato verso la fine del testo. Un riferimento alle politiche di riavvicinamento verso i miafisiti che lo stesso Sofronio aveva condannato. Dunque, nel delineare la "somma malvagità" e la "bestemmia" degli arabi, Sofronio sembra soffermarsi solo sulla violenza. Un contrasto notevole rispetto ai peccati imputati ai romani. Tanto che forse lo stesso riferirsi a "bestemmie da bocche pagane" andrebbe inteso come riferimento scritturale e non tanto specifico degli arabi e dei barbari. L'impressione è che Sofronio non percepisse, o non volesse riconoscere, una specificità religiosa negli assediati. Questo può essere comprensibile nell'Omelia di Natale del 634, quando l'assedio era appena iniziato. Ma è sorprendente che in quella del 637 non sembra esserci accenno alcuno a credenze religiose o anche solo invocazioni religiose dei "saraceni", che potessero essere utili nel rendere ancora più "abietta" la figura del "saraceno", "flagello previsto dei profeti". Alla luce dei testi, sembra evidente che Sofronio non avesse cognizione, o non ne avesse ancora, della religiosità degli arabi, e dell'islam. L'unica differenza che si può evincere, rispetto all'omelia del 634, è il tono del testo, che tradisce una rassegnazione crescente. Se nel Natale del 634 si poteva ancora evincere la speranza di sconfiggere gli arabi, di "spezzare l'arco agareno", con il ritorno alla vera fede, quella melchita secondo Sofronio, nell'Epifania di tre anni dopo appare ormai esserci meno spazio per una vittoria

1.2.3 Disinteresse Melchita

Sarebbe certamente forzato voler imporre come unica interpretazione melchita degli arabi la definizione o, meglio, "non definizione" religiosa, che emerge dalle omelie. Tuttavia, si tratta di un elemento da tenere in seria considerazione, poiché le omelie di Sofronio furono scritte nel pieno della conquista araba. In nessuna di queste si coglie una vera interpretazione religiosa degli arabi. Appare, anzi, evidente che Sofronio non sapesse nulla della loro religione, delle loro idee. Sofronio si limita a considerarli come uno dei "flagelli divini", punizione dei peccati, basandosi unicamente sulla loro violenza. E anzi, nel caso della seconda omelia, questi non sono diversi dalle altre

invasioni barbariche, come quella persiana di poco tempo prima. Certo, il contesto in cui l'autore si trovava, una città assediata, imponeva limiti oggettivi. Non è da escludere che non conoscesse l'arabo, un limite che lo avrebbe reso incapace anche solo di comprendere gli invasori. Certo, lascia perplessi il fatto che il Patriarca di Gerusalemme, dunque non lontano da comunità arabe stanziata a sud di Gerusalemme e Betlemme, come i Banū Lakhm e Banū Qayn,¹¹⁶ non sembri avere una conoscenza anche basilare della lingua araba. Ma considerando il retroterra culturale di Sofronio e la sua esperienza monastica, potremmo non escludere una sua ignoranza o disinteresse verso la lingua araba. Alla fine dei conti, anche nelle sue omelie gli arabi sono chiamati, senza ombra di dubbio, "barbari", nel senso di stranieri, il che potrebbe anche indicare una possibile ignoranza linguistica. Quali che siano le ragioni, sembra evidente che Sofronio di Gerusalemme non mostra alcun interesse verso gli arabi in quanto tali: sono percepiti solo come un "flagello", non diverso da altri previsti nelle Scritture. Questa interpretazione degli arabi come "mero flagello" sembra riflettere un atteggiamento diffuso all'interno del mondo melchita, almeno quello di cultura greca. Questa impostazione emerge anche negli scritti di altri contemporanei di Sofronio. È il caso, ad esempio, di Massimo il Confessore, "erede spirituale" di Sofronio e anch'egli venerato come santo, che in una lettera rivolta al governatore di Numidia, si limita a considerarli niente più che barbari invasori, senza accenno alla religione di questi.¹¹⁷ In effetti, nel corpus melchita nel VII secolo, non si trova alcuna interpretazione dell'islam: né come forma di paganesimo, e né tantomeno come eresia. Questo silenzio verso l'islam Nascente costituisce forse il tratto più distintivo della ricezione melchita, probabilmente dovuto a un disinteresse verso popoli percepiti come barbari, cioè stranieri. Un'eccezione apparente potrebbe sembrare la *Doctrina Jacobi*, un'opera apologetica redatta in Africa tra il 632 e il 634, in cui si fa riferimento ad un "profeta degli arabi".¹¹⁸ Tuttavia, l'evidente silenzio su una simile figura nelle omelie di Sofronio, che visse a Gerusalemme nel pieno della conquista califfale e notoriamente attivo nella polemica verso le eresie, rende plausibile la possibilità che la *Doctrina* possa aver subito una rielaborazione successiva. O, dato il formato della *Doctrina*, che possa trattarsi di una figura fittizia, senza alcun legame con la figura di Muḥammad. Sia che si tratti di ignoranza, sia che si debba parlare di una religione islamica non ancora definita, resta il fatto che, almeno a partire dal VII secolo, da parte melchita emerga un profondo disinteresse verso la nuova religione, e verso il suo fondatore. Sarà solo a partire dal VIII secolo, con il consolidarsi dell'islam come sistema politico oltre che teologico, che da parte melchita si svilupperanno delle interpretazioni religiose dell'islam.

¹¹⁶ Ahmad SHBOUL, Alan WALMSLEY, «Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from byzantine to early Islamic rule: Arab Christians and Muslims», in *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity*, edit. Graeme CLARKE, vol. 11 (Sydney, Mediterranean Archeology, 1997), p. 265

¹¹⁷ HOYLAND, *Seeing Islam as Others saw it*, cit., pp. 77-78

¹¹⁸ Ibi, pp. 56-57

1.2.4 Il Sofronio indiretto: basi delle successive tradizioni

Sebbene non esistano testi di Sofronio che ci rivelino una sua interpretazione dell'islam, è dalla sua figura che si formano due approcci distinti, fondati su una lettera attribuita a lui e su alcuni elementi biografici. Questi diventeranno cruciali nello sviluppo delle future interpretazioni teologiche melchite dell'islam e di Muḥammad.

La lettera accennata prima fa parte di un commentario che accompagna una riedizione del *Prato Spirituale* di Giovanni Mosco, risalente al 670 in Georgia. In questa, attribuita a San Sofronio, viene fatto riferimento alla possibile costruzione di una moschea a Gerusalemme intorno al 640, evidenziando uno scontro tra il Santo Patriarca e una parte del clero accusata di essere colluso nella costruzione della moschea. Lettera alquanto particolare, in quanto menziona il tentativo di costruire una moschea proprio da parte del califfo 'Umar, successivamente continuato da Mu'āwiya, suggerendo che l'evento potrebbe essere avvenuto prima di quanto riportato da altre fonti.¹¹⁹

È tuttavia ironico che, anche considerando una posticipazione degli eventi, sembri che i tentativi di costruire una moschea da parte di Califfo 'Umar siano avvenuti dopo la morte del patriarca, suggerendo la natura della lettera come un falso attribuito a Sofronio, allo scopo di coinvolgere il Santo all'interno di un'opposizione dottrina all'islam.

Parallela a questa pseudo-lettera, esiste un'altra tradizione, trasmessa dalla cronaca di Eutichio Sa'īd ibn Al-Batrīq nel X secolo. Questa tratterebbe un possibile incontro tra il Patriarca Sofronio e il califfo 'Umar, allo scopo di trattare la resa della città, in cui il califfo avrebbe garantito i diritti degli abitanti cristiani. Stando a questa tradizione, Sofronio sarebbe rimasto colpito positivamente dal califfo, chiamandolo Comandante dei Credenti, uno dei titoli califfali, e lo avrebbe addirittura invitato a pregare nella Basilica del Santo Sepolcro.¹²⁰ Ovviamente, alcuni considerano questa tradizione una costruzione fittizia da parte melchita, volta ad ottenere da parte del futuro Califfato Abbaside un riconoscimento di favore. Dopotutto, lo stesso Eutichio, al tempo Patriarca Melchita di Alessandria, stava scrivendo di un evento avvenuto trecento anni prima. Questo spiegherebbe certe incongruenze, quale quella che il Patriarca chiamasse "Comandante dei Credenti" 'Umar, quando in realtà non sapeva nulla degli arabi, della loro religione e della loro organizzazione. Tuttavia, è doveroso considerare anche una fonte precedente, trasmessa da Teofane nel VIII secolo, che si rifaceva a diverse fonti siriane, come quelle di Teofilo di Edessa. In questo documento, prima dell'incontro tra il califfo e il Patriarca per trattare la resa della città, Sofronio definisce gli arabi i "Flagelli previsti dai Profeti". Stessi termini e toni utilizzati nelle Omelie.

¹¹⁹ HOYLAND, *Seeing Islam as Others saw it*, cit., pp. 63-65

¹²⁰ Daniel John SAHAS, «The face to face encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb: Friends or Foes?», in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, edits, Emanouela GRYPAIU, Mark SWANSON, David THOMAS (Boston, Brill, 2006), pp. 38-39

Tuttavia, in seguito al suo incontro col califfo 'Umar, Sofronio, impressionato dall'umiltà, dall'atteggiamento da "pellegrino" e dallo spirito devoto del califfo, avrebbe cambiato opinione, invitandolo a pregare nella Basilica, come riportato da Eutochio.¹²¹ Certo, non si può escludere che anche questa possa essere una successiva rielaborazione. Tuttavia, il fatto riportato, rappresenta non diversamente dalla pseudo-lettera, un tentativo di coinvolgere il fu Patriarca di Gerusalemme nel giustificare uno specifico approccio melchita verso l'islam. Teologico, certo, ma anche politico. Approcci, a loro volta, riflettenti due diverse culture cristiane che guardavano lo stesso soggetto: quella di lingua e cultura greca, e quella araba.

1.2.5 Isho'yabh III e l'interpretazione siriana della conquista araba

Trattare la posizione dei difisiti rispetto ai melchiti riguardo la conquista araba o, meglio la loro interpretazione di questa in una luce teologica, potrebbe portare a possibili fraintendimenti. È innegabile notare la differenza rispetto ai seguaci di Calcedonia, come vedremo in seguito. Ma è necessario partire da un presupposto meno teologico e più sociale, cioè riguardante la diversa condizione sociale di queste confessioni cristiane nei rispettivi imperi in cui vivevano. Nonostante i conflitti con i miafisiti, i melchiti vivevano in un impero che si dichiarava romano e cristiano, un binomio che sembrava imprescindibile. Al contrario, i difisiti erano malvisti sia dai Romani che dai Persiani. E nel caso della Persia Sasanide, questo impero si dichiarava appartenente ad una diversa religione, il mazdeismo. La condizione dei difisiti, come degli altri cristiani, sotto i persiani era variabile a seconda dello *Šah* che sedeva a Ctesifonte. Non mancarono periodi di relativa tranquillità, come quello testimoniato nel VI secolo con la polemica e il processo contro il mazdakismo, una confessione eretica interna al mazdeismo, in cui le autorità cristiane parteciparono alla repressione di questa.¹²² Tuttavia, tali periodi di tolleranza erano alternati a saltuarie persecuzioni, spesso rivolte più verso certe confessioni rispetto ad altre. Un esempio è quello dello *Šah* Khosrow I, tra il 531 e il 579, che a inizio regno dimostrò un certo grado di tolleranza a favore della Chiesa d'Oriente, per infine alternare libertà e limitazioni a quest'ultima in favore dei miafisiti.¹²³ Fu proprio questa condizione altalenante sotto i Sasanidi, unita alla supremazia dei miafisiti nella Siria Romana, a spingere i cristiani della Siria Sasanide e dei restanti territori orientali a sviluppare una visione cristologica e una Chiesa separata da quella Occidentale, nota come Chiesa d'Oriente appunto. Chiesa la cui confessione si fondava sulla cristologia nestoriana del *prosopon* a cui parteciperebbero le nature separate del Cristo e del Figlio di Dio. Una scelta teologica e culturale, che risultò utile nell'ottenere un maggior margine di riconoscimento da parte

¹²¹ SAHAS, «The face to face encounter between Sophronius and 'Umar Ibn al-Khattāb», in *The Encounter of Eastern Christianity with Islam*, cit., pp. 42-44

¹²² BAUSANI, *Persia religiosa: da Zaratustra a Baha'u'llah*, cit., pp. 125-126

¹²³ Richard Nelson FRYE, «The political history of Iran under the Sasanians», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, edits. Ehsan YARSHATER, vol. 3 (1), (New York, Cambridge University Press, 1983), pp. 171-172

della corte di Ctesifonte.¹²⁴ Posizione, tuttavia, non sicura a causa dei continui contrasti con i miafisiti ed i possibili favoreggiamenti da parte dello *Šah* verso una o l'altra confessione. *Šah* che comunque restava un mazdeo zoroastriano. Un culto poco aperto verso il cristianesimo. La critica contro il cristianesimo da parte del mazdeismo zoroastriano sarebbe stata tramandata nella trascrizione del Canone Pahlavi, come nel *Denkart* riguardo la figura del Dio Abramitico, paragonato ad *Ahriman*.¹²⁵ Davanti ad una simile situazione, caratterizzata dall'opposizione a ovest e dalla discriminazione a est, non deve sorprendere che, da parte difisita, il tono verso la conquista araba sarebbe stata molto meno polemico. Almeno, rispetto ai vicini melchiti ed a molti dei miafisiti. Un atteggiamento che è ben testimoniato, tra l'altro, da quello che fu il loro terzo catholicos durante il Califfato *Rāshidūn*, Isho'yabh III.

1.2.5.1 Biografia

Isho'yabh nacque tra il 578 e il 580 nell'Adiabene, da un padre proprietario terriero legato al monastero di Bet Abe.¹²⁶ Fu il terzo Catholicos della Chiesa d'Oriente. È noto che entrò nel Monastero di Bet Abe e che abbia studiato nella Scuola di Nisibe,¹²⁷ anche se non sono chiare le date precise del suo periodo di formazione.¹²⁸ Quello che sappiamo con certezza è che Isho'yabh fu tra gli studenti e docenti che abbandonarono la scuola in opposizione all'insegnamento di Henana. Insegnante e monaco di Nisibe, Henana venne accusato di "neocalcedonesimo" per la sua visione cristologica non corrispondente alla ortodossia difisita definita da Narsai e Babai il Grande. In seguito, Isho'yabh risiedette fino al 628 nel monastero di Bet Awe, sotto il vescovo di Ninive Giacomo. E fu proprio nel 628 che Isho'yabh fu proclamato Vescovo di questa città, poco prima della morte di Giacomo.¹²⁹ La nostra conoscenza del periodo del suo vescovato fino alla sua nomina a Metropolita dell'Adiabene appare abbastanza lacunosa, in gran parte a causa delle guerre intestine nell'Impero Sasanide intorno al 630, che portarono alla distruzione nel 628 della città di Ninive, e la successiva conquista araba della città. Sappiamo tuttavia di una fuga di Isho'yabh dalla città, condannata dall'allora Catholicos di Ctesifonte, Isho'yabh II, riconosciuta dallo stesso Isho'yabh III al tempo.¹³⁰ Una lettera inviata nel 629 suggerisce la possibilità che l'allora Vescovo di Ninive si sia recato a Ctesifonte alla "ricerca di amicizie".¹³¹ Un'altra possibilità potrebbe collegare la fuga con il conflitto che Isho'yabh III ebbe con l'allora Metropolita Makkika, all'epoca schieratosi con i miafisiti e accusato di corruzione, come si evincerebbe da una sua lettera rivolta allo stesso

¹²⁴ Vittorio BERTI, *Il Monachesimo Siriaco*, 2010, in <https://ora-et-labora.net/monachesimosiriaco.html>, (20/10/2025)

¹²⁵ BAUSANI, *Persia religiosa: da Zaratustra a Baha'u'llah*, cit., p. 137

¹²⁶ Marijke METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ. The Church of the East and Nascent Islam*, (PhD diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2016), p. 187

¹²⁷ BETTIOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, cit., p. 581

¹²⁸ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., p. 187

¹²⁹ BETTIOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, cit., pp. 578-581

¹³⁰ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., p. 187

¹³¹ Ibidem.

Catholicos Isho'yabh II in cui, a causa del pericolo dovuto alla presenza miafisita e di alcuni pericoli per la propria vita, esprimeva la possibilità di fuggire.¹³² In ogni caso, sappiamo con certezza che avrebbe accompagnato il Catholicos nel 630 in un'ambasciata favorita dall'allora consorte dello *Šah* Khosrow II.¹³³ È altrettanto certo che nel 637 lasciò Ninive per diventare Metropolita dell'Adiabene, in sostituzione del precedente Makkika, all'epoca ufficialmente passato con i miafisiti, anche se non sappiamo con precisione quando lo sostituì.¹³⁴ Nel periodo come Metropolita, si sarebbe schierato contro il vescovo Shadhana, accusato di posizioni filo-miafisite, e si distinse per il suo impegno contro l'eresia della "unica persona" in Cristo.¹³⁵ Nel 649, in seguito ad un'elezione abbastanza contestata al tempo, sarebbe stato nominato Catholicos. Tornato a Ctesifonte, che era stata abbandonata dal predecessore Isho'yabh II nel 637 a causa della caduta della città, Isho'yabh III si sarebbe caratterizzato per l'impegno culturale, fondando nuovi monasteri e scuole, per l'attività missionaria verso Oriente, oltre che per un rapporto rispettoso e favorevole verso gli arabi, fino al suo ritiro nel monastero di Bet Abe, nel 659. Questo impegno sarebbe stato presente anche in una riforma liturgica, che meglio rendesse evidente la cristologia come definita da Babai il Grande delle Due Nature Unite nel *Prosopon*.¹³⁶

1.2.5.2 Le lettere di Isho'yabh: proteggono la vera fede

Il corpus delle lettere scritte dal Catholicos è composto da 106 lettere, raccolte nell'Archivio del Vaticano, nel Vatican Syriac 157.¹³⁷ È doveroso ricordare che nessuna di queste lettere trattano direttamente dell'islam o degli arabi. E in effetti, solo in tre sono nominati, registrate con il nome di 48B, 14C e 15C.¹³⁸ E queste si limitano a nominare gli arabi, sebbene con termini diversi, senza essere mai il tema principale delle lettere. Tuttavia, queste lettere, e in particolare le 48B e 14C, sono di un'importanza fondamentale. Da una parte, troviamo la posizione di un'importante autorità cristiana che si trovò direttamente ad assistere alla fine di un impero simbolo dell'Antichità, non diversamente da Sofronio. Ma diversamente da Sofronio, abbiamo delle differenze riguardanti da una parte il formato, quello della Lettera Sinodale. E dall'altra parte, abbiamo anche la possibilità di vedere testimonianze di tempi diversi. Mentre Sofronio si limitò a conoscere solo la Conquista e l'Assedio di Gerusalemme, il periodo di testimonianza di Isho'yabh III è molto più lungo. Fin dal suo vescovato nell'Adiabene nel 640, e dal suo incarico come Catholicos nel 649, Isho'yabh poté assistere a buona parte dei Califfati *Rāshidūn*, da quello di 'Umar, iniziato nel 632, fino a quello di 'Alī, iniziato nel 656 e terminato nel 661, due anni dopo la morte del Catholicos. Poté quindi andare

¹³² METSELAAR-JONGENS, *Defining Chris*, cit., p. 187

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibi, p. 188

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., p. 29

¹³⁸ Ibi, pp. 29-31

oltre la semplice conquista, e vivere anche il periodo successivo, e l'amministrazione del Califfato Ben Guidato. Un'altra differenza rispetto al Patriarca di Gerusalemme sarà il tono rivolto verso gli arabi. Ma troveremo anche delle somiglianze con le omelie di Sofronio, specie in una conoscenza altrettanto poco precisa della religione dei conquistatori. E non diversamente da Sofronio, questo atteggiamento sarebbe stato fondamentale nello sviluppo successivo, da parte dei difisiti, di un'interpretazione teologica dell'islam e del suo fondatore.

Lettera 48B

La lettera 48B, datata intorno alla metà o la fine del decennio del 630, scritta durante il periodo come vescovo di Ninive, si rivolge a dei monaci. In essa, il Catholicos esprime preoccupazione per il loro scarso impegno nel confrontarsi con i miafisiti, i principali avversari teologici dei difisiti.

Isho'yabh, lo straniero/ignoto, che per grazia di Dio serve la santa chiesa di Ninive, ai figli pusillanimità/senza fede dei veri credenti e dei veri cristiani: Qāmisho', Sania, Babusa, Hnanisho', Isaac, Barsahde, e Dadiazd. Per Dio, l'onnipotente, possa la pace moltiplicarsi tra voi. Poveri uomini, il male dell'infedeltà che voi soli ora soffrite prima che il resto della [volontà] perduta minacci la caduta del mondo e la distruzione della vita degli uomini. Con questo, ciò che era stato detto da nostro Signore riguardo ai tempi presenti si è già adempiuto in voi: "Quando verrà il Figlio dell'uomo, troverà fede sulla terra?" [Lc 18,8].

Penso anche che in questo momento la vostra azione abbia più bisogno di una preghiera che di una lettera. Prima che Dio vi visiti con la misericordia della sua grazia, anch'io, peccatore e miserabile, vi vedrò. Farò sapere come siete, come la buona speranza della fede dei vostri padri è stata da voi custodita (se è stata custodita), e se vi siete pentiti pienamente per quello che è successo —insomma, se avete perso completamente la bontà cristiana. Anche se agli altri sembra diverso, voglio metterti alla prova in questo. Poiché, secondo la parola di Nostro Signore, non vi è permesso entrare in nessuna delle chiese e prendere parte ai misteri divini finché non porterete lo zelo della fede di Nostro Signore nei vostri cuori, nelle vostre lingue e nelle vostre mani, [finché] non distruggerete quei sigilli impuri che, per mezzo di un servo della sua volontà, satana pose sulla porta della vostra chiesa, e [finché] non dimostrerete la giusta diligenza per [la chiesa] —per edificarla, per accrescerla, per arricchirla, per santificarla— come è appropriato per la chiesa di Dio. E se dovesse accadere che, inventando false scuse, diciate (o che gli eretici vi ingannino [facendovi dire]) che quanto accaduto è accaduto per ordine degli arabi', [sappiate che questo] è completamente falso. Perché gli Arabi Agareni (mhaggrāyē) non aiutano coloro che attribuiscono sofferenza e morte a Dio, Signore di tutti. Se dovesse accadere e per qualsiasi motivo li abbiano aiutati, se vi occupate adeguatamente di questo, potete informare gli Agareni e persuaderli riguardo a questa questione. Quindi, fratelli miei, fate tutto con saggezza. Date ciò che è di Cesare a Cesare e ciò che è di Dio a Dio. Dio altissimo, che è in grado di aumentare ogni beneficio per coloro che lo temono— vi perfezionerà con ogni buona azione per fare sempre la sua volontà tutti i giorni della vostra vita. Amen. [La lettera] è finita.¹³⁹

La lettera si apre con Isho'yabh, che all'epoca era Vescovo di Ninive ma definisce se stesso "lo sconosciuto", che si rivolge ai monaci sotto la sua giurisdizione, impegnati nel contrasto contro l'eresia miafisita. Isho'yabh li rimprovera duramente, accusandoli di scarso impegno nel loro servizio, e invitandoli a rinforzare la propria fede nelle loro lingue, menti e cuori, temi ricorrenti nella letteratura monastica difisita. Tra le critiche, spicca quella rivolta alla presunta pigrizia dei monaci, i quali giustificano le proprie mancanze con i problemi causati, a loro dire, dagli arabi. Accusa che il vescovo smentisce, affermando che gli arabi, nel testo di Philip Penn tradotti con il

¹³⁹ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 32-34, traduzione mia

termine “agareni”, in siriano *mhaggrāyē*,¹⁴⁰ non favoriscono in alcun modo gli “eretici”. Si tratta, in sé, di un riferimento piuttosto limitato per trarre delle conclusioni su come il Vescovo considerasse gli arabi e l’islam, se non forse un’indicazione del loro apparente disinteresse per le dispute teologiche tra le chiese cristiane. Va tuttavia ricordato che, nel periodo in cui fu redatta la lettera, la città di Ninive, all’epoca avamposto persiano assieme alla vicina Tagrit, era già stata conquistata o stava per cadere sotto il controllo del Califfato.¹⁴¹ Questo passo mostra, quindi, un primo segno di consapevolezza del dominio arabo, percepito dal vescovo in termini non negativi, almeno per quanto riguarda la comunità difisa. Un’opinione non certo trascurabile, soprattutto considerando che Isho’yabh si trovò a esercitare il suo episcopato proprio nel pieno delle guerre intestine tra i persiani. Merita forse qualche riflessione anche il termine *mhaggrāyē*. Nel testo portato da Penn, è tradotto semplicemente come “agareno”, ed era effettivamente uno dei termini più usati all’epoca, e anche successivamente, per designare gli arabi.¹⁴² È innegabile che il termine sia collegato, almeno secondo la tradizione siriana, al nome di Agar, la madre di Ismaele e concubina di Abramo nella Genesi, e fosse usato per tradurre nelle versioni in siriano della Genesi l’espressione “Figli di Agar”, cioè gli Ismaeliti.¹⁴³ In sostanza, non molto diverso dal termine “saraceno” usato dai romani d’oriente, la cui presunta etimologia potrebbe avere connotazioni molto benevole, se davvero significasse “respinto da Sara”. Allo stesso modo, *mhaggrāyē* finì per diventare, nei testi siriani, il termine abituale per indicare i musulmani.¹⁴⁴ Forse indicava già una specificità religiosa? O forse era solo un termine come un altro per indicare queste popolazioni straniere? Naturalmente, è difficile trarre conclusioni definitive a partire da un singolo termine in un paragrafo. Ciò che possiamo desumere con una certa chiarezza, tuttavia, è che l’atteggiamento del futuro Catholicos verso gli arabi appare neutro: privo sia di considerazioni entusiastiche che di ostilità. Il che è significativo, considerando che viveva nel pieno della Conquista Araba.

Lettera 14C

Ma la posizione di neutralità potrebbe tuttavia trovare una conferma, o al contrario una smentita, nella lettera 14C. Composta negli ultimi anni come Catholicos, i pochi e brevi versi riguardanti il dominio califfale sono, come sottolineato da Philip Penn, tra i più frequentemente citati, a seconda di una lettura filo-islamica, neutrale o islamofoba.

A Simeone, Vescovo di Rev Ardashir.

Da Isho’yabh al nostro onorato Mār Simeone, Vescovo Metropolita di Rev Ardashir.

Saluti in nostro Signore. Nostro fratello amante di Dio, in questo momento Vostra Santità ci ha concesso l'incontro che appare nella legge spirituale —anche se, amante del bene, secondo il desiderio della vostra

¹⁴⁰ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., p. 30

¹⁴¹ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., pp. 200-201

¹⁴² PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., p. 30

¹⁴³ Sidney Harrison GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, (Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute SEERI, 1995), pp. 9-10

¹⁴⁴ Ibidem.

volontà, [è stato concesso] non da [voi] venendo di persona, come richiede la legge spirituale, ma inviando un collega ministro [come] rappresentante e [inviando] una lettera di saluto. Quando lessi ciò che avete scritto e udii anche ciò che avete inviato, mi rallegrai e ringraziai nostro Signore. Ma non solo mi sono rallegrato di ciò che avete scritto e inviato, ma avevo anche bisogno di provare dolore per le cattive notizie che poco prima mi erano giunte dai margini della vostra diocesi. Per la necessità di conciliare [la vostra lettera] con il resoconto [degli altri], ho contemporaneamente [vissuto] un'ondata di gioia insieme al dolore, e di risate insieme al pianto. Per molto tempo ho aspettato di essere informato da voi sulle cose terribili che hanno avuto luogo in questa regione sulla quale eravate posti come guardia dell'Israele spirituale. Ed ecco, non fino ad ora (e [veramente], nemmeno ora) Vostra Santità mi ha scritto riguardo al genere di cose che sono accadute empicamente nella vostra regione. . . .

. . . . Non risponderò a Vostra Santità a tono, [con] parole dotte e falsamente chiamate elegia. Piuttosto, nel lutto comune, nel forte lamento, chiederò a Vostra Santità: Dove sono i vostri figli, padre sterile? Dove sono i tuoi santuari, debole prete? Dov'è la grande gente di Mrwny', che, non vedendo né spada né fuoco né tortura, come pazzi rimase affascinata dall'amore di metà dei loro beni? Lo Sheol dell'apostasia li ha improvvisamente inghiottiti e sono stati distrutti per sempre. . .

. . . . Ma a differenza di coloro che hanno speranza nella Chiesa di Dio e nella Preghiera dei Santi, voi non vi siete nemmeno rivolti alla Chiesa di Dio per far conoscere la vostra rovina e per chiedere l'aiuto della preghiera dei Santi di Nostro Signore. Piuttosto, fino ad ora, senza senso né sentimento, avete atteso la rovina che vi è capitata. Nemmeno adesso, quando mi avete scritto quello che avete scritto, mi avete fatto conoscere [alcuna] di queste cose. . .

. . . . Per mano [dei Santi], anche Nostro Signore compì vari miracoli a dimostrazione della grandezza della loro fede in lui. E anche tra [i santi] ci sono coloro che per grazia di Dio raggiungono il ministero ecclesiastico —intendo il vescovado, il ruolo di metropolita e il cattolicesimo, così come le altre autorità [ecclesiastiche] sotto di loro. A causa di cose come queste, per grazia di Dio la gloria del cristianesimo si moltiplica ulteriormente giorno dopo giorno, la fede cresce, l'episcopato abbonda e la gloria di Dio aumenta. Voi solo tra tutti i popoli della terra avete rifiutato tutte queste cose. A causa del [tuo] allontanamento da tutto questo, l'influenza ingannevole ha facilmente preso il controllo di te per la prima volta, come [fa anche] adesso. Per questo, il vostro seduttore e il rovesciatore delle vostre chiese, ci era già apparso nella terra di Radan, una terra con molto più paganesimo del cristianesimo. Ma a causa della condotta gloriosa dei cristiani, nemmeno quei pagani furono ingannati da lui. Piuttosto, venne espulso da qui perché disprezzato. Non solo non riuscì a rovesciare le chiese, ma lui [stesso] fu rovesciato. Ma nella vostra Persia, pagani e cristiani lo accettarono. Attraverso il consenso e l'obbedienza dei pagani e lo stupore e il silenzio dei cristiani, fece con loro come desiderava. Perché anche questi arabi ai quali in questo momento Dio ha dato il controllo sul mondo, come sapete, sono [anche qui] con noi. Non solo non sono nemici del cristianesimo, ma sono anche lodatori della nostra fede, onoratori dei sacerdoti e dei santi di nostro Signore e sostenitori di chiese e monasteri. In effetti, come ha fatto il vostro popolo di Mrwny' ad abbandonare la propria fede con il pretesto [degli arabi]? E questo quando, come dicono anche gli abitanti di Mrwny', gli arabi non li costrinsero ad abbandonare la loro fede ma dissero loro solo di abbandonare metà dei loro beni e di mantenere la loro fede. Ma abbandonarono la loro fede, che è eterna, e si aggrapparono alla metà dei loro beni, che sono effimeri. La Fede che tutti i popoli hanno sempre comprato con il pericolo della loro vita e attraverso la quale ereditano la vita eterna, il vostro popolo di Mrwny' non l'ha nemmeno comprata con la metà dei suoi beni. . . .¹⁴⁵

Questa lettera è indirizzata al vescovo Simeone di Rev Ardashir, nella regione della Fars, la Persia propriamente detta. Come nella precedente lettera, gli arabi non costituiscono il tema centrale: vengono menzionati solo tra le giustificazioni addotte dal vescovo Simeone, che hanno spinto il Catholicos a scrivere la lettera. Il vero oggetto della lettera è l'apostasia di molti cristiani di Mawrnaye, nella Persia. Il Catholicos non risparmia, dopo le formule di rito, un tono sarcastico nei confronti del vescovo, definendolo “povero prete”, e ridicolizzando quei fedeli che prima si vantavano, anzi “gloriavano”, della propria fermezza nella fede, salvo poi abbandonarla. È tuttavia di particolare interesse la giustificazione portata dal vescovo Simeone, o che almeno si suppone

¹⁴⁵ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 34-36, traduzione mia

dalla risposta di Isho'yabh III, per la loro apostasia, che riguarderebbe proprio gli arabi.¹⁴⁶ Ed è proprio in risposta a questa giustificazione che troviamo quei versi riguardanti gli arabi, tra i più citati e discussi.

“Perché anche questi arabi ai quali in questo momento Dio ha dato il controllo sul mondo, come sapete, sono [anche qui] con noi. Non solo non sono nemici del cristianesimo, ma sono anche lodatori della nostra fede, onoratori dei sacerdoti e dei santi di nostro Signore e sostenitori delle chiese e dei monasteri.”

Questi versi, pur brevi nel loro riferimento agli arabi, sono tra i più utilizzati nel dibattito sulla Conquista Califfale, spesso come giustificazione di specifiche posizioni politiche o religiose opposte. Da un lato, vengono utilizzati per sostenere la tesi della tolleranza musulmana nei confronti dei cristiani, e dei non musulmani in generale. Dall'altro, sono interpretati come prova di una innata intolleranza dell'islam. Tuttavia, più che entrare nel merito della questione della intolleranza o tolleranza religiosa, per certi aspetti più materia del giornalismo che della storia, credo sia opportuno soffermarsi sul termine usato per indicare gli arabi, anche in relazione al tema centrale della lettera: l'apostasia delle genti della Persia. A differenza della 48B, dove gli arabi venivano indicati con il termine *mhaggrāyē*, il termine usato nella lettera è *tayyaye*.¹⁴⁷ Questo era un altro termine tradizionale della letteratura siriana per indicare gli arabi nomadi precedentemente alla conquista califfale.¹⁴⁸ Una differenza tutt'altro che marginale, considerando che lo stesso Isho'yabh aveva utilizzato il termine *mhaggrāyē* nella lettera 48B. Un termine che, per il suo richiamo biblico e il suo uso successivo a indicare i musulmani, poteva portare con sé una qualche connotazione o specificità religiosa dei conquistatori. Al contrario, *Tayyaye* è un termine in sé tradizionalmente etnico, meno carico di implicazioni religiose. Ma non è solo dall'uso di una specifica terminologia che si possono trarre delle osservazioni. La prima definizione degli arabi come “coloro a cui Dio ha dato il Dominio del Mondo”, è un'espressione moralmente e teologicamente neutra, quanto il semplice riconoscimento di quello che doveva sembrare un dato di fatto storico per il Catholicos. Tuttavia, è nei passaggi successivi che emerge un tono sorprendente. Sono definiti “lodatori della Fede”, intendendo chiaramente quella cristiana difisita, e descritti come sostenitori del clero, dei monaci e dei santi. Un ritratto decisamente peculiare per dei conquistatori. Specie tenendo conto del fatto che i Califfi facevano riferimento ad una diversa religione. Sorge allora spontaneo chiedersi se un simile elogio verso i conquistatori non rispondesse a esigenze diplomatiche. È quanto ipotizzato da Metselaar-Jongens, che vede in queste parole una strategia del Catholicos di non inimicarsi i nuovi dominatori. Tuttavia, mi permetto di avanzare un'altra

¹⁴⁶ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., pp. 243-247

¹⁴⁷ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., p. 245

¹⁴⁸ GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, cit., p. 8

possibilità interpretativa. Come nota lo stesso Metselaar-Jongens, gli arabi, nel contesto della conquista della Persia, sembrano richiedere solo il pagamento di un tributo, con il permesso di mantenere la propria religione.¹⁴⁹ Ma è interessante osservare come, nel modo in cui Isho'yabh III scrive nella lettera, non emergano tratti che indichino l'appartenenza degli arabi ad una specifica appartenenza religiosa. Al contrario, il tono lascia quasi intendere che l'autore li consideri sinceri credenti della fede cristiana, o quantomeno favorevoli a questa, piuttosto che di un'altra religione. Anche quando la lettera fa riferimento al pagamento del tributo e al permesso di mantenere la propria fede religiosa ai conquistati, non vi è alcuna menzione esplicita della possibilità di evitare il pagamento del tributo mediante l'abbandono della religione. Questa appare più una deduzione moderna da parte di Metselaar-Jongens, proiettata a partire dalla condizione dei *dhimmī*, i non musulmani sotto i successivi Califfati. C'è inoltre un altro aspetto rilevante: il Catholicos afferma chiaramente che gli arabi non hanno mai imposto condizioni di cambio della religione, né riferisce di apostasie legate a pressioni da parte loro. E lo possiamo ritrovare anche nella Lettera 48B, dove gli arabi sono indicati di non fare nulla contro i cristiani, di qualsiasi confessione. Anzi, penso che sia necessario fare particolare attenzione al cosiddetto “uomo del peccato”, menzionato da Isho'yabh III nella lettera. Chi era? Possiamo intenderlo come un “demone” innominato,¹⁵⁰ teoria sposata dallo stesso Metselaar-Jongens. In sé non è così strano: nella dottrina siriana, si fa spesso riferimento ai demoni che ispirano certi pensieri, un'eredità che riprende dal pensiero di Evagrio Pontico, come gli *Otto Pensieri* nominati nei *Cento Capitoli*.¹⁵¹ E lo stesso Ish'yabh III era di formazione un monaco, quindi non estraneo a questo linguaggio. Tuttavia, questo demone andrebbe considerato con molta più attenzione. Infatti, è “l'uomo del peccato”, che viene indicato da Isho'yabh come la causa dell'apostasia. E come lo fu nella sua regione, in cui aveva risieduto, dichiara che ora questo demone si è insediato tra i fedeli nel Fars. Questo “demone” potrebbe essere collegato ai tentativi passati delle autorità di Ctesifonte di forzare i cristiani a cambiare religione, e non solo. Dopotutto, il culto di stato mazdaico-zoroastriano aveva dimostrato una certa intolleranza anche verso altri culti, come nel caso del manicheismo, il cui fondatore Mani, dopo un iniziale successo sotto gli *Šahanšah* Shapur e Hormizd nel III secolo, fu condannato a morte dalle autorità sasanidi.¹⁵² E solo nel secolo scorso, era stato represso il mazdakismo, visto come “eretico” dai magi. Forse, i cristiani sotto il Vescovo di Rev Ardashir furono spinti all'apostasia non per una diretta minaccia proveniente dagli arabi, quanto dal desiderio di non sottomettersi a loro, di opporsi a loro. Il terribile “uomo del peccato” potrebbe essere legato al vecchio culto zoroastriano. E l'apostasia sarebbe stata compiuta non verso l'islam, ma verso lo zoroastrismo. Dopotutto, le zone

¹⁴⁹ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., pp. 244-246

¹⁵⁰ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., p. 245

¹⁵¹ Evagrio Pontico, *Per conoscere lui*, a c. di Paolo BETTILOLO, (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1996), pp. 194-195

¹⁵² BAUSANI, *Persia religiosa: da Zaratustra a Baha'u'llah*, cit., pp. 106-107

orientali e settentrionali dell'Iran furono quelle che più di tutte resistettero alla conquista araba, fino al Califfato Abbaside. E non a caso, si riferisce che caddero sotto quel “demone” sia i cristiani che i pagani della regione. Forse l'apostasia avvenne per un richiamo alla fedeltà all'*Eranšahr*, in nome di Ahura Mazda contro le forze oscure di Ahriman, contro i barbari del deserto? Non sarebbe in sé da escludere. Dopotutto, anche negli ultimi anni del Califfato Umayyade, nelle regioni dell'Iran orientale non mancarono figure che si richiamavano a forme particolari di sincretismo di base islamica ed iranica in continuità con lo zoroastrismo come resistenza al dominio arabo, come nel caso del predicatore Bihāfarīdh.¹⁵³ Ovviamente, è necessario ribadirlo, siamo nel campo della speculazione. Lo stesso Isho'yabh III rimane piuttosto ambiguo a riguardo degli arabi. Nella stessa lettera, pur definendoli “protettori del cristianesimo e dei Santi”, non li definisce mai come cristiani. Al contempo, non li chiama nemmeno pagani, in siriano *hanpē*, usato al tempo per indicare i pagani e talvolta anche gli arabi.¹⁵⁴ E come fa notare nella sua analisi della lettera 14C il professor Metselaar-Jongens, si specula ancora adesso riguardo le zone di responsabilità del vescovo Simeone di Rev Ardashir, se fossero il Qatar o la provincia di Kerman a oriente.¹⁵⁵

Ciò che rimane, quindi, sono soprattutto ipotesi, che acquistano senso solo se si parte dal presupposto che l'islam del tempo fosse già almeno parzialmente formato. Argomento, quest'ultimo, ancora abbastanza dibattuto.

1.2.6 Arabi e musulmani: una distinzione iniziale

È evidente che tanto le omelie del patriarca Sofronio quanto le lettere del Catholicos Isho'yabh III presentano limiti significativi, soprattutto nel modo in cui interpretano la conquista. Un tratto comune a questi testi è proprio l'assenza di una vera definizione della fede degli arabi: che siano descritti come “castigo di Dio per i peccati dei romani” o come “protettori della Vera Fede”, non viene mai attribuita loro una religione precisa. Non sono chiamati musulmani, né pagani, né eretici. Nemmeno viene nominata la figura di Muḥammad, sia pure come profeta, legislatore o come eresiarca. Se questa reticenza è comprensibile per Sofronio, che scrisse durante l'assedio di Gerusalemme, appare più sorprendente nelle lettere 48B e 14C di Isho'yabh III. Specie tenendo conto che Isho'yabh sembrava avere un rapporto molto più diretto con gli arabi, sebbene non se colga l'effettiva profondità della loro azione. Il termine *mhaggrāyē*, utilizzato in 48B, risulta ambiguo: all'epoca era utilizzato come semplice riferimento etnico, e solo successivamente sarebbe stato adottato per indicare i musulmani. E nella lettera 14C, nemmeno viene usato. Al contrario, gli arabi appaiono come difensori e protettori della fede cristiana difisita, quasi dei credenti. Una posizione che sarà ancora più accentuata in una lettera successiva, rivolta ai monaci ed ai fedeli

¹⁵³ Patricia CRONE, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, (New York: Cambridge University Press, 2012), pp. 144-151

¹⁵⁴ GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, cit., p. 8

¹⁵⁵ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., p. 244

dell'Oman, in cui il Catholicos li invita ad essere sottomessi alle autorità califfali con la stessa fermezza che si deve a Dio e alla Chiesa.¹⁵⁶

Una presa di posizione alquanto peculiare, soprattutto se considerata nel contesto dell'imminente Prima Fitna, la guerra civile tra il califfo 'Alī e gli Umayyadi. Isho'yabh avrebbe, in quel caso, dimostrato una presa di posizione a favore del primo, all'epoca maggiore autorità nella Siria Sasanide.¹⁵⁷ Una differenza sostanziale rispetto a Sofronio, anche se nel suo caso, più che alla sua interpretazione dell'invasione araba nelle sue Omelie di Natale e dell'Epifania, andrebbe additata alla sua morte nel 640. Questo escludendo altre fonti, come la pseudo-lettera riportata nel commentario georgiano del 670, o la tradizione dell'incontro con il califfo 'Umar riportata due secoli dopo da Eutichio. Ma in entrambi i casi si nota la mancanza di un'interpretazione teologica della nuova religione. Eppure, questi primi approcci sarebbero stati determinanti nello sviluppo delle successive riflessioni teologiche sull'islam.

Nel contesto difisita, un primo tentativo di interpretazione teologica dell'islam, inteso come religione separata, emergerà solo dopo la morte del Catholicos Isho'yabh III. Un esempio è quello di Yohannan Bar Penkaye, che nel suo *Kitābā d-reš mellē, Libro dei Punti Massimi*, pur conservando una visione abbastanza positiva degli arabi, avrebbe adottato un tono più prudente e moderato, rispetto al predecessore.¹⁵⁸ E anzi, sarà tra i primi a menzionare Muḥammad, collocandolo in un quadro in cui comincia a definirsi la consapevolezza della religiosità islamica come separata da quella cristiana e diversa da quella ebraica, sebbene vicina a entrambe.¹⁵⁹

Sul perché della mancata consapevolezza dell'islam, da parte di autori contemporanei alla Conquista Araba, si può dibattere molto. L'ignoranza non può essere esclusa in assoluto. Ma nemmeno possiamo escludere che forse, ai tempi della conquista, l'islam non fosse ancora del tutto formato, e che l'insegnamento di Muḥammad veniva allora inteso come una semplice visione filosofico-religiosa o sapienziale di un sovrano per la propria gente, piuttosto che come una rivelazione profetica vera e propria. Una posizione in parte sostenuta dal professore Fred McGraw Donner nel suo *Muḥammad and the Believers. At the origins of Islam*.¹⁶⁰

Una posizione che in parte può essere confermata anche dal *Libro dei Punti Massimi*, in cui Muḥammad viene indicato come un legislatore e sapiente degli arabi, la cui memoria tuttavia stava venendo sacralizzata dai suoi connazionali.¹⁶¹

Quale che sia la ragione, ignoranza o sviluppo embrionale, è evidente che solo in seguito da

¹⁵⁶ METSELAAR-JONGENS, *Defining Christ*, cit., pp. 250-251

¹⁵⁷ Ibi, pp. 253-254

¹⁵⁸ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 90-91

¹⁵⁹ Ibi, p. 92

¹⁶⁰ Fred DONNER, *Muḥammad and the Believers. At the origins of Islam*, (Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), PP. 56-90

¹⁶¹ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., p. 92

parte cristiana si sarebbe sviluppata una percezione dell'islam come religione diversa, sia come "adorazione del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe", sia come eresia. Specialmente nel caso melchita, a partire dal VII secolo.

1.2.7 San Giovanni Damasceno e la prima definizione teologica sistematica dell'islam in ambito melchita

1.2.7.1 Introduzione: dal silenzio melchita alla definizione teologica dell'islam

Il Silenzio Melchita verso l'islam nel VII secolo fu certamente confuso e sorprendente, limitandosi a una descrizione generica degli arabi come semplici "barbari", "flagelli di Dio" inviati per punizione dei peccati dei romani. Un silenzio certo particolare, le cui cause possono essere molteplici: dalla mancata comprensione di cosa fosse l'islam, fino alla possibilità che esso non si fosse ancora definito come religione consapevole di sé.

In ambito difisita, invece, già a partire dalla fine del VII secolo cominciava a delinearsi un'interpretazione dell'islam come religione a parte, come ben esemplificato dal *Libro dei punti Massimi* di Yohannan Bar Penkaye. Oltre a nominare Muḥammad, Bar Penkaye indicava l'islam come fenomeno previsto da Dio, parte del Disegno della Salvezza. A eccezione di una Guida, *Hōdegos*, del 700, attribuita a Sant'Anastasio del Sinai, che nel terzo capitolo menziona un'eresia riguardante la nascita del Cristo da Dio "in senso di rapporto carnale", attribuita da Anastasio agli arabi,¹⁶² non abbiamo da parte melchita una comprensione chiara o una definizione della nuova religione.

Bisognerà attendere la prima metà dell'VIII secolo per incontrare una prima vera definizione dell'islam e di Muḥammad da parte melchita. Una definizione che, sebbene non sia del tutto certa quando si sia formata e si sia diffusa, sarebbe stata una definizione fondamentale nella storia non solo della Comunità Melchita, ma anche delle chiese ortodossa e cattolica. Questa sarebbe stata, infatti, la definizione più significativa e condivisa fuori dal mondo islamico. E sarebbe stata formulata da una figura fondamentale: uno degli ultimi Padri della Chiesa, venerato sia dalla Chiesa Cattolica Romana che da quella Ortodossa. Si tratta di San Giovanni Damasceno. E più in particolare, del suo centunesimo capitolo del *De Haeresibus*, parte della più ampia opera *Fons Congitionis*.

Prima di analizzare questa opera e la sua interpretazione dell'islam, è necessario soffermarsi brevemente sulla figura e sul contesto biografico dell'autore.

1.2.7.2 Biografia

La prima biografia ufficiale riguardante Yohannan bar Sarjun bar Mansur, noto come Giovanni di Damasco, pare essere stata un manoscritto arabo redatto tra l'808 e l'869, successivamente tradotto in greco dal chierico romano d'oriente Giovanni di Gerusalemme. Questa

¹⁶² HOYLAND, *Seeing Islam As Others Saw It*, cit., pp. 93-94

biografia è nota come la “*Vita Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni, a Joanne Patriarchi Hierosolymitano Conscripta*”. Assieme a questa, sarebbero esistite diverse *Vitae*, che avrebbero arricchito di informazioni più o meno precise e di aspetti anche leggendari, la vita del Santo. Quello che sappiamo con certezza riguardo Giovanni Damasceno è la sua appartenenza alla famiglia dei Mansūr. Secondo alcune *Vitae* e altri testi, questa famiglia prendeva nome da Mansūr, un amministratore della città di Damasco che potrebbe essere stato tra coloro che consegnarono la città agli arabi durante la Conquista del VII secolo, sebbene non vi sia certezza su questo punto.¹⁶³

La famiglia Mansur, a partire dal capostipite e passando per suo figlio, conosciuto come Sarjun ibn Mansur e padre di Giovanni, avrebbe coperto degli incarichi di natura amministrativa nel Califfato Umayyade. Ibn Mansur, in particolare, pare essere stato coinvolto in un caso legato alla gestione delle imposte in Egitto, durante il califfato di ‘Abd al-Malik Ibn Marwān.¹⁶⁴ Se possiamo orientarci con una certa sicurezza sulla famiglia di Giovanni, che avrebbe dato i natali a diversi dei futuri patriarchi di Gerusalemme,¹⁶⁵ risulta invece più difficile stabilire con precisione la sua data di nascita. Il 675 è considerato l’anno più accreditato, mentre altri come il professor Nasrallah propongono date precedenti, fino al 665 e anche prima.¹⁶⁶

Tuttavia, un punto certo riguarda la sua educazione che, come riportato in particolare nella *Vita* di Giovanni di Gerusalemme, fu caratterizzata da uno studio approfondito sia della cultura e lingua greca, sia di quelle arabe, sebbene con marcata predilezione delle prime. Questa formazione avvenne sotto la cura di un bizantino d’Italia di nome Cosma, prigioniero di guerra e schiavo liberato dal padre di Giovanni. Poco possiamo dire con certezza a riguardo della “conoscenza della lingua e dei libri dei saraceni” data dalla *Vita* di Giovanni di Gerusalemme, che potrebbe essere un riferimento ad un primo approccio agli hadith, alle *Sirah* e al Corano, benché lo studio sistematico degli Hadith si sarebbe affermato solo più tardi. È tuttavia certa, da parte di Giovanni, una conoscenza solida della cultura classica: dalle arti classiche alla musica, dalla matematica alla filosofia. Alla morte del padre, Giovanni avrebbe ricoperto a sua volta dei ruoli amministrativi, sebbene le *Vitae* non siano particolarmente chiare nel definirli. Non è nemmeno del tutto certo il suo passaggio alla vita monastica, reso ambiguo dalla tradizione che attribuisce, da parte di un ancora non ordinato Giovanni, una partecipazione alle prime polemiche sull’iconoclastia. Secondo questa vulgata, Giovanni avrebbe aspramente criticato apertamente l’Imperatore Leone prima ancora della sua ordinazione, portandolo ad inimicarsi il califfo ‘Abd al-Malik e alla pena dell’amputazione della mano, un episodio leggendario che si inserisce nel periodo in cui il califfo inasprì le politiche

¹⁶³ Daniel John SAHAS, *John of Damascus on Islam, The “heresy of ishmaelites”*, (Leiden: Brill, 1972), pp. 20-33

¹⁶⁴ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., pp. 28-29

¹⁶⁵ Ibi, pp. 30-31

¹⁶⁶ Ibi, pp. 38-39

anticristiane in vigore durante il suo regno.¹⁶⁷ Una versione certo emblematica e “iconica”, ma altrettanto discutibile in termini storici: se infatti la polemica iconoclasta si accese nel 736, anche accettando la possibilità leggendaria dell’amputazione, già da tempo ‘Abd al-Malik aveva reso impossibile per i non musulmani di coprire ruoli amministrativi. Secondo il professor Nasrallah, è molto più plausibile che Giovanni abbia preso i voti monastici intorno al 716,¹⁶⁸ assieme al maestro Cosma.¹⁶⁹ Quel che è certo è che Giovanni servì come monaco nel monastero di Mar Saba a Gerusalemme, dove visse fino alla morte, la cui data rimane dibattuta dalle fonti, aggirandosi prima o intorno al 755.¹⁷⁰

La figura di Giovanni Damasceno assume un ruolo di particolare rilievo non soltanto per la sua attività teologica all’interno della tradizione melchita, ma anche per la sua riflessione sull’islam. È infatti nella sua opera maggiore, la *Pege tes Gnoseos*, che compare quella che può essere considerata la prima vera interpretazione teologica melchita dell’islam.

1.2.7.3 *La Pege tes Gnoseos e il De Haeresibus*

La produzione del Damasceno spazia in diversi ambiti della teologia: dalla predicazione, con il *De Nativitate Domini*, all’agiografia, come dimostrano gli *Encomiae* su Barbara e il Crisostomo, fino a testi di carattere morale e ascetico, come il *De Sacris Ieiunis* e il *Sacra Parallela*.¹⁷¹ Tuttavia, quella che può essere considerata la sua *Opera Omnia* è il *Πηγή τῆς γνώσεως* (*Pege tes Gnoseos*), nota in latino come *Fons Cognitionis*, e *Fonte della Conoscenza* in italiano. Quest’ultima fu redatta nella sua maturità, su invito del maestro Cosmas, divenuto nel frattempo vescovo di Maiuma e martirizzato nel 743 in seguito a delle invettive pubbliche contro l’islam.¹⁷² Questa si compone di tre parti, riportando i nomi in latino: i *Capita Philosophica*, un’esposizione delle categorie filosofiche di base e introduttive dell’autore, elaborata allo scopo di fornire gli strumenti necessari per comprendere le esposizioni successive; il *De Haeresibus*, una raccolta e analisi di diverse eresie, ben cento di cui 80 riprese da Epifanio;¹⁷³ infine, l’*Expositio accurata fidei Orthodoxae*, composto da cento capitoli, nei quali vengono riassunte le posizioni ortodosse melchite riguardanti la Trinità, la Creazione, la Cristologia, la Venerazione della Croce e di diversi Dogmi della Fede Calcedonense.¹⁷⁴ Quest’ultima parte è nota anche come il *De Fide Orthodoxa*. Di quest’opera monumentale, il *De Haeresibus* è senza dubbio una delle sezioni più importanti e significative. Come accennato in precedenza, si tratta di una raccolta di numerose eresie, che copre un arco

¹⁶⁷ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., pp. 39-44

¹⁶⁸ Ibi, p. 45

¹⁶⁹ Angelo DI BERARDINO, «Letteratura greca della Siria», in *Patrologia Vol.V Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno. I Padri orientali*, a c. di Angelo DI BERARDINO, vol. 5, (Genova: Marietti, 2000), pp. 233-234

¹⁷⁰ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., p. 45

¹⁷¹ DI BERARDINO, «Letteratura greca della Siria», in *Patrologia Vol.V*, cit., p. 235

¹⁷² SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., p. 54

¹⁷³ DI BERARDINO, «Letteratura greca della Siria», in *Patrologia Vol.V*, cit., p. 234

¹⁷⁴ Ibi, p. 234

temporale che va dai tempi precedenti al cristianesimo fino alle eresie contemporanee all'autore. Quest'opera presenta anche una sua particolarità nella sua storia "editoriale": nelle prime edizioni della *Fonte della Conoscenza*, infatti, non era incluso assieme alle altre due parti, e in alcune versioni appariva in posizione successiva al *De Fide Orthodoxa*, segno che potrebbe essere stato scritto successivamente dopo diverse riscritture. Le eresie elencate sono indicate fin dall'inizio come cento, seguendo una struttura in due colonne per pagina, ognuna delle quali copre generalmente mezza colonna. Tra queste, sono incluse sia eresie note nella Storia della Chiesa Melchita e Cattolica in generale, come l'arianesimo, assieme ad alcune visioni filosofiche antiche e lo stesso paganesimo greco, riprese queste dalle eresie elencate da Epifanio in un altro testo. Il fatto che vengano comprese anche dottrine e visioni che non rientrano strettamente nella categoria di "eresie cristiane" non deve sorprendere. Del resto, nonostante il titolo latino, l'opera fu redatta in greco, e come scritto precedentemente nel prologo ai *Capita*, l'autore dichiara di voler esporre dei "pensieri errati", non volendo per questo limitarsi alla sola cristianità.¹⁷⁵ Tuttavia, la particolarità dell'opera risiede nell'ultima delle eresie elencate, quella definita come "l'eresia degli Ismaeliti o Agareni". Si tratta della prima definizione in senso teologico dell'islam da parte di un autore melchita. In questa trattazione vengono menzionati alcuni elementi dottrinali che stavano diventando caratteristiche centrali nell'islam: la negazione della divinità di Gesù e della sua crocifissione, il rifiuto della Trinità. Oltre a questi, viene menzionato un "libro sacro", il Corano, pur non dandogli questo nome, oltre che la figura di Muḥammad, descritto come "pseudo-profeta". Questa definizione dell'islam avrebbe avuto un'influenza profonda e fondamentale, fungendo da base di riflessione per tutte quelle tradizioni cristiane che fanno riferimento al Concilio di Calcedonia, come nel caso del *Thesaurus Orthodoxae Fidei* di Nicetas Acominatus del XII secolo.¹⁷⁶

1.2.7.4 Il capitolo 101 del *De Haeresibus*

Il passo riportato proviene dal capitolo 101 del *De Haeresibus* di Giovanni Damasceno. La traduzione italiana è adattata sulla base dell'edizione riportata da Jacques-Paul Migne, analizzata da Daniel John Sahas in *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*.

"101. C'è poi la superstizione degli ismaeliti, prevalente fino ad oggi e travianti il popolo, precedente la venuta dell'anticristo. Sono discendenti di Ismaele, partorito da Agar ad Abramo, e per questo sono chiamati sia agareni sia ismaeliti. Sono detti anche saraceni, da "Sara kenùs" (vuotezza di Sara), poiché Agar rispose all'angelo: "Sara mi lasciò vuota" (*Gen 16,8*). Questi erano idolatri e si prostravano alla stella del mattino, cioè Afrodite (Venere), che nella loro lingua chiamano Kabàr, che significa "grande". E fino ai tempi di Eraclio sono stati famosi idolatri.

Da quel tempo ad ora è sorto tra loro uno pseudoprofeta chiamato Mamèd (Maometto), il quale ha ideato la propria eresia essendo incappato nell'antico e nuovo testamento e - sembra - avendo discusso con un monaco ariano. Fu adottato dal suo popolo essendosi presentato come devoto di Dio, affermò di avere un libro proveniente dal cielo. Avendo inciso nel suo libro alcune disposizioni degne di riso, le trasmise a

¹⁷⁵ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., pp. 54-57

¹⁷⁶ Ibi, p. 66

loro come devozione. Dice esserci un unico Dio creatore che non ha generato né è stato generato (Corano CXII). Dice essere Cristo il logos di Dio e il suo spirito, ma creato e servo (di Allah, Corano XIX. 30), generato senza seme da Maria, sorella di Mosè e Aronne. Dice essere entrato il logos di Dio e lo spirito in Maria, e generò Gesù che era profeta e servo di Dio. E i Giudei, facendo ingiustizia, volevano crocifiggerlo, e avendo afferrato la sua ombra la crocifissero ma -dice- lui, il Cristo, non fu crocifisso né morì: infatti Dio lo prese a se stesso in cielo, poiché lo amava (Corano IV. 157-8). E dice che Cristo salì in cielo e Dio lo interrogò dicendo: "O Gesù, dicesti: Sono figlio di Dio e Dio?". E -dice- Gesù rispose: "Signore, sii misericordioso. Tu sai che non lo dissi, né disprezzai essere tuo servo. Uomini iniqui scrissero che dissi questo, e mentirono su di me e sono in errore". e Dio rispose e gli disse: "So che tu non hai detto questo".

Ma in questo libro ci sono anche molte altre parole sorprendenti e degne di riso, [libro] che [Maometto] sostiene essere disceso a lui da Dio. Noi diciamo: "E chi è testimone che Dio ha dato questo libro? E quale dei profeti predisse il sorgere di tale profeta?". E loro esitano. Mosè ricevette la legge da Dio sul monte Sinai, apparso agli occhi di tutto il popolo nella nube, nel fuoco, nell'oscurità e nella tempesta. E [noi diciamo] che tutti i profeti, iniziando da Mosè e scendendo giù, hanno predetto la venuta di Cristo, e [diciamo] che Cristo è Dio, e il figlio di Dio si è incarnato, ed è stato crocifisso, ed è morto, ed è risorto, e che è giudice dei vivi e dei morti. E diciamo: "Perché non venne così il vostro profeta, con altri testimoni di lui? [Perché] Dio non si è presentato a voi, nel dare quella scrittura della quale dite, come [quando] il popolo [lo] ha visto con Mosè, [quando] ha dato la legge nel monte fumante, affinché anche voi [come gli Ebrei] poteste avere certezza?". Rispondono che Dio fa le cose che vuole. Diciamo: "Questo anche noi lo sappiamo". Ma chiediamo come la scrittura è scesa al vostro profeta. Rispondono che la scrittura scese su lui nel sonno. E noi, ridendo, diciamo a loro: [Se] la scrittura è data nel sonno e non durante la veglia, per lui si adempie il detto popolare: [Mi racconti sogni].

Ancora noi chiediamo: "Com'è che [Maometto] ci comanda nella vostra scrittura di non fare [qualcosa] o accettare [qualcosa] senza testimone, non gli chiedete: Prima mostra la testimonianza che sei un profeta e che vieni da Dio, e quale scrittura testimonia di te?". Tacciono vergognandosi. Ancora [chiediamo]: "Non vi è lecito sposare una donna senza testimone, né commerciare, né acquistare, né possedete un asino o una bestia senza testimone. Avete però donne, e possedimenti, e asini, e le altre cose tramite la testimonianza, ma solo la fede e la scrittura avete senza testimonianza. Colui che vi ha trasmesso questa [scrittura] non ha nessuna [garanzia di] certezza, né c'è qualcuno che ha testimoniato di lui prima di lui, ma [anzi] ha ricevuto questa nel sonno".

Poi ci chiamano "associatori", poiché -dicono- introduciamo associazione a Dio, dicendo essere il Cristo figlio di Dio e Dio. A loro diciamo: "Questo lo hanno tramandato i profeti e la scrittura, e voi accettate fermamente i profeti. Se dunque, malvagiamente, diciamo diciamo il Cristo [essere] figlio di Dio, anche loro lo insegnano e tramandano a noi". E alcuni di loro dicono che noi abbiamo frainteso tali cose dei profeti, altri dicono che gli Ebrei, odianti noi, ci fecero errare avendo scritto [queste cose] come [se fossero] dai profeti, così da farci perire. Ancora poi diciamo a loro: "Voi dite che Cristo è parola di Dio e spirito, come potete accusarci [di essere] associatori? Infatti la parola e lo spirito è inseparabile da colui in cui è prodotta. Se dunque è in Dio la sua parola, ovviamente è anche Dio. Se poi è esterno a Dio, Dio è senza parola e senza spirito. Rifuggendo l'associazione Dio [a Cristo] lo avete mutilato. Sarebbe meglio per voi dire che ha associazione, piuttosto che mutilarlo, come se trattassimo di una pietra, o un legno, o qualcosa di insensibile. Come voi falsamente dite noi [essere] associatori, così noi accusiamo voi [essere] mutilanti Dio".

Accusano poi noi, adoranti la croce, come idolatri, la quale anche disprezzano. E diciamo a loro: "Com'è dunque che voi vi prostrate verso la pietra nella vostra Kaba [lett. Kabathà] e, baciandola, amate la pietra?". E alcuni di loro dicono che su quel [luogo] Abramo si unì ad Agar, altri poi [dicono] che su quel [luogo] legò il cammello mentre stava per sacrificare Isacco. E a loro rispondiamo: "La scrittura dice che il monte era boscoso e c'erano alberi, da i quali Abramo tagliò rami e pose su essi Isacco, e lasciò gli asini con i servi. Perché dunque siete stolti? Là infatti non c'è legna di alberi né passano gli asini". Allora si imbarazzano. [Ma ancora] similmente dicono la pietra essere di Abramo. Allora noi diciamo: "Sia di Abramo, come voi delirate. Non vi vergognate dunque baciando questa [pietra] solo poiché su essa Abramo si unì a una donna, o poiché legò un cammello, ma ci disprezzate poiché adoriamo la croce di Cristo, grazie alla quale la forza dei demoni e l'errore del diavolo è stato distrutto?". Questa poi, che chiamano pietra, è la testa di Afrodite, la quale adorano, la quale chiamano Kabèr, e su essa sono oggi visibili deboli graffiti [rappresentanti il volto della dea] agli osservatori attenti.

Come detto, questo Mamed [Maometto], avendo scritto molti deliri, pose un titolo a ciascuno di essi [le sure del Corano]. Come lo scritto delle donne [Sura IV], e in esso notoriamente legittima il prendere 4 mogli e -se può- 1000 concubine oltre alle 4 mogli, per le quali la mano di lui [dell'uomo] ha risorse [per mantenerle]. Allo stesso modo legittima che, se vuole [l'uomo], possa ripudiare [una moglie], o prenderne un'altra. Mamed aveva un socio chiamato Zeid [Zayd ibn Harithah]. Questo aveva una moglie appariscente [Zaynab bint Jahsh], della quale Mamed si innamorò. Messisi a sedere disse Mamed: "Ah,

Dio mi comandò di prendere tua moglie". Rispose [Zeid]: "Sei apostolo. Fa' come Dio disse a te. Prendi mia moglie". Per dirla dall'inizio, disse [Maometto] a lui: "Dio mi comandò affinché tu ripudi tua moglie". Lui la ripudiò. E dopo molti giorni disse: "Dio comandò che io prenda lei". Dopo averla presa e aver commesso adulterio pose questa legge: "Chi vuole ripudi sua moglie. Se poi dopo aver ripudiato lei volesse tornare a lei, un altro la sposi. Non è lecito infatti prenderla se non sposò [prima] un altro. Se poi anche il fratello la ripudia, la sposi il fratello che vuole" (cf. Corano II. 227-229). Nella stessa scrittura annuncia tali cose: "Lavora la terra che Dio ti ha dato e amala (cf. Corano II. 223), e fa' così e così", per non dire come lui tutte le oscenità. Ancora, c'è lo scritto del Cammello di Dio [...]"¹⁷⁷

È doveroso ricordare che questo capitolo risulta essere molto più lungo rispetto agli altri dedicati alle altre eresie. E fin dalle prime righe si indica chiaramente questa “eresia” come recente e ingannevole per il popolo della regione dell’autore. Per quanto riguarda l’espressione “precedente la venuta dell’anticristo”, è doveroso non interpretarla in senso strettamente letterale o millenarista. L’espressione “predecessore dell’anticristo” era già stata utilizzata per indicare diverse figure che mettevano in dubbio la dottrina della fede ortodossa, in questo caso melchita, secondo una concezione tipicamente greca. Anche nello stesso *De Fide Orthodoxa*, Giovanni Damasceno utilizza il termine “anticristo” non solo in riferimento alla figura dell’Apocalisse, ma anche per designare ogni persona la cui dottrina rischia di provocare divisione all’interno della comunità dei credenti.¹⁷⁸

Segue quindi una trattazione sul come e da chi la “dottrina saracena” sarebbe stata fondata. Da principio, l’autore ricorda il passato paganesimo degli arabi, facendo riferimento ad una venerazione di Venere, che secondo quanto riportato dall’autore, sarebbe stata osteggiata da Muḥammad, indicato nel testo come “Mamed”. Viene inoltre menzionato dal Damasceno la figura di un monaco senza nome, indicato come ariano e che sarebbe stato, a detta dell’autore il vero ispiratore del Corano e dell’islam stesso. Forse un riferimento alla figura di Bahira, cara a certa tradizione islamica.

Dopo questa introduzione storica e polemica, l’autore segue ad analizzare alcuni degli insegnamenti islamici, a partire dall’adorazione di Dio, inteso come Unico. Questa definizione e sottolineatura sulla Unicità di Dio tipica dell’islam, *al-Tawḥīd*, è coerente con quella affrontata dal Damasceno nel *De Fide Orthodoxa*, dove viene messa in evidenza proprio l’Unità Assoluta di Dio.¹⁷⁹

In questo caso, lo stesso Damasceno riconosce alla “eresia ismaelita” un punto in comune con il cristianesimo, ovvero l’adorazione del medesimo Dio. Tuttavia, dopo questo unico riconoscimento l’autore procede ad elencare quegli insegnamenti che, a suo giudizio, rendono la dottrina eretica. E parte da un aspetto fondamentale per il cristianesimo, cioè la Cristologia. Stando alla tradizione “saracena”, al Cristo è negata la natura divina, così come la crocifissione, sostenendo

¹⁷⁷ Jacques-Paul MIGNE éd., *Patrologiae cursus completus ; omnium SS patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, vol. 94 (Parigi: Imprimerie Catholique, 1864), coll. 763-770, trad. <https://it.cathopedia.org/wiki/Cristianesimo_e_Islam#Riflessioni_teologiche> (20/05/2026)

¹⁷⁸ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., p. 69

¹⁷⁹ Ibi, pp. 75-76

che ad essere crocifissa sarebbe stata la sua ombra. Si tratta, da una parte, di un riferimento al versetto 157 della Sura IV, comunemente interpretato come negazione della crocifissione. Ma il riferimento ad una “ombra” potrebbe anche richiamare ad una tradizione precedente alla teoria della sostituzione, secondo cui Gesù Cristo, seguendo un’interpretazione della Sura IV: 157, non sarebbe stato crocifisso ma sostituito da un altro.

Fin da subito, l’autore inizia a polemizzare con le credenze tratte dal Corano, a partire dalla sua supposta origine divina, che il Damasceno considera dubbia. Lo fa richiamandosi a esempi dati dalle Scritture veterotestamentarie e neotestamentarie, citando Mosè e Gesù. Critica aspramente anche l’idea del Corano come Rivelazione data in sogno, sostenendo che, non essendo avvenuta in stato di veglia, questa non possa essere considerata affidabile. Il riferimento al sogno non è casuale, trattandosi di un elemento importante nella tradizione islamica, che attribuisce al Profeta la ricezione di versetti delle Sure o di insegnamenti mediante visioni oniriche. Si potrebbe trattare di un tentativo di polemica da parte di Giovanni Damasceno verso ogni aspetto riguardante la figura di Muḥammad come profeta. Elemento che provoca qualche perplessità, se teniamo conto del fatto che quelle rivelazioni del Profeta Muḥammad, stando alla tradizione, sarebbero avvenute in stato di veglia. Forse l’autore non conosceva questo aspetto. Ma anche se il Damasceno ne fosse stato a conoscenza, non è detto che lo avrebbe interpretato in modo diverso. Dopotutto, come si nota dal riferimento all’ignoto “monaco ariano”, il Damasceno non considerava nemmeno Muḥammad, o “Mamed”, come il vero fondatore dell’islam.

E nei versi successivi, l’autore intensifica la critica alla pretesa profetica di Muḥammad. Da principio sottolineando l’assenza di testimoni a conferma della sua missione. Da questa critica basata sulle Scritture, l’attacco viene esteso al Corano stesso e alle credenze dei musulmani, specialmente nella critica verso i cristiani di sostenere dottrine senza testimoni. Anzi, la critica del Damasceno arriva a toccare l’accusa da parte musulmana verso i cristiani: quella di essere “associatori”. Un’accusa che l’autore ribalta, definendo i musulmani “mutilatori” della Persona di Dio e della Natura Divina del Cristo, che nel Corano è indicato come *Kalimat Allah*, Parola di Dio, ma vuotato, a suo avviso, della sua natura.

Anche la critica musulmana riguardo l’adorazione della croce trova una risposta da parte del Damasceno, in questo caso facendo riferimento alla Pietra Nera della Mecca, e dello stesso Santuario. Innanzitutto, viene accusata una supposta origine biblica del Santuario, facendo riferimento a delle tradizioni affermant che in quel luogo fu compiuto il sacrificio con Isacco, o che lì Abramo si unì ad Agar o legò un cammello.

Affermazioni che vengono derise senza troppe pretese dall’autore. E nel caso della venerazione della pietra, questa viene accusata di essere una forma di idolatria, con il Damasceno che sostiene che essa non sia altro che un resto della statua di Venere, arrivando a volerne notare i

contorni consumati. Un'accusa polemica, come si evince dal tono e dalla risposta riguardo la venerazione della croce. Che, tuttavia, lascia anche molto sorpresi per il nome con cui, secondo l'autore, era chiamata Venere tra gli arabi. Qaber, che lo stesso Damasceno riconosce provenire dall'aggettivo arabo "*Kabir*", letteralmente "grande" in arabo, da cui deriva il superlativo *Akbar*.¹⁸⁰ Un nome abbastanza "particolare", se teniamo conto che le dee preislamiche avevano altri nomi, come *Allāt* o *'Uzza*. E che lo stesso Sahal in *John of Damascus on islam, The "heresy of ishmaelites"* indica come una possibile confusione del Damasceno.¹⁸¹

Ma la stessa critica sull'origine del Santuario della Mecca, dall'autore confusa con il Santuario della Ka'aba, appare discutibile, specialmente perché, come ricordato sempre da Sahal, in realtà queste tradizioni, descritte e derise dal Damasceno, non esistono nella tradizione islamica.¹⁸² Potrebbe trattarsi di un errore dovuto al fervore polemico dell'autore. Non dobbiamo dimenticare che il suo stesso amico, maestro e fratellastro, Cosmas, a cui era dedicato il *De Haeresibus*, morì come martire accusando Muḥammad di essere "predecessore dell'anticristo".¹⁸³ Quindi, l'uso di un tono polemico fine a sé stesso, e non interessato a voler convincere i "saraceni", non sarebbe da escludere. E forse potrebbe essere lo stesso anche per la Pietra Nera e il santuario, che anche volendo ammettere credenze bibliche, dall'autore sono comunque messe in ombra e ridicolizzati rispetto alla Croce.¹⁸⁴

Dopo aver analizzato questi aspetti più "devozionali" della religione musulmana, il Damasceno passa a trattare il Corano, che definisce come "*scrittura di Mamed*" o "*deliri*". Al di là dei termini evidentemente polemici, l'autore dimostra di sapere che il Corano è diviso in parti, ciascuna con un proprio nome, che corrispondono alle Sure. Di queste, viene citata quella detta "*Delle Donne*", in particolare nel trattare temi come la poligamia e il concubinato. Questi temi vengono collegati ad alcuni eventi della tradizione islamica, come quello riguardante Zayd ibn Al-Haritha, dal Damasceno indicato come un "*socio*" invece che come figlio adottivo secondo la tradizione islamica. E a questa figura viene legato il permesso del ripudio nel Corano. Un modo per suggerire che alcuni versetti del Corano siano stati "rivelati" solo in risposta a necessità contingenti di Muḥammad.

Come nel caso dei riferimenti alla devozione sulla Pietra Nera e il Santuario della Mecca, anche la conoscenza del Corano appare abbastanza confusa, in un miscuglio di conoscenza e ignoranza. Un esempio è proprio nella Sura IV, detta al-Nisā, le Donne, dove il Damasceno nomina il permesso di avere fino a quattro mogli e del divorzio, ma non considera il contesto dato dalla

¹⁸⁰ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., p. 87

¹⁸¹ Ibi, p. 87

¹⁸² Ibi, pp. 87-88

¹⁸³ Ibi, p. 54

¹⁸⁴ Ibi, p. 89

Battaglia di Uhud e della poligamia come forma di sostegno per le vedove dei caduti.¹⁸⁵ Potrebbe trattarsi di una semplice necessità di evidenziare la diversità degli insegnamenti islamici rispetto a quelli cristiani. O potrebbe essere il risultato di una conoscenza non molto approfondita, che dava peso a certi aspetti e ne ignorava altri. Dopotutto, fin dall'inizio del paragrafo dedicato alle "scritture di Mamed", questi vengono definiti "deliri" e "degni di riso".

Un altro esempio di questa conoscenza mista a palese ignoranza la ritrova nel fare riferimento ad una sura detta del Cammello, come riportato dal testo di Sahal.¹⁸⁶ Sura che, tuttavia, non esiste. Dahl tende a considerarla come un possibile riferimento alla Sura XCI o alla Sura VII. Ma possono anche essere segno di una conoscenza dei contenuti coranici piuttosto basilare, se non superficiale. Una visione che vuole notare quanto gli insegnamenti islamici siano lontani da quelli della tradizione cristiana e melchita, non andando oltre. E lo si evince anche nell'elencare le successive tradizioni, come la circoncisione, l'abbandono dello *Shabbath* e del battesimo, oltre alla proibizione dei liquori. Tradizioni che il Damasceno considera come parte delle "Scritture" di Muḥammad, senza distinguere tra la Sunna e il Corano.¹⁸⁷

Quello che ne emerge è una conoscenza dell'islam piuttosto elementare, dovuta in parte al formato del libro in cui è contenuta, e in parte ad uno scarso interesse dello stesso Damasceno, che in alcune parti molto sbrigativamente afferma di "non ripetere le sue parole" e di proseguire oltre. Una realtà riconosciuta da Sahal, che la considera basata su una lettura superficiale del Corano, o, altrettanto verosimilmente, sul sentito dire. Il fatto stesso che nelle *Vitae*, a partire da quella di Giovanni di Gerusalemme, si dichiari che il Damasceno abbia anche studiato l'arabo, non esclude una sua possibile ignoranza. Già il fatto che usi un aggettivo per indicare una supposta "dea preislamica", potrebbe dimostrare che la conoscenza del Damasceno dell'islam e della cultura araba fosse molto più elementare. Appunto, quella di un fu amministratore economico che abbandonò il mestiere pubblico a causa delle sempre più crescenti discriminazioni verso i non musulmani.

1.2.7.5 Portata e limiti dell'interpretazione damascena

Tuttavia, al di là di una conoscenza necessariamente parziale, che non possiamo escludere essere stata condizionata anche dal formato letterario utilizzato, non si può non riconoscere la singolarità e l'importanza storico-culturale del *De Haeresibus*. Il testo rappresenta la prima interpretazione teologica dell'islam in ambito melchita, intesa come religione strutturata, con specifiche caratteristiche e differenze rispetto al cristianesimo. Sebbene essa venga ancora associata agli arabi o "saraceni", l'islam viene descritto anche in termini che iniziano a separarlo dalla sola cultura araba. Fin dalle prime righe si sottolinea come questa religione si stia espandendo tra la

¹⁸⁵ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., pp. 90-91

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibi, pp. 93-94

popolazione locale della Siria e della Palestina, a scapito del culto cristiano melchita. Ciò appare indicativo di una percezione, da parte dell'autore, di un'attività missionaria islamica rivolta alla popolazione locale. Sebbene i contenuti di questa religione vengano talvolta deformati, riportati con una certa imprecisione o privati del loro contesto, l'autore tenta comunque una definizione del libro sacro dei musulmani e della figura del fondatore della loro religione.

L'interpretazione del Damasceno appare tutt'altro che benevola, soprattutto se paragonata a quella del Bar Penkaye. È tuttavia proprio la rappresentazione offerta dal Damasceno che fornì una base importante per le riflessioni apologetiche dei successivi teologi cattolici, specialmente quelli bizantini. Una base di tale rilevanza da indurre persino a formulare l'ipotesi che il centunesimo capitolo possa essere il risultato di una costruzione bizantina successiva.¹⁸⁸

La riflessione teologica elaborata da Giovanni Damasceno si colloca, tuttavia, all'interno di un contesto storico e religioso più ampio, caratterizzato da profonde trasformazioni nel mondo islamico dei primi secoli. Tra l'VIII e il IX secolo, infatti, la progressiva consolidazione del califfato abbaside contribuì a definire in modo sempre più chiaro le strutture politiche, religiose e culturali dell'impero islamico. Comprendere tale contesto risulta quindi essenziale per collocare correttamente lo sviluppo delle prime interpretazioni cristiane dell'islam e per analizzare le modalità con cui le diverse comunità cristiane del Vicino Oriente si confrontarono con la nuova realtà religiosa, aprendo così alla fase successiva dell'analisi dedicata al mondo abbaside.

¹⁸⁸ SAHAS, *John of Damascus on Islam*, cit., pp. 61-63

2 Il mondo abbaside e il confronto intellettuale tra cristiani e musulmani

La riflessione teologica cristiana sull'islam, di cui la figura di Giovanni Damasceno rappresenta un caso emblematico, si sviluppa in stretta connessione con un contesto storico e culturale profondamente trasformato, che trova nel periodo iniziale del califfato abbaside, tra VIII e IX secolo, il proprio momento di piena strutturazione e definizione. È proprio sotto il califfato, e in parallelo alla sua progressiva strutturazione politica e religiosa del mondo islamico, così come fu per quello umayyade, che vennero definiti le regole e gli equilibri politici, religiosi e culturali, sia dentro l'impero islamico e nella società islamica, che nei rapporti che quest'ultima avrebbe sviluppato con i *dhimmī*, i protetti come vengono chiamati i sudditi non musulmani del califfato. E anche di come questi, a seguito di tali rapporti, avrebbero sviluppato le proprie interpretazioni teologiche dell'islam.

2.1 La transizione agli Abbasidi e la riorganizzazione del potere

2.1.1 Dalla crisi umayyade all'ascesa abbaside

Alla luce di tali dinamiche, risulta necessario chiarire il processo attraverso il quale gli Abbasidi giunsero al potere e costruirono la propria pretesa di legittimità.

Gli studiosi discutono ancora oggi circa l'effettiva portata dell'influenza esercitata direttamente dagli Abbasidi nella cosiddetta "Rivoluzione abbaside". Ciò che appare certo, tuttavia, è che tale insurrezione si sviluppò attorno al rifiuto del dominio umayyade, il cui califfato era percepito non solo come politicamente illegittimo, ma anche come una deviazione dall'ortodossia islamica. La propaganda rivoluzionaria sosteneva infatti che il califfato dovesse spettare a un membro della famiglia di Muḥammad, un hashimita che fosse al tempo stesso *imām* della comunità dei credenti e scelto mediante una *shūrā*.

Tali elementi sembrano indicare l'influenza di correnti alidi e proto-sciite, sia nell'uso del termine *imām* come guida religiosa, sia nell'insistenza sull'appartenenza del califfo alla famiglia del Profeta. Non è quindi un caso che il movimento rivoluzionario, nato negli ambienti di Kūfa e successivamente trasferitosi nel Khurāsān durante le insurrezioni della Terza Fitna, fosse noto con il nome di *Hāshimiyya*, richiamandosi esplicitamente alla famiglia del Profeta.¹⁸⁹

La regione orientale del Khurāsān, in cui tali dinamiche trovarono un terreno particolarmente favorevole, rappresentava, del resto, un territorio particolarmente sensibile alle rivolte. Qui si erano già sviluppate insurrezioni di carattere religioso e politico, alcune di ispirazione zaydita o kharigita, altre più trasversali, come la rivolta guidata dall'alide ʿAbd Allāh ibn Muʿāwiya.

Tuttavia, questa iniziale influenza alide, probabilmente predominante nella fase clandestina della rivolta, la *daʿwa*, intesa come attività di predicazione e mobilitazione politico-religiosa, venne progressivamente affiancata, nella fase attiva, dalla *dawla*, da un'altra componente che faceva

¹⁸⁹ COBB, «The empire in Syria, 705-763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 261-263

riferimento ai discendenti di al-‘Abbās, zio di Muḥammad, guidata da Muḥammad ibn ‘Alī.¹⁹⁰

Al di là della precisa individuazione della leadership iniziale del movimento, ciò che appare certo è che la rivoluzione abbaside si tradusse in un’insurrezione aperta nel Khurāsān intorno al 749. Valendosi del malcontento presente sia tra la popolazione locale sia tra gli arabi, e sotto la guida di comandanti *mawālī* come Abū Muslim, le forze ribelli raggiunsero nello stesso anno Kūfa, in Mesopotamia, prendendo progressivamente il controllo di diverse regioni dell’impero e sconfiggendo definitivamente le forze umayyadi in Egitto nel 750.¹⁹¹

Al di là della narrativa successiva di stampo abbaside, infatti, è ormai ampiamente riconosciuto che la Rivoluzione abbaside ebbe una base mista e di carattere fondamentalmente islamico, caratterizzata da una composizione eterogenea, che emerge in modo particolarmente evidente anche nella propaganda politica della nuova dinastia.

In questo contesto, un esempio particolarmente significativo è rappresentato dal discorso, *al-khuṭba*, pronunciato a Kufa nel 749 da colui che sarebbe diventato il primo califfo abbaside, Abū ‘Abbās ‘Abd-Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās, detto al-Saffāḥ (r. 749-754).

In tale discorso, il futuro primo califfo abbaside richiamò tutti i membri della famiglia del Profeta, compresi gli alidi, definiti i “figli di nostro zio”, così da sottolineare la parentela tra al-‘Abbās e ‘Alī e, più in generale, la comune appartenenza alla discendenza di Hāshim.¹⁹² In tal modo, la propaganda abbaside presentava questi gruppi come vittime della persecuzione umayyade e attribuiva loro una funzione di restaurazione della Legge divina violata dai precedenti governanti.¹⁹³

Allo stesso tempo, la *khuṭba* contribuiva a presentare il movimento come espressione dell’ortodossia islamica, prendendo le distanze dai gruppi sciiti estremi, come i *Sabā’iyya*, esclusi dalla comunione politica e religiosa evocata nel discorso.¹⁹⁴ Il richiamo alla guida dell’*imām* veniva così ricondotto entro una pretesa di legittimità più ampia, destinata a sostenere la nuova dinastia.¹⁹⁵

Si trattava dunque di una combinazione significativa di elementi riconducibili a un’ortodossia islamica in via di definizione e di componenti che successivamente sarebbero stati tipiche dello sciismo.

Al di là delle possibili influenze riconducibili a un’ortodossia islamica non ancora pienamente

¹⁹⁰ COBB, «The empire in Syria, 705 763», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 261-262

¹⁹¹ Ibi, pp. 263-265

¹⁹² ROY MOTTAHEDEH, «The ‘Abbasid Caliphate in Iran», in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, eds. Richard Nelson FRYE, vol. 4, (Cambridge, Cambridge University Press 2007), pp. 57-58

¹⁹³ MOTTAHEDEH, «The ‘Abbasid Caliphate in Iran», in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, cit. p. 57

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibi, p. 58

definita, questo discorso segnò un passaggio decisivo: i richiami alla restaurazione della Legge di Dio divennero infatti uno degli elementi centrali della successiva autorappresentazione califfale. Dal successore di al-Saffāḥ, Abū Ja‘far al-Manṣūr (754-775), fino ad al-Mutawakkil (847-861), i califfi abbasidi si presentarono come i legittimi eredi del profeta, guide della umma e difensori dell’ortodossia islamica.

Questa pretesa di legittimità, tuttavia, non fu accolta in modo unanime all’interno del mondo musulmano. Già sotto al-Saffāḥ si registrarono infatti alcune opposizioni armate, che mostrarono come la costruzione del nuovo ordine abbaside fosse tutt’altro che compiuta.¹⁹⁶

Si apriva così una fase di transizione dalla dimensione rivoluzionaria alla costruzione di un ordine politico stabile, costringendo i primi califfi abbasidi a confrontarsi con il problema del consolidamento del potere. Ciò portò i diversi califfi a favorire quella che venne progressivamente definita come ortodossia religiosa, sia mediante la repressione dell’eresia, *zandaqa*, sia sostenendo alcune delle scuole teologiche e giuridiche, i *madāhib*, già in formazione. Queste scelte costituiscono il presupposto fondamentale per comprendere le successive dinamiche politico-religiose del mondo abbaside, nonché il contesto in cui si sviluppò il confronto intellettuale tra cristiani e musulmani.

2.1.2 Struttura politico-amministrativa del califfato

2.1.2.1 Assetto istituzionale

Un primo esempio di tali dinamiche, sul piano dell’organizzazione del potere califfale, si riscontra nel successore di al-Saffāḥ, Abū Ja‘far al-Manṣūr (754–775).

Da alcuni considerato il vero fondatore del califfato abbaside, al-Manṣūr fu la figura che più decisamente contribuì a consolidare il ruolo guida della dinastia, definendone l’autorità tanto in senso politico quanto religioso. In questo quadro, la gestione delle opposizioni costituì uno degli strumenti principali attraverso i quali il califfo definì e consolidò la propria autorità.

Fin dall’inizio del suo regno dovette reprimere una rivendicazione della carica califfale avanzata dallo zio ‘Abd Allāh ibn ‘Alī. La repressione avvenne per mano di Abū Muslim, uno dei principali comandanti della rivoluzione abbaside.¹⁹⁷ Abū Muslim, figura importante e rispettata nel Khurāsān, da cui era partita l’insurrezione, godeva presso la popolazione locale di un carisma quasi messianico, potenzialmente in grado di costituire un’alternativa all’autorità califfale. Proprio per questa ragione, fu a sua volta eliminato per ordine di al-Manṣūr.¹⁹⁸

Il suo assassinio ispirò diverse ribellioni locali nel *Khurāsān*, generalmente represses dalle autorità. Tra queste si distinse, per portata e significato, una rivolta avvenuta nella regione del *Jibāl*,

¹⁹⁶ Henri LAOUST, *Gli scismi nell’Islam*, cit., p. 79

¹⁹⁷ Ibi, p. 71

¹⁹⁸ Tayeb EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, ed. Chase F. ROBINSON, vol. 1, (Cambridge, Cambridge University Press, 2011), p. 269

guidata da Sunbādh, un iranico fautore di una visione che vedeva Abu Muslim come il Mahdī, il Messia, ma in un'ottica che portava a unire l'islam con elementi mazdei. Questo leader, con la sua insurrezione nel 755, riuscì a occupare diverse città, tra cui Qūmys e Isfahan, prima di essere sconfitto dalle forze abbasidi.¹⁹⁹

Questa non sarebbe stata la sola forma di sincretismo religioso che al-Manṣūr avrebbe dovuto affrontare, anche in prima persona. Un esempio significativo si riscontra nel 758, quando alcuni sostenitori di al-Manṣūr, nella città di Hāshimiyya, assaltarono il palazzo in cui risiedeva il califfo, proclamandolo *Mahdī* e “Incarnazione di Dio”. Una sommossa che sarebbe stata repressa dallo stesso al-Manṣūr, intervenuto direttamente, provocando la morte di circa 600 persone.²⁰⁰

Queste rivolte, al di là del tono religioso talvolta contraddittorio con cui sono riportate dall'eresiografia islamica, possono essere interpretate come espressione delle difficoltà iniziali della dinastia abbaside. Esse mostravano infatti come la giustificazione del Califfo quale “Erede del Profeta” fosse ancora fragile. Anche qualora tale concezione fosse condivisa, essa non implicava necessariamente l'accettazione del predominio abbaside.

Un ulteriore elemento di opposizione si riscontra negli alidi, indicati come “cugini” nella *khuṭba* di Kūfa. Questi, o almeno alcune loro fazioni, sarebbero stati tra i principali e più duraturi avversari degli Abbasidi nella contesa per il califfato. La prima manifestazione significativa di tale opposizione fu la rivolta del 762, guidata da Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya (718/719-762).

La rivolta coinvolse l'Arabia, la Siria e la Mesopotamia, trovando un sostegno ampio e trasversale e arrivando a includere anche figure destinate a diventare centrali per il sunnismo, come Abū Ḥanīfa e Malik ibn Anas, fondatori dei *maḏāhib* hanafita e malikita.

Tuttavia, la mancata unità tra gli stessi alidi, in particolare l'assenza di cooperazione del ramo husaynide rappresentato da Ja'far al-Ṣādiq, e la limitazione geografica del movimento contribuirono al fallimento della rivolta.

Essa fu repressa nel 763 da al-Manṣūr, che, oltre a invocare la legittimità del proprio diritto al califfato in nome dell'eredità maschile della famiglia hashimita, fece valere il controllo militare ed economico, isolando Muḥammad e sconfiggendo poi il cugino Ibrāhīm, capo degli insorti di Basra.²⁰¹

2.1.2.2 Dinamiche di governo

Accanto alla repressione degli eretici iranici, dei kharijiti e degli alidi, al-Manṣūr definì anche modalità più strutturate di esercizio del potere, intervenendo sulla gestione delle élite e sull'organizzazione amministrativa del califfato.

¹⁹⁹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 72-73

²⁰⁰ Ibi, pp. 72

²⁰¹ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 271-272

Egli premiò e riconobbe gli ufficiali e i combattenti del Khurāsān, sia arabi sia iranici, che avevano servito nella rivoluzione abbaside, offrendo loro cariche e ruoli destinati a divenire ereditari. Fu inoltre un amministratore fortemente orientato alla centralizzazione.

Sotto il suo governo venne definita in modo più preciso la funzione del vizir, *wazīr*, inteso come consigliere del sovrano e responsabile dell'amministrazione dello stato.²⁰²

Accanto alla riorganizzazione amministrativa, un elemento decisivo nella definizione del potere abbaside fu la fondazione di una nuova capitale. Tra le iniziative più significative del suo governo vi fu infatti la fondazione di Baghdad nel 762. La città, situata in un'area in cui il Tigri e l'Eufrate si avvicinavano e nota come "Città Rotonda" per la sua forma, fu progettata anche con il consiglio di astrologi iranici. Al di là degli aspetti materiali, essa assunse un forte valore simbolico, incarnando, attraverso le sue molteplici influenze culturali, islamiche, aramaiche e iraniche, il ruolo del califfo come *imām* dei musulmani, rappresentante ed erede del Profeta²⁰³

2.1.2.3 *Evoluzione del modello politico*

Dopo la fase di consolidamento istituzionale sotto al-Manṣūr, il califfato abbaside conobbe un ulteriore sviluppo con il suo successore, il figlio Muḥammad al-Mahdī (775–785), che contribuì a definirne in modo più compiuto il modello politico e religioso.

Fin dall'inizio del suo regno, al-Mahdī si impegnò a definire il califfato come protettore dell'islam contro la *zandaqa*, articolando la propria azione lungo una duplice direttrice: la promozione della devozione religiosa e il rilancio della dimensione militare del potere califfale.

Il primo aspetto si tradusse nel sostegno alle rotte dei pellegrinaggi verso le città sante, in particolare Mecca e Medina, le cui infrastrutture furono migliorate e collegate più efficacemente a Baghdad. A ciò si aggiunsero i frequenti pellegrinaggi del califfo e della sua corte anche verso Gerusalemme.²⁰⁴

A questa immagine di califfo pellegrino e devoto, coerente con l'ideale di erede del Profeta, si affiancò il sostegno della corte di Baghdad ai *maḏāhib* e ai tradizionalisti. In particolare, furono favoriti sia coloro che si richiamavano all'esempio degli *Ahl al-Madīna*, la gente di Medina, tra cui Malik ibn Anas, sia quei teologi che fondavano lo studio delle scienze religiose sull'uso dell'argomentazione razionale, il *ra'y*, come Abū Ḥanīfa.²⁰⁵

Accanto a queste politiche di sostegno alla nascente teologia islamica, al-Mahdī promosse anche una dimensione militare del potere califfale, riattualizzando il concetto di *jihād*, inteso in questo caso come sforzo armato contro i nemici dell'islam.

Ciò si manifestò, da un lato, nella repressione di al-Muqanna', il "Profeta Velato", attivo tra

²⁰² EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 274

²⁰³ Ibi, p. 273

²⁰⁴ Ibi, pp. 277-278

²⁰⁵ Ibi, p. 278

Transoxiana e Khurāsān tra il 776 e il 779, e, dall'altro, nella ripresa della guerra contro i bizantini lungo la frontiera anatolica.²⁰⁶

Queste campagne militari ebbero una funzione sia religiosa sia politica. Esse contribuirono alla costruzione dell'immagine del "califfo *ghāzī*", guerriero e campione della fede, impegnato nella difesa dell'islam contro i romani orientali cristiani, e allo stesso tempo risposero a esigenze politiche di integrazione delle diverse componenti militari dell'impero.²⁰⁷

In questo contesto emerse la figura di uno dei figli di al-Mahdī, Hārūn al-Rashīd (786–809), proclamato erede dal padre dopo il breve regno del fratello al-Hādī (785–786).²⁰⁸ Nel corso del suo ventennio di governo, egli rappresentò in modo paradigmatico l'immagine del califfo musulmano ideale, proseguendo e consolidando le politiche del padre.

Da un lato mantenne un'immagine devozionale, caratterizzata dal sostegno ai pellegrini, dalla pietà religiosa e dall'attenzione ai ceti più deboli. La sua corte divenne inoltre un centro di discussione religiosa, ospitando giuristi, *fuqahā'*, teologi, *'ulamā'* e ambienti sufi, anche grazie al contributo della moglie Zubayda, nota per la costruzione di una rete di approvvigionamento idrico lungo la via tra Kūfa e Mecca.

A questa immagine di califfo pio si affiancò quella del califfo *ghāzī*, impegnato nelle guerre contro i romani orientali. In questo contesto si collocano anche i tentativi diplomatici, tra cui un possibile accordo con Carlo Magno e contatti con il Khaganato Khazaro nel Caucaso, che tuttavia non produssero risultati concreti.²⁰⁹

Sul piano dell'amministrazione, al-Rashīd ampliò il ruolo del vizirato, favorendo l'emergere di una nuova categoria di burocrati, i *kuttāb*, che assunsero un ruolo sempre più rilevante nella mediazione del controllo politico delle province.²¹⁰

Alla sua morte, al-Rashīd lasciò nella memoria collettiva islamica l'immagine del califfo ideale, trasmessa sia dalla cultura popolare, come nella raccolta de *Le Mille e una notte*, sia dalla storiografia, che associa il suo regno a un periodo di stabilità e prosperità.²¹¹

Questa fase di stabilità non si protrasse nei decenni successivi. Con i suoi due successori, i figli al-Amīn (809–813) e al-Ma'mūn (813–833), si aprì infatti una nuova fase caratterizzata da conflitti interni e da una profonda riorganizzazione del potere califfale.²¹²

Nei primi cinque anni di regno, al-Ma'mūn governò da Marw, lasciando l'amministrazione di Baghdad alla dinastia iranica sahlide, una scelta che contribuì ad alimentare tensioni con le élite

²⁰⁶ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763–861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 277

²⁰⁷ Ibi, pp. 278–279

²⁰⁸ Ibi, p. 279

²⁰⁹ Ibi, pp. 280–281

²¹⁰ Ibi, pp. 283–284

²¹¹ Ibi, p. 284

²¹² Ibi, pp. 284–286

irachene. Questa decisione finì per alienargli il sostegno di parte della popolazione e dei notabili dell'Iraq, che lo percepirono come un sovrano eccessivamente legato alle élite iraniche.

A ciò si aggiunse la decisione di nominare un alide, l'*imām* 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā, come erede designato, nel tentativo di contenere le opposizioni interne.²¹³

Oltre ai disordini nella capitale, i primi anni di governo da Marw furono caratterizzati da instabilità nelle regioni occidentali dell'impero, tra conflitti interni in Egitto, la formazione di un emirato autonomo nella Jazira e la rivolta alide di Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Ja'far al-Ṣādiq in Yemen nell'816.

A queste si aggiunse la più pericolosa minaccia rappresentata da Bābak, un profeta dell'Azerbaijan, la cui religione, nota nell'eresiografia islamica come *al-Khurramiyya*, mirava alla distruzione degli arabi e dell'islam, e che riuscì a controllare la regione nell'817.²¹⁴

Costretto a tornare a Baghdad nell'819, anche in seguito alla morte di 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā, che lo liberò da un'alleanza ormai problematica, al-Ma'mūn ristabilì progressivamente l'ordine, attribuendo la responsabilità dei disordini all'amministrazione sahlide da lui precedentemente istituita.²¹⁵

Questa fase segna l'inizio del secondo periodo di regno di al-Ma'mūn, che può essere considerato, per alcuni aspetti, come l'apice della cosiddetta Età dell'Oro islamica.

Da una parte, essa corrispose alla fine dei disordini in Egitto e nella Jazira, oltre che alla vittoria contro la *Khurramiyya*, ottenuta in contemporanea con la guerra contro i bizantini, che sostennero il profeta Bābak contro gli Abbasidi.²¹⁶

A queste trasformazioni corrisposero anche importanti riforme economiche e amministrative. Tra queste si può ricordare la riforma monetaria, con la quale il conio venne privato del nome dei governatori, oltre al progressivo indebolimento della classe degli *Abnā' al-Dawla*, i discendenti degli ufficiali e comandanti che avevano servito durante la Rivoluzione Abbaside, a vantaggio delle dinastie iraniche, come i Tahiridi e i Saffaridi.

Queste ultime favorirono l'islamizzazione delle province orientali, arrivando a sviluppare una crescente autonomia dal potere centrale di Baghdad, mentre l'oriente iranico rimaneva uno dei principali pilastri della stabilità del califfato.²¹⁷

L'elemento che più caratterizzò il regno di al-Ma'mūn fu tuttavia il sostegno agli ambienti teologici e culturali, che divennero uno degli strumenti principali di legittimazione del potere califfale.

²¹³ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 285-286

²¹⁴ Ibi, pp. 286-287

²¹⁵ Ibi, pp. 287

²¹⁶ Ibi, p. 288

²¹⁷ Ibi, pp. 288-289

In questo contesto si inserisce anche il sostegno al processo di traduzione dei testi classici, specialmente greci, favorito direttamente dal califfo. Questo movimento di traduzione non ebbe soltanto un valore culturale, ma anche politico e religioso.

Al-Ma'mūn sostenne infatti queste attività anche come strumento di propaganda nei confronti dell'Impero bizantino, presentandosi come erede e custode di una tradizione intellettuale ritenuta ormai meglio preservata nel mondo islamico.

Allo stesso tempo, questo orientamento culturale si collegò strettamente alle scelte teologiche del califfo. Dopo un iniziale sostegno verso il *madhhab* malikita, al-Ma'mūn favorì infatti la scuola teologica mu'tazilita, fautrice dell'uso della ragione nella comprensione del Corano e nello sviluppo della teologia speculativa, il *kalām*, oltre che della dottrina della natura creata del Corano.²¹⁸

Una dottrina che il califfo cercò di imporre anche attraverso la *Mihna*, una forma di inquisizione volta a garantire l'adesione all'ortodossia sostenuta dal potere califfale.

Tuttavia, questo tentativo non riuscì a consolidare stabilmente l'orientamento mu'tazilita all'interno della comunità islamica. Al contrario, nel corso del IX secolo si rafforzò progressivamente una tendenza opposta, favorevole alle correnti tradizionaliste.

In questo contesto, la maggioranza dei musulmani tendeva sempre più a seguire quelle scuole che, pur ammettendo l'uso del *ra'y*, attribuivano maggiore autorità allo studio e all'imitazione degli Hadīth rispetto alla speculazione teologica. Tra questi, va ricordato Aḥmad ibn Ḥanbal, fondatore del *madhhab* hanbalita, tra questi quello che meglio incarna l'atteggiamento della centralità dello studio degli hadīth rispetto al *kalām*.²¹⁹ E proprio con la repressione di molti dei teologi più ortodossi e fautori del letteralismo, la politica di al-Ma'mūn avrebbe progressivamente favorito il consolidamento di un modello di ortodossia religiosa fondato soprattutto sull'autorità della tradizione profetica, rispetto alla speculazione ed al dibattito teologico.

Successore di al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim (833–842) si distinse per il suo impegno militare, specialmente in Asia Minore, che lo portò allo spostamento della capitale da Baghdad a Samarra.²²⁰

Questo orientamento verso l'esercito lo condusse a favorire i reparti di schiavi guerrieri di origine turca, già presenti sotto al-Ma'mūn accanto a persiani e arabi, ma che sotto al-Mu'taṣim assunsero un ruolo progressivamente centrale, divenendo la guardia più fedele del califfo.

La stabilità lasciata da al-Mu'taṣim permise ad al-Mutawakkil (847–861) di avviare un regno relativamente stabile, durante il quale rafforzò il ruolo del califfo come protettore dell'impero e della *umma*.

A tale scopo, egli abbandonò la politica filo-mu'tazilita di al-Ma'mūn, sciogliendo la *Mihna* e

²¹⁸ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 291-292

²¹⁹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 112-113

²²⁰ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 295-296

orientando il sostegno della corte abbaside verso le correnti considerate ortodosse, in particolare quella hanbalita, caratterizzata da un marcato orientamento tradizionalista e letteralista.²²¹

Fu proprio in questo contesto che lo studio degli *ḥadīth* conobbe il suo apice nel IX secolo, favorendo la redazione delle grandi raccolte, come il *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī (810–870) e quello di Muslim ibn al-Ḥajjāj (c. 815–875).²²²

Parallelamente, nel tentativo di rafforzare il consenso tra i giuristi hanbaliti, al-Mutawakkil promosse anche una politica di maggiore discriminazione nei confronti dei *dhimmī*, i non musulmani.

Tuttavia, il mantenimento della capitale a Samarra, sempre più distante dai centri tradizionali del potere, insieme alla crescente dipendenza dai reparti militari turchi e iranici e a una situazione economica problematica, condusse infine al suo assassinio per mano degli stessi comandanti militari, con il coinvolgimento del figlio al-Muntasir (861–862).²²³ La morte di al-Mutawakkil segnò l'inizio di un lungo periodo di instabilità per l'impero abbaside.

Pur restando Baghdad un centro culturale ancora rilevante nel mondo islamico e nello stesso impero, altre città rette da dinastie locali, come Bukhāra e Nīshapur in oriente, oppure Fustāt, Qairouan e Fez in occidente, quest'ultima già separata dal califfato sotto la dinastia alide degli Idrissidi all'inizio del X secolo, assunsero un ruolo fondamentale nello sviluppo culturale e teologico islamico, oltre che come centri politici ed economici.²²⁴

I successivi califfi al-Muntasir (861–862), al-Mu'tazz (866–869) e al-Muhtadī (869–870) si susseguirono in un periodo di disordini, fatto di guerre civili e di sovrani deposti dalle forze militari, sia turche sia maghrebine, indebolendo sempre più l'autorità centrale.²²⁵

Tra le insurrezioni, una delle più significative fu la rivolta degli Zanj del 869, guidata da un presunto alide, Muḥammad ibn 'Alī, che coinvolse numerosi schiavi africani nel sud dell'Iraq, estendendosi poi anche alla popolazione locale e a gruppi beduini.

L'insurrezione fu repressa solo nell'883 grazie all'intervento di al-Muwaffaq, fratello del califfo al-Mu'tamid (870–892), con il sostegno delle dinastie regionali.²²⁶

Parallelamente, numerosi governatori provinciali acquisirono una crescente autonomia, fino ad agire in modo sostanzialmente indipendente da Baghdad, come nel caso degli Aghlabidi in Nordafrica o dei Tulunidi in Egitto.

Questa situazione spinse persino il califfo al-Mu'tamid a dividere l'impero in due viceregni

²²¹ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 297-299

²²² LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., p. 125

²²³ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 299-301

²²⁴ Ibi, p. 304

²²⁵ Michael BONNER, «The waning of the Empire, 861-945», in *The Cambridge History of Iran The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard Nelson FRYE, vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press 2007), pp. 308-313

²²⁶ Ibi, pp. 323-324

nell'875, per favorirne la stabilità, affidandone il controllo rispettivamente al figlio ed erede Ja'far e al fratello al-Muwaffaq.

Tale soluzione, sebbene garantisse un temporaneo periodo di stabilità, non impedì ad al-Mu'tamid di essere deposto dal fratello nell'882, con la successiva ascesa al potere del nipote al-Mu'taḍid (892–902)²²⁷

Parallelamente alle opposizioni provenienti dagli alidi, il IX secolo vide anche il sorgere della confessione sciita degli ismailiti.

Tale movimento, gravitante intorno a un nipote del sesto *imām* Ja'far al-Šādiq, Muḥammad ibn Ismā'īl, considerato erede del precedente *imām* e ritenuto non morto ma “occultato” da Dio stesso, portò alla formazione di una nuova confessione sciita che, assieme a quella zaydita, avrebbe rappresentato una nuova forma di opposizione al califfato.²²⁸

Da un lato, gli zayditi svilupparono propri territori indipendenti da Baghdad, come l'Imamato del Tabaristan, fondato nell'864, e l'Imamato yemenita nell'897.²²⁹

Gli ismailiti, invece, forti di un'attività missionaria iniziata nel Khuzistan da 'Abd Allāh al-Akhbar nell'870, si diffusero in tutto l'impero, arrivando a formare nel X secolo due entità statali apertamente ostili agli Abbasidi.

Si tratta dei Qarmati, dal nome del missionario Qarmat, attivi in Siria e nell'Iraq meridionale, che avrebbero formato un proprio stato indipendente nel Bahrein; e dei Fatimidi, che, con l'insurrezione nella provincia di Ifrīqiya, avrebbero proclamato il proprio condottiero e capostipite della dinastia, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn, come *Mahdī*, arrivando a controllare il Nordafrica e l'Egitto intorno al 969.²³⁰

Il IX secolo si configurò dunque, dopo la fase di stabilità dei primi califfi, come un periodo di progressiva trasformazione e indebolimento del potere abbaside.

Nonostante il declino politico, il mondo islamico continuò tuttavia a conoscere un'intensa vitalità culturale e religiosa, che non si limitò a Baghdad ma si estese ad altri centri, contribuendo alla diffusione e alla rielaborazione del sapere islamico su scala più ampia.

Questo processo di trasformazione non riguardò soltanto le strutture politiche e culturali del califfato, ma, come vedremo, investì anche la configurazione sociale e religiosa della comunità islamica, rendendo necessario analizzare più da vicino la composizione della società abbaside e le dinamiche di pluralità che la caratterizzavano.

2.2 Società abbaside e pluralità religiosa

²²⁷ BONNER, «The waning of the Empire, 861-945», in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, cit., p. 313

²²⁸ Ibi, p. 327

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Ibi, pp. 327-330

2.2.1 Formazione della società islamica abbaside

Oltre alla dimensione politico-dinastica, il califfato abbaside rappresentò anche il contesto nel quale prese forma una nuova configurazione religiosa e sociale della comunità islamica.

In particolare, tale configurazione si articolò attraverso una progressiva integrazione di gruppi eterogenei, arabi, *mawālī*, élite iraniche e comunità non musulmane, dando luogo a una struttura sociale complessa, nella quale appartenenza religiosa, status giuridico e ruolo politico risultavano strettamente interconnessi.

Essa segnò il passaggio da una comunità definita prevalentemente su base etnico-tribale a una società strutturata attorno all'appartenenza religiosa e alla partecipazione all'ordine islamico.

All'interno di questo quadro si svilupparono anche i rapporti tra la società islamica e le diverse comunità presenti nell'impero, tra cui quelle cristiane.

Se il califfato dei Banū Umayya può essere considerato come l'alba dell'islam, o almeno della società islamica, quello degli Abbasidi può essere inteso come il suo momento di piena maturazione.

Tale evoluzione non si limitò tuttavia a una dimensione simbolica o dinastica, ma si tradusse anche in una ridefinizione concreta dei rapporti sociali e religiosi all'interno della umma.

Fin dalla rivoluzione, gli Abbasidi cercarono in ogni modo di sottolineare la propria identità islamica, a partire dall'uso di bandiere nere per le formazioni del loro esercito, richiamandosi a un immaginario escatologico che vedeva il *Mahdī* provenire da oriente preceduto da vessilli dello stesso colore.²³¹

Allo stesso modo, nella *khutba* tenuta a Kufa nel 749, al-Saffāḥ e Dāwūd, appartenenti al clan abbaside, vollero benedire gli abitanti della città per aver accolto il legittimo califfato, cioè il loro. Tale legittimità veniva ribadita nel loro definirsi "Eredi del Profeta", sia in linea di sangue sia di discendenza spirituale, sottolineando così il loro ruolo di guide, *imāmūn*, della umma.

Il discorso insisteva inoltre sulla loro somiglianza con la missione profetica: dalla fuga nel Khurāsān, lontano dalle terre arabe, fino alla presentazione del Khurāsān stesso come una nuova Yathrīb; e, proprio come nella *Madīnat al-Nabī*, i loro seguaci avevano combattuto sotto la loro guida, liberando Kūfa e con essa l'intera comunità dei credenti. Kūfa accoglieva così coloro che avevano scacciato gli Umayyadi, ritenuti empī e moralmente devianti, colpevoli di aver offeso Dio, il Profeta e la sua famiglia.²³²

Si trattava dunque di un discorso volto a sottolineare la piena ortodossia degli insorti e a presentare la loro azione come continuazione, se non addirittura riproposizione, della missione

²³¹ COBB, «The empire in Iraq, 763-861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 264

²³² MOTTAHEDEH, «The 'Abbasid Caliphate in Iran», in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, cit., p. 58

profetica.

Tali elementi propagandistici contribuirono inoltre a definire i criteri di inclusione ed esclusione all'interno della comunità islamica, incidendo direttamente sulla strutturazione della società abbaside.

Si trattava di una lotta condotta per “restaurare la Legge di Dio”, violata dagli Umayyadi, e che al tempo stesso benediceva i kufani per aver accolto presso di sé il legittimo califfo, indicando inoltre che a loro spettava un onore particolare.²³³

Al di là della posizione geografica di Kūfa nella Mesopotamia e del suo ruolo nei tentativi di rivolta contro gli Umayyadi, specie da parte degli alidi, allora alleati degli Abbasidi, vi era un ulteriore motivo per cui essa veniva valorizzata, legato alla volontà di indicare una discendenza dal Profeta e di richiamare simbolicamente la liberazione della Mecca dall'idolatria.

La proclamazione del nuovo califfato, infatti, avrebbe potuto svolgersi anche a Damasco, capitale dell'allora impero; tuttavia, l'Iraq, e Kufa in particolare, rappresentavano un contesto profondamente diverso. Era proprio in quegli anni, nella prima metà dell'VIII secolo, che l'Iraq aveva visto la nascita di alcuni dei primi *madāhib*, le scuole giuridiche. In questo contesto iniziarono a delinearsi anche le prime articolazioni religiose interne alla comunità islamica.

2.2.2 Correnti religiose e definizione dell'ortodossia

Tra le principali correnti teologiche emerse in questo contesto si colloca quella mu'tazilita, sorta a Baṣra con Wāṣil ibn 'Aṭā'.

Tra i suoi principali assunti si ricordano i cinque dogmi: l'unicità di Dio, intesa come negazione dei suoi attributi; l'eternità dell'inferno anche per i musulmani peccatori; la natura creata del Corano; la condizione intermedia del peccatore, considerato musulmano ma non pienamente credente; il diritto di opporsi a un *imām* qualora fosse eretico o permettesse il male.²³⁴

Un altro *madhhab* sorto in Iraq, più precisamente a Kufa, fu quello hanafita, fondato da Abū Ḥanīfa, uno dei massimi teologi della sua epoca e della stessa città. La sua figura fu contesa tra gli alidi e il sunnismo, tanto da essere ricordato come l'*Imām al-A'zam*, la “Somma Guida”.

La sua scuola, oggi la più diffusa nel Vicino Oriente arabo, nel Medio Oriente turco e iranico, oltre che in India e in Europa, sarebbe stata nota per una posizione conciliante tra la visione detta murji'ita, che considerava necessario per il musulmano l'adempimento delle regole rituali e dei dogmi fondamentali, e l'uso del *ra'y*, cioè del ragionamento personale del giurista nello studio della teologia e degli ḥadīth, come trasmesso in una delle sue poche opere certamente autentiche, il *Kitāb al-Fiqh al-Akbar*.²³⁵

²³³ MOTTAHEDEH, «The 'Abbasid Caliphate in Iran », in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, cit., pp. 57-58

²³⁴ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 64-65

²³⁵ Ibi, pp. 91-92

Accanto allo sviluppo delle scuole giuridiche e teologiche, si affermarono anche forme di religiosità di carattere ascetico.

Questa pluralità di approcci evidenzia come l'islam abbaside non fosse un sistema monolitico, ma un campo dinamico di elaborazione religiosa, nel quale diverse interpretazioni della fede convivevano e si confrontavano.

Oltre che del *fiqh*, l'Iraq era infatti anche un centro spirituale. Seguendo l'esempio lasciato dai primi asceti musulmani del VII secolo, come Abū Dharr al-Ghifārī e Ḥasan al-Baṣrī, numerosi musulmani si dedicarono alla piena devozione e alla diffusione dell'islam, concentrandosi tanto sulla predicazione quanto sull'ascesi, lo *zuhd*.

Questo fenomeno è generalmente considerato la prima fase del sufismo: un'esperienza che riguardò l'intero Vicino Oriente abitato dagli arabi, dall'Arabia propriamente detta alla Siria storica, ma che trovò proprio nell'Iraq il suo centro principale.

Questi primi asceti, gli *zuhhād*, comprendevano i *quṣṣāṣ*, predicatori moralisti che contribuirono alla diffusione dell'islam, e gli *'ubbād*, asceti che abbandonavano ogni aspetto della vita mondana e peritura, la *dunyā*, dando vita a forme di cenobitismo o di eremitismo.²³⁶

Nel rivolgersi a Kufa, dunque, i califfi si rivolgevano all'Iraq e, simbolicamente, all'intero mondo islamico: ai fedeli e soprattutto ai più devoti, cioè ai *fuqahā'*, agli *'ulamā'* dei *maḏāhib* e agli *zuhhād* gravitanti intorno alle città.

La giustificazione del loro potere non risiedeva più nell'arabicità, ma nell'islam, al di là di qualsiasi appartenenza culturale ed etnica. Si trattava di una visione che, all'interno dell'impero, era ormai divenuta, se non ancora maggioritaria, certamente dominante, andando oltre la sola appartenenza al mondo arabo.

Questo passaggio segnò un momento decisivo nella ridefinizione dell'identità islamica, che si configurò sempre più come universale e non più limitata alla sola componente araba.

Fu proprio a questa massa crescente di musulmani che gli Abbasidi si imposero come *imāmūn*. Si trattò però di una pretesa che non venne accolta da tutti, almeno inizialmente, a partire dalla Siria e dall'Arabia, dove si trovavano le città sante di Mecca e Medina.

Queste, infatti, insorsero nel 762 sotto la guida di Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya contro il califfo al-Manṣūr. Invocando il ritorno allo spirito dell'islam originario, insieme al diritto alla carica califfale in virtù della propria discendenza da 'Alī e da Fāṭima, Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya trovò il pieno sostegno di uno dei massimi giuristi di Kufa, Abū Ḥanīfa, oltre a una moderata approvazione da parte di Mālik ibn Anas.²³⁷

Quest'ultimo fu il fondatore di un altro dei principali *maḏhab*, quello malikita, che si sarebbe

²³⁶ Georges Chahati ANAWATI, Louis GARDET, *Mistica Islamica*, (Milano: Jaca Book SpA, 2017), pp. 49-52

²³⁷ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 271-272

caratterizzato per il richiamo all'imitazione degli *Ahl al-Madīna*, la “Gente di Medina”, sotto la cui custodia il Profeta aveva vissuto gli anni centrali della propria missione.²³⁸

Tuttavia, nonostante queste iniziali opposizioni, gli Abbasidi riuscirono progressivamente a ottenere il riconoscimento come vicari del Profeta, guide della comunità e difensori dell'ortodossia religiosa.

Questo processo maturò soprattutto a partire da al-Mahdī, che contribuì a costruire l'immagine del “califfo perfetto”, giunta al culmine della propria formulazione sotto il figlio Hārūn al-Rashīd.

Da una parte, il califfo venne presentato come *ghāzī*, campione della fede. A questo scopo, le guerre contro i romani d'Oriente in Anatolia, insieme alla repressione di ribellioni guidate da eretici, come quella di al-Muqanna' il Velato nella Transoxiana tra il 776 e il 779, furono interpretate come lotta contro i nemici dell'islam. Esse divennero così parte dello sforzo volto a difendere la religione e a diffonderla, cioè del *jihād*.²³⁹

Ma non si scelse di offrire soltanto l'immagine del principe o comandante dei credenti, *amīr al-mu'minīn*, come guerriero sacro.

A partire da al-Mahdī e dai suoi successori, al-Hādī, al-Rashīd e al-Amīn, la corte califfale ospitò infatti i giuristi dei diversi *madāhib*, rendendo Baghdad un centro di cultura religiosa, nel quale i giuristi potevano discutere di teologia sotto la protezione del difensore dell'ortodossia, cioè il califfo.

Proprio sotto questi califfi furono redatte alcune delle prime grandi raccolte di ḥadīth, dal *Muwaṭṭā'*, pubblicato nel 795, al *Kitāb al-Kharāj*, opera del giurista e qāḍī Abū Yūsuf, durante i califfati di al-Mahdī, al-Hādī e Hārūn al-Rashīd.²⁴⁰

Questo atteggiamento continuò anche sotto al-Ma'mūn, sebbene nel suo caso si scegliesse di porre il *madhab* mu'tazilita come fondamento ortodosso, oltre a favorire una maggiore attenzione alla traduzione delle grandi opere classiche, greche, pahlavi e persino indiane.

Appare dunque evidente che, sotto l'egida del califfato abbaside, si sviluppò l'islam con molti dei suoi principali concetti teologici, sia attraverso l'azione di coloro che parteciparono alla protezione del califfato, sia attraverso l'opposizione di chi lo contrastò.

Lo si può osservare nello stesso sciismo, che, se sotto gli Umayyadi aveva già conosciuto una prima differenziazione con gli zayditi, tra IX e X secolo sarebbe giunto a un pieno distacco dalla maggioranza dei musulmani proprio in rapporto al califfato.

La stirpe abbaside ebbe infatti un rapporto particolarmente complesso con gli alidi, fatto di

²³⁸ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 93-94

²³⁹ EL-HIBRI, «The empire in Iraq, 763 861», in *The New Cambridge History of Islam*, cit., pp. 278-279

²⁴⁰ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 94-95

tentativi di accordo e condivisione del potere, ma anche di persecuzioni che spesso portarono questi ultimi a insorgere contro Baghdad.

Uno degli esempi più noti di tale rapporto si ebbe proprio durante il califfato di al-Mahdī. Questi, all'inizio del suo regno, aveva concesso l'amnistia a diversi alidi, insorti in precedenza, come nel caso della rivolta del 762; ma dopo questa iniziale apertura si tornò, nel 782, a una nuova persecuzione, che colpì sia noti oppositori del califfato, come lo zaydita Ya'qūb ibn Dāwūd, sia alidi rimasti fedeli alle autorità, come Yaqtīn ibn Mūsā e il figlio 'Alī.

Una situazione che portò nel 786 a un'ennesima rivolta alide in Arabia, facilmente repressa; e alla nascita, in Marocco nel 788, della dinastia idriside, fondata da Idrīs ibn 'Abd Allāh, alide sopravvissuto alla repressione di al-Mahdī.²⁴¹

Proprio a causa di queste continue repressioni, che colpirono diversi membri della stirpe alide, si formarono quelle che sarebbero diventate le successive confessioni dello sciismo, cioè gli ismailiti e i duodecimani.

Essi, proclamando la loro discendenza dal sesto *imām* Ja'far al-Ṣādiq, sostennero che la linea degli *imāmūn* discendenti da 'Alī si fosse interrotta, poiché il rappresentante da loro scelto, colpito dalla repressione abbaside, sarebbe stato occultato.

Essi identificarono il loro *Imām al-Ghayb*, la Guida Occultata da Dio fino al Giorno del Giudizio secondo lo sciismo, in Muḥammad ibn Ismā'īl (740–813), nel caso degli ismailiti, e in Muḥammad ibn al-Ḥasan (869–...), per i duodecimani, che sarebbe entrato in stato di occultamento nel 941.²⁴²

Diversa fu invece la traiettoria di coloro che gravitarono attorno a Baghdad, proclamandosi favorevoli al califfato e invocandone la protezione.

Fu da questi ambienti che sorsero, come si è indicato, i grandi *maḏāhib* che avrebbero contribuito alla formazione del sunnismo, fondato sulla Sunna, la tradizione.

Essi, tuttavia, non rimasero semplici strumenti del califfo in carica. Al contrario, proprio durante il califfato di al-Ma'mūn, con il suo sostegno al *maḏhab* mu'tazilita, numerosi teologi, giuristi e asceti si opposero in nome di quella Sunna che si era sviluppata sotto i predecessori del califfo.

Tra le vittime della *miḥna*, la nota inquisizione mu'tazilita, vanno ricordate figure come il sufī Dhū al-Nūn al-Miṣrī, a causa del suo rifiuto di riconoscere il dogma mu'tazilita della natura creata del Corano, e persino Aḥmad ibn Ḥanbal, fondatore del *maḏhab* hanbalita, anch'egli coinvolto in controversie teologiche relative alla natura del Corano.²⁴³

²⁴¹ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 83-84

²⁴² BONNER, «The waning of the Empire, 861-945», in *The Cambridge History of Iran-The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, cit., p. 327

²⁴³ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 112-113

Questa condizione cambiò durante il regno di al-Mutawakkil (847-861), sotto il quale non solo fu abbandonato il muʿtazilismo, ma gli hanbaliti furono accolti a Samarra come teologi di riferimento, favorendo una teologia fondata sulla centralità degli ḥadīth, culminata nelle Sei Grandi Raccolte.

In effetti, è innegabile che sia stato proprio il califfato abbaside a influenzare, nei suoi sviluppi come nei suoi limiti, l'islam e la sua teologia.

Se da una parte i califfi permisero lo sviluppo della teologia speculativa, il *kalām*, e la riscoperta della filosofia mediante il celebre movimento di traduzione, che proprio sotto al-Ma'mūn trovò una delle sue espressioni più significative, dall'altra contribuirono anche a porre questioni che avrebbero condizionato a lungo lo sviluppo culturale del mondo islamico.

Un esempio significativo è offerto dalla polemica relativa alle modalità attraverso cui si potesse giungere alla conoscenza di Dio: se mediante la mera imitazione e trasmissione degli ḥadīth, come sostennero gli hanbaliti; se attraverso la mediazione della ragione e dello studio del *kalām*, come presso gli ashariti e altri *maḏāhib*; oppure mediante una conoscenza diretta, come formularono alcuni sufi.

La ricerca di una sintesi tra queste posizioni, che non ne ponesse una in eccessiva predominanza, sarebbe continuata anche dopo al-Mutawakkil, fino ad al-Ghazālī, teologo e mistico dell'XI-XII secolo, che avrebbe cercato di riconoscere il giusto spazio alle diverse visioni interne all'islam.²⁴⁴

Se gli Abbasidi influenzarono dunque il mondo islamico per quanto riguarda la teologia e la percezione di quale fosse la tradizione, la Sunna, tale influenza riguardò anche la sua traduzione sociale nella condizione dei *dhimmī*, i non musulmani, e in special modo dei cristiani.

2.2.3 Tra tolleranza e discriminazione: i *dhimmī*

Non risulta metodologicamente corretto offrire una rappresentazione unitaria della condizione dei non musulmani nei diversi contesti del califfato islamico.

Se, da un lato, risulta diffusa una narrazione fortemente incentrata sulla persecuzione, dall'altro non appare sostenibile neppure la visione opposta di una convivenza pienamente armonica, spesso oggetto di idealizzazione anche in ambito storiografico.

Alla luce di tale complessità, è dunque necessario riconoscere come, durante il califfato abbaside, si siano sviluppate molteplici modalità di relazione tra le autorità musulmane e i *dhimmī*, i “protetti”, contraddistinte da un equilibrio mutevole tra dinamiche di integrazione e pratiche discriminatorie.

Da una parte, si sviluppò una condizione dichiaratamente discriminatoria nei confronti dei non musulmani. Uno dei massimi rappresentanti di questa impostazione è certamente al-

²⁴⁴ ANAWATI, GARDET, *Mistica Islamica*, cit., pp. 75-80

Mutawakkil, che avrebbe continuato politiche già avviate dal marwanide ‘Abd al-Malik, ripristinando misure vessatorie come il divieto di mostrare pubblicamente la propria fede, l’obbligo di indossare uno specifico abbigliamento e il divieto di cavalcare determinati animali. Si trattava di un atteggiamento che sarebbe stato considerato esemplare da non pochi giuristi.

Tali politiche riflettono il tentativo di definire gerarchie religiose e sociali all’interno dell’impero, funzionali al mantenimento dell’ordine islamico e alla distinzione tra comunità.

Un esempio di questa impostazione si trova nel *Kitāb al-Kharāj* di Abū Yūsuf, il primo testo a presentare tale politica discriminatoria come esemplare, sebbene la riconducesse al solo califfo umayyade ‘Umar II ibn ‘Abd al-‘Azīz.²⁴⁵

Questa visione sarebbe stata riconosciuta non solo come modello di quello specifico califfo, ricordato spesso nella tradizione storiografica come l’unico sovrano umayyade distinto dai governanti considerati “mondani”, ma sarebbe stata progressivamente percepita come derivata dal modello del secondo califfo dei *Rāshidūn*, ‘Umar.

A partire da diversi tradizionalisti del XII secolo, essa sarebbe stata infatti identificata con il nome di *Shurūt ‘Umar*, le Condizioni di ‘Umar, ricevendo così una convalida di ortodossia e di corretto comportamento verso i non musulmani.²⁴⁶

Tuttavia, non mancarono variazioni significative, più o meno tolleranti. Vi furono anche casi particolarmente severi, come sotto al-Manṣūr, quando diverse comunità cristiane, specialmente quelle melchite, sarebbero state colpite da pesanti tassazioni e poste in una condizione prossima alla persecuzione, con episodi di martirio e arresti di religiosi appartenenti a differenti confessioni.

Questa condizione sarebbe però stata attenuata già con i successori di al-Manṣūr, forse in alcuni casi anche per l’influenza di amministratori di origine iranica, come i Barmakidi.²⁴⁷

Non si trattò comunque di una tolleranza totale, e sarebbe eccessivo definirla come “libertà religiosa”. La condizione dei non musulmani, infatti, rimase variabile a seconda della situazione politica in cui si trovò a operare il califfato.

Un esempio si trova in al-Mahdī, che avrebbe demolito diverse chiese, specialmente melchite, perché percepite come favoreggiatrici dei nemici romani. Questo trattamento fu invece evitato nei confronti dei cristiani difisiti, come suggerisce un aneddoto secondo cui, nella testimonianza di un nobile romano, essi sarebbero stati considerati “amici degli arabi”. Al di là della veridicità dell’episodio, esso riflette comunque una percezione che contribuì a favorire questa confessione

²⁴⁵ Milka LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, (New York: Cambridge University Press, 2011), pp. 77-78

²⁴⁶ LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, cit., pp. 84-85

²⁴⁷ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 117-118

cristiana.²⁴⁸

Ciò che risultava determinante era la fedeltà dichiarata all'autorità califfale. Per alcune confessioni, in particolare la Chiesa d'Oriente di confessione difisita, era più agevole proclamarsi sostenitrici del califfato; al contrario, per i melchiti, che facevano riferimento a Costantinopoli e Roma, ciò risultava molto più difficile. Tali dinamiche variavano comunque in funzione della contingenza politica.

Ne deriva che la condizione dei *dhimmī* non può essere compresa in termini normativi astratti, ma va interpretata come il prodotto di equilibri politici mutevoli.

Sarebbe tuttavia errato considerare tale situazione come una semplice conseguenza dell'andamento delle guerre o delle condizioni economiche del califfato. Non mancarono infatti questioni che alimentarono un vero e proprio dibattito tra i giuristi, sicché la condizione dei *dhimmī* divenne oggetto di discussione e non necessariamente coincise con quella delineata negli *Shurūṭ 'Umar*.

Ciò emerge già a partire da alcuni dei primi giuristi, come nel caso di al-Shāfi'ī (767-820). Fondatore del *madhhab* shafiita, egli avrebbe riportato nel suo *Kitāb al-Umm* una diversa definizione della condizione dei non musulmani, che non presentava molte delle restrizioni discriminatorie riportate dal *Kitāb al-Kharāj*, ad eccezione del divieto di offendere l'islam e il Profeta e dell'obbligo di lealtà nei confronti dei musulmani.

Si trattava, peraltro, di una posizione che non si rifaceva direttamente a un ḥadīth del Profeta o dei *Ṣaḥāba*, ma a diversi casi trasmessi nella giurisprudenza islamica.²⁴⁹

Proprio a causa di questa discussione interna, e delle diverse preferenze accordate ad alcuni giuristi rispetto ad altri, specie dopo al-Manṣūr e con le dovute differenze tra i vari califfi, i cristiani e non solo continuarono a essere presenti nell'amministrazione statale e anche in altri ruoli di una certa importanza.

Ciò valeva anzitutto per le cariche di vizir, rispetto alle quali non pochi giuristi nei secoli successivi si interrogarono sulla possibilità che tale incarico potesse essere aperto a un non musulmano.

Un dilemma ben rappresentato dal giurista del X secolo al-Māwardī, che, nell'*al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, differenziando tra “visir esecutivo” e “visir rappresentativo”, riconobbe che negli incarichi del primo tipo avrebbero potuto servire anche dei non musulmani.²⁵⁰

Né mancarono casi di ruoli di comando nell'esercito ricoperti da cristiani, come tramandato

²⁴⁸ Wilhelm BAUM, Dietmar Werner WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, (Londra: RoutledgeCurzon, 2003), p. 60

²⁴⁹ LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, cit., pp. 77-82

²⁵⁰ Mu'nim SIRRY, «The public role of Dhimmīs during 'Abbāsīd times», *Bulletin of SOAS* 74, no. 2, (2011), pp. 188-189

nel *Tārīkh al-wuzarā'* di al-Hilāl al-Ṣābī, storico dell'XI secolo.

Qui si riporta come, sotto il califfo al-Muqtadir, sostenitore dell'espulsione dei cristiani dalle cariche amministrative, fosse stata formulata contro il vizir Ibn al-Furāt l'accusa di aver nominato un cristiano comandante dell'esercito. Di fronte a tale accusa, giudicata illegittima e offensiva verso i musulmani, il vizir si sarebbe difeso ricordando come diversi altri califfi e vizir del passato avessero nominato dei *dhimmī* come segretari, ministri e comandanti.²⁵¹

In effetti, non sarebbero mancate condizioni particolarmente favorevoli ai non musulmani, nelle quali essi avrebbero vissuto in una situazione di relativa tolleranza, capace di garantire anche un ampio margine di libertà e partecipazione alla gestione pubblica. Una condizione che emerge chiaramente anche da una lettera, attribuita al celebre teologo e autore al-Jāhiz (781-868/869). Scritta nella seconda metà del IX secolo e inviata al califfo al-Mutawakkil, questa dichiarava:

“Quanto alle manifestazioni dell'alto rango sociale dei cristiani. Sappiamo che cavalcano cavalli di razza e dromedari, giocano a polo... indossano abiti di seta alla moda e hanno degli assistenti che li servono. Si chiamano [con nomi musulmani come] Hasan, Husayn, 'Abbās, Fadl e 'Alī e utilizzano anche i loro nomi. Non resta che chiamarsi Muḥammad e usare la [sua] kunya Abū al-Qāsim. Proprio per questo motivo sono apprezzati dai musulmani. Inoltre, molti cristiani non indossano le cinture, mentre altri nascondono le cinture sotto le vesti esterne. Molti dei loro nobili si astengono dal pagare tributi. Rispondono ai musulmani insulto per insulto, colpo per colpo.”

È tuttavia necessario ricordare che questa condizione, prossima ai limiti della libertà religiosa, non era apprezzata da molti, dal momento che nella stessa lettera si condannava come tale fraternità e condivisione culturale tra musulmani e non musulmani costituisse un rischio per la fede islamica, poiché avrebbe attratto molti giovani verso il cristianesimo.²⁵²

La presenza dei *dhimmī*, specialmente dei cristiani, e la loro partecipazione alla società costituirono dunque una questione costante per tutto il califfato abbaside, oscillante tra la volontà di imporre la condizione delineata dai Patti di 'Umar, che certi giuristi cercavano di rendere quanto più rigida e chiusa possibile, e la necessità pratica di comunità presenti nel territorio e spesso indispensabili alla vita amministrativa, culturale e sociale dell'impero.

Una necessità che, tuttavia, poté avere anche traduzioni teologiche da entrambe le parti. Nel caso musulmano, lo si può vedere nella versione degli *Shurūṭ 'Umar* proposta da al-Shāfi'ī, che, pur obbligando il non musulmano alla fedeltà verso le autorità islamiche, non gli imponeva necessariamente un regime sistematico di umiliazione e discriminazione, lasciando anche la possibilità di mantenere e, in certi casi, costruire nuove chiese.

Ma tale condizione ebbe conseguenze anche sul versante cristiano. Le comunità cristiane si trovarono infatti a confrontarsi con un'autorità e con una religione che potevano da un lato

²⁵¹ SIRRY, «The public role of Dhimmīs during 'Abbāsīd times», *Bulletin of SOAS* 74, cit., pp. 193-194

²⁵² Amira K. BENNISON, *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, (Londra: I.B. Tauris & Co Ltd, 2009), p. 125

discriminarle, e dall'altro riconoscere loro spazi di azione o di condivisione culturale.

Si tratta di un aspetto che, con la crescente arabizzazione delle comunità cristiane della Siria, tradizionalmente segnate dal predominio delle lingue greca e siriana, e con il movimento di traduzione sviluppatosi sotto al-Ma'mūn, avrebbe avuto conseguenze particolarmente significative nella percezione cristiana dell'islam e dei musulmani.

In questo contesto di consolidamento istituzionale e sociale, si sviluppò progressivamente un ambiente culturale aperto alla circolazione dei saperi, destinato a favorire il fenomeno delle traduzioni.

Nel complesso, la condizione dei *dhimmī* si configurò come il risultato di un equilibrio dinamico tra prescrizioni giuridiche, esigenze politiche e pratiche sociali, variabile a seconda dei contesti locali e delle fasi storiche.

Questa complessità evidenzia l'impossibilità di ridurre la realtà abbaside a modelli univoci di tolleranza o persecuzione.

2.2.4 Baghdad: il movimento di traduzione

All'interno di questo quadro sociale e istituzionale, si consolidò un ambiente culturale particolarmente dinamico, caratterizzato da una crescente circolazione dei saperi. Proprio sotto gli Abbasidi, infatti, Baghdad divenne uno dei principali centri di elaborazione intellettuale del mondo islamico.

Tale sviluppo si inserì pienamente nel processo di consolidamento dell'autorità abbaside, che trovò anche nella promozione del sapere uno strumento di legittimazione. In questo quadro si colloca il cosiddetto movimento di traduzione, che vide il trasferimento in lingua araba di opere provenienti dal mondo greco, siriano, pahlavi e indiano, e che contribuì alla formazione di uno spazio culturale condiviso, al quale parteciparono tanto musulmani quanto membri delle comunità cristiane.

Il movimento di traduzione si configurò così non solo come fenomeno culturale, ma anche come strumento di legittimazione politica e di costruzione di un sapere condiviso all'interno dell'impero.

Nel caso di Timoteo I, questi si trovò a vivere agli inizi del califfato abbaside, da al-Mahdī fino ad al-Ma'mūn. Egli, come indicato, oltre che a essere fautore della diffusione e protezione della Chiesa difisa, sarebbe stato un noto traduttore di testi classici greci in arabo, di cui uno in particolare richiesto proprio dal califfo al-Mahdī, come già precedentemente ricordato.

In questo contesto, la partecipazione di figure appartenenti alle comunità cristiane al processo di traduzione assume un rilievo particolare.

Si trovò così a partecipare alle prime tappe di quel processo storico comunemente definito dalla storiografia moderna come "Età d'Oro islamica".

Questo periodo, generalmente identificato tra il tardo VIII secolo e la caduta di Baghdad nel 1258, vide lo sviluppo sia della Teologia che del Diritto islamico, oltre che una riscoperta del Pensiero Classico e Tardo Antico, greco ma anche di altre culture, specialmente iranico.

Il fenomeno viene qui considerato da un punto di vista storico, evidenziando la partecipazione sia dei musulmani sia delle comunità cristiane. La Lettera 40 di Timoteo I e il *Dialogo con l'Emiro di Gerusalemme* 'Abd al-Raḥīm al-Hāshimī si collocano infatti in un periodo che aveva visto un confronto tra musulmani e cristiani particolarmente significativo, e per certi aspetti irregolare come ricordato dal rapporto di al-Jahiz al califfo al-Mutawakkil. Tale fenomeno risulta fondamentale per comprendere il contesto in cui queste due tradizioni, e i loro autori, si svilupparono.

La trasmissione del sapere greco contribuì in modo significativo a ridefinire il rapporto tra autorità religiosa e uso della ragione. In questo modo si aprì un dibattito destinato a segnare profondamente il pensiero islamico, ponendo le basi per un confronto sempre più esplicito tra tradizione e razionalità.

2.2.5 Tra Sunna e Falsafa: tradizione religiosa e filosofia nel mondo abbaside

Il movimento di traduzione, sviluppatosi pienamente sotto gli Abbasidi, non rappresentò un fenomeno isolato, ma si inserì in una più ampia trasformazione del pensiero islamico. In questo contesto, la progressiva acquisizione del sapere filosofico e scientifico contribuì ad alimentare un confronto destinato ad assumere un ruolo centrale nella riflessione islamica: quello tra l'autorità della tradizione religiosa, la *Sunna*, e le diverse forme di elaborazione razionale del sapere.

Sappiamo che, specialmente in seguito al passaggio dal greco all'arabo nell'amministrazione sotto 'Abd al-Malik I e al-Walīd I, non mancarono richieste di traduzione, tra cui quella relativa allo "specchio dei principi", un romanzo epistolare riguardante Alessandro Magno e Aristotele, patrocinata dal segretario del califfo al-Hishām. Tuttavia, tali iniziative rimasero limitate. Al di fuori di alcuni testi di alchimia, forse posseduti dal principe Khālīd ibn Yazīd nel 704, e di testi astronomici in sanscrito, non vi fu infatti un reale interesse umayyade per la traduzione sistematica di opere greche, né scientifiche né filosofiche. Diversa fu invece la situazione per le traduzioni dal pahlavi all'arabo, per le quali non mancarono interessi, sia personali, come nel caso della storia degli iranici sotto al-Hishām, sia legati alla traduzione di testi astrologici.²⁵³

In questo quadro, il passaggio dalla fase umayyade a quella abbaside segnò una svolta significativa, poiché il sapere tradotto venne progressivamente integrato nel progetto politico-religioso del califfato.

Fu soprattutto sotto al-Mansūr che si sviluppò un interesse più sistematico per le traduzioni in arabo di testi di altre lingue. Nel suo caso si trattò di un interesse particolarmente marcato per i testi pahlavi, specialmente quelli riguardanti l'astrologia e la storia, come il *Libro di Nahmutan delle*

²⁵³ Dimitri GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, (Torino: Giulio Einaudi editore, 2002), pp. 29-35

Natività e altri scritti che, oltre a trattare di astrologia, contenevano narrazioni sapienziali di stampo zoroastriano, riflettenti la visione imperiale sasanide secondo cui ogni conoscenza, anche quella greca, proveniva originariamente dall'Avesta, dispersa dopo la conquista di Alessandro Magno. Da questa prospettiva derivava anche l'idea che fosse compito dei nobili iranici recuperare ogni forma di sapere, in quanto riflesso di una conoscenza primordiale andata dispersa.

Il motivo di tale recupero dell'ideologia sasanide appare comprensibile. Sebbene al-Manṣūr proclamasse la legittimità del proprio califfato richiamandosi all'appartenenza della sua famiglia agli *Ahl Muḥammad* e agli Hashimiti, era soprattutto grazie al sostegno degli iranici del Khurāsān, base delle sue forze, che la sua dinastia era giunta al potere. Era dunque necessario mantenere fedeli coloro che avevano sostenuto la rivoluzione, a partire dagli ufficiali dell'esercito, gli *abnā' al-dawla*, oltre che dalle famiglie di amministratori anch'esse iraniche, come i Barmakidi. Ma si trattava anche di un modo per ottenere la fedeltà delle genti dell'impero, dagli arabi musulmani agli iranici e agli aramaici, includendo simbolicamente anche gli *Ahl al-Kitāb*.

A questo scopo, fu nel suo interesse conoscere idee e simboli culturali cari alle popolazioni iraniche, così da favorire un'immagine di sé come califfo vicino a esse, distinto dagli Umayyadi e, per certi aspetti, riflesso dell'ultima grande dinastia imperiale iranica, quella sasanide.²⁵⁴

Questa volontà di incarnare insieme il califfato e, simbolicamente, lo *Šāhān Šāh ī Ērān*, il Re dei Re degli Arya, trovò una delle sue espressioni più evidenti nella fondazione della nuova capitale dell'impero, Baghdad. La città stessa fu concepita come rappresentazione concreta del progetto politico del califfo, anche se il significato stesso del nome Baghdad resta oggetto di discussione tra gli studiosi, venendo generalmente interpretato come "dono di Dio". Costruita a poca distanza da Ctesifonte, antica capitale sasanide, nei giorni ritenuti propizi secondo le indicazioni astrologiche, essa occupava una posizione strategica tra Tigri ed Eufrate. La sua pianta circolare, da cui l'appellativo di "Città Rotonda", richiamava sia la cultura iranica sia quella greca, secondo l'idea euclidea del cerchio come forma perfetta. Anche la disposizione interna aveva un valore simbolico, con il palazzo posto al centro, a rappresentare insieme l'ideale islamico di giustizia ed equidistanza e la concezione iranica del sovrano come custode del sapere. Le porte della città, provenienti da diversi luoghi, da una tradizione attribuita a re Salomone fino a Damasco, precedente capitale dei Banū Umayya, contribuivano infine a rafforzare questa rappresentazione universale del potere.²⁵⁵

Al-Manṣūr fu dunque non solo l'iniziatore del califfato abbaside, ma anche della sua visione ideologica, anche per quanto riguarda la traduzione e lo sviluppo culturale. Fu con i suoi successori, al-Mahdī e al-Rashīd, che tale politica proseguì, assumendo nel loro caso una più marcata islamizzazione. Sotto al-Mahdī, infatti, la traduzione di testi riguardò anche opere di retorica e

²⁵⁴ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 38-43

²⁵⁵ Ibi, pp. 62-63

dialettica, come i *Topici* di Aristotele, insieme ad altri testi utilizzati come strumenti di formazione per i teologi, gli *'ulamā'*, sia per la diffusione dell'islam tra i non musulmani, sia per la difesa dell'ortodossia religiosa islamica dalla *zandaqa*, l'eresia.

Lo stesso al-Mahdī avrebbe favorito il dibattito interreligioso, intendendolo come strumento per dimostrare, secondo la visione lasciata dal padre, che una sola religione fosse vera, tanto da essere stato egli stesso coinvolto in discussioni note, come quella con il catholicos Timoteo I.²⁵⁶

Parallelamente allo sviluppo del movimento di traduzione, si consolidarono anche le principali scuole giuridiche e teologiche dell'islam, i *madāhib*, che elaborarono differenti modalità di rapporto tra rivelazione, tradizione e ragione.

La traduzione e la conoscenza della cultura classica erano percepite come strumenti utili a favorire l'islam, in quanto religione vera.

Tuttavia, pur influenzando le scuole giuridiche, le traduzioni non determinarono in modo esclusivo i loro sviluppi. Le scuole elaborarono infatti le proprie posizioni anche al di là del sostegno califfale.

Basti ricordare come gli stessi autori di grandi opere teologiche, quali l'*al-Muwattā'* di Mālik ibn Anas o il *Kitāb al-Fiqh al-Akbar* di Abū Ḥanīfa, durante la rivolta di Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya si schierarono con l'alide contro al-Manṣūr. A ciò si aggiungeva la differenza delle impostazioni teologiche: gli hanafiti privilegiavano il *ra'y*, cioè il ragionamento personale del giurista, mentre tra i malikiti, almeno agli inizi, prevaleva il richiamo all'esempio degli *Ahl al-Madīna*.²⁵⁷

Anche un'altra delle scuole sviluppatesi sotto gli Abbasidi, quella shafiita, elaborò un proprio rapporto con la dottrina, mostrando una preferenza per l'interpretazione letterale del Corano e della Sunna e una certa diffidenza verso il *kalām*, pur senza giungere a una sua aperta condanna. Lo stesso al-Shāfi'ī, almeno sulla base delle opere a lui attribuite con maggiore certezza, non si schierò pienamente a favore della narrazione abbaside, arrivando a criticare gli eccessi della repressione contro gli Umayyadi da parte della *Hāshimiyya*, pur riconoscendo la legittimità del loro califfato. Si trattava dunque di un approccio che non rifiutava in assoluto il favoreggiamento del *kalām* promosso dai califfi e dai loro programmi di traduzione, ma neppure ne faceva il proprio fondamento.²⁵⁸

In questo contesto emerse in modo sempre più evidente una tensione interna al pensiero islamico: da un lato le correnti che privilegiavano l'autorità della tradizione profetica e degli ḥadīth, dall'altro quelle che riconoscevano un ruolo significativo alla ragione e alla speculazione teologica.

²⁵⁶ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 79-80

²⁵⁷ LAOUST, *Gli scismi nell'Islam*, cit., pp. 95-97

²⁵⁸ Ibidem.

In questo quadro, il sufismo si configurò come una forma distinta di risposta a tale tensione, ponendo l'accento sulla dimensione interiore e sull'esperienza diretta del divino, pur restando in dialogo con le istanze della tradizione e della disciplina religiosa.

Tale tensione rappresenta uno dei nuclei fondamentali dello sviluppo intellettuale islamico, destinato a influenzare profondamente tanto la teologia quanto la filosofia.

Gli stessi califfi abbasidi, da al-Mahdī ad al-Rashīd, non cercarono uno scontro aperto con i giuristi, ma favorirono questi strumenti sempre in funzione della difesa dell'ortodossia, a condizione che fosse riconosciuta la loro stirpe come erede del Profeta. Queste pressioni si osservano anche nella scuola malikita, dove all'iniziale tradizionalismo si sarebbero affiancate, già sotto il fondatore, aperture alla teologia speculativa.

Un processo analogo di progressiva regolazione ortodossa si riscontrò anche nel sufismo.

In questo contesto, anche il sufismo conobbe una progressiva trasformazione interna. Solo al tempo della Rivoluzione Abbaside, il sufismo era rappresentato dagli asceti, *zuḥḥād*, rinunciatari del mondo e di tutto ciò che è perituro. E il loro massimo rappresentante al tempo era una donna, Rābi'a al-'Adawiyya: residente intorno a Basra, predicante l'Unione con Dio e la sua ricerca, definendolo l'Amato. Da una parte, i concetti sviluppati da Rā'bia, riguardanti l'Amore per l'Amato da vivere nel Sacrificio del Sé, sarebbero stati mantenuti, diventando anzi base della mistica islamica, assieme all'idea di Incontro con l'Amato.²⁵⁹

Tuttavia, tali concetti passarono progressivamente sotto la lente interpretativa dei giuristi, in nome della lotta all'eterodossia. Sotto questa duplice spinta, da un lato la tolleranza e l'approvazione degli asceti, dall'altro l'imposizione delle cornici giuridiche e dottrinali, si formò una nuova generazione di sufi.

Questi, pur continuando a praticare il distacco dal mondo, lo alternavano allo studio della teologia e del diritto, oltre che alla permanenza nella vita cittadina. Rappresentanti di questa visione, come quelli della cosiddetta "Scuola di Baghdad", furono figure come Ibn Karrām, teologo hanafita e maestro di al-Māturīdī, fino al più tardo al-Junayd, tra IX e X secolo, perfettamente allineato all'ortodossia religiosa sunnita. Non mancarono tuttavia figure critiche, come al-Muḥāsibī, attivo nella Baghdad dell'VIII e IX secolo, che rivolse la propria polemica tanto contro gli estremismi del sufismo quanto contro i teologi troppo rigidi. Coloro che si spinsero verso forme ritenute eccessive furono invece isolati o repressi, a seconda del livello di eterodossia loro attribuito. Uno dei casi più noti fu quello di al-Ḥallāj, giustiziato nel X secolo per sospetti di appartenenza alla Qarmāṭiyya e per dichiarazioni che parvero avvicinarsi all'identificazione con Dio, in particolare la celebre espressione *Anā al-Ḥaqq*, "Io sono la Verità".²⁶⁰

²⁵⁹ ANAWATI, GARDET, *Mistica Islamica*, cit., pp. 52-53

²⁶⁰ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 63-68

Nel loro insieme, queste dinamiche mostrano come la tensione tra tradizione e interpretazione non riguardasse soltanto il confronto tra giuristi e teologi, ma attraversasse anche le forme della spiritualità islamica.

È proprio questa concezione della traduzione e della diffusione del sapere come strumenti al servizio della religione che deve essere tenuta presente nell'analizzare il periodo di fioritura delle traduzioni sotto al-Ma'mūn, nel IX secolo. Questo, infatti, sarebbe stato vissuto in continuità con la visione di al-Manṣūr e dei suoi successori al-Mahdī e al-Rashīd, rispettivamente nonno e padre di al-Ma'mūn. Allo stesso tempo, risultò per alcuni aspetti alternativo, almeno nei confronti delle scuole giuridiche sorte fino ad allora, favorendo la formazione di un movimento di traduzione peculiare.

Ciò va compreso a partire dalla seconda fase del regno di al-Ma'mūn, segnata dal fallimento della condivisione del potere con gli 'Alid e dal ritorno a Baghdad nell'819. In questo contesto, il califfo continuò a essere percepito con sospetto, soprattutto negli ambienti arabi, dove era visto come un usurpatore per la ribellione contro il fratello al-Amīn e per la sua esecuzione, oltre che come eccessivamente legato agli interessi iranici e vicino all'eresia. Nonostante ciò, al-Ma'mūn proseguì le politiche dei suoi predecessori, basate sia sulle guerre al confine anatolico in nome della difesa e diffusione della fede, sia sulla tutela dell'ortodossia.

Per sottolineare il suo impegno, egli arrivò a definire la propria carica califfale, generalmente indicata come *Amīr al-Mu'minīn* e *Khalīfat Rasūl Allāh*, Comandante dei Credenti e Vicario dell'Inviato di Dio, con il termine di *Khalīfat Allāh*, Vicario di Dio. Nel continuare le politiche dei suoi predecessori, oltre alle guerre contro Costantinopoli in nome del *jihād*, in quanto *ghāzī al-dīn* ("guerriero della fede"), egli incentivò la traduzione delle opere classiche, specialmente quelle filosofiche.

Ciò fu inteso sia come strumento per fornire ulteriori mezzi ai teologi musulmani, che sotto di lui sarebbero stati soprattutto mu'taziliti, un *madhhab* che fece della teologia razionale una propria bandiera, posti sotto il controllo dello stesso califfo, il quale si sarebbe eretto a loro capo e massimo conoscitore, sia come forma di propaganda.

Infatti, proprio nella conoscenza della cultura greca, riconosciuta come sviluppatasi presso i territori dei Romani d'Oriente, definiti come *Rūm*, si sarebbe voluto dimostrare come questa trovasse conferma nell'islam, di cui al-Ma'mūn, il Vicario di Dio, era rappresentante.

La filosofia greca, così, sarebbe divenuta strumento del califfo per dimostrare come lui e la sua religione fossero coerenti con la razionalità, in linea con la conoscenza razionale greca, in contrapposizione a una rappresentazione polemica della religione cristiana, talvolta descritta come

inferiore sul piano razionale.²⁶¹

A questo scopo, numerose opere dei massimi filosofi e scienziati ellenici furono tradotte, e intorno a questi, percepiti come dei veri e propri *mutakāllimūn*, intesi come teologi ma anche come filosofi religiosi, vennero integrati nell'universo culturale religioso islamico.

Platone e Aristotele, specialmente quest'ultimo, venivano così elevati a un livello pari, se non superiore, agli *Ahl al-Kitāb*, come ebrei e cristiani, proprio perché essi utilizzarono la ragione e arrivarono a superare il paganesimo, a intuire Dio, ma senza cadere nelle eresie che sarebbero state le altre religioni rivelate.²⁶²

Una visione che, per una sorta di ironia culturale, riprendeva in larga parte la visione sasanide e zoroastriana dei greci come distruttori e ladri della "Conoscenza Primordiale", contenuta nell'Avesta. Visione che sarebbe continuata anche dopo il califfato di al-Ma'mūn, con i successivi grandi filosofi.

Basti pensare alle descrizioni lasciate da al-Mas'ūdī, autore del X secolo, nel suo *Murūj al-Dhahab*, dove i romani, visti come inferiori discendenti dei greci, avrebbero represso le scienze e la filosofia. Si giunse anche, nello sforzo di integrare la Filosofia Perenne antica con il mondo islamico e arabo, a ipotizzare che il capostipite dei greci, o ioni come venivano chiamati, *yūnān*, fosse il fratello di Qaḥṭān, l'antenato degli arabi meridionali, i più nobili di tutti loro.²⁶³

Una visione che non differiva molto dalle discendenze che facevano i franchi cristianizzati, arrivando a dichiarare parentele con i troiani fuggiti da Ilio, e nel caso merovingio anche a ipotesi più o meno blasfeme con il Cristo stesso.

A partire da queste dinamiche si sviluppò progressivamente la *falsafa*, la filosofia islamica, che rappresentò il tentativo più sistematico di integrare il patrimonio filosofico greco all'interno dell'orizzonte religioso islamico.

La *falsafa* può essere interpretata come un analogo tentativo di integrare razionalità e rivelazione, pur generando tensioni con le correnti più tradizionaliste.

Anche con l'abbandono del *madhab* mu'tazilita e della supremazia del califfo come massima autorità tra i *mutakallimūn* sotto al-Mutawakkil, lo sviluppo della *falsafa* non si interruppe, ma proseguì consolidandosi. Proprio a partire dai lasciti della politica di al-Ma'mūn, e dalla sua visione riguardo al "discorso migliore", come tramandato in un sogno profetico dello stesso califfo da 'Abdallāh ibn Ṭāhir e Yaḥyā ibn 'Adī,²⁶⁴ si affermò progressivamente una rielaborazione in senso islamico del pensiero greco, inteso come elemento coerente con l'islam stesso.

Questa avrebbe visto la presenza non solo della continuazione delle traduzioni di opere

²⁶¹ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 95-103

²⁶² Ibi, pp. 95-103

²⁶³ Ibi, pp. 104-105

²⁶⁴ Ibi, p. 114

filosofiche, ma anche di una loro rielaborazione in senso islamico, considerata coerente con l'islam secondo la visione di al-Ma'mūn, oltre che dei precedenti califfi. Nomi di autori rappresentativi dell'inizio della *Falsafa* nel IX e X secolo sono al-Kindī, il Primo Filosofo Arabo o “Principe dei Filosofi”, fautore di un'interpretazione in senso neoplatonico del pensiero dell'Areopagita e con influenze dalle tradizioni ermetiche dei sabeï, proseguita da al-Farābī nel X secolo, quando si sarebbe sviluppata la visione di stampo platonico di al-Rāzī. Non mancò anche la figura di un autore cristiano, cioè Yahyā ibn 'Adī, giacobita e rappresentante di un aristotelismo che considerava l'Areopagita il fondatore del Peripato, e che vedeva la filosofia come dimensione della ragione e pertanto universale, diversamente dalla religione.²⁶⁵

Il confronto tra tradizione e ragione non rimase confinato all'ambito teorico, ma influenzò concretamente la configurazione della società islamica. Ed ebbe anche importanti ricadute sui rapporti tra musulmani e comunità non musulmane, specialmente negli spazi di produzione e trasmissione del sapere.

2.2.6 La ragione universale: musulmani e dhimmī

In questo contesto, è possibile osservare come il movimento di traduzione avesse una base fortemente radicata nel contesto islamico e come esso vedesse una prevalenza di attori musulmani, a partire dai finanziatori, primo fra tutti il califfo, ma anche i suoi cortigiani, i *nudamā'*. Si trattava soprattutto di persone di buona famiglia, legate alla dinastia abbaside per parentela o legami sociali, oltre che appartenenti a famiglie illustri. Essi vissero intorno ai vari califfi e sostennero le traduzioni; in certi casi divennero a loro volta filosofi, specialmente in seguito al governo di al-Ma'mūn, come Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsī, allievo di al-Kindī e tutore del califfo al-Mu'taḍid (892-899). Né mancarono funzionari dell'amministrazione o militari, sia arabi sia iranici, specialmente legati a quelle casate favorite dai califfi, come Ishāq ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn, governatore di Baghdad dal 829 al 850 e appartenente alla stirpe Tahiride, che favorì la traduzione del “Sulle proprietà dei nutrimenti” di Galeno; a loro volta, questi personaggi divennero esperti di filosofia e scienze, come un altro tahiride, 'Ubaydallāh ibn 'Abdallāh ibn Tāhir.²⁶⁶ Lo stesso avvenne per i traduttori e i primi filosofi, specialmente quelli successivi alle prime traduzioni, spesso considerate malfatte o imprecise. A questi appartengono nomi come al-Kindī, fautore del neoplatonismo, o al-'Abbās ibn Sa'īd al-Jawharī, traduttore e scienziato.²⁶⁷ Ma oltre ai musulmani, che furono numerosi, non mancarono, specie agli inizi, anche diversi *dhimmī*.

Fu proprio tra questi, specialmente tra i cristiani, che si sviluppò inizialmente l'attività di traduzione delle opere classiche. In particolare, i siriaci di fede difisita furono tra i primi

²⁶⁵ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 120-122

²⁶⁶ Ibi, pp. 147-156

²⁶⁷ Ibi, p. 158

protagonisti, come dimostra il caso del Catholicos Timoteo I, che nelle sue lettere ricorda la richiesta di al-Mahdī di una traduzione dell'Etica di Aristotele. La loro presenza non risulta sorprendente, poiché, per il loro retroterra culturale — in particolare quello dei monaci formati nella Scuola di Nisibe, essi avevano conservato e trasmesso numerose opere classiche, soprattutto di carattere dialettico. Inoltre, la loro stessa tradizione si era formata in contesti come Antiochia ed Edessa, segnati dall'incontro tra cultura greca e siriana. A ciò si aggiungeva una consolidata familiarità con il mondo arabo, che facilitò la loro integrazione nel contesto abbaside. Con Timoteo e il suo impegno nel promuovere una produzione letteraria anche in arabo, accanto a quella siriana, i difisiti risultarono tra i gruppi più avvantaggiati. A questa confessione appartennero figure come Ḥunayn ibn Ishāq, uno dei massimi traduttori, autore sia di versioni arabe sia siriane di opere classiche e capostipite di una vera e propria dinastia di traduttori al servizio del califfato.²⁶⁸

Furono presenti anche altri cristiani di diverse confessioni, dai giacobiti Abd Al-Masīh ibn Nā'ima al-Himsī al più noto Yahyā ibn 'Adī, iniziatore della scuola aristotelica di Baghdad.²⁶⁹ Questi, in quanto siriani e presenti sia nel *Bilād al-Šām*, come venne indicata in arabo la regione che fu la Siria Romana, che in Iraq, e anche loro con una base culturale in cui cultura greca e siriana si incontravano, e altrettanto vicini al potere califfale, furono avvantaggiati, anche se meno dei difisiti. Ma non sarebbero stati i soli a essere presenti. Sebbene in minor numero, anche i melchiti avrebbero avuto una loro presenza, presentando nomi anche prestigiosi, come Qustā ibn Lūqā. Proveniente da Baalbek, in Libano, e di possibile origine siriana o greca, fu uno dei massimi traduttori oltre che un parlante greco, cosa che lo aiutò e lo rese un traduttore richiesto da molti alla corte abbaside.²⁷⁰

Questi sono solo alcuni dei numerosi traduttori che diedero il loro contributo al movimento o alla sua fondazione, e che nel caso di Yahyā ibn 'Adī e altri come lui, sarebbero diventati filosofi e maestri di filosofi, come Abu Bišr Mattā ibn Yūnus, traduttore, filosofo e maestro di al-Fārābī.²⁷¹

Né risulta sorprendente la presenza di cristiani, in particolare di membri del clero difisita, come nel caso di Timoteo I. Da una parte vi era una necessità pratica; dall'altra, come già osservato, sotto al-Mahdī venne favorito il dibattito religioso, inteso come strumento, insieme alla repressione nei casi estremi, per contrastare l'eresia e rafforzare l'islam come vera religione. In questo quadro, la presenza dei non musulmani non solo era tollerata, ma risultava funzionale al confronto religioso, poiché permetteva di mettere alla prova, attraverso il dialogo e l'argomentazione razionale, la superiorità dell'islam. Il confronto con cristiani ed ebrei consentiva infatti ai musulmani di acquisire conoscenze scientifiche e filosofiche, ma anche di dimostrare, mediante la logica, la verità della propria religione. Questo ambiente culturale condiviso, nel quale musulmani e cristiani

²⁶⁸ GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp. 158-161

²⁶⁹ Ibi, pp. 160-161

²⁷⁰ Ibi, pp. 163-164

²⁷¹ Ibi, p. 155

partecipavano allo stesso spazio intellettuale, favorì lo sviluppo di un confronto religioso sempre più articolato tra le diverse comunità.

Si configurò così uno spazio intellettuale comune, nel quale il confronto tra musulmani e cristiani avveniva non solo sul piano teologico, ma anche su quello filosofico e scientifico.

All'interno di questo spazio politico e culturale condiviso, le comunità cristiane furono chiamate a ridefinire concretamente il proprio ruolo nella società islamica.

2.2.7 La condizione dei cristiani nel mondo islamico

Per quanto concerne la condizione delle comunità cristiane della Siria, esistono generalmente due principali interpretazioni storiografiche che tendono a dominare il dibattito, sia accademico sia divulgativo.

La prima guarda alle comunità cristiane locali come sostenitrici degli arabi, in quanto liberatori dal dominio romano e sasanide, percepiti come stranieri e tirannici. Questa visione finiva per romanticizzare la condizione tra musulmani, cristiani ed ebrei in una romantica "al-Andalus", come viene descritta, ad esempio, nelle poesie dello scrittore cristiano palestinese Iskandar al-Khūrī al-Baytǧālī (1889-1973), negli anni Trenta e Quaranta del Novecento.²⁷²

Al di là delle aspettative e delle rappresentazioni ideali di convivenza, che possono trovare riscontro in alcuni contesti storici, è necessario evitare di applicare al passato categorie e modelli culturali sviluppatasi in epoche più recenti.

Infatti, accanto a questa narrativa "andalusa", ne esiste un'altra, di segno opposto, secondo cui la società islamica si sarebbe costruita attraverso la distruzione di ciò che la precedeva, cancellando le culture precedenti e imponendo l'islam mediante persecuzioni, discriminazioni fiscali come la *jizya*, e processi di arabizzazione forzata. Si tratta di una prospettiva fortemente polemica, che tende a rappresentare l'islam come un elemento estraneo e intrinsecamente ostile.

Le fonti cristiane mostrano come non vi sia stata una risposta univoca all'islam, oltre che alla conquista araba. Come descritto nel precedente capitolo, ciò dipese dalla diversità delle situazioni storiche in cui le diverse confessioni vissero prima della conquista del VII secolo. Sia in Siria occidentale sia in quella orientale era presente la confessione miafisita, che in alcune fonti esprime una forte ostilità verso la conquista araba e la fine del dominio di Costantinopoli e Ctesifonte. Le apocalissi, come quella dello Pseudo-Efrem, interpretano tali eventi in chiave escatologica, come segni della fine dei tempi.

Altre fonti, come l'Apocalisse dello Pseudo-Metodio, composta tra la Seconda Fitna e gli inizi dell'VIII secolo, descrivono con particolare durezza i conquistatori. In questo contesto si invoca il ritorno di un sovrano cristiano dal nord, fedele alla vera dottrina, in linea con la

²⁷² Isabella CAMERA D'AFFLITTO, *Cento anni di cultura palestinese*, (Roma: Carocci Editore, 2007), p. 65

confessione dell'autore.²⁷³

Un caso distinto è rappresentato dai monoteliti, identificati con i maroniti, la cui posizione appare articolata e non univoca.

Da una parte, come nel testo apologetico *Contro Massimo*, si accusavano i melchiti, considerati eretici, di aver attirato il castigo divino sull'Impero romano.²⁷⁴ Dall'altra, nelle *Cronache maronite*, Mu'āwiya viene descritto come sovrano del nuovo impero e, in alcuni casi, persino come favorevole ai maroniti. La sua incoronazione appare caratterizzata da elementi tipici della regalità cristiana, come la preghiera al Getsemani, sul Golgota e al Santo Sepolcro.²⁷⁵ Questa rappresentazione, in contrasto con la storiografia islamica sunnita, è stata interpretata come indice di una percezione ancora non pienamente definita dell'islam o di una lettura condizionata da dinamiche locali.

Un'analoga pluralità di posizioni emerge anche nelle lettere di Isho'Yabh III e nelle omelie di Sofronio, patriarca di Gerusalemme. Nel primo caso emergono interrogativi rilevanti sulle modalità e sulle ragioni per cui alcune comunità cristiane non arabe interpretarono la conquista araba in modo non esclusivamente negativo, ma talvolta anche in termini pragmaticamente favorevoli.

Questa pluralità di reazioni testimonia la complessità dell'incontro tra cristianesimo e islam, che non può essere ridotto a una semplice dinamica di conflitto o accettazione.

Anche il caso di Sofronio non è meno significativo. Egli definisce gli arabi come "saraceni nemici di Dio", pur senza attribuire loro un'identità religiosa chiaramente definita. Questo elemento ha dato origine a diverse interpretazioni storiografiche: da un lato, l'idea che l'islam non fosse ancora percepito come una religione pienamente strutturata; dall'altro, l'ipotesi che si trattasse di conflitti locali con gruppi arabi già presenti nei territori della Siria Romana e della Palestina. In alcune testimonianze, Sofronio menziona infatti episodi di violenza attribuiti a gruppi arabi precedenti all'invasione, senza tuttavia permettere una chiara identificazione.

Oltre che, ovviamente, ai già citati Banū Taghlib, presenti sia nei territori sasanidi che romani, e che in buona parte si allearono con i Califfi contro lo *Šah* e Cesare.²⁷⁶

Queste questioni, legate alle origini dell'islam e alle sue prime forme di organizzazione sociale, sono oggetto di ampio dibattito storiografico e non rientrano direttamente negli obiettivi del presente capitolo. Tuttavia, le diverse percezioni iniziali dell'islam nelle varie confessioni cristiane risultano fondamentali per comprendere gli sviluppi successivi delle interpretazioni cristiane nel corso della storia.

²⁷³ Michael Philip PENN, *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2015), pp. 29-30

²⁷⁴ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 62-65

²⁷⁵ Ibi, pp. 54-61

²⁷⁶ AL-QĀDĪ, «Non-Muslims in the Muslim Conquest Army», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 92

Con il consolidarsi della dinastia marwanide e delle politiche di islamizzazione, e con il passaggio da un “predominio arabo” alla formazione di una “società islamica universale”, la percezione cristiana dei musulmani iniziò progressivamente a trasformarsi. Specie per i siriaci, si trattò di un processo di comprensione di questa comunità, inizialmente non ancora pienamente definita.

Infatti, nelle prime cronache i musulmani venivano indicati con termini etnici, come *tayyaye*, riferito agli arabi nomadi, o *mhaggraye*, “figli di Agar”. In questa fase iniziale, essi non erano ancora identificati come appartenenti a una religione distinta, come emerge da diverse fonti che mostrano come, anche agli inizi dell’VIII secolo, l’islam non fosse percepito come una realtà religiosa pienamente definita.

Ma con il sempre maggiore rapportarsi con la nascente società islamica, e con il progressivo definirsi come comunità religiosa a sé stante, si giunse progressivamente a identificare i musulmani come appartenenti a una comunità religiosa distinta, fino alla comparsa, nella metà dell’VIII secolo, del termine “*mashlmānē*”, musulmani. Apparso per la prima volta con le *Cronache di Zūqnān*, di origine miafisita, questo termine, oltre ad avere la stessa radice etimologica di *muslim*, sarebbe stato utilizzato anche da altri cristiani siriaci.²⁷⁷ E con la loro identificazione come un gruppo religioso altro, si accompagnò anche l’elaborazione di un giudizio teologico, nei confronti dei musulmani e della loro religione, da parte di tutte le confessioni cristiane.

Un’evoluzione analoga si riscontra anche tra i non siriaci; in particolare, nella comunità melchita del nascente *Bilād al-Šām* si sviluppò una specifica visione dei musulmani. Anche questi, come già osservato nel capitolo precedente, inizialmente indicarono i nuovi arrivati arabi solo come “saraceni”, in senso etnico. Ma a lungo andare, si sarebbe arrivati a identificarli anche come comunità religiosa a sé stante.

E come vedremo, la percezione dei melchiti dei musulmani e dell’islam sarebbe stata influenzata dai rapporti che questi avrebbero vissuto con i musulmani e le loro autorità. Da un lato, la posizione attribuita a Giovanni di Damasco nel *De Haeresibus* divenne un riferimento per l’apologetica bizantina di lingua greca; per i melchiti di lingua araba si sarebbe sviluppata, parallelamente alla tradizione greca, una percezione specifica, spesso poco considerata dall’apologetica cattolica più generale, nella quale predominavano il greco e il latino.

In questo contesto si svilupparono diverse forme di riflessione cristiana sull’islam, differenziate in base alle tradizioni ecclesiastiche e alle condizioni politiche delle comunità. Alcune di queste elaborazioni assunsero la forma di veri e propri dialoghi teologici con i musulmani. È proprio su queste forme di confronto che si concentrerà il paragrafo seguente, nel quale verranno analizzate più da vicino le dinamiche del dialogo e della controversia tra cristiani e musulmani.

²⁷⁷ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 76-78

2.3 Le comunità cristiane nel mondo islamico

Il contesto del califfato abbaside influenzò in modo significativo anche la vita delle comunità cristiane presenti nei territori islamici. Alla luce delle dinamiche sociali e religiose delineate nella sezione precedente, le diverse chiese del Vicino Oriente si trovarono a ridefinire il proprio ruolo all'interno di una società dominata dall'islam.

La loro posizione variò in funzione della storia, della struttura ecclesiastica e dei rapporti instaurati con le autorità califfali. Per questo motivo, per comprendere meglio queste dinamiche, è quindi necessario analizzare la situazione delle principali comunità cristiane presenti nel mondo islamico, partendo da quella che più direttamente si confrontò con il potere politico islamico: la comunità melchita.

Tuttavia, per comprendere pienamente la posizione di queste comunità, è necessario considerare anche il contesto storico e culturale più ampio della presenza araba nella regione, all'interno del quale esse si trovarono a operare.

2.3.1 Melchiti tra l'Impero romano e il califfato

Di tutte le comunità cristiane, quella melchita fu probabilmente la più colpita dalla caduta del dominio romano in Siria occidentale. Che i conquistatori fossero seguaci di una nuova religione, appartenenti a un'eresia o persino a una forma di fede percepita come affine, e che la conquista fosse stata meno sanguinosa di quanto alcune cronache suggeriscono, come indicano anche gli studi archeologici, risultava in larga parte irrilevante agli occhi di molti melchiti, soprattutto tra le élite urbane della Siria.

La maggior parte delle città, infatti, si arrese agli arabi, generalmente dopo lunghi assedi.

Tra questi episodi, la tradizione ha attribuito particolare rilievo alla resa di Gerusalemme, che sarebbe stata negoziata tra il patriarca Sofronio e il califfo 'Umar I.

Secondo tale tradizione, l'accordo prevedeva la sottomissione della città al califfato in cambio della protezione della popolazione, delle proprietà e dei luoghi di culto, senza espropriazioni ai danni dei melchiti.

Si tratta tuttavia di una ricostruzione almeno in parte leggendaria, soprattutto per quanto riguarda la formulazione del trattato, successivamente utilizzata dalle autorità melchite, come nel caso del patriarca di Alessandria Eutichio.²⁷⁸

I melchiti, che fino ad allora costituivano la maggioranza urbana e la confessione favorita dallo Stato, si trovarono sotto una dinastia, quella umayyade, poco interessata a sostenere la loro posizione, costringendoli a competere con le altre chiese miafisite e difisite in un contesto ormai privo di sostegno statale diretto.

Il califfato di Mu'āwīya si mostrò tuttavia relativamente tollerante, favorendo la presenza

²⁷⁸ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 54-56

cristiana, inclusa quella melchita, come dimostra anche l'impiego di amministratori cristiani, tra cui i noti Mansuridi.²⁷⁹

In questo quadro di relativa apertura, secondo alcune fonti siriane miafisite, come Michele il Siro, i melchiti avrebbero persino beneficiato di una posizione privilegiata rispetto ad altre comunità, arrivando a occupare numerose chiese e monasteri della Siria occidentale a scapito dei miafisiti.²⁸⁰

Questo fenomeno riguardò anche numerosi monasteri costruiti nei territori precedentemente amministrati dai Ghassanidi, spesso situati in aree desertiche e abitati da comunità arabe. Tali spazi divennero luoghi di contatto tra popolazioni arabe cristianizzate e gruppi giunti con la conquista islamica, contribuendo alla formazione di un ambiente di interazione religiosa e culturale particolarmente significativo.

Il monastero cristiano assunse inoltre un ruolo significativo anche nell'immaginario culturale arabo, comparso nella poesia, anche islamica, come luogo di vino, incontro e meditazione spirituale. Nelle fonti islamiche, i monaci sono ricordati in termini ambivalenti: da un lato criticati come modello non prescritto (Cor. 9:34), dall'altro apprezzati per la loro devozione ascetica (Cor. 25:63–65). In questo quadro, il monachesimo cristiano si configurò anche come uno dei possibili spazi di mediazione simbolica tra mondo cristiano e prime forme di spiritualità islamica. In questo contesto potrebbero essersi sviluppati alcuni dei primi contatti tra monachesimo cristiano e prime forme di ascesi islamica, come suggeriscono alcune tradizioni relative a figure quali Ibrāhīm ibn Adham e Ḥasan al-Baṣrī.²⁸¹

Sarebbe tuttavia eccessivo ipotizzare un'origine direttamente cristiana del sufismo, così come risulterebbe riduttivo interpretare la condizione dei melchiti esclusivamente alla luce di questi contatti iniziali.

Infatti, sotto il califfato di 'Abd al-Malik, la condizione dei cristiani mutò sensibilmente, anche mediante provvedimenti che limitarono l'esposizione pubblica delle croci e, successivamente, attraverso ulteriori misure discriminatorie adottate dai suoi successori fino ad al-Hishām. Gli stessi melchiti subirono tali restrizioni: da un lato continuarono a essere tollerati, anche per la loro rilevanza fiscale, poiché una parte importante del gettito proveniva ancora dai non musulmani; dall'altro, proprio attraverso il sistema fiscale, si favorì la conversione all'islam di una parte di essi, in particolare degli arabi cristiani.²⁸²

A queste limitazioni si affiancarono anche episodi di espropriazione, sebbene su questo punto il dibattito storiografico resti aperto. Un caso emblematico è quello della basilica di San Giovanni

²⁷⁹ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 59-63

²⁸⁰ *Ibi*, pp. 66-67

²⁸¹ *Ibi*, p. 96

²⁸² *Ibi*, pp. 68-70

Battista a Damasco, sottratta sotto al-Walīd I, anche se le fonti divergono sul fatto che ciò sia avvenuto con la forza oppure attraverso un accordo, come tramandato da Gregorio Bar Hebraeus. La questione è resa particolarmente complessa dal fatto che, sin dalla conquista, la basilica era stata condivisa da cristiani e musulmani.²⁸³

Nel caso dei melchiti, la pressione risultò particolarmente intensa anche in ragione dei loro legami confessionali con i romani d'Oriente, con i quali 'Abd al-Malik e diversi suoi successori, fino a 'Umar II, furono impegnati in ripetuti conflitti. Questo elemento politico aggravò la vulnerabilità della comunità melchita, rendendola più facilmente sospettabile di vicinanza al nemico bizantino. Questa condizione contribuì a determinare lunghi periodi di vacanza patriarcale: ad Antiochia, ad esempio, il patriarcato rimase vacante dal 702 al 742,²⁸⁴ mentre a Gerusalemme si registrarono due distinti periodi di sede vacante, dal 638 al 705 e dal 735 al 745.²⁸⁵

Non mancarono tuttavia fasi di maggiore tolleranza, come sotto al-Hishām, noto anche come “il figlio della cristiana”, durante il cui regno la presenza cristiana fu nuovamente ammessa nell'amministrazione e nella corte di Damasco.²⁸⁶

Tale apertura, però, sembra aver favorito soprattutto i miafisiti, più facilmente distinguibili dai melchiti sul piano politico, in quanto non legati a Costantinopoli. Infatti, nonostante il ritorno di un Patriarca melchita ad Antiochia nel 742, che sarebbe durato solo due anni prima di essere allontanato e punito per cattiva amministrazione dalle autorità umayyadi, sarebbe seguito anche il martirio di uno dei suoi successori, di nome Pietro, nel 747. Di fronte a questa condizione, si sviluppò in una parte della cultura melchita una letteratura polemica nei confronti dell'islam, come reazione a una situazione caratterizzata da alternanza tra momenti di persecuzione e fasi di maggiore tolleranza, nonché dal favore accordato ad altre confessioni, in un contesto segnato anche da tensioni interne come l'iconoclastia.²⁸⁷

Tale produzione polemica va quindi compresa non soltanto come reazione religiosa, ma anche come forma di autorappresentazione e difesa identitaria in una fase di crescente marginalizzazione politica e confessionale.

In questo contesto, la tradizione agiografica colloca l'intervento di Giovanni di Damasco nel *De Haeresibus*, dove l'islam viene definito “eresia degli agareni”. Una posizione che trova riscontro anche in altri autori monastici attivi nell'area di Gerusalemme, come Pietro di Damasco (c. 635–c. 740), autore di opere polemiche contro miafisismo, manicheismo e islam, alcune delle quali conservate nel monastero di Santa Caterina del Sinai. Secondo la tradizione, egli sarebbe stato

²⁸³ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 80-81

²⁸⁴ *Ibi*, p. 79

²⁸⁵ *Ibi*, p. 91

²⁸⁶ *Ibi*, p. 66

²⁸⁷ *Ibi*, pp. 82-83

punito dal califfo al-Walīd I con l'amputazione della lingua e l'esilio nello Yemen.²⁸⁸

È probabile che siano esistite ulteriori opere di questo genere oggi perdute, ma che continuano a riflettersi nella successiva produzione agiografica. Intorno alla memoria e al culto dei santi si sviluppò infatti una produzione agiografica, sia in greco sia in arabo, che svolse una funzione di coesione comunitaria attorno alla “vera fede”, in opposizione alla religione dominante. Questa funzione coesiva appare particolarmente importante, poiché l'agiografia non si limitava a registrare esempi di santità, ma contribuiva attivamente a definire i confini identitari della comunità.

In particolare, nella tradizione greca emergono figure di martiri che non solo affermano la verità della fede cristiana, ma accompagnano tale testimonianza con una forte invettiva contro l'islam, il Corano e Muḥammad. Tra questi si ricorda Michele di Tiberiade, monaco di Mar Saba, che secondo la tradizione avrebbe definito Muḥammad “un bugiardo, un truffatore e araldo dell'anticristo”, venendo per questo decapitato. A queste figure si affiancano altri martiri, come Pietro di Capitolias, il monaco Romanos e alcuni convertiti dall'islam al cristianesimo, tra cui Pacomio, tutti accomunati dalla ricerca del martirio e da una pubblica condanna dell'islam di fronte alle autorità musulmane.²⁸⁹

Molte di queste testimonianze sono state preservate nel *Sinai Georgian 34*, manoscritto del X secolo, la più antica attestazione nota a riguardo. Oltre che in greco, sarebbero state tradotte in altre lingue, come il georgiano, il latino e l'arabo. Nel caso del martire Giorgio di Betlemme, monaco di Mar Saba, abbiamo conferma anche da parte di Alvaro di Cordoba.²⁹⁰

E molte di queste agiografie, specie quelle scritte in greco, sono accomunate da un elemento centrale: il rifiuto totale dell'islam, del Corano e di Muḥammad, accompagnato da invettive che riprendono le classificazioni del capitolo 101 del *De Haeresibus*, con l'islam definito “eresia degli agareni” e Muḥammad indicato come “araldo dell'anticristo” o “falsario”. Si tratta di una linea polemica che si inserisce coerentemente nella più ampia tradizione apologetica greca e latina anti-islamica.

Queste narrazioni, da una parte, costituivano la trasposizione di casi di martirio avvenuti sotto gli Umayyadi, sebbene si discuta su quante possano essere reali e quante altre invece siano fittizie. Tuttavia, riflettevano una condizione che si sarebbe ripetuta anche sotto gli Abbasidi, visto il periodo in cui furono trascritte. Diversamente dalla comunità difisa, i melchiti non furono tra i principali beneficiari della tolleranza califfale, neppure sotto gli Abbasidi. Da una parte subirono discriminazioni e persecuzioni sotto il califfo al-Manṣūr, assieme alle altre confessioni.

Una fase particolarmente critica si registrò sotto al-Ma'mūn: nel contesto delle guerre contro i

²⁸⁸ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 105

²⁸⁹ Mark Nelson SWANSON, «The Martyrdom of 'Abd Al-Masīh, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassānī)», in *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, edit. David THOMAS (Boston: Brill, 2001), pp. 115-118

²⁹⁰ SWANSON, «The Martyrdom of 'Abd Al-Masīh», in *Syrian Christians under Islam*, cit., pp. 118-119

bizantini, il califfo arrivò a considerare i melchiti come una “quinta colonna” dei romani, mantenendo nei loro confronti politiche discriminatorie e, in alcuni casi, anche condanne a morte tra fedeli e religiosi, che spinsero non pochi cristiani a fuggire verso Costantinopoli e la vicina Cipro.²⁹¹

Non sorprende dunque che queste narrazioni, in particolare quelle in lingua greca, siano caratterizzate da una esplicita e sistematica condanna dell’islam e della sua religione, soprattutto nei racconti di martirio della seconda metà dell’VIII secolo, concepiti come strumenti di rafforzamento della fede contro i “barbari agareni”, “nemici di Dio” e “seguaci dell’impostore”.

Questo atteggiamento, che emerge nella letteratura agiografica greca, si accompagna anche a un diffuso sentimento di attesa di rivalsa nei confronti dei musulmani. In questo contesto, non pochi speravano in una vittoria di Costantinopoli e nel ritorno del dominio imperiale su Damasco, Antiochia, Gerusalemme e Alessandria.

Un’aspettativa che sembra trovare eco anche in ambienti miafisiti, come suggerisce il dibattito sull’attribuzione dell’Apocalisse dello pseudo-Metodio, la cui tradizione appare condivisa tra diverse comunità cristiane.²⁹²

All’interno della cultura melchita, in parziale contrapposizione alla tradizione greca profondamente ostile verso i “saraceni senza Dio”, nell’VIII secolo si sviluppò anche una diversa linea narrativa, distinta in particolare per l’uso di una diversa lingua scritta, cioè l’arabo.

Per comprendere pienamente questa trasformazione culturale, è tuttavia necessario considerare anche il contesto più ampio della presenza araba nella Siria tardoantica, all’interno del quale si svilupparono le stesse comunità cristiane arabe.

2.3.2 Presenza e ruolo delle comunità arabe nella Siria tardoantica

2.3.2.1 Inquadramento storico-etnografico delle comunità arabe di Siria

In questo quadro, è prassi comune considerare la Siria Storica, comprendente l’intera Mezzaluna Fertile negli attuali stati e territori di Israele, Palestina, Giordania, Libano, Siria, Iraq e Kuwait, come uno spazio abitato prevalentemente da siriaci e da parlanti di varianti aramaiche, sotto un predominio greco e romano nelle zone occidentali e pahlavi in quelle orientali, almeno fino alla conquista araba. In realtà, la regione presentava un quadro molto più ampio e articolato di presenze culturali e religiose, alcune delle quali di lunghissima durata. Per molti studiosi, infatti, la realtà è sempre stata più complessa. Tale complessità risulta fondamentale per comprendere il successivo sviluppo delle comunità cristiane nel contesto islamico.

Comunità ebraiche e aramaiche

Nella Siria Romana, più precisamente nelle tre province che componevano la Palestina poco

²⁹¹ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 118

²⁹² Ibi, pp. 107-108

prima della conquista araba, erano presenti comunità ebraiche e samaritane parlanti aramaico, in una condizione di inferiorità rispetto ai cristiani. Si trattava di un rapporto certamente conflittuale, che non mancò di sfociare in casi di aperta rivolta, come avvenne nella guerra romano-persiana di inizio VII secolo, quando diversi gruppi ebraici, specialmente nella Galilea allora prevalentemente ebraica, avrebbero collaborato con i Sasanidi nella conquista della Palestina.²⁹³

Anche nella Siria Sasanide, a partire dall'Asōristān, era presente una comunità ebraica, ben radicata e storica, parlante l'aramaico orientale non diversamente dai mandei.²⁹⁴ Si trattava di una lingua con origini e influenze accademiche, ancora vitale all'epoca, che avrebbe lasciato non poche tracce anche nella stessa lingua persiana.²⁹⁵

Arabi originari della Siria

Vi era però un'altra comunità presente sia nella Siria Romana sia nell'Asōristān, tendenzialmente meno considerata: quella araba. Nel definire le popolazioni arabe del tempo, è necessario chiarire anzitutto un primo elemento: la presenza degli arabi in Siria è anteriore alla conquista califfale. Sebbene si parli generalmente di "arabi", la loro presenza nella regione va più precisamente distinta in due gruppi culturali differenti, sviluppatasi in tempi diversi. La rilevanza di queste popolazioni è notevole, poiché costituisce il retroterra storico entro cui si inseriranno successivamente l'espansione islamica e il ruolo delle comunità cristiane arabe.

Arabi del Nord. Il primo gruppo è quello delle comunità arabe originarie della Siria. Si trattava di comunità arabe del Nord, che lasciarono tracce soprattutto sotto forma di graffiti in arabo, scritti in caratteri sifaitici, e in pochi testi in aramaico. Erano stanziate nella zona compresa tra la Siria meridionale e il nord dell'Hijaz, nella moderna Arabia Saudita, quest'ultima nota ai Romani come Arabia Deserta o Petrea.²⁹⁶

Regni e centri arabi della Siria tardoantica

Ben prima dell'arrivo dei greci, queste popolazioni arabe erano note alle civiltà della regione e da esse menzionate. Se ne trovano riferimenti già negli scritti dell'Antico Testamento, in cui compaiono popoli oltre il Giordano, in conflitto o in tregua temporanea con gli Israeliti, come nel caso dei Moabiti. Non mancano nemmeno riferimenti assiri, come nelle iscrizioni di Tiglat-Pileser III dell'VIII secolo a.C., che ricordano la sua vittoria contro una regina araba.²⁹⁷ Queste popolazioni venivano descritte come pastorali e seminomadi, spesso in guerra con i popoli degli autori di tali

²⁹³ Paweł FILIPCZAK, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palestine on the eve of the Arab*, (Lodz: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015), p. 89

²⁹⁴ EILERS, «Iran and Mesopotamia», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, cit., p. 500

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Robert Gavin HOYLAND, *Arabia and arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, (Londra: Routledge, 2001), pp. 64-65

²⁹⁷ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., pp. 58-60

testi e dedite alla pastorizia e al commercio.²⁹⁸ Tali descrizioni, tuttavia, provenendo spesso da fonti esterne, riflettono una percezione parziale, incline a semplificare realtà sociali in verità molto più articolate.

Arabi sotto dominio achemenide. Questi popoli sarebbero stati a loro volta direttamente governati o almeno tollerati dall'Impero achemenide. Sotto i Persiani, gli arabi avrebbero almeno in parte prosperato, ottenendo il diritto di spostarsi nei territori imperiali, come testimoniato da diversi ritrovamenti, tra cui un'iscrizione qedarita in aramaico del 400 a.C. ai confini dell'Egitto.²⁹⁹

Arabi sotto dominio ellenistico e romano. Queste comunità arabe continuarono a prosperare anche durante il dominio ellenistico e romano. Gli stessi grandi storici antichi di lingua greca e latina lasciarono testimonianza nei loro scritti, descrivendo quelle che furono società complesse e influenti.

Regno nabateo. Uno degli esempi più noti di questi regni arabi è quello nabateo. Ricordato nei testi di Diodoro Siculo (90 a.C.-27 a.C.) e di Strabone (60 a.C.-21/24 d.C.), questo regno, sulla cui arabicità si discute,³⁰⁰ fiorì nel periodo dei regni ellenistici, per infine cominciare la decadenza sotto i Romani nel I secolo a.C.³⁰¹

Thamud. Un altro esempio è la federazione tribale dei Thamud, ricordata nella *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio (23 d.C.-59 d.C.) e nella *Geografia* di Tolomeo, oltre che nel Corano.³⁰²

Palmira. Tra le numerose società complesse fondate dagli arabi della Siria, la più nota nella storia romana è certamente la città mercantile di Palmira, detta anche Tamdūr nei testi assiri del IX secolo a.C., e nota per essere stata la capitale del regno di Zenobia nel III secolo d.C.³⁰³

Presenza araba nella Siria sasanide. Anche nella Siria orientale, sotto dominio persiano, non mancava una presenza araba. Essa gravitava attorno alla città di Hatra, che dall'89 al 230 d.C. fu una roccaforte dei Parti contro i Romani, fino alla decisione di passare dalla parte romana. Tale scelta avrebbe portato alla conquista e alla distruzione della città e del suo regno sotto lo *šah* sasanide Ardashir (224-241).³⁰⁴

Accanto alle testimonianze letterarie, non mancano le evidenze archeologiche. Tra queste, uno degli esempi più rilevanti è rappresentato dalla città di Petra, oggi in Giordania, eredità del mondo nabateo. Nel caso dei Thamud, si può ricordare invece un tempio costruito nei pressi di Rūwafa, in Arabia Saudita, attestato da un'iscrizione del II secolo d.C., con testi bilingui in greco e in dialetto

²⁹⁸ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., pp. 58-62

²⁹⁹ Ibi, pp. 58-63

³⁰⁰ Ibi, p. 61

³⁰¹ Ibi, pp. 70-74

³⁰² Ibi, pp. 68-69

³⁰³ Ibi, pp. 74-78

³⁰⁴ Ibi, p. 77

nabateo, che fanno riferimento diretto al dominio romano.³⁰⁵

Questi popoli e regni arabi, nativi della Siria, dipesero dunque, sia politicamente sia culturalmente, dai grandi imperi che dominavano la regione. Lo si vede, ad esempio, nelle iscrizioni lasciate nel tempio thamudico di Rūwafa, dove si richiama l'imperatore Antonino e la protezione garantita dall'allora governatore romano.³⁰⁶ In effetti, quelle popolazioni arabe della Siria Romana sarebbero state considerate successivamente come profondamente romanizzate e legate al dominio imperiale.³⁰⁷ Non era diverso nemmeno il caso di Hatra, le cui iscrizioni rinvenute nella città sono tutte in aramaico.³⁰⁸ Eppure, come mostra anche l'iscrizione ai confini con l'Egitto del V secolo a.C., che inneggia a un re dei Qedariti, questi arabi, pur dipendenti dal predominio culturale aramaico e persino greco, non esitarono mai a indicare la propria arabicità, e alcuni dei loro capi a definirsi re.³⁰⁹ Lo stesso avvenne per la città di Hatra, il cui capo in un'iscrizione del I secolo si definì "Re degli Arabi", sebbene presso gli Arsacidi fosse considerato *māryā*, signore.³¹⁰ Era un titolo che poteva apparire altezzoso o persino eccessivo, ma che doveva avere una sua riconoscibilità nel resto della regione, segno di una presenza araba ampia e significativa. Nel complesso, tali esempi mostrano come le comunità arabe fossero già profondamente integrate nei sistemi politici e culturali della regione ben prima della conquista islamica.

In questo contesto, la diocesi della Chiesa d'Oriente in quelle aree era indicata come *Beth Arabaye*, il Paese degli Arabi.³¹¹ E già prima dello sviluppo di questa Chiesa, i Sasanidi chiamavano la zona in cui si trovavano Hatra, ma anche Edessa e Nisibe, come Arābistān, sempre nel senso di "Paese degli Arabi".

Quelle appena descritte erano tuttavia soltanto le comunità di arabi settentrionali, certamente le più antiche della regione e, da un certo punto di vista, le più "native" della zona.

Federazioni arabe tra Siria Romana e Siria sasanide

A queste comunità del nord, dal IV secolo si sarebbero aggiunte nuove popolazioni arabe in tutta la Siria, sia romana sia sasanide. Esse provenivano dal centro e dal sud dell'Arabia, organizzate in federazioni tribali, e si stabilirono in Siria a partire dal IV secolo. Queste migrazioni contribuirono a ridefinire gli equilibri politici e militari della regione, inserendo le popolazioni arabe in modo sempre più strutturato nei sistemi imperiali romano e sasanide.

Federazioni tribali arabe. Tra queste federazioni, per i Romani d'Oriente le più significative

³⁰⁵ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., pp. 68-69

³⁰⁶ Ibi, pp. 68-69

³⁰⁷ Irfan SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009), p. xviii

³⁰⁸ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., p. 78

³⁰⁹ Ibi, p. 63

³¹⁰ BORSWORTH, «Iran and Arabs before Islam», in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, cit., p. 596

³¹¹ BETTIOLO, «Lineamenti di Patrologia siriana», in *Complementi di interdisciplinari di Patrologia*, cit., p. 508

furono quelle dei Tanukhidi, dei Salihidi e dei Ghassanidi. Giunte nei territori romani lungo un arco temporale compreso tra il IV e il VI secolo, esse servirono Roma come *foederati* nella difesa e nel controllo del *limes* orientale.³¹²

Tanukhidi. La prima di queste federazioni tribali a entrare in contatto con i Romani fu quella dei Banū Tanukh, o Tanukhidi, stanziatisi nell'attuale Giordania. Di questa tribù è tramandata soprattutto la figura di Mavia, loro regina nel IV secolo, che combatté contro Valente in una rivolta che la portò a occupare Fenicia e Palestina, secondo quanto riferito da Sozomeno.³¹³ Proveniente dal Najd, secondo le cronache musulmane dell'VIII secolo, questa comunità era comunque già residente nei pressi della Siria a partire dal II secolo d.C., almeno stando a Tolomeo.³¹⁴

Salihidi e Ghassanidi. A questa prima federazione tribale seguirono quella dei Banū Salih, o Salihidi, giunti un secolo dopo i Tanukhidi, e quella dei Banū Ghassan, detti anche Ghassanidi, nel VI secolo.³¹⁵

Ghassanidi. Quest'ultima fu la più influente tra le comunità arabe *foederatae* sotto i Romani, specialmente nel VII secolo. I Ghassanidi erano originari dell'Arabia meridionale, ai confini dello Yemen; giunsero nella Siria Romana sotto il regno di Anastasio (491-518) e si integrarono facilmente nell'Impero romano d'Oriente anche grazie alla loro conversione al cristianesimo.³¹⁶

Ruolo politico. Guidati dalla dinastia *Jafnide*, ottennero un ruolo di notevole importanza come protettori del *limes* orientale, specie sotto il loro principale capo nel VI secolo, al-Harith ibn Janbalah, che ricevette nel 530 anche l'incarico di filarca della Palestina. Un titolo che, dal punto di vista arabo, almeno secondo le cronache, venne interpretato come un riconoscimento di regalità.³¹⁷ Ciò mostra come le élite arabe cercassero progressivamente forme di legittimazione politica autonoma, pur restando formalmente inserite nelle strutture imperiali.

Sempre sotto la guida di al-Harith, i Banū Ghassan si sarebbero schierati a favore della confessione miafisita, in aperto contrasto con la visione melchita favorita allora dall'Impero, come riportato da Michele il Siro.³¹⁸

Nonostante la loro presenza e influenza nei territori, i Ghassanidi non lasciarono grandi tracce archeologiche.³¹⁹

³¹² SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, cit., p. xviii

³¹³ Ibi, p. xviii

³¹⁴ Robert Gavin HOYLAND, *Arabia and arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, (Londra: Routledge, 2001), p. 26

³¹⁵ Irfan SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009), p. xviii

³¹⁶ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., pp. 239-240

³¹⁷ Davide BIANCHI, «Guerra e integrazione in un territorio conteso: il caso dei Banū Ġassān lungo il *limes arabicus*», *Gilgameš. Giornale Interdisciplinare di Lettere e Linguistica, Geografia, Arte e Archeologia, Musica e Spettacolo*, no. 1 (2016), p. 131

³¹⁸ HOYLAND, *Arabia and arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, cit., p. 150

³¹⁹ BIANCHI, «Guerra e integrazione in un territorio conteso: il caso dei Banū Ġassān lungo il *limes arabicus*», *Gilgameš*, cit., pp. 135-137

Accanto a queste realtà sviluppatesi nei territori della Siria Romana, emerse però anche una configurazione politica più strutturata nell'area sasanide, dove la presenza araba assunse forme politiche e istituzionali differenti.

2.3.2.2 Il regno di al-Hira e la formazione del potere arabo in ambito sasanide

Una dinamica analoga si riscontra anche nella Siria sasanide. Dopo la distruzione del regno arabo di Hatra nel III secolo, l'Impero sasanide avrebbe favorito, nel sud dell'Iraq lungo il Tigri, lo sviluppo della città-fortezza di confine nota come al-Hira.³²⁰ Fondata da alcuni membri dei Banū Tanukh tra il II e il III secolo d.C. sotto lo *šah* sasanide Ardashir I (224–241), al-Hira divenne, soprattutto sotto la dinastia dei Lakhmīdi, un importante centro culturale per gli arabi.

In questo contesto, i sovrani lakhmīdi, da Jadima il Lebbroso fino ad al-Nu'mān III, avrebbero ottenuto in diverse tradizioni arabe il titolo di "Re di tutti gli Arabi".³²¹

Questo sviluppo fu più ampio rispetto a quello dei Jafnīdi, favorito sia da una maggiore autonomia concessa da Ctesifonte, sia dal fatto che i Lakhmīdi non costituivano una semplice federazione tribale, ma una vera e propria dinastia.³²²

Secondo lo storico al-Ṭabarī (839-923) e altre fonti arabe, il dominio di questa dinastia sarebbe arrivato nel VI secolo a controllare direttamente il Bahrein e l'Oman, estendendo inoltre la propria influenza fino alle città di Yathrib e della Mecca; nel primo caso attraverso la riscossione del tributo per conto dello *Šah*, nel secondo mediante un trattato commerciale concluso dal re di al-Hira al-Mundhir III ibn Mā' al-Samā'.³²³ Questo assetto evidenzia l'ampiezza dell'influenza lakhmīde nella Penisola Araba, non solo sul piano politico, ma anche su quello economico e commerciale. Si trattava tuttavia di un dominio esercitato sotto il controllo dello *Šah* persiano, che nel VI secolo stava cercando di estendere la propria influenza nella Penisola araba. Il dominio della dinastia lakhmīde, fatta eccezione per una breve parentesi in cui i Banū Kinda del Najd controllarono al-Hira, sarebbe terminato nel 602, sotto l'ultimo re lakhmīde al-Nu'mān III, il primo e l'ultimo dei re lakhmīdi a diventare cristiano difisita.³²⁴

E sebbene possa sembrare che la conversione di al-Nu'mān sia stata la principale ragione della deposizione e distruzione di questa dinastia, la causa va piuttosto ricercata nella crescente influenza di questi vassalli, i quali si arrogavano un titolo regale che lo *Šahan Šah* non era interessato a condividere.³²⁵ La fine del regno lakhmīde provocò, tra il 604 e il 611, una serie di disordini da parte dei clan fedeli alla dinastia. E, nonostante la mancata vittoria degli arabi, questa

³²⁰ BORSWORTH, «Iran and Arabs before Islam », in *The Cambridge History of Iran-The Seleucids, Parthian and Sasanian Periods*, cit., p. 596

³²¹ Ibi, pp. 597-598

³²² Ibi, p. 598

³²³ Ibi, pp. 599-601

³²⁴ Ibi, p. 607

³²⁵ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., pp. 150–160.

guerra avrebbe preso il nome da una delle battaglie, passata alla storia come il Giorno di Dhu Qar, segnando l'inizio di una crescente insofferenza nella regione nei confronti dei Sasanidi.³²⁶

2.3.2.3 Religione e potere nelle comunità arabe tra imperi romano e sasanide

Queste strutture politiche non erano però separate dalla dimensione religiosa, che ne costituiva una componente fondamentale.

Quella araba era quindi una comunità ben radicata nella regione e particolarmente attiva sul piano politico, specialmente nel caso del regno di al-Hira. Si trattava di comunità che servivano gli imperi come soldati e che partecipavano alla loro storia e ai loro conflitti. Tale rapporto di vassallaggio passava anche attraverso le confessioni religiose di queste comunità: dai Ghassanidi miafisiti ai Lakhmidi, divisi tra pagani e cristiani difisiti, questi ultimi forse maggioritari tra gli abitanti di al-Hira.³²⁷ Sebbene alcuni aspetti della storia di queste popolazioni, specialmente del regno di al-Hira, rimangano controversi — anche perché molte fonti in merito provengono da storici posteriori, tra il tardo califfato umayyade e l'inizio di quello abbaside, e risultano probabilmente soggette a deformazioni — appare comunque certo che Sasanidi e Romani, nel VI e VII secolo, si servirono dei loro vassalli per contendersi la Penisola araba, facendo leva anche sull'appartenenza religiosa dei popoli arabi e non arabi della regione, come mostra il caso dello Yemen con l'invasione del sovrano etiope Abraha e il suo conflitto contro i pagani ed ebrei locali.³²⁸ Ne emerge un quadro in cui appartenenza religiosa e funzione politica risultavano strettamente intrecciate, anticipando dinamiche che si ritroveranno anche nel contesto islamico.

2.3.2.4 Marginalità politica e trasformazioni nel passaggio all'islam

Nonostante la partecipazione e il coinvolgimento degli arabi nelle politiche dei rispettivi imperi, e anche nelle loro dinamiche religiose, essi non ricevettero alcun riconoscimento significativo né da Ctesifonte né da Costantinopoli. Anzi, tanto nel caso della condanna a morte di al-Nu'mān da parte sasanide, quanto in quello della precedente deportazione di al-Harith da parte romana, quella degli arabi appare come una condizione di sudditanza politica e culturale verso istituzioni che sembravano non riconoscerne il peso. Si trattava di una situazione che sarebbe stata ribaltata proprio con la conquista araba della Siria.

È dunque a partire da questo retroterra storico e culturale che diventa possibile comprendere la successiva evoluzione delle comunità cristiane arabe, in particolare di quelle melchite, nel contesto islamico. Proprio tale retroterra costituisce il presupposto storico necessario per analizzare i processi di trasformazione culturale e religiosa che caratterizzeranno le comunità cristiane nel periodo abbaside.

³²⁶ HOYLAND, *Arabia and arabs*, cit., p. 608

³²⁷ Ibi, pp. 596-597

³²⁸ Ibi, p. 605

2.3.3 I melchiti arabi e la rielaborazione del cristianesimo in lingua araba

Alla luce di questo retroterra storico e culturale, la presenza araba in Siria, Palestina compresa, è storica, e solo alla vigilia della Conquista Califfale gli arabi rappresentavano una componente non secondaria della popolazione della Siria. In questo contesto, anche la comunità melchita iniziò progressivamente a confrontarsi con tale realtà, sviluppando forme iniziali di partecipazione culturale, sebbene ancora limitate.

Questo lo possiamo già intravedere da un papiro bilingue del 643 contenente il Salmo 78 per la celebrazione eucaristica. Tale testimonianza documentaria consente di cogliere non solo una precoce compresenza linguistica, ma anche l'avvio di un processo di trasformazione culturale destinato a incidere profondamente sulla comunità melchita. Certo, il greco era allora, e rimase ancora per molto tempo, la lingua dominante della comunità melchita, come si può notare dallo stesso documento, dove il testo in arabo è scritto in caratteri greci.³²⁹

Ma, a causa delle legislazioni che consentivano il solo arabo come lingua dell'amministrazione, e anche del peso crescente della cultura araba che accompagnava quella islamica, la comunità melchita avrebbe subito un processo di arabizzazione che non si limitò a una trasformazione linguistica, ma comportò una progressiva rielaborazione culturale e identitaria, favorendo la maggiore partecipazione di quegli arabi melchiti già presenti prima della Conquista Califfale alla vita culturale della comunità. Una partecipazione che avrebbe portato, intorno al IX secolo, alla sostituzione del greco con l'arabo come lingua culturale e anche liturgica dei melchiti.³³⁰

Ovviamente, l'arabizzazione non avrebbe significato una conseguente islamizzazione; al contrario, essa contribuì alla formazione di una nuova identità cristiana espressa in lingua araba, capace di rielaborare i contenuti della tradizione in un contesto culturale mutato. Proprio nella ricerca della propria identità, che aveva accompagnato il distacco dalle speranze di ritorno del dominio romano, i melchiti avrebbero sviluppato una propria unicità culturale.

Infatti, non solo l'arabo usato dai melchiti sarebbe stato una forma detta "Arabo *Nabatī*", come dimostrato dalle numerose traduzioni dei testi greci in arabo tra VIII e IX secolo, ma si sarebbe assistito anche allo sviluppo di una propria terminologia, specie nel campo teologico, che li avrebbe differenziati tanto dalla cultura greca quanto da quella islamica.³³¹ Questo sviluppo linguistico contribuì a rafforzare una distinzione culturale interna alla comunità melchita, senza tuttavia interrompere il dialogo con il contesto circostante.

Questa cultura avrebbe cercato persino di sviluppare in Mesopotamia, agli inizi del X secolo,

³²⁹ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 90

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ibi, pp. 101-102

un Cattolico nei pressi di Baghdad, con l'arabo come lingua liturgica al posto del siriano, e alternativo a quello difisita. Tuttavia, i conflitti interni ed esterni, sia tra i melchiti, non concordi nell'instaurare un "cattolico" dotato di proprie autonomie, sia con i difisiti, presenti e forti nel territorio anche grazie al sostegno abbaside, avrebbero portato al fallimento di questo tentativo di costruire una presenza melchita forte e autorevole nel nascente Iraq.³³²

Questa evoluzione culturale non rimase limitata alla dimensione linguistica e teologica, ma si rifletté anche nei rapporti che la comunità melchita araba intrattene con le autorità musulmane.

Ma ciò che differenziò questa cultura araba melchita rispetto ai suoi precedenti greci fu soprattutto la modalità di relazione con le autorità musulmane, che si configurò come un elemento distintivo rispetto alla precedente tradizione greca. Da una parte, essa cercò di porsi sotto la protezione del Califfato Abbaside, invocando la stessa storia e legge islamica, come dimostrato dal patriarca di Alessandria Eutichio, al secolo Sa'īd al-Biṭrī, dal 933 al 940. Noto è, da parte sua, il richiamarsi ai Patti di 'Umar, ma in una formula che invocava direttamente un presunto accordo tra il fu patriarca di Gerusalemme Sofronio e il califfo 'Umar I, rivendicando il diritto che le chiese fossero protette e non abbattute, che fosse permesso costruirne altre e che fosse concessa autonomia ai melchiti. In questo modo, la comunità melchita faceva ricorso anche a riferimenti giuridici e tradizionali islamici per sostenere la propria posizione.

I melchiti, anzi, sarebbero stati coinvolti anche nell'amministrazione, collaborando con le autorità musulmane locali, che spesso tesero a tollerarli, specialmente durante il periodo di dominio della dinastia tulunide in Siria occidentale ed Egitto. Un atteggiamento che avrebbe portato a intrecciare le questioni interne sulle nomine vescovili con i conflitti civili, come si può notare dal conflitto tra il patriarca di Antiochia Simeone e il metropolita di Damasco Davide tra l'890 e l'891, nel quale anche i musulmani avrebbero spalleggiato l'uno o l'altro vescovo nella questione delle proprietà ecclesiastiche di Damasco.³³³

Questa modalità di interazione sarebbe continuata anche nel secolo successivo con altre dinastie musulmane, come nel caso del Patriarca di Antiochia Cristoforo, tra il 960 e il 967, che collaborò con il signore di Aleppo Sayf al-Dawla, anche fungendo da mediatore durante una rivolta contro l'appena instaurato emiro.³³⁴

Questo li portò anche a mantenere una certa neutralità nei conflitti del IX secolo tra Roma e Costantinopoli, come avvenne in occasione del concilio tenutosi a Costantinopoli nell'867, che scomunicava papa Nicola I. I patriarchi di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme non avrebbero né partecipato al concilio né risposto all'enciclica di Fozio I dell'866, mantenendosi così in una

³³² KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 139-141

³³³ Ibi, pp. 126-127

³³⁴ Ibi, p. 130

condizione di neutralità nel nascente scontro teologico riguardo al Filioque tra Roma e Costantinopoli.³³⁵

Ma questo atteggiamento di rapporto conciliante con i musulmani non avrebbe riguardato solo il rapporto altalenante con le autorità.

Questa trasformazione culturale e identitaria trova una delle sue espressioni più significative nella produzione agiografica in lingua araba, che costituisce una testimonianza privilegiata delle nuove modalità di relazione tra cristiani e musulmani.

Un esempio è offerto dall'agiografia di Qays al-Ghassānī, noto come Santo 'Abd al-Masīh. Si tratterebbe di un cristiano nativo di Najrān, che avrebbe abiurato il cristianesimo a favore dell'islam, seguendo i musulmani nelle loro scorrerie nei territori anatolici, prima di ritornare al cristianesimo e diventare monaco. Per diversi anni visse in un monastero nel Sinai, visitando comunque la Palestina e la Siria. E in una località di nome Ghadhyān, in relazione a una trattativa ritenuta ingiusta a danno dei cristiani, sarebbe stato scoperto e arrestato in quanto musulmano apostata. Rifiutando l'invito a tornare sui propri passi, subì infine il martirio, e i suoi resti, che avrebbero dovuto essere bruciati, finirono invece tra i monaci del Sinai e i fedeli di Ramla.³³⁶

A suo modo, questa storia, al di là della sua fattibilità storica, mostra una dinamica di interazione culturale e religiosa più articolata, che va oltre una semplice contrapposizione tra cristianesimo e islam. Essa presenta infatti la figura del cristiano che restava affascinato dall'islam, in questo caso dalla sua dimensione combattiva e dalle relazioni con alcune "cattive compagnie", e diventava musulmano. Un elemento condiviso anche nella letteratura siriana difisita, oltre che in quella melchita, dove non mancavano casi di persone che diventavano musulmane per poi chiedere di ritornare cristiane.³³⁷ Si tratta di un aspetto significativo anche da un punto di vista antropologico e storico, e che si collega a parte della letteratura agiografica melchita di lingua greca, come nel caso del martire Dahhak/Bacco.³³⁸

Un'analisi più attenta di queste fonti mette in luce alcune particolarità significative. La prima riguarda la conversione. Quando è a Gerusalemme, desideroso di tornare alla propria fede, il sacerdote della Chiesa di San Giorgio rifiuta, dicendo che ciò sarebbe pericoloso, poiché attirerebbe l'interesse delle autorità.³³⁹ E anche quando viene arrestato, non proclama la sua identità; al contrario, cerca di nascondersela, tanto che solo un'indagine da parte di un suo ex compagno d'armi, con la minaccia di arrestare gli altri monaci che lo accompagnano, lo obbliga a riconoscerla.³⁴⁰ Egli non cerca il martirio, come invece accade in altri casi, quali Pacomio o Michele di Mar Saba, un

³³⁵ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 125-126

³³⁶ SWANSON, «The Martyrdom of 'Abd Al-Masīh», in *Syrian Christians under Islam*, cit., pp. 109-113

³³⁷ Ibi, pp. 123-124

³³⁸ Ibi, pp. 117-119

³³⁹ Ibi, pp. 124-125

³⁴⁰ Ibi, p. 112

cugino del califfo che avrebbe invece ricevuto dal proprio maestro spirituale l'invito diretto a denunciare pubblicamente l'islam come eresia e Muḥammad come "falso profeta".³⁴¹

Un altro elemento di differenza con l'agiografia greca è appunto la mancanza di invettive contro l'islam. Tale caratteristica suggerisce un registro espressivo meno polemico e maggiormente integrato nel contesto culturale condiviso.

Certo, nella biografia si dice che la risposta data al governatore di Ramla in merito al ritorno alla fede non piacque,³⁴² ma non si citano insulti o accuse verso la religione musulmana e il suo fondatore. La risposta poteva anche essere un semplice diniego, seguito dalla sua condanna a morte in linea con la *Sharī'a*. Non troviamo qui la glorificazione dello scontro, la ricerca del martirio e la maledizione dell'"eresia degli agareni". E sebbene possa essere facile interpretare questo atteggiamento come un modo per non attirare l'interesse delle autorità musulmane, tale spiegazione non regge a un'analisi più attenta. Solo il fatto che i resti vengano conservati dopo essere stati bruciati costituiva una violazione della legge.³⁴³ A cosa sarebbe servito, allora, nascondere un'ingiuria, se la conservazione dei suoi resti e la venerazione verso di lui sarebbero comunque state illegali?

Le stesse autorità musulmane, del resto, non avrebbero tollerato che un apostata eretico, uno *zindīq*, fosse venerato. Gli esempi di Abū Muslim e della sua venerazione nell'VIII secolo, o anche il caso della folla venerante al-Manṣūr, mostrano come per le autorità musulmane qualsiasi eretico, o la sua venerazione, fosse punibile, fosse essa armata o meno.

Una dinamica analoga si riscontra anche nel caso di santo Antūn al-Qurashī, al secolo Rawḥ. Questo presunto membro degli Hashimiti, che sarebbe stato battezzato dopo un'esperienza mistica nel deserto presso la Chiesa di San Teodoro, diventando monaco e tornando poi a casa sua a Damasco, per essere infine preso dalla sua famiglia e condannato a morte dal *qāḍī* locale, mostra aspetti simili.³⁴⁴ E se questo martire aveva una sua biografia agiografica in greco, nel testo in arabo della sua agiografia del IX secolo non mostra l'ostilità verso i suoi correligionari tipica dell'agiografia greca, limitandosi a dichiarare, di fronte al califfo Hārūn al-Rashīd, di considerare la condanna a morte come espiazione per i suoi peccati di aver compiuto l'*Hajj*, cioè il pellegrinaggio alla Mecca, aver sacrificato a ogni *ʿĪd al-Adḥā* e aver compiuto raid contro i romani orientali.³⁴⁵

La mancanza di invettiva antislamica, caratteristica dell'agiografia araba rispetto a quella greca, può essere interpretata alla luce di un elemento interno a questa produzione letteraria,

³⁴¹ SWANSON, «The Martyrdom of 'Abd Al-Masīh», in *Syrian Christians under Islam*, cit., pp. 126-127

³⁴² Ibi, p. 113

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Ibi, p. 123

³⁴⁵ Christian SAHNER, «“The monasticism of my community is jihad”: A debate on asceticism, sex and warfare in early Islam», *Arabica*, vol. 64, no. 2, (2017). Versione Accepted Manuscript consultata tramite Oxford Research Archive (ORA). Disponibile al link <<https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:0801d65c-8f84-469e-84b8-f2b40852f8ff>> (21/05/2026), p. 51

generalmente poco considerato: la sua appartenenza alla cultura araba. Nella stessa biografia di ‘Abd al-Masīḥ, il governatore dichiara che un uomo importante come lui, un guerriero, dovrebbe vergognarsi per la sua apostasia dall’islam. Il martire invece risponde che non gli interessa ricevere vergogna da lui e dal suo buon nome, mettendo al primo posto il fatto di non ricevere vergogna presso Dio.³⁴⁶ Se da una parte questa argomentazione è tipica dell’agiografia cristiana, dall’altra mostra anche un lieve richiamo alla poesia araba, in particolare alla figura guerriera. Da una parte si nega, almeno apparentemente, la figura del guerriero come narrato dai poeti, vincitore e glorioso, quale appare nell’elegia funebre di ‘Abd Yaghūth al-Ḥārithī, che, mentre muore dissanguato, canta del proprio valore come combattente, della propria forza e della propria vita di razziatore. Ma allo stesso tempo, così come il guerriero e poeta di Najrān non si cura dei suoi uccisori e delle loro donne che vogliono deriderlo o sedurlo, chiedendo solo che si faccia di lui ciò che si vuole e che gli si dia del vino, così anche santo ‘Abd al-Masīḥ, anch’egli originario della medesima città, non si cura dei persecutori. E, come lui, non intende cedere il suo Onore e la Grandezza dell’essere cristiano, anche di fronte al richiamo ai segni tradizionali di onore e gloria della cultura araba. Anche il martire, nella sua biografia, dichiara del resto il proprio nome e la propria appartenenza al mondo arabo.

‘Anā huwa Qays ibn Rabī’ ibn Yazīd al-Ghassānī al-Najrānī
*Io sono Qays ibn Rabī’ ibn Yazīd al-Ghassānī al-Najrānī.*³⁴⁷

Il martire dell’agiografia araba appare dunque, a suo modo, come un vero arabo, configurandosi come una figura che integra modelli cristiani e codici culturali arabi, riflettendo la specificità della condizione melchita arabizzata. Un arabo che, pur essendo martire, lo è tanto nel senso greco di atleta della fede quanto in quello arabo di testimone, *shahīd*. Ed è un caduto per Dio come se fosse caduto per la propria gente. Una rappresentazione particolarmente efficace della condizione melchita araba, che, pur riconoscendo i legami con il cristianesimo, per di più legato a Costantinopoli e Roma, si riconosce come araba e così definisce se stessa.

È questa appartenenza all’arabicità, elemento identitario centrale, che permette di comprendere la ragione per cui il martire cristiano non si lancia in invettive contro l’islam, il Corano e il Profeta. Le agiografie greche si rivolgevano infatti a fedeli grecofoni, che riconoscevano il proprio riferimento nella lontana Costantinopoli. Al contrario, l’agiografia araba appartiene e si rivolge ad arabi, il cui universo culturale era condiviso con i musulmani. In questa prospettiva, l’islam non è percepito come il male assoluto, come “l’eresia degli agareni”; il linguaggio polemico viene invece sostituito da forme più sfumate di confronto.

³⁴⁶ SWANSON, «The Martyrdom of ‘Abd Al-Masīḥ», in *Syrian Christians under Islam*, cit., p. 113

³⁴⁷ Sidney Harrison GRIFFITH, (1985), «The Arabic Account of ‘Abd al-Masīḥ an-Najrānī al-Ghassānī », *Le Muséon*, vol. 98, (1985), p. 365

Questa prospettiva non si limita tuttavia alla dimensione agiografica, ma trova conferma anche nella produzione teologica in lingua araba.

Come nel caso del testo anonimo dell’VIII secolo *Sulla Natura Una e Trina di Dio*, testo 154 dei manoscritti conservati nel monastero di Santa Caterina nel Sinai. Primo testo teologico scritto in arabo, esso si caratterizza sia per l’uso di citazioni coraniche sia per una struttura che richiama il Corano, come si può notare in questa traduzione di Samir Khalil Samir della preghiera di apertura.

*Ti chiediamo, o Dio, per la tua misericordia e la tua potenza,
per metterci tra coloro che conoscono la tua verità,
seguono la tua volontà ed evitano la tua ira,
[che] lodano i tuoi bei nomi, (Q VII:180)
e parla delle tue esaltate similitudini. (cf. Q XXX:27)
tu sei il Clemente,
il Misericordioso, il più Compassionevole;
tu che sei seduto sul trono, (Q VII:54)
tu sei superiore alle creature;
Tu riempi tutte le cose.³⁴⁸*

L’autore cita il Corano senza difficoltà, impiegandone il linguaggio all’interno di un discorso teologico cristiano, o perlomeno alcuni dei suoi termini, tra cui i termini della formula *Bismi’llāh al-Raḥmān wa al-Raḥīm*, generalmente posta in apertura di tutte le sure coraniche tranne la nona. Anzi, nel richiamare tali espressioni, riporta anche termini riferiti al Cristo, definendolo Parola di Dio e Spirito da lui proveniente. L’autore dichiara infatti di voler mostrare come il Corano, con i suoi stessi termini, dimostri in realtà la realtà una e trina di Dio, in piena conferma delle Scritture e dei Vangeli.³⁴⁹ Questo richiamarsi al Corano, specialmente alla Sura IV al-Nisā’, in relazione alla coesistenza in Dio della Parola e dello Spirito, oltre che alla XLII al-Shūrā, paragonando il “velo” da cui parla Dio con il Corano, sarebbe stato peculiare dei melchiti.³⁵⁰

Si configura così una visione araba melchita che sembra proporre un tentativo di interpretazione dell’islam all’interno di una cornice cristiana, la quale, pur riconoscendo un certo statuto all’islam, lo percepiva come una forma di *Preparatio Evangelii* e che, pur restando in una prospettiva difensiva, si apriva anche a possibili attività missionarie. Tuttavia, questo quadro interpretativo apre una serie di questioni di natura teologica e storica. Come è possibile che due visioni teologiche opposte abbiano potuto coesistere nella stessa comunità, sviluppandosi parallelamente senza che si manifestasse una vera forma di scontro interno? Il processo di arabizzazione della comunità melchita, con il suo sviluppo autonomo tra cultura araba islamica e cultura greca calcedoniana, insieme alla situazione di incontro e partecipazione culturale verificatasi sotto il califfato abbaside e anche prima, possono spiegare il perché di questo passaggio, ma non la

³⁴⁸ Sidney Harrison GRIFFITH, «The Melkites and The Muslims: The Qur’ān, Christology, and Arab Orthodoxy», *Al-Qanara* XXXIII, no. 2 (2012), pp. 430-431, traduzione mia

³⁴⁹ GRIFFITH, «The Melkites and The Muslims: The Qur’ān, Christology, and Arab Orthodoxy», *Al-Qanara*, cit., pp. 428-430

³⁵⁰ Ibi, pp. 430-431

sua coesistenza senza una polemica interna evidente. Ancor più sorprendente resta il fatto che questa visione non si sia diffusa insieme a quella dell'apologetica antislamica di lingua greca, che avrebbe estremizzato molti concetti e leggende riguardanti l'islam, come l'idea che esso avesse un'altra divinità o quella di un Muḥammad descritto come selvaggio, lussurioso e beone.

La risposta non è semplice, ma va probabilmente ricercata, almeno in parte, nel predominio linguistico del greco. Era infatti il greco la lingua della teologia e della cultura cristiana in Oriente, soprattutto per quella gravitante intorno a Costantinopoli. A causa della loro posizione storica di neutralità tra Costantinopoli e Roma, e insieme al predominio interno della cultura araba, questa teologia melchita araba dell'islam rimase sostanzialmente circoscritta alla propria regione, senza oltrepassare i confini del *Bilād al-Šām*, cioè del Levante.

Per di più, la visione teologica greca sorta nella fu Siria poteva contare su nomi celebri, come san Giovanni Damasceno, uno degli ultimi Padri della Chiesa. Al contrario, molte di queste opere in lingua araba restano anonime o di attribuzione incerta. Non si può nemmeno escludere che vi sia stato un tentativo di interpolazione da parte dei teologi greci di Costantinopoli volto a ostacolare la diffusione della cultura melchita araba e delle sue visioni teologiche.

Tuttavia, questa situazione apre anche un'altra domanda: come fosse possibile che i cristiani arabi melchiti potessero considerare il Corano come confermatore le Scritture cristiane. Certamente, termini come *Kalimat Allah*, Parola di Dio, possono richiamare concetti cari alla teologia cattolica. Né si può trascurare il fatto che molte parole del Corano siano ancora lette alla luce del *tafsīr*, l'interpretazione fornita dai giuristi musulmani delle diverse sure. Un esempio si può trovare nel dibattito relativo al senso letterale delle affermazioni della Sura al-Nisā' 4:156-158. Questa, storicamente, è sempre stata interpretata dai giuristi musulmani come negazione della crocifissione di Gesù e della sua resurrezione. Ora, come mostrato dagli studi di Gabriel Said Reynolds nell'articolo del 2009 *The Muslim Jesus: Dead or Alive?*, pubblicato nel *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, non si può escludere la possibilità che, da un punto di vista letterale, essa non neghi affatto la crocifissione. Anzi, non si può nemmeno escludere che possa confermare persino la resurrezione, se letta alla luce dei dibattiti cristologici interni alle comunità cristiane di lingua siriana e dell'ipotesi di un retroterra culturale arabo-aramaico del Corano.

Tuttavia, al di là di queste possibili reinterpretazioni, non diverse da quelle provenienti da parte islamica, restano alcuni elementi interni al Corano stesso. Dopotutto, proprio nella Sura al-Nisā' 4:171 si dichiara apertamente la natura esclusivamente umana di Gesù come profeta.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ ۚ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ١٧١

Gente del Libro, non esagerate nella vostra religione, non dite di Dio altro che la verità, il Cristo Gesù figlio di Maria è un inviato di Dio, la Sua parola che Egli gettò in Maria, uno spirito che viene da Lui.

Credete in Dio e nei Suoi inviati e non dite 'tre', smettetela, è meglio per voi, Dio è una sola divinità, sia gloria a Chi è ben oltre dall'aver un figlio, tutto gli appartiene nei cieli e sulla terra, Dio è protettore sufficiente. - (trad. I. Zilio-Grandi)

Questo porta allora a chiedersi per quale ragione i melchiti arabi sviluppassero una simile interpretazione del Corano come “testimone della Fede”. Come intendevano questi versi, che contraddicevano in maniera dichiarata la fede cristiana del concilio di Calcedonia? E ciò che sorprende ancora di più è che tale visione venisse estesa anche a Muḥammad. Un esempio particolarmente significativo in questo senso si trova nella produzione letteraria di uno dei maggiori teologi melchiti tra VIII e IX secolo, Teodoro Abū Qurra, vescovo di Harran. Egli fu il primo autore noto ad aver scritto testi teologici, specialmente polemici contro le confessioni eretiche, in lingua araba, tanto da venire definito il primo “*mutakallim* cristiano”, sia per l'uso della lingua araba sia per la terminologia proveniente dal *kalām*, la teologia speculativa islamica sorta a Baghdad, dove avrebbe studiato secondo la sua biografia.³⁵¹ Delle sue opere, che spaziano dall'apologia della venerazione delle icone alla polemica contro le varie eresie, oltre che contro ebraismo e islam, ci sono rimaste soprattutto quelle in greco, almeno 47, altre in arabo, mentre dei suoi testi in siriano non si conserva nulla.³⁵²

Ora, tra le sue opere greche e quelle arabe emerge uno strano contrasto. Nelle opere in arabo, il Corano è spesso utilizzato in testi apologetici, specialmente riguardanti la Trinità o la polemica contro gli eretici, tanto che è evidente che Abū Qurra lo considerasse un testo affidabile. Tuttavia, questo uso del Corano come prova positiva, cioè come conferma di un dogma, si accompagna a una percezione di Muḥammad non solo come non profeta, generalmente sulla base del fatto che non fosse previsto nelle Scritture e non avesse compiuto miracoli, ma anche, in alcune opere greche, come falso profeta istruito da un monaco ariano.

Si tratta di un contrasto piuttosto incoerente, che nell'opera di Schadler viene spiegato con la possibilità di un Corano come testo composito apparso successivamente all'islam, e dunque separabile dalla figura di Muḥammad.³⁵³ Ma questa opinione non regge a un esame storico rigoroso, dal momento che i ritrovamenti archeologici più recenti rendono fuori di dubbio che il Corano sia apparso nel VII secolo. E, considerando che persino in san Giovanni Damasceno si fa riferimento a “scritture” attribuite a Muḥammad, è improbabile che Abū Qurra non sapesse chi fosse l'autore del Corano, da lui stesso considerato una fonte positiva da utilizzare.

A ciò si aggiunge un'altra opera, scritta in arabo da Abū Qurra, che rende difficilmente sostenibile la tesi di Schadler. In un *Dialogo col califfo al-Ma'mūn*, lo stesso Abū Qurra non solo cita il Corano, ma lo indica come scritto di Muḥammad, affermando che esso confermerebbe i

³⁵¹ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., p. 154

³⁵² Peter SCHADLER, *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, (Boston: Brill, 2018), pp. 195-197

³⁵³ SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, cit., pp. 194-198

Vangeli e la Bibbia, citando direttamente le sure a sostegno dell'idea che i cristiani siano i “veri credenti”.³⁵⁴ In quel testo, Muḥammad stesso appare quindi come autore del Corano, pur non essendo considerato profeta, ma sostenitore di una visione secondo cui i cristiani melchiti sarebbero i possessori della vera fede. Se si accetta l'autenticità di quest'opera, la descrizione lasciata da Schadler sulla visione di Muḥammad da parte di Abū Qurra appare piuttosto incoerente.

Questo apre però a una possibilità indicata dallo stesso Shadler: molte delle opere in greco attribuite ad Abū Qurra probabilmente non sarebbero sue, e quelle autentiche potrebbero comunque aver subito interpolazioni, da alcuni ricondotte alla figura di Giovanni il Diacono, tra i diffusori e traduttori delle opere del vescovo siriano arabofono. In tal caso, la posizione di Schadler, che presume una traduzione fedele dall'arabo da parte dell'autore, risulterebbe forse eccessivamente ottimistica.³⁵⁵

Dopotutto, esistono anche sospetti riguardo alla reale paternità del capitolo 101 del *De Haeresibus*, secondo cui esso non sarebbe stato opera di Giovanni di Damasco. Una possibilità che non può essere esclusa in assoluto, soprattutto se si considera che lo stesso Eutichio, nel trattare dei discendenti di Mansur di Damasco, considerasse lui e la sua famiglia come “maledetti” in quanto “di mente saracena”, fino alla terza generazione, comprendendo lo stesso santo.³⁵⁶ Resta, tuttavia, un'ipotesi che continua a lasciare non poche perplessità.

Queste tensioni interpretative mostrano come la riflessione teologica melchita in lingua araba si sviluppasse all'interno di un equilibrio complesso tra adattamento culturale e fedeltà dottrinale, ponendo le basi per le ulteriori elaborazioni che emergeranno nel contesto delle altre comunità cristiane del califfato.

Se il Corano e Muḥammad venivano intesi come confermantici le Scritture cristiane, allora come venivano spiegati quei versi che apertamente contraddicevano la fede melchita, insieme alle dichiarazioni di Muḥammad come profeta ricevente una rivelazione da Dio stesso?

2.3.4 I difisiti tra amministrazione califfale e riflessione teologica sull'islam

Sotto i due domini califfali, i cristiani siriani furono la comunità che più di tutte mostrò una diversa percezione del dominio arabo. In particolare, tale differenziazione emerge con maggiore chiarezza se si considerano le diverse confessioni cristiane presenti nello spazio siriano-mesopotamico. Da parte dei miafisiti di lingua e cultura siriana, questa percezione sarebbe stata negativa fin dagli inizi, non diversamente dai melchiti di lingua greca.

Certo, non mancarono casi di cooperazione, come nel caso della famiglia miafisita di Edessa,

³⁵⁴ GRIFFITH, «The Melkites and The Muslims: The Qur'ān, Christology, and Arab Orthodoxy», *Al-Qanara* cit., pp. 431-434

³⁵⁵ SCHADLER, *John of Damascus and Islam*, cit., pp. 187-188

³⁵⁶ GRIFFITH, «The Maṣṣūr Family and Saint John of Damascus», in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 31

i Gūmōyē, che coprì un ruolo nell'amministrazione umayyade, in modo non diverso dai Mansuridi melchiti di Damasco. Tuttavia, tali episodi restano eccezioni che non modificano l'impostazione generale della percezione negativa.

Ma è dai miafisiti, specie quelli della fu Siria Romana, che provengono alcuni dei pochi resti scritti del periodo dell'invasione califfale, come il *Resoconto del 637*, una singola pagina di pergamena che tratterebbe delle devastazioni compiute dalle forze arabe, indicati come gli "arabi di Muḥammad".³⁵⁷

E, andando al di là di come questa guerra sia avvenuta, parlando di violenze o meno, quel che resta sono comunque le Apocalissi, già nominate in precedenza, da quella dello pseudo-Efrem a quella dello pseudo-Metodio, che, nonostante si discuta se possano essere di altre confessioni, restano probabilmente, per regione e lingua, di origine miafisita.³⁵⁸

Una visione da intendere in maniera non diversa da quella dei melchiti, dove una comunità dominante culturalmente e politicamente si ritrovò prima a perdere la propria egemonia, e successivamente in una condizione di discriminazione e di saltuarie persecuzioni. Questo quadro costituisce il punto di contrasto necessario per comprendere la diversa postura dei difisiti.

Ma, come discusso precedentemente, non fu lo stesso per i difisiti. Al contrario, essi svilupparono fin dalle prime fasi un atteggiamento significativamente più pragmatico nei confronti del nuovo potere.

Fin dall'inizio della conquista della Mesopotamia e della sua avanzata nell'Iran, la Chiesa si presentò molto più ben disposta verso i nuovi dominatori, a partire dal catholicos Isho'yabh III. Questi vennero riconosciuti inizialmente come semplici conquistatori non nemici del cristianesimo e dei monaci, arrivando, con lo stesso catholicos, nelle sue lettere, a dichiarare fedeltà a una fazione degli arabi.

Non si capisce bene a quale sovrano degli arabi facesse riferimento, anche se la datazione delle lettere può indicare il sostegno alla fazione del califfo 'Alī nella Prima Fitna del VII secolo. E questo viene indicato come Difensore della Fede, quasi un Credente, e che fosse dovere dei difisiti sostenere il Legittimo Sovrano. Un lessico che rivela un tentativo di integrazione simbolica nel nuovo ordine politico.

Una visione partigiana che non aiutò la Chiesa, dato che, stando allo storico e chierico miafisita Grīgōrīyōs bar 'Ebrāyā o Gerīghōr Abū al-Farağ, noto in Europa come Gregorio Bar Hebraeus (1226-1286), lo stesso catholicos sarebbe stato arrestato dal locale governatore arabo, per una questione riguardante un tesoro, e poi liberato da un'altra autorità araba.³⁵⁹ Episodio che

³⁵⁷ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 19-20

³⁵⁸ Idem, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 15-18

³⁵⁹ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., p. 44

evidenzia i limiti di tale strategia di allineamento politico.

Probabilmente si trattò di un evento legato al conflitto della Prima Fitna. Forse partigiani di Mu'āwiya, interessati a punire quello che vedevano come un traditore; forse gruppi di pre-kharijiti, interessati a colpire quello che comunque vedevano come un "infedele" con cui non esisteva necessità di trattare. Questo, a voler considerare solo la storiografia islamica classica. È certo, comunque, che Isho'yabh III venne liberato sempre dalle autorità arabe e che, in seguito a questo evento, si ritirò nel monastero della sua città natale.

E sebbene si possa considerare questa "avventura costantiniana" del catholicos come esclusiva di lui medesimo, come si potrebbe evincere da un'altra lettera che questi aveva inviato al vescovo di Rev Ardashir, non si trattò di una posizione isolata nella Chiesa d'Oriente. Piuttosto, essa si inserisce in una più ampia tendenza adattiva.

Già nelle *Cronache del Khuzistan*, scritte durante la conquista sotto 'Umar e 'Alī, pur riconoscendo un comportamento anche aspro e duro da parte degli arabi, si riconobbe a questi anche un comportamento nobile in diversi casi, assieme a una loro amicizia e rispetto verso i cristiani, specialmente quelli difisiti.³⁶⁰

Una posizione che sarebbe continuata anche con il successivo califfo Mu'āwiya, sebbene senza la partigianeria di Isho'yabh III. Nel *Kitābā d-rīsh mellē*, il *Libro dei Punti Massimi* di Yohannan bar Penkaye, il giudizio verso gli arabi appare molto più neutro, specie se paragonato a quello del catholicos Isho'yabh III, se non addirittura più equilibrato rispetto alle posizioni precedenti. In questa cronaca della storia mondiale, viene riconosciuto ai *tayyaye*, gli arabi, che credono nel Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, assieme a un pieno rifiuto del paganesimo e a un sostegno alla Chiesa. Ma non troviamo la stessa spinta del defunto catholicos a definirli "Credenti", "Difensori della Fede" o "Scelti da Dio". Al contrario, emerge una cautela interpretativa, soprattutto nel riferimento al processo di progressiva sacralizzazione della figura di Muḥammad.

Anzi, nonostante la lode a Mu'āwiya, indicato come sovrano il cui governo portò pace e prosperità "nel mondo", si può notare un accenno critico nell'indicare l'atteggiamento dei *tayyaye* verso Muḥammad. Questi viene considerato dall'autore un re e riformatore, e fautore dell'amicizia verso i cristiani, ma si indica anche come questo sovrano defunto stesse subendo un processo di "sacralizzazione". Elemento che suggerisce una precoce consapevolezza delle dinamiche interne all'islam nascente.

Il tutto viene interpretato, secondo un giudizio cristiano, in termini piuttosto allarmati, e viene visto come parte della fine dei tempi, indicata con la fine del regno di Mu'āwiya e con lo scatenarsi di una successiva guerra civile. Un richiamo alla Seconda Fitna, specialmente alla rivolta di Mukhtār, avvenuta proprio in Mesopotamia, alla quale avrebbero partecipato anche dei cristiani

³⁶⁰ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 47-53

locali.³⁶¹

Tuttavia, al di là delle visioni millenariste, l'opera di Yohannan bar Penkaye consente di individuare due direttrici fondamentali che avrebbero caratterizzato il rapporto dei cristiani difisiti con il mondo islamico, intendendo sia lo stato e la società islamica retta dal califfato, sia la religione. Il primo elemento è il sostegno al califfo allora regnante, come Sovrano Legittimo e Difensore della Giustizia. Il secondo, invece, riguarda il giudizio verso la religione dei *tayyaye*, cioè l'islam. Un giudizio iniziale unico, almeno nel VII secolo, che configurava una distinzione tra piano politico e piano teologico.

Il primo aspetto, cioè la fedeltà al sovrano, andrebbe considerato come una continuazione delle vecchie politiche tenute sotto i Sasanidi. In questo senso, si osserva una continuità strutturale più che una rottura.

Se prima si trattava di entrare nelle grazie dello *Šāhān Šāh ī-Ērān*, ora si trattava del califfo. Ma, come sotto i sasanidi, questo avrebbe anche costituito il loro limite, portando a interferenze delle autorità califfali nell'elezione del catholicos.

Proprio per questo, diversamente dalle altre chiese, i difisiti si mostrarono accomodanti verso i califfi, tanto che gli stessi vescovi che potevano eleggere il catholicos furono solo quelli riconosciuti come delegati dalle autorità, e lo stesso catholicos doveva ottenere l'approvazione del califfo. Una situazione che sarebbe durata dal 650 al 1050.³⁶² Una politica che, da una parte, mostrava una totale sottomissione allo stato, per di più uno stato non cristiano, ma, dall'altra, garantiva margini di autonomia operativa.

Un ruolo, comunque, non nuovo alla Chiesa d'Oriente. Questa, diversamente dai miafisiti e dai melchiti, era sempre vissuta in territori dove le autorità, e la maggioranza della popolazione, non erano cristiane. Questo la portò ad accettare più facilmente un ruolo minoritario, a patto che le fosse lasciato un margine di autonomia nelle questioni interne e nei rapporti con le altre confessioni, condizione che rappresenta una chiave interpretativa centrale della sua adattabilità. Una condizione perfettamente descritta da Timoteo I, un secolo dopo, nella lettera rivolta ai monaci di Mar Maron in Libano.

*Da noi, invece non vi fu mai un re cristiano, ma dapprima (vi furono) i magi, più o meno per quattrocento anni, poi i musulmani. Né i primi né i secondi si sono applicati ad aggiungere o diminuire alcunché nella confessione del cristianesimo, ma hanno mostrato sollecitudine nello sradicare del tutto la nostra confessione, ad eccezione di questi benedetti re dei musulmani, che mai ci hanno costretto in alcunché in materia di fede.*³⁶³

Ma questa condizione di totale riconoscimento della *Dhimma*, di “Protezione” sotto l'egida

³⁶¹ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 26-27

³⁶² BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., p. 43

³⁶³ Vittorio BERTI, *Vita e studi di Timoteo I. Patriarca cristiano di Baghdad*, (l'Association pour l'avancement des études iraniennes: Parigi, 2009), p. 67

califfale, costituì un elemento di stabilizzazione istituzionale permettendo alla Chiesa d'Oriente un'autonomia e un ruolo sociale unico rispetto alle altre confessioni. Essa non implicava una piena uguaglianza, ma garantiva una stabilità relativa che favorì lo sviluppo culturale e missionario della Chiesa.

Sebbene con rapporti non sempre eccezionali, come ricordato proprio da Timoteo I. Questo lo possiamo vedere sia con Isho'yabh III, eletto durante la conquista nel 650, che sostenne lo sviluppo di diversi monasteri, la riforma della scuola di Nisibe nell'eremo di Abramo di Kashkar, e definendo le riforme religiose riguardo l'ortodossia difisita portate da Babai il Grande, il tutto accompagnato da una significativa produzione culturale. Una stabilizzazione continuata dal suo successore, Giwargis I, con una continua produzione letteraria di stampo teologico, rivolta anche agli arabi, come si può evincere dalla traduzione dal siriano della *Caverna dei Tesori*, dove la morte e resurrezione di Cristo è interpretata in analogia alla vita di Adamo.³⁶⁴

E proprio sotto questi *catholicos*, il cristianesimo difisita si sarebbe espanso, specialmente verso oriente, in una dinamica che intreccia protezione politica e slancio missionario. Già nel passato, i cristiani difisiti avevano compiuto opere missionarie, a partire dagli arabi nel VI secolo, sia nell'Arābistān che tra gli arabi dentro e vicini al fu Asōristān sasanide, come nel caso del regno lakhmide. E abbiamo testimonianze scritte di opere di cristianizzazione della città di Marw nel IV secolo, come tramandato dalle *Cronache di Seert*, e già nel VI secolo il cristianesimo difisita era arrivato in Cina, trovando il riconoscimento dell'imperatore della dinastia Tang. E nel corso del VII e VIII secolo questa opera missionaria sarebbe diventata ancora più ampia, con la conversione di un *khagan*, come tramandato dal catholicos Saliba I, che avrebbe anche nominato dei vescovi per Herat, Samarcanda e la Cina. Anzi, in quest'ultima, sotto l'imperatore Kao-Tsung, il cristianesimo avrebbe trovato l'approvazione delle autorità e ogni provincia avrebbe avuto una Chiesa appartenente a quella che venne chiamata la "Religione dei Persiani" o "dell'Illuminazione".³⁶⁵

Tuttavia, questa espansione culturale e missionaria sotto la protezione del califfato, come abbiamo indicato prima, sarebbe stata accompagnata da tentativi di interferenza delle autorità locali, interessate a favorire figure a loro comode nella carica di catholicos, portando a periodi più o meno lunghi nei quali il catholicos eletto sarebbe stato respinto da figure più "accomodanti" verso le autorità. Un esempio fu il caso di Hnanisho I, esiliato dal governatore nel 692 e sostituito da un suo preferito, e alla cui morte nel 700 sarebbero seguiti quattordici anni senza un catholicos. Una condizione che sarebbe durata fino al 728, sotto al-Hisham, con l'elezione di Pethion approvata dal califfo Hisham I.³⁶⁶

³⁶⁴ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., pp. 44-45

³⁶⁵ Ibi, pp. 46-50

³⁶⁶ Ibi, pp. 45-46

A queste vanno aggiunti i conflitti interni alla Chiesa stessa, tra il clero di lingua e cultura aramaica intorno a Nisibe e nei grandi monasteri del nascente Iraq, e le grandi famiglie di notabili cristiani, specialmente quelle di lingua iranica, portando a non pochi conflitti tra il catholicos di Ctesifonte e l'eparchia del Fars, in Persia, con le sue tendenze autonomiste.³⁶⁷

Una condizione che non sarebbe cambiata almeno fino all'avvento degli Abbasidi, nonostante l'iniziale persecuzione sotto al-Manṣūr. Sotto il suo califfato, diversi *catholicoi* difisiti avrebbero subito la prigionia o l'esilio. Tuttavia, i difisiti non poterono seguire i cristiani di altre confessioni nelle fughe verso Costantinopoli. Una scelta forzata, ma che si sarebbe dimostrata fondamentale nei tempi successivi per sfidare il pregiudizio sociale anticristiano della corte califfale, e per trovare, anche durante i regni di al-Mahdī e di al-Ma'mūn, una posizione di rilievo che permise di ottenere, sia dalle autorità califfali sia da parte della società islamica, un riconoscimento come sapienti e fedeli.³⁶⁸

2.3.4.1 I primi accenni all'islam

A partire da questo quadro politico-istituzionale, diventa possibile osservare anche le prime forme di riflessione teologica dei difisiti sull'islam. In questo senso, come abbiamo citato precedentemente, già con il *Libro dei Punti Massimi* di Yohannan bar Penkaye, si era compiuto un pieno distacco dalla visione "costantiniana" di Isho'Yabh III verso i musulmani "Difensori della Fede".

E questo lo possiamo trovare anche in uno scritto esegetico su Matteo 21:9, opera del catholicos Ḥnanisho' I (685-692). Questa, contenuta nel lezionario del *Giardino delle Delizie*, il *Gannat Bussāmē*, compilato tra il X e il XIII secolo, sarebbe stata scritta molto probabilmente in seguito alla sua deposizione come catholicos da parte delle autorità musulmane, nel pieno del suo ritiro nel monastero di Mar Yunan. In questi brevi versi, egli accennava in modo critico a "nuovi folli che balbettano" sul fatto che Gesù sia solo un profeta e non Dio stesso. Un atteggiamento, a sua volta, preceduto da quello degli ebrei, che lo consideravano un falsario.³⁶⁹ Era quindi noto ai difisiti che i *mhaggraye*, gli agareni, avessero una loro specifica interpretazione teologica del Cristo.

Tuttavia, i difisiti avrebbero mantenuto un atteggiamento ben diverso rispetto a quello dei miafisiti loro vicini. Questi sarebbero rimasti influenzati da una visione che percepiva le differenze teologiche tra islam e cristianesimo come insormontabili. E, nella loro visione, come ben descritto dalle varie apocalissi che sorsero in siriano proprio tra i miafisiti, i musulmani erano i "nemici di Dio", coloro che "ingiuriano il suo nome". E si invocava che sarebbe giunto da Costantinopoli un "Ultimo Re dei Greci", erede di Alessandro Magno, che avrebbe distrutto il dominio arabo.³⁷⁰

³⁶⁷ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 71-75

³⁶⁸ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., pp. 58-60

³⁶⁹ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 130-140

³⁷⁰ Ibi, pp. 108-129

Un atteggiamento che non sarebbe cambiato agli inizi dell'VIII secolo, come possiamo vedere nell'*Apocalisse di Giovanni il Piccolo*. Anche in questo testo, che si volle attribuire a una visione di uno degli apostoli di Gesù nonostante la sua origine e diffusione agli inizi dell'VIII secolo, il dominio musulmano viene definito come empio, profetizzando la scomparsa e la punizione degli "Ismaeliti" sotto un Cesare dei Romani. A differenziarlo dalla precedente visione è il fatto di identificare i "saraceni" con la Quarta Nazione indicata dal profeta Daniele,³⁷¹ oltre che nel fare riferimento alla profezia che Dio fece ad Abramo nella Genesi. Questo, sebbene la profezia dei dodici re venga intesa come un avvento nemico per i cristiani e per il mondo intero, in quanto sarebbero stati feroci, e ironicamente questi dodici re appaiono quasi speculari e scimmiettanti le dodici tribù di Israele.³⁷²

Al contrario, da parte difisita, non ci fu lo stesso tono aspramente polemico. Da una parte, i musulmani e il loro regno vennero considerati come non diversi da quelli precedenti, tanto da integrare nelle loro datazioni anche quella islamica. Lo possiamo vedere in una nota di un manoscritto, datato intorno al 699, dove si fa riferimento sia alla datazione greca, 1012, che a quella dell'Egira, 80. Datazione che viene indicata come quella "degli arabi", *tayyaye*, sotto il "regno della Casata di Marwan nei giorni degli Ismaeliti".³⁷³

Certo, i difisiti apparivano consapevoli delle differenze teologiche con i musulmani, a partire da Yohannan bar Penkaye. Ma questi, ironicamente, non intendevano la differenza teologica tra islam e cristianesimo come segno di una natura nemica della nuova religione contro la fede cristiana. Questo nonostante condizioni non sempre ottimali, come ben mostrato dal trattamento ricevuto dal catholicos Ḥnanisho' I. La nuova religione, anzi, viene intesa in un senso completamente opposto rispetto ai miafisiti.

Un esempio lo possiamo trovare in un'opera già citata nel Capitolo 1, la *Disputazione di un Monaco di Bēt Hālē con un notevole arabo*. Scritto agli inizi dell'VIII secolo da un monaco ignoto del suddetto monastero, si tratta di un testo breve riguardante la Trinità, tra un monaco e un arabo, probabilmente un musulmano, sebbene nel contesto venga chiamato solo *tayyaye*, cioè arabo in senso etnico.

Nella discussione, oltre alla questione della Trinità, si trattava anche della questione dell'eredità di Abramo, passando per Sara o Agar, e della vera fede, con l'arabo, evidentemente un musulmano, che invocava il diritto a possedere quei territori in quanto proveniente da Dio, a dimostrazione della verità della sua fede. Il monaco, al contrario, riconduceva la loro conquista ai peccati degli abitanti della regione siriana, portando esempi dalla Bibbia.³⁷⁴ Di per sé, non era

³⁷¹ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 146-155

³⁷² Ibi, pp. 153-154

³⁷³ Ibi, pp. 144-145

³⁷⁴ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 36-38

un'argomentazione tanto diversa dagli altri testi millenaristici circolanti al tempo, come lo pseudo-Metodio, che dichiarava come fosse stato proprio per i peccati dei cristiani che gli arabi avessero conquistato la regione. Ma qui sorge una differenza nel tono.

Da una parte, pur riconoscendo all'arabo di essere "figlio di Hagar", un *mhaggraye*, il monaco dichiara che proprio per questa ragione egli non appartiene al Popolo Eletto, sostenendo per di più, in maniera opposta all'apocalisse miafisita, che la punizione di Dio per i cristiani è segno dell'amore di Dio verso questi ultimi, ricordando come questo avvenne anche agli ebrei, figli di Sara e non di Agar.³⁷⁵ Ma sempre nel medesimo testo si va ben oltre, toccando, assieme al tema della Trinità, anche quello di quale sarebbe la vera fede. E, sebbene il testo si concluda con l'arabo che dichiara che la fede cristiana sia migliore di quella islamica, il monaco non attacca la figura di Muḥammad.

ARABO: *"Come viene considerato ai vostri occhi Muḥammad, il nostro profeta?"*

RISPOSTA: *"Un uomo saggio e timorato di Dio che vi ha liberato dall'idolatria e vi ha portato a conoscere l'unico vero Dio"*

ARABO: *"Perché, se era saggio, non ci ha insegnato fin dall'inizio il mistero della Trinità così come tu lo professi [...]?"*

MONACO: *"Sapete, naturalmente, che un bambino, quando nasce, poiché non possiede tutte le facoltà per ricevere cibo solido, viene nutrito con latte per due anni, e [solo] poi lo nutrono con carne. Così anche Muḥammad, vedendo la vostra semplicità e la mancanza della vostra comprensione, vi insegnò per primo l'unico vero Dio, perché eravate bambini per quanto riguarda la vostra comprensione."³⁷⁶*

Il ritratto che viene offerto di Muḥammad è opposto a quello riportato nel *De Haeresibus*. Egli viene indicato come un saggio che conosce la Vera Fede, o almeno parte di essa. Anzi, viene inteso quasi alla maniera di una specie di "catecumeno", che intendeva gradualmente preparare gli arabi alla Vera Fede. Lo stesso richiamo alla conoscenza incompleta che avrebbero gli arabi, intesi come "bambini", è praticamente un richiamo alla Prima Lettera di san Paolo ai Corinzi, al versetto 13:11. "Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato."

E, in effetti, così viene inteso l'islam stesso: una comprensione incompleta della verità, che tuttavia era stata creata allo scopo di preparare alla verità. E che sarebbe bastata una semplice lettura attenta del Corano, a detta dell'anonimo monaco del dialogo, per comprendere che l'autore del testo, Muḥammad, intendesse proprio preparare alla verità, cioè alla fede cristiana.³⁷⁷

Una posizione alquanto strana, specie considerando la versione attuale del Corano e soprattutto la sua interpretazione ortodossa, per cui l'ipotesi del monaco, secondo cui il Corano intenderebbe preparare a un'altra fede, sembra a dir poco infattibile.

Michael Philip Penn riconduce la posizione del testo a una situazione nella quale i dogmi

³⁷⁵ PENN, *Envisioning Islam*, cit., p. 38

³⁷⁶ HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, cit., p. 538

³⁷⁷ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 72-74

dell'islam non fossero ancora del tutto formati.³⁷⁸ Un'ipotesi che non si può escludere in assoluto, sebbene proprio sotto il califfo 'Abd al-Malik I (685-705), sarebbero stati favoriti non pochi di quei primi giuristi e raccoglitori di hadith, per favorire una progressiva sistematizzazione e articolazione dottrinale dell'islam. Certo, secondo la prospettiva offerta da Penn, tale sviluppo potrebbe aver contribuito a delinearne più chiaramente i confini rispetto alle altre religioni abramitiche, che forse agli inizi del califfato umayyade non erano ancora definiti in modo preciso. E non si può escludere che nella devozione dei musulmani semplici, le definizioni care ai fuqaha e 'ulamā non fossero particolarmente sentite, rendendo così più fattibile anche per dei difisiti il formare di un'interpretazione più costruttiva e integrata di quella religione, che la coinvolgesse con quella che veniva definita l'Economia di Cristo, cioè del piano salvifico di Dio di ricapitolare in Cristo l'umanità e tutta la creazione.

Quel che è certo è che anche tra i siriaci, che già conoscevano gli arabi e che erano spesso legati, mediante l'appartenenza alla confessione difisita, ad altri arabi, esistesse una visione molto più irenica riguardo alla religione musulmana, che, nonostante le differenze che, stando all'autore, la differenziavano dal cristianesimo, non impediva a loro la possibilità della conversione alla Chiesa d'Oriente,³⁷⁹ delineando così una prima fase di elaborazione teologica che troverà una sistematizzazione più compiuta nella riflessione di Timoteo I.

2.3.4.2 Timoteo I

Per comprendere pienamente la maturazione di questo rapporto tra Chiesa d'Oriente e islam, è necessario soffermarsi sulla figura di Timoteo I (740-823), catholicos della Chiesa d'Oriente dal 780 all'823, che ne rappresenta il momento di sintesi. Questo perché è sotto il suo governo che la Chiesa difisita avrebbe trovato il suo massimo splendore sotto le autorità musulmane, sia da un punto di vista sociale, sia soprattutto culturale.

Nativo di una famiglia di notabili di Ḥazza nell'Adiabene, oggi parte delle regioni del Kurdistan iracheno e di quello turco, dopo aver studiato nella nota scuola di Ba Šoš, avrebbe prima servito come vescovo a Bet Begaš, sempre nell'Adiabene. Fin dai suoi inizi come vescovo nell'Adiabene, dimostrò buone capacità nel trattare con le autorità musulmane, tanto da sapersi ingraziare, stando al *Libro della Torre* di Amr ibn Matta, l'allora governatore di Mosul Mūsā ibn Muṣ'ab, arrivando a ricevere da questi la restituzione dell'imposta del *kharāj* sul trono episcopale. Lo stesso governatore che, nelle *Cronache di Zuqnin*, di origine miafisita e autore ignoto dell'VIII secolo, e dal successivo storico Dionigi di Tell-Mahre, viene ricordato come un amministratore fiscale rigido e soprattutto come particolarmente ostile verso i cristiani. Tanto che lo stesso Dionigi

³⁷⁸ PENN, *When Christians First Met Muslims*, cit., pp. 72-74

³⁷⁹ Idem, *Envisioning Islam*, cit., p. 74

lo definisce come “anticristo” per il trattamento riservato ai cristiani.³⁸⁰

Nel 780 sarebbe stato eletto catholicos, in un’elezione a dir poco controversa, come tramandato da Amr ibn Matta e dallo storico miafisita Gregorio Bar Hebraeus (1226-1286), in siriano Bar ‘Ebrāyā e Abū al-Faraġ in arabo. Questi avrebbero ricordato manovre con cui vennero compiute promesse di denaro e incarichi, tramandate da alcuni come inganni per smascherare i corrotti, e da altri come veri e propri tentativi di corruzione. Un caso aneddótico, riportato da Amr ibn Matta, è quello di aver offerto ad alcuni scolastici e vescovi dei sacchi, dichiarando che fossero colmi di denaro quando in realtà erano pieni di pietre. Al di là delle leggende, e che si sia trattato realmente di corruzione o di inganno, è certo che, subito dopo la sua elezione, Timoteo si sarebbe trovato ad affrontare l’opposizione di numerosi vescovi e metropoliti, il cui massimo rappresentante tra questi oppositori fu l’allora metropolita dell’Elam, Efrem.³⁸¹

Solo nel 782 queste fronde sarebbero finite, portando al pieno riconoscimento di Timoteo come patriarca.³⁸² Egli dimostrò così nuovamente le sue capacità di stringere buoni rapporti con le autorità musulmane. Si trasferì a Baghdad agli inizi degli anni Ottanta dell’VIII secolo, sebbene non si sappia con precisione quando. Utilizzando i legami esistenti tra le famiglie notabili cristiane di lingua aramaica e iranica, che servivano come segretari e amministratori, tra cui l’influente famiglia dei Boktišo dell’Elam, Timoteo riuscì a stringere rapporti con i califfi. Aiutandosi anche dei legami che i cristiani svilupparono con le mogli di alcuni dei califfi del tempo, cioè Khaizuran, sposata con al-Mahdī, e Zubayda con al-Rashīd, oltre che di importanti figure legate all’amministrazione come il cristiano Gabriele Boktišo, sarebbe riuscito a ottenere udienze e riconoscimento proprio dai suddetti califfi.³⁸³

Stando allo stesso Timoteo, nella sua Lettera 21, ma anche a Bar Hebraeus, avrebbe ricevuto da al-Rashīd stesso un documento, o sigillo come dichiarato nella lettera, che garantiva a lui avallo istituzionale e autorità in tutto l’impero, concedendogli poteri che generalmente non erano riconosciuti a un vescovo cristiano nel califfato. Tanto da essere convocato sempre dal califfo nei territori anatolici, stando alla Lettera 48 sempre di Timoteo, per fungere da intermediario tra il califfato e le comunità cristiane locali conquistate durante le guerre di al-Rashīd con i romani d’oriente.³⁸⁴ Questo ruolo di predominio della sua figura e di protezione sotto il califfato sarebbe durato per tutto il suo cattolicato, dal califfato di al-Mahdī a quello di al-Ma’mūn.³⁸⁵

Sotto di lui, per di più, l’opera missionaria sarebbe arrivata al suo culmine, con la costituzione di ben 230 diocesi dentro e fuori il califfato. Infatti, l’opera missionaria sarebbe stata rivolta sia a

³⁸⁰ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 135-142

³⁸¹ *Ibi*, pp. 155-157

³⁸² *Ibi*, p. 169

³⁸³ *Ibi*, pp. 174-178

³⁸⁴ *Ibi*, pp. 181-182

³⁸⁵ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., p. 60

oriente che a occidente, raggiungendo sia la Palestina che l'Asia centrale. Tra i più importanti risultati dell'opera missionaria favorita da Timoteo I, vanno ricordati la conversione di un khaganato turco oghuz, tra il 783 e il 790, e il rafforzamento della comunità difisita in Siria e Palestina, con la regolarizzazione della comunità di Gerusalemme sotto il vescovo di Damasco, in pieno territorio melchita. Sebbene questo non avrebbe risparmiato discussioni e conflitti interni alla Chiesa d'Oriente sotto il suo cattolico, sia nelle eparchie sotto l'impero del califfato, sia fuori, come nel caso dei cristiani difisiti dell'India, che, stando a Bar Hebraeus, già al tempo cominciavano a definirsi come "cristiani di San Tommaso", cercando una maggiore autonomia rispetto al catholicos di Baghdad. E a questi problemi, oltre che nella definizione dell'ortodossia difisita, avrebbe dedicato non pochi sinodi, di cui due solo nel 790 e 791, oltre a quello dell'804, proprio per i rapporti che i vescovi dovevano avere con il catholicos.³⁸⁶ Tema, quello dei suoi sinodi itineranti, di per sé molto complesso, che non basterebbe questo paragrafo a trattare pienamente.

Ciò che va ricordato, comunque, di Timoteo I, è come il ruolo sociale e anche politico ottenuto sotto ben cinque califfi, di cui tre fondamentali in quella che sarebbe rimasta nota come l'Età d'Oro islamica, fu una condizione che sarebbe diventata irripetibile in tutta la storia della Chiesa d'Oriente. Ma che si sarebbe interrotta sotto il califfato di al-Mutawakkil. Sotto il primo dei califfi trasferitisi a Samarra, sarebbero tornate condizioni a dir poco contrastanti anche per i cristiani difisiti, a partire dai successori di Timoteo, Abraham II (837-850) e Teodosio (850-853). Quest'ultimo, sebbene eletto dai vescovi, non lo fu dal suo predecessore e venne rifiutato dal califfato, tanto da venire arrestato.³⁸⁷ Nessuno dei catholicos successivi sarebbe più riuscito a ripetere la medesima condizione sociale favorevole ai cristiani d'oriente, come riuscì Timoteo I. Proprio questa posizione privilegiata permette di comprendere anche la specifica elaborazione teologica che egli sviluppò nei confronti dell'islam.

2.3.4.3 Timoteo e l'islam

È fondamentale ricordare la figura di Timoteo. In particolare, la sua elaborazione del rapporto tra cristianesimo difisita e islam rappresenta il punto di maturazione delle dinamiche fin qui analizzate.

Da una parte, fu senza dubbio uomo di cultura ampia, il cui profilo intellettuale costituisce il presupposto necessario per comprendere la sua posizione teologica nei confronti dell'islam, tanto sul piano teologico quanto su quello filosofico e scientifico. Meritano di essere ricordate opere come il *Libro delle stelle*, trattante di astronomia, e testi di argomento dottrinale, come le *Disposizioni sui giudizi ecclesiastici e le eredità* e l'*Interpretazione del Teologo*, un commentario

³⁸⁶ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., pp. 60-63

³⁸⁷ Ibi, pp. 63-64

dei Padri della Chiesa purtroppo andato perduto. Questo senza dimenticare traduzioni di opere classiche come i *Topici* di Aristotele, e più di duecento lettere, come ricordato da ‘Abdišo’ nel *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* e nella *Cronaca Ecclesiastica* di Bar Hebraeus.³⁸⁸ E questo solo considerando le opere e traduzioni compiute da lui medesimo.

Dall’altra, va considerato il suo impegno nel favorire lo sviluppo e la formazione culturale del clero. Egli stesso avrebbe posto, nelle grandi scuole monastiche, proprio lo studio dei classici greci nell’educazione dei sacerdoti e dei monaci, assieme a quello di altre culture, allo scopo di favorire le missioni di evangelizzazione, pur sempre accompagnate da una profonda conoscenza dell’ortodossia difisita.³⁸⁹ Ciò emerge anche in una sua lettera, rivolta a una scuola monastica, in cui si offrivano risposte proprio riguardo a questioni sia di ambito dottrinale, relative ad alcune affermazioni di Diodoro di Tarso in alcune opere, come *Sullo Spirito Santo* e *Contro Apollinare*, sia riguardo ad alcuni aspetti delle *Categorie* di Aristotele e dell’*Isagoge* di Porfirio. Il tutto proponendo questa visione del religioso come teologo e saggio, nella conciliazione tra conoscenza religiosa e laica.³⁹⁰

A questo aspetto, quello della conciliazione tra sapere religioso e sapere razionale, occorre guardare per comprendere la specificità della sua visione. Nella sua prospettiva, infatti, Timoteo avrebbe proposto una costruzione teologica coerente e sistematica, che vedeva quelli delle altre confessioni, melchiti e miafisiti, come appartenenti a confessioni certo eretiche, ma che mantenevano valido il battesimo. Come dichiara nella sua lettera ai monaci di Mar Maron in Libano, egli offre a questi quella che sarebbe la Vera Conoscenza, che si è mantenuta pura e che è comprensibile proprio mediante l’uso della ragione. Oltre che nel dichiarare come la fede della Chiesa d’Oriente si diffonda ovunque, protetta proprio dal Re Benedetto, come definisce il califfo abbaside, evidenziando così una legittimazione teologica del potere islamico.³⁹¹

Nel modo in cui vengono chiamati in quella lettera i califfi, “Re Benedetti”, si coglie un elemento centrale, poiché tale espressione sintetizza l’intera postura teologica di Timoteo nei confronti dell’islam. La visione che Timoteo propone dell’islam è forse tra le più note e teologicamente elaborate del cristianesimo siriano: egli propone una visione dell’islam e del califfato come strumento scelto da Dio per aiutare la Chiesa d’Oriente. Questi non sarebbero interessati a influenzare la dottrina della Chiesa, configurandosi quindi come un potere esterno ma non teologicamente invasivo, al contrario dell’imperatore di Costantinopoli, che aveva esiliato nel passato i difisiti. Essi adorano lo stesso Dio dei cristiani, anche se in modo incompleto, configurando così una forma di monoteismo imperfetto ma non deviante in senso ereticale, e

³⁸⁸ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I. cit.*, pp. 279-285

³⁸⁹ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., pp. 60-63

³⁹⁰ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I. cit.*, pp. 208-209

³⁹¹ BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., pp. 182-185

proprio per questa incompletezza non sono considerati come eretici. Si collocano dunque a un livello diverso anche rispetto agli ebrei, ma proprio come in una condizione altra.

Questa visione sarebbe stata ben descritta e formalizzata anche sul piano dialogico, proprio in una delle numerose lettere, che sarebbero state tradotte dal siriano in altre lingue, specialmente in arabo. Si tratta della lettera relativa a un incontro durato due giorni con il califfo al-Mahdī, divenuta iconica come esempio di discussione interreligiosa tra cristiani e musulmani. Forse l'unica, visto che, per come veniva descritta e tenendo conto degli incontri probabilmente tenutisi tra i due, sembra avere un minimo di fattibilità storica.³⁹²

Tuttavia, al di là dell'iconografia che questo incontro ha assunto nella storiografia, esso va interpretato criticamente, senza proiettare retroattivamente categorie ecumeniche moderne. Infatti, lo stesso Timoteo, pur nella sua apertura, mantiene una chiara consapevolezza dei limiti di tale dialogo, tenendo comunque conto delle differenze teologiche tra le due religioni. Diversamente dalle *Disputazioni* dell'anonimo monaco di Bet Hale, Timoteo è consapevole che esistono delle differenze teologiche. E che lo stesso potere califfale, che protegge la Chiesa d'Oriente, rischia di potersi rivolgere anche contro la Chiesa. Non tanto mediante persecuzioni, come quelle ricordate nella Lettera ai monaci di Mar Maron, ma anche mediante tentativi di proselitismo e polemiche teologiche.

E proprio per questo, in una logica non solo difensiva ma anche propositiva, assieme a favorire la traduzione di opere classiche e un maggiore studio della dottrina difisita, sia in siriano che in arabo, Timoteo favorì anche la creazione di una letteratura apologetica che sapesse contrastare le posizioni degli *'ulamā'* e dei *mutakallimūn* musulmani, specialmente quelle dei mu'tazili.

Letteratura che, pur nel quadro generale conciliante, non escludeva toni polemicisti, come quella di Abū al-Faḍl 'Alī ibn Rabban al-Naṣrānī, che ebbe un tono particolarmente aspro, non diverso da quello della teologia di lingua greca.³⁹³

Per certi aspetti, possiamo definire quella di Timoteo una sintesi matura della postura difisita nei confronti dell'islam, collocandosi tra integrazione politica e distinzione teologica. Da una parte, l'islam e le popolazioni legate a esso, in particolare le autorità, non vengono considerati come intrinsecamente negativi. Anzi, mantengono un ruolo di servizio verso Dio e la Chiesa d'Oriente, come si vedrà. Ma questo, pur differenziandoli dagli "eretici", e anche dagli ebrei, non li rende partecipi al Disegno della Salvezza. Non c'è spazio per una visione di "catecumenato" e *Preparatio Evangelii* per Muḥammad e gli "Ismaeliti", come vengono chiamati. Le differenze teologiche tra le due religioni, e le loro storie, sono riconosciute come reali, al di là del loro grado di vicinanza.

³⁹² BAUM, WINKLER, *The Church of the East*, cit., p. 61

³⁹³ Ibi, pp. 62-63

In questo, Timoteo mostra una posizione non dissimile dai miafisiti del suo tempo, che passarono dalla maledizione eterna verso gli “agareni” al riconoscimento di questi come un ambiente altro, appartenente alle Genti, i pagani. Posizione che possiamo ben vedere nelle *Cronache di Zuqnān*. Opera di 55 pagine, di autore ignoto e datata al 775, quest’opera in lingua siriana dedica solo un terzo delle proprie pagine alla conquista araba, a partire da Muḥammad, indicato come re dei *tayyaye*. Per di più, questa è la prima opera che non solo riconosce i musulmani come distinti dagli arabi, ma anche come culto a sé stante, coniando un termine specifico per indicarli, cioè *mashlmānē*. Nome derivante dalla stessa radice di *muslim* in arabo, specificando che questi credono nel Dio abramitico ma non nel Cristo come Figlio di Dio, oltre che nel considerare Corano e Muḥammad come Libro Sacro e Profeta. E la loro fede viene definita come una forma di *hanpē*, cioè “paganesimo” o “credo dei gentili”.³⁹⁴

Così, è per lo stesso per Timoteo: i musulmani, anzi gli Ismaeliti, sono un culto completamente altro, e come tale viene riconosciuto. E, come si evincerà dalla Lettera contenente il dialogo con il califfo al-Mahdī, non hanno alcuno scopo nel Disegno della Salvezza, al di fuori di quello di proteggere la Chiesa d’Oriente, delineando un modello che costituirà il riferimento per le successive elaborazioni cristiane nel mondo islamico e offrendo una chiave interpretativa più ampia per comprendere le dinamiche di interazione tra cristianesimo e islam nel primo periodo califfale.

³⁹⁴ PENN, *Envisioning Islam*, cit., pp. 80-81

3 Tra “il sentiero dei profeti” e la “profezia di Ismaele”

3.1 Dalla percezione dell’islam alla costruzione cristiana della figura di Muḥammad

3.1.1 Formazione delle categorie cristiane di interpretazione dell’islam

Tra la fine dell’VIII secolo e la prima metà del IX, le comunità difisite e melchite giunsero a definire in modo più preciso la propria percezione dell’islam, passando da una fase iniziale di indeterminatezza a una più articolata elaborazione interpretativa; da una comune mancanza di conoscenza di questa religione, nella quale i saraceni o *tayyaye* apparivano soltanto come “barbari” stranieri, esse svilupparono due specifiche definizioni, in parte simili ma per altri aspetti opposte. È significativo notare come tali definizioni caratterizzassero soprattutto gli arabi appartenenti alle due confessioni, riflettendo una dinamica interna alle comunità cristiane strettamente connessa al loro diverso grado di interazione con il contesto islamico.

Per i difisiti, dopo l’iniziale incomprensione del VII secolo, si può osservare un primo processo di rielaborazione interpretativa, come si può evincere dalle *Lettere* di Isho‘yabh III, nel quale si definisce inizialmente a definire la “religione dei *tayyaye*” come una forma di cristianesimo deformata dai califfi, alla quale sarebbe bastata una maggiore conoscenza della fede cristiana da parte degli arabi per condurli alla conversione, secondo una prospettiva che presupponeva una sostanziale continuità, seppur deformata, tra le due tradizioni religiose. Un esempio rappresentativo di questa percezione sono, senza dubbio, le *Disputazioni di un Monaco di Bēt Hālē* con un notevole arabo, della prima metà dell’VIII secolo.

Questa interpretazione, per quanto possa apparire confusa e poco consapevole delle differenze dottrinali tra cristianesimo e islam, risulta tuttavia comprensibile se ricondotta al contesto storico in cui si sviluppò, e può essere spiegata proprio dal rapporto molto stretto che il catholicato e i siriaci ebbero con gli arabi e con lo sviluppo dell’islam, in un contesto di interazione diretta e continuativa. Dopotutto, lo stesso *Libro dei Punti Massimi* di Yohannan bar Penkaye, scritto intorno alla fine del VII secolo e testimone della Seconda Fitna (680-692), suggerisce che proprio in quel periodo la figura di Muḥammad stesse venendo progressivamente elevata al ruolo di profeta. Probabilmente un fraintendimento dell’autore, dovuto ad una conoscenza ancora poco chiara della nuova religione. O segno che nel primo islam, la venerazione per il Profeta non fosse ancora ben definita, almeno nel senso e nella portata che sarebbe stata sviluppata dai successivi giuristi. Qualunque fosse la ragione, fu sufficiente per portare la Chiesa d’Oriente alla percezione dell’islam come una forma di *catecumenato*, per la vera fede.

A partire dalla seconda metà dell’VIII secolo, tuttavia, tra i difisiti si sviluppò una nuova percezione dell’islam, che segna un passaggio decisivo verso una più matura consapevolezza teologica. Da “cristianesimo deformato”, esso venne progressivamente riconosciuto come una religione distinta rispetto al cristianesimo e al giudaismo, con cui condivideva l’adorazione dello

stesso Dio ma presentava specifiche differenze dottrinali, ponendo così le basi per le successive elaborazioni interpretative analizzate nei paragrafi seguenti.

3.1.2 Le due interpretazioni melchite: greca e araba

In questo stesso contesto evolutivo, e in continuità con le dinamiche appena delineate, i melchiti, partendo dalla stessa posizione iniziale di relativa ignoranza verso l'islam propria dei difisiti, svilupparono due percezioni opposte, riflesso delle due diverse comunità culturali e linguistiche interne alla loro Chiesa.

Da una parte, la teologia di lingua greca continuò le posizioni definite nel *De Haeresibus*, dove l'islam veniva interpretato come la “*eresia degli agareni*”, la “somma delle eresie”, destinata a precedere l'arrivo dell'Anticristo. Questa posizione sarebbe divenuta tipica della teologia apologetica bizantina e rifletteva il contesto dei conflitti tra i califfati e l'Impero romano d'Oriente.

Accanto a questa interpretazione, tuttavia, se ne sviluppò un'altra, rappresentativa della cultura araba melchita. Secondo questa visione, l'islam era una forma di “culto preparatorio alla Vera Fede”, identificato con la Grande Nazione di Ismaele. In questa prospettiva, il Corano veniva interpretato come un tentativo di spiegare la fede cristiana, più precisamente quella melchita, ma deformato successivamente per essere trasformato in testo sacro, allo scopo di impedire la conversione degli arabi al cristianesimo.

3.1.3 I difisiti e la ridefinizione ecclesiale nel califfato

Queste due opposte percezioni, quella melchita di lingua araba e quella difisita, sia araba che siriana, non costituiscono soltanto elaborazioni teologiche astratte, ma sono a loro volta rappresentative di due diversi rapporti, uno sociale e l'altro culturale, con l'islam e con il califfato. In altri termini, esse riflettono differenti modalità di inserimento delle comunità cristiane nel contesto islamico.

Da una parte, i difisiti si trovarono in una condizione non dissimile da quella sotto i sasanidi, ma con maggiori vantaggi, in quanto inseriti in un rapporto istituzionale più stabile con il potere califfale. Il *catholicos* doveva essere approvato dal califfo, sia sotto gli umayyadi che sotto gli abbasidi, ma in cambio trovava sostegno e protezione per la fedeltà verso l'autorità. A questo rapporto di vicinanza forzata, si deve inoltre aggiungere un più stretto rapporto con il mondo arabo, che contribuì a definire una posizione peculiare. I difisiti avevano una presenza storica nel mondo arabo, a partire dal Regno Lakhmide prima del VII secolo, elemento che li collocava in una condizione unica tra tutti i cristiani.

Dalla condizione incerta tra discriminazione e sostegno sotto i sasanidi, essi passarono progressivamente a poter coprire un ruolo privilegiato presso il nuovo governante musulmano, acquisendo margini di azione inediti. Questo avrebbe favorito una percezione più positiva dell'islam, proprio per il sostegno immediato ricevuto fin dai Califfi *Rāshidūn*, e dalla possibilità di

poter ricoprire un ruolo sociale che non avevano mai avuto. Questo permise alla Chiesa Difisita di poter conoscere prima di tutti gli altri la religione islamica, collocandosi in una posizione di osservazione privilegiata e dunque in una condizione significativamente più vantaggiosa. Un rapporto che, sotto il catholicos Timoteo I, sarebbe diventato molto più stretto e consapevole, segnando una fase di piena maturazione di tale dinamica. Come visto nel capitolo precedente, questi, infatti, intrattenne uno stretto rapporto con cinque califfi della dinastia abbaside, proprio quando si stava cominciando a formare l'islam con i suoi dogmi. Proprio in quel processo, Timoteo I cercò di trovare un ruolo per la Chiesa Difisita, ma anche la possibilità di usare lo stato a vantaggio di questa.

Proponendo così un'interpretazione che, pur continuando il rapporto di sostegno iniziato con Isho'yabh III, si configurava come un tentativo consapevole di ridefinizione del ruolo ecclesiale, volto da una parte a mantenere l'identità della chiesa, all'interno di una situazione politica e teologica ormai formata.

Dopotutto, non erano solo i difisiti ad aver riconosciuto che l'islam fosse una religione diversa, almeno nella situazione in cui si trovavano a vivere. Lo attestano anche le *Cronache di Zūqnān*, contemporanee a Timoteo I, e di origine miafisita, a conferma di una più ampia convergenza interpretativa all'interno del cristianesimo orientale.

3.1.4 Condizione e sviluppo teologico dei melchiti sotto dominio islamico

Per i melchiti, invece, si trattò di un processo molto più complicato, come già descritto in precedenza, in netto contrasto con la situazione dei difisiti delineata nel paragrafo precedente. A causa dei conflitti contro l'Impero romano d'oriente e delle condizioni discriminatorie iniziate da Abd al-Malik I ibn Marwan, i melchiti diversamente dai miafisiti e dai difisiti, furono i più colpiti da discriminazioni e rischi di persecuzione, configurandosi come la comunità maggiormente esposta a tali dinamiche. Non si trattò di una condizione continua, ma variabile nel tempo. Tuttavia, si trattò della comunità che più facilmente si trovò colpita da possibili discriminazioni e persino persecuzioni. Solo sotto al-Hisham, i patriarchi di Antiochia furono deposti in rapida successione e anche sotto al-Mahdī, i melchiti videro la distruzione di chiese per ordine del califfo in persona per festeggiare la vittoria contro Costantinopoli. Dopotutto, l'appartenenza dei melchiti alla confessione di Calcedonia, la stessa dell'imperatore di Costantinopoli, li collocava in una posizione politicamente sospetta, rendendoli agli occhi dei califfi di Damasco e Baghdad come dei "collaboratori" del nemico.

Comportamento in parte favorito dalla volontà dei Patriarchi di continuare a mantenere rapporti con Costantinopoli, a partire dallo stesso patriarca di Alessandria Eutichio Said al-Bitriq nel

X secolo, che invitava a mantenere i rapporti con la Seconda Roma.³⁹⁵

In tali condizioni, è dunque comprensibile che, dopo l'iniziale incomprensione di San Sofronio ed il vuoto lasciato dalla vacanza nelle sedi patriarcali fino ad Abd al-Malik, maturò una visione profondamente negativa dell'islam. Il suo massimo rappresentante è senza dubbio il Capitolo 101 del *De Haeresibus* di San Giovanni Damasceno, dove l'islam è definito come "Somma delle Eresie" e "Eresia degli Agareni". Una visione che trovò non pochi rappresentanti proprio nella élite monastica di lingua e cultura greca, configurandosi come un orientamento teologico ampiamente condiviso in tale ambito, sebbene di quella prima letteratura non siano rimaste molte testimonianze, a parte quelle riscontrabili nell'apologetica bizantina, con cui aveva mantenuto rapporti.³⁹⁶

Per la visione melchita di lingua araba, il rapporto era completamente diverso. Certamente si differenziava dalla percezione melchita greca che vedeva Muḥammad come "il falso profeta", i cui "insegnamenti sono degni di riso". Anzi, come dichiarato sia dal *Sulla Natura Una e Trina di Dio*, che dal *Dialogo del Vescovo Abū Qurra con il Califfo al-Ma'mūn*, il Corano viene indicato come confermatore la fede cristiana melchita. E Muḥammad appare come l'autore del Corano e l'uomo che voleva "spiegare la Vera Fede" agli arabi, venendo frainteso.

Questa visione, che a prima vista potrebbe sembrare simile a quella difisita, richiede tuttavia una distinzione più precisa, mostrando in realtà delle differenze non da poco. E quella che si può notare più facilmente riguarda il rapporto con la religione islamica, in termini di riconoscimento della sua autonomia teologica. Quella difisita riconosceva l'islam come religione a sé stante, ne riconosceva i dogmi e accettava di rapportarsi ad essa con piena consapevolezza. Quella melchita di lingua araba, al contrario, pur apparendo positiva, in quanto riconosceva l'islam con un ruolo di partecipazione al Disegno della Salvezza, offriva un approccio polemico. Di fronte alla teologia islamica, che accusava i cristiani di aver corrotto le Scritture per negare la profezia di Muḥammad, questa prospettiva ribaltava l'accusa, rispondendo che fosse il contrario, e cioè che i musulmani avessero corrotto il Corano, elevandolo a testo sacro, pur non essendo tale.

Una posizione che sfidava completamente non solo la Sunna, ma anche la *Sīra* e lo stesso Corano, mettendo in discussione sia la loro autorità normativa sia la loro coerenza interna e che solleva la questione dei presupposti su cui tale interpretazione si fonda, e che se a prima vista appare a suo modo elogiativa, si presenta con aperte possibilità polemiche verso i musulmani, anticipando così le forme di elaborazione teologica che verranno ulteriormente analizzate nei paragrafi successivi.

In questo quadro di rapporti e condizioni differenti, diventa quindi possibile comprendere in

³⁹⁵ KOŚCIELNIAK, *Between Constantinople, the Papacy and the Caliphate*, cit., pp. 117-118

³⁹⁶ Ibi, p. 105

modo più articolato il modo in cui tali interpretazioni cominciarono a formarsi e poi a essere trascritte.

3.1.5 Contesto socio-politico e formazione della tradizione irenica

La visione difisita nasceva dalla necessità di mantenere un rapporto di protezione e sostegno con le autorità califfali, come già emerso dall'analisi del rapporto istituzionale delineato nel paragrafo precedente. Quella melchita di lingua araba, al contrario, nasceva da una condizione di discriminazione, sebbene inserita in un contesto meno direttamente conflittuale rispetto alla componente legata a Costantinopoli, configurandosi come una posizione meno ostile ma non allineata con l'Impero.

Nel caso della tradizione melchita, tale percezione dell'islam come "Grande Nazione di Ismaele" nasceva proprio da quei fedeli di lingua araba, il cui inserimento nel contesto socio-culturale islamico risultava particolarmente significativo. Gli arabi cristiani, che subirono a loro volta discriminazioni a partire da Abd al-Malik, ma che continuarono a poter lavorare e, in certi casi eccezionali, anche combattere per i califfi, furono favoriti proprio dalla loro appartenenza culturale araba.

Questi continuarono a vivere nella stessa cultura araba, condividendone codici linguistici e pratiche sociali, elemento che favorì una forma di prossimità culturale particolarmente intensa, tanto che avrebbe permesso loro anche condizioni al limite della piena uguaglianza con i musulmani. Tale condizione, tuttavia, non era riconosciuta positivamente dai musulmani, poiché percepita come ambigua sul piano identitario, tanto che lo stesso 'Umar II ibn Abd al-Aziz nel VII secolo, avrebbe condannato il fatto che degli arabi cristiani continuassero a vestire alla maniera dei musulmani, portando turbanti e armi (Vedi Capitolo 2).³⁹⁷

Essi avevano potuto vivere molto più facilmente, proprio per la comune appartenenza culturale, a stretto contatto con i musulmani, sviluppando una conoscenza diretta e non mediata della religione islamica, parlandone la lingua, la stessa che sarebbe i musulmani considerano sacra. Probabilmente, poterono anche assistere alla trasformazione della *Sīra*, collocandosi in una posizione privilegiata di osservazione dei processi di formazione della tradizione islamica, osservando una versione che non era quella favorita dalle Corti Califfali.

I melchiti di lingua araba, quindi, avevano potuto rapportarsi e conoscere la religione, in modo diretto e approfondito, in misura difficilmente riscontrabile in altre comunità cristiane. È possibile che tali ambienti abbiano avuto contatti con i primi sufi che frequentavano i monasteri, come tramandano alcune fonti musulmane. Non si può inoltre escludere che abbiano avuto accesso a tradizioni riguardanti Muḥammad oggi non più conservate, ipotesi che rafforza l'idea di una conoscenza più articolata rispetto ad altre comunità cristiane, forse riflesso di quella che poteva

³⁹⁷ LEVY-RUBIN, «'Umar II's ghiyār Edict. », in *Christians and the others in the Umayyad State*, cit., p. 160

apparire come una “vera” storia dell’islam primitivo. In questo contesto, si può ipotizzare che abbiano elaborato una propria interpretazione di quella Prima *Umma*. È tuttavia certo che tale percezione fosse sorta tra gli arabi, in ragione della loro prossimità culturale e linguistica con il mondo islamico, i quali potevano avvicinarsi più facilmente alla religione del Califfato e conoscerla più da vicino. Proprio nel momento in cui iniziava a definirsi come canonica una specifica versione della *Sīra*, favorita dai califfi abbasidi, questa percezione cominciò ad essere trascritta, ponendo così le basi per la loro successiva circolazione, diffusione e, al contempo, marginalizzazione nei diversi contesti della cristianità, introducendo così il passaggio dalle dinamiche socio-culturali alle forme testuali e letterarie che saranno oggetto di analisi nei paragrafi successivi.

3.1.6 Circolazione, ricezione e marginalizzazione della tradizione

Alla luce di tali dinamiche, fin qui delineate, queste due percezioni dell’islam e di Muḥammad, elaborate da due tra le più antiche confessioni cristiane della Siria storica, rimasero tuttavia circoscritte a quell’area, evidenziando fin da subito i limiti della loro diffusione. La visione araba non trovò una grande diffusione al di fuori della Siria, a differenza della tradizione melchita di lingua greca, che invece conobbe una più ampia circolazione, anche nella cristianità latina, presso cronachisti come Alvaro di Cordoba e autori come Pietro di Cluny.

Si può inoltre ritenere plausibile che tale percezione fosse conosciuta, seppur in forma indiretta e marginale, anche in altri contesti, soprattutto se si considera la tradizione francescana e il suo tentativo di svolgere attività missionaria evitando lo scontro diretto. Si tratta tuttavia di una semplice ipotesi, che non trova conferma diretta nelle fonti, poiché nessuna agiografia relativa a Francesco d’Assisi attesta che egli abbia avuto accesso o letto testi arabi di ambiente melchita.

Alcuni elementi suggestivi potrebbero tuttavia essere intravisti in altri contesti della spiritualità medievale, sebbene in forma indiretta e non sistematica, ad esempio nel capitolo 136 del *Libro della Divina Provvidenza* di Santa Caterina da Siena: “*Ma, in veruno modo, a’ perfetti e agli imperfecti non mancherà la mia provvidenza, purché l’uomo non presummi né speri in sé*”; oppure nella definizione offerta da papa Gregorio VII all’emiro di Mauritania:

“[...]Questa carità noi e voi ce la dobbiamo a vicenda, più ancora che non la dobbiamo ad altri popoli, perché noi riconosciamo e confessiamo, in modo diverso, è vero, un Dio unico che lodiamo e veneriamo ogni giorno, come creatore dei secoli e Signore di questo mondo, secondo la parola dell’apostolo: “Egli è la nostra pace, che dei due ha fatto uno solo[...].” E col cuore e con la bocca preghiamo quello stesso Dio che, dopo lunghi anni di questa vita, ti conduca nel seno della felicità del santissimo patriarca Abramo.”³⁹⁸

Non sorprende tuttavia questa minore diffusione, alla luce delle barriere linguistiche e culturali che caratterizzavano tali tradizioni. La visione difisita, trasmessa in lingua siriana, era infatti percepita in ambiente occidentale come di origine nestoriana e, inoltre, era veicolata in una

³⁹⁸ Paola PIZZO, «L’Islam in aula conciliare. Nostra Aetate 3, Genesi e reazioni», in *Figli di Abramo. Il dialogo fra religioni cinquant’anni dopo Nostra Aetate*, a c. di Gabriella CAPONIGRO, (Pisa: Edizioni ETS, 2017), pp. 84-85

lingua che non apparteneva al panorama culturale della cristianità europea.

Per quanto riguarda la cultura melchita di lingua araba, le difficoltà di ricezione risultavano ancora più marcate, per cui essa non godeva di grande popolarità nella cristianità: da una parte la lingua araba non era quella della cultura cristiana europea, che continuava a mantenere il greco e il latino. A poco poteva sembrare che i melchiti arabi fossero stati gli unici a non voler seguire la politica del Patriarcato di Costantinopoli nel IX e X secolo. Gli stessi rapporti latini col Patriarcato di Gerusalemme servirono a poco, e non contribuirono, almeno a prima vista, alla diffusione di questa visione teologica. Non va esclusa neppure la questione politica e culturale.

I cristiani d'Europa conobbero l'islam sia attraverso i commerci sia attraverso le scorrerie promosse dai vari califfati, i noti "pirati saraceni", costruendo una percezione fortemente segnata da dinamiche conflittuali, o con la conquista della Sicilia e della Spagna, una serie di occupazioni che, nonostante abbiano lasciato una impronta culturale, venne comunque tramandata come un'occupazione straniera e di "infedeli". Inoltre, l'islam era noto soprattutto attraverso la lingua greca, dove la *Sīra* era deformata e così anche i dogmi islamici. Anche quando tali realtà potevano essere conosciute in modo più diretto, si notavano le differenze dottrinarie non secondarie, come la negazione della Trinità, della Natura Divina del Cristo e persino della Crocifissione di Gesù.

I cristiani occidentali non potevano conoscere in modo diretto e approfondito la storia dell'islam e i processi della sua formazione, mancando di un accesso diretto ai contesti originari in cui tale religione si era sviluppata. Una situazione non dissimile si riscontra anche tra gli stessi miaphisiti, che, come i melchiti, furono i primi a notare le differenze dottrinarie con l'islam, ed a vederlo come la "religione degli invasori".

Va inoltre ricordato che la visione dell'islam come "eresia", di Muḥammad "falso profeta" e del Corano come "confusi capitoli degni di riso", poteva fondarsi su un'autorità teologica riconosciuta, potendo avvalersi dell'autorità di Giovanni Damasceno, tradizionalmente considerato tra gli Ultimi Padri della Chiesa.

E sebbene sia stato confermato che la totalità delle opere anti-islamiche attribuite a lui non siano opere del Damasceno, e qualcuno abbia ipotizzato che il Capitolo 101 non sia opera di San Giovanni, questa non era la percezione del tempo. Ancora oggi, del resto, la possibilità che quel capitolo non sia stato scritto dal medesimo autore rimane generalmente considerata poco probabile.

Una situazione non dissimile dal primo autore noto per aver usato l'arabo come lingua culturale e teologica melchita, Abū Qurra, di cui ancora si tende a voler considerare validi sia i testi in lingua araba che quelli in lingua greca, nonostante le evidenti differenze anche nei termini e nelle definizioni dell'islam e del suo fondatore.

La visione melchita di lingua araba e quella difisita dell'islam si trovarono così ad essere marginali, sia per ragioni linguistiche sia per dinamiche di autorità teologica, nell'interpretazione

della cristianità. Quella melchita, poi, si sarebbe trovata ancora più in una condizione irrilevante, anche in ragione della trasmissione delle sue opere in forma anonima, fattore che ne limitò ulteriormente la circolazione e il riconoscimento nei contesti cristiani più ampi.

3.1.7 Riscoperta moderna della tradizione

Solo recentemente, a partire dal XX secolo, queste tradizioni cominciarono ad essere riscoperte, superando la lunga fase di marginalizzazione delineata nel paragrafo precedente, portando alla luce opere di anonimi, ma anche di autori con nomi noti. Nel caso difisita, uno degli autori fu niente di meno che lo stesso catholicos dell'VIII e IX secolo, Timoteo I, figura centrale per la comprensione della produzione teologica di tale ambiente. E nel caso melchita, si trattò di un'opera, *Il dialogo con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī*, di un autore di cui conosciamo il nome, Ibrāhīm al-Ṭabarānī, ma di cui sappiamo poco della biografia. Ma si trattò di un'opera che era diffusa e trascritta in diversi luoghi e tempi, indice di una circolazione più ampia rispetto a quanto suggerito dalla sua marginalità, e pare che sia stato diffuso anche tra altre confessioni al di fuori di quella melchita.

La percezione che questi offrivano dell'islam, a prima vista, può apparire più aperta alla cooperazione con i musulmani e le loro autorità, specie se paragonati all'apologia bizantina contemporanea a queste opere. In realtà, la visione irenica offerta da ciascuna opera rivela una tensione interna tra apertura dialogica e finalità apologetiche, sia nella ricerca di nuovi rapporti tra le religioni, che anche nello studio della Storia dell'islam.

Una visione che potrebbe in parte precedere l'atteggiamento successivo dei patriarchi e vescovi melchiti. Ma già, come nelle agiografie in lingua araba, come quella di Abd Al-Masih intorno all'IX secolo, emerge una linea interpretativa più attiva e propositiva, che mostrava una visione molto più attivista. Questa, diversamente dalla visione greca, non cercava il martirio e lo scontro a ogni costo, né si apriva alla demonizzazione del musulmano e della sua religione. Tuttavia, non diversamente dai loro confratelli, questa prospettiva non rinunciava alla dimensione apologetica, né intendeva accontentarsi di una condizione di minoranza più o meno discriminata. Anzi, questa intendeva dimostrare la verità della Fede Cristiana. E questo lo potremo vedere proprio nel *Dialogo con l'Emiro di Gerusalemme 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī*, di Ibrāhīm al-Ṭabarānī, che costituisce uno dei principali casi di studio analizzati nei paragrafi successivi.

Ora, ai fini dell'analisi che segue, dobbiamo partire da due presupposti fondamentali riguardo questi testi: il primo è la loro datazione. Mentre il Dialogo di Timoteo I dovrebbe essere stato scritto nella seconda metà dell'VIII secolo, quello di Ibrāhīm Al-Ṭabarānī è invece del IX secolo. Il secondo riguarda invece l'ambientazione ed il linguaggio.

Il primo è ambientato a Baghdad, nella corte califfale di al-Mahdī. Questo sarà da considerare, specie per trattare il contenuto. Il secondo è ambientato nella città di Gerusalemme, nell'allora *Jund*

Filastīn. Il protagonista, e molto probabilmente anche autore, è un monaco di Tiberiade che dibatte alla corte dell'allora emiro di Gerusalemme, appunto Abd al-Raḥmān al-Hāshimī. E anche le lingue sono diverse. Il testo di Timoteo è sicuramente stato scritto in siriano, e solo successivamente rielaborato in arabo. Il dialogo del monaco di Tiberiade è invece stato scritto in arabo. E oltre che scritto in arabo rifletterà anche la cultura araba.

Oltre a questo, i due dialoghi mostrano anche degli elementi diversi, che riflettono finalità e contesti differenti, rendendo il primo non solo più possibile come evento accaduto, ma anche un testo formativo su come trattare con i musulmani. Il secondo, invece, presenterà molti aspetti tipici dell'agiografia, anche con eventi soprannaturali, mostrandosi come un testo il cui scopo era apologetico, certo, ma anche agiografico, volto a rafforzare l'identità e la testimonianza della comunità melchita.

Una serie di differenze che mostreranno diverse interpretazioni dell'islam e del suo fondatore, entrambe ireniche, lontane da forme di demonizzazione, ma anche diversi modelli del vivere l'appartenenza alla fede cristiana in un contesto dominato da un'altra fede. Su questi presupposti, così definiti i quadri interpretativi di riferimento, si può ora passare in modo sistematico all'analisi dei due dialoghi, che costituirà il nucleo centrale delle sezioni successive.

3.2 Disputa con al-Mahdī

3.2.1 Il dialogo di Timoteo I: contesto e tradizione

Nel quadro delle dinamiche fin qui delineate, che trovano ora una concreta espressione nella produzione testuale, numerose furono le opere che caratterizzarono la produzione letteraria di Timoteo I, Catholicos di Ctesifonte, trasferitosi a Baghdad tra il 780 e l'823, testimoniando l'ampiezza e la varietà dei suoi interessi teologici, filosofici e scientifici. Di queste, possiamo citare solo quelle ricordate nel *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* di 'Abdišo e nella *Cronaca Ecclesiastica* di Bar Hebraeus, che consentono di ricostruire, almeno in parte, l'ampiezza della sua produzione: tra queste, il *Libro delle stelle*, riguardante l'astronomia, argomento fondamentale nella corte abbaside, dove l'interesse per le scienze astronomiche e astrologiche era strettamente connesso alle esigenze politiche e culturali del califfato; inoltre, opere di carattere dottrinale e sociale, come le *Disposizioni sui giudizi ecclesiastici e le eredità*, l'*Interpretazione del Teologo*, opera perduta di commentario dei Padri della Chiesa, oltre a traduzioni delle opere classiche come i *Topici* di Aristotele. Il tutto senza escludere le più di duecento lettere, che costituiscono una fonte privilegiata per l'analisi del suo pensiero e della sua attività pastorale, come ricordato da 'Abdišo'.³⁹⁹

Tuttavia, di queste opere, nessuna è diventata tanto iconica quanto la Lettera 59, che segna il passaggio da una produzione ampia e diversificata a un testo emblematico del confronto islamo-

³⁹⁹ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 279-285

cristiano, nota come il *Dialogo con il Califfo al-Mahdī*, che si configura come il testo più rappresentativo della sua produzione apologetica. Opera datata intorno all’VIII secolo, essa appartiene a una raccolta epistolare di più di 50 lettere, rivolte al metropolita dell’Elam Sergio, collocandosi così all’interno di una produzione più ampia, ma assumendo al suo interno un ruolo del tutto peculiare.

Per quanto riguarda la trasmissione del testo, aspetto fondamentale per la sua interpretazione, di questa lettera esistono diverse versioni, una scritta in siriano e altre in arabo. La versione siriana, attestata in un manoscritto del XIII secolo proveniente dal convento di Qishr di Alqosh, fu tradotta in inglese dal siriano nel 1928, da Alphonse Mingana dell’Università dell’Ohio. Nota come Mingana 17, ricevette il titolo di *Apology of Timothy I the Patriarch before the Caliph Mahdī*. La prima versione in arabo ad essere tradotta e pubblicata, invece, proviene da Mosul, e si tratta di un manoscritto del XIX secolo. Questo, noto come MS 662, venne pubblicato e tradotto in inglese nel 1921 da Louis Cheiko, nella rivista *al-Machriq*. Questa versione sarebbe stata intitolata da Cheiko come *Il Dibattito Religioso tra il Califfo al-Mahdī e Timoteo il Catholicos*. Tuttavia, questa non rappresenta la più antica delle versioni in arabo. Esistono, infatti, altri tre manoscritti conservati in Francia, uno datato al XVI secolo nella *Bibliothèque Orientale* e nota come MS 548, e altri due, conservati nella *Bibliothèque Nationale à Paris*, datati intorno al XIV secolo⁴⁰⁰

La presenza di diversi manoscritti in arabo, unitamente alle differenze stilistiche e di lunghezza tra l’MS 662 e il Mingana 17, ha alimentato un ampio dibattito critico riguardo alla lingua originale in cui questo dialogo fu scritto. L’MS 662 è caratterizzato da una maggiore brevità rispetto alla versione siriana. Inoltre, oltre a una maggiore precisione nei riferimenti biblici, non sempre accurati nella versione siriana, la versione araba curata da Cheiko dimostra una maggiore coerenza stilistica interna, elementi che hanno portato alcuni studiosi a ipotizzare una redazione originaria in arabo.⁴⁰¹

Tuttavia, al di là di queste caratteristiche interne dell’MS 662, permangono elementi rilevanti che hanno indotto a sostenere che l’originale fosse in siriano. Tra questi elementi, si osserva che il Mingana 17, sebbene più impreciso nei riferimenti biblici riportati, contiene descrizioni molto più ricche, elemento che rafforza l’ipotesi della sua maggiore vicinanza all’originale, come nel richiamo alla figura di Ketura, la concubina di Abramo insieme ad Agar, nella sezione sette, in relazione alla Promessa. Ciò vale anche per definizioni e descrizioni assenti nell’MS 662, come il lungo elogio rivolto a Muḥammad nella sezione quattro, riguardante il suo “*zelo verso Dio, che amò più di sé stesso, del suo clan e dei figli della sua stessa nazione*”. Tutti elementi che si trovano presenti negli

⁴⁰⁰ Clint HACKENBURG, *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, (Columbus: Ohio State University, 2009), pp. 13-14

⁴⁰¹ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 15-17

altri tre testi in arabo, che sono sostanzialmente traduzioni del Mingana 17.⁴⁰²

Una serie di elementi che portano a considerare il siriano come la lingua originale del dialogo, rendendo così la versione contenuta nel Mingana 17 quella generalmente ritenuta più vicina all'originale. Dopotutto, il siriano era la lingua culturale e liturgica della comunità difisa anche sotto Timoteo I.

La presenza di versioni arabe del testo non sorprende: essa si inserisce infatti nel più ampio processo di arabizzazione culturale e linguistica delle comunità cristiane dell'epoca, già delineato nei paragrafi precedenti, come dimostra lo stesso Timoteo I, autore della lettera, che favorì la diffusione tra i fedeli della sua Chiesa di testi teologici e filosofici. Considerato lo scopo apologetico e formativo del *Dialogo*, era interesse che fosse diffuso e compreso tra tutti i fedeli, compresi quelli arabi, molto presenti al tempo. Non si può pertanto escludere che la versione curata da Cheiko fosse una versione abbreviata.

La versione del dialogo riportata da Hackenburg, qui analizzata, è quella pubblicata nel 1975 da padre Samir Khalil Samir a Beirut, basata sulla versione di Cheiko, alla quale furono aggiunti gli elementi presenti nel testo siriano, costituendo così il riferimento principale per l'analisi che segue, che verrà sviluppata nelle sezioni successive a partire dalla struttura e dal contenuto del dialogo.⁴⁰³

3.2.2 Struttura e contenuto del dialogo

3.2.2.1 Struttura generale del dialogo

Dal punto di vista strutturale, passando ora dall'inquadramento generale all'analisi interna del testo, il documento riportato da padre Samir Khalil Samir è diviso in 275 paragrafi. Questi sono suddivisi in dieci parti: un'introduzione, in cui viene presentato l'incontro tenutosi tra il catholicos e il califfo; il dibattito intercorso tra i due, articolato in otto sezioni riguardanti diversi argomenti, con le relative risposte di Timoteo I; infine, una sezione conclusiva con la chiusura del dibattito e la preghiera condivisa tra califfo e catholicos, configurando una struttura complessiva coerente e progressiva, che trova la propria unità tematica nelle domande del califfo e nelle risposte del catholicos.

Presentato sotto forma di lettera, inviata dallo stesso patriarca al metropolita dell'Elam Sergio, il testo costituisce la trasposizione di un lungo dibattito, secondo la tradizione durato due giorni, riguardante la verità della fede cristiana, in risposta agli inviti del califfo a cambiare religione e alle sue domande e critiche concernenti la fede cristiana, che costituiscono il filo conduttore dell'intero dialogo.

Sul piano argomentativo, in stretta connessione con tale struttura, le risposte di Timoteo si

⁴⁰² HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 15-21

⁴⁰³ Ibi, pp. 22-24

articolano su più registri complementari. Da un lato, il *catholicos* ricorre costantemente all'autorità delle Scritture, specialmente ai libri dei Profeti, ai Salmi e ai Vangeli. Accanto a questo livello scritturistico, egli utilizza anche argomentazioni di carattere razionale, fondate su analogie logiche e naturali, per spiegare concetti teologici complessi. In alcuni casi, infine, il dialogo mostra anche un livello intertestuale con la tradizione islamica, quando Timoteo richiama formulazioni coraniche per contestarne l'interpretazione proposta dal califfo.

Ciascuna sezione è composta da un'introduzione, nella quale il califfo propone un quesito che definisce il tema dell'intera sezione; a questa domanda seguono le risposte del *catholicos*, spesso intervallate da ulteriori domande e affermazioni del califfo al-Mahdī, che contribuiscono a sviluppare progressivamente il confronto. Tali domande costituiscono sia richieste di spiegazione e approfondimento delle affermazioni di Timoteo, sia tentativi di controbattere alle posizioni del *catholicos*, evidenziando la natura dialettica e dinamica del dialogo.

Le diverse sezioni presentano una lunghezza variabile, aggirandosi in media tra i venti e i trenta paragrafi, con la sola eccezione delle sezioni Quattro e Sei, che assumono un ruolo di particolare rilievo all'interno della struttura complessiva. La Quarta, composta da 65 paragrafi, assume un ruolo centrale nell'economia del dialogo, riguardando la questione del perché i cristiani non riconoscano Muḥammad come profeta, tema cardine del confronto islamo-cristiano. Segue la Sesta sezione, anch'essa di particolare rilievo, dedicata alla Crocifissione e alla Natura del Cristo, ulteriore nodo centrale del confronto dottrinale, in quanto la natura divina e umana di Gesù rappresentano infatti i punti in cui le differenze tra cristiani e musulmani risultano più evidenti, configurandosi come i nuclei centrali del confronto polemico e dialogico.

Gli argomenti trattati in ciascuna sezione riguardano prevalentemente la teologia, in particolare la cristologia, la Trinità, il ruolo attribuito a Muḥammad e il senso stesso delle Scritture, nodi centrali del confronto teologico tra cristiani e musulmani; di conseguenza, sebbene a prima vista ogni sezione possa apparire slegata, una coerenza più profonda emerge sul piano tematico e argomentativo, come si può comprendere analizzandone più attentamente la progressione interna, che costituirà l'oggetto delle analisi dettagliate nelle sezioni seguenti.

3.2.2.2 Le sezioni del dibattito

Il dialogo si articola in otto sezioni principali, ciascuna dedicata a uno specifico nodo teologico o polemico, che riflette le principali linee di confronto tra cristianesimo e islam:

1. *Cristo è la Parola di Dio Incarnata per la nostra salvezza.*
2. *La Sacra Trinità.*
3. *Cristo Nostro Signore e Nostra Guida.*
4. *Perché non accettate la testimonianza delle Scritture riguardo Muḥammad?*
5. *Cosa dite su Muḥammad.*

6. *La morte di Cristo sulla croce.*

7. *Perché non credete che Muḥammad sia un profeta?*

8. *L'assenza di Falsificazioni nella Torah, nei Libri dei Profeti e nei Vangeli.*

La prima sezione, che segue l'introduzione concernente l'incontro narrato nella lettera inviata da Timoteo I, apre il confronto teologico su uno dei temi fondamentali del dibattito, riguardando la Natura del Cristo. Al-Mahdī inizia con una domanda polemica, chiedendo come possano i cristiani credere che Dio abbia una moglie e abbia dunque generato Gesù quale suo figlio. Si tratta, in primo luogo, di un richiamo esplicito a un verso del Corano, il 6:101, che evidenzia il riferimento diretto al quadro polemico islamico, riguardo la visione che Dio abbia preso moglie e con lei abbia riprodotto un figlio. A partire da questa domanda polemica, prende avvio l'esposizione di Timoteo I, che si sviluppa attraverso una progressiva articolazione dottrinale, nella quale egli spiega come il Cristo sia Figlio di Dio non in senso carnale, ma in quanto generato dal Padre all'inizio dei tempi. Nel descriverlo, egli sottolinea come tale generazione sia miracolosa e possibile a Dio, ricorrendo a un argomento analogico di tipo naturale, attraverso l'esempio del sole e dei suoi raggi, utilizzando l'esempio del sole, rappresentante Dio Padre, e dei suoi raggi, che rappresenterebbero il Cristo. Da questo aspetto della nascita miracolosa di Gesù si passa a trattare della sua nascita dalla Vergine Maria, dalla quale sarebbe nato il Cristo nella Natura umana, distinta da quella divina preesistente, e infine alla discussione delle Due Nature di Gesù, in quanto Cristo generato da Maria e Figlio generato dal Padre. Il califfo, proprio a questo proposito, osserva che, se Cristo è inteso dai cristiani come Figlio di Dio e quindi come Dio stesso, dovrebbe essere eterno e, pertanto, Dio stesso. In questa parte, oltre a controbattere le accuse del *kalām* islamico, secondo cui, se Cristo disse che sarebbe tornato a Dio, richiamandosi al Corano, non potrebbe essere Dio e, se lo fosse, vi sarebbero due dei, il *catholicos* espone la visione difisita delle Due Nature di Gesù: Figlio di Dio generato e non creato, e Cristo figlio di Maria, umano, richiamandosi sia alle Scritture cristiane ed ebraiche sia alla natura. Anche riguardo all'obiezione secondo cui il Cristo, in quanto distinto da Dio, dovrebbe essere considerato Servo e Profeta e non Figlio, tale contraddizione viene respinta mediante il riferimento sia alle Scritture, secondo cui "Io e il Padre siamo una cosa sola", sia al dogma difisita delle Due Nature. Nella spiegazione finale, la Natura divina di Gesù è generata dal Padre per opera dello Spirito Santo, il quale, così come può creare, può anche generare in modo spirituale, con ulteriore richiamo all'esempio del sole e dei suoi raggi.⁴⁰⁴

La seconda sezione riguarda la Trinità, proseguendo il discorso cristologico nella sua articolazione trinitaria. Alla domanda se credano nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, Timoteo dapprima lo conferma, per poi anticipare una possibile obiezione, ossia se ciò significhi adorare tre

⁴⁰⁴ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 42-53

dei. Anzitutto, egli precisa che si tratta di Tre Ipotesi della stessa persona, introducendo una chiarificazione concettuale fondamentale per il confronto con l'islam, ricorrendo a esempi di ordine naturale: il califfo è composto dalla sua persona, dalla sua intelligenza e dal suo spirito, e tali elementi non possono essere intesi come tre entità separate, ma come parti della medesima unità. A partire da questa spiegazione, il califfo domanda se la Parola, cioè il Figlio, e lo Spirito possano essere separati da Dio. Segue una lunga spiegazione, con richiami ai Salmi e a Isaia, e specialmente al Vangelo secondo Giovanni, in particolare al passo "In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio". Il Verbo, il Logos, viene qui indicato come *Kalima*, ossia Parola, riferito a Gesù, e presentato come da sempre unito allo Spirito Santo e al Padre. Ciò viene esposto come prova del fatto che il Cristo è parte di Dio, unito a Lui, e che, anche quando sulla terra chiedeva al Padre, cioè all'Unità divina, di glorificarlo, e lo faceva in quanto parte dell'unità di Dio. Questa argomentazione è accompagnata da una spiegazione di cosa siano le tre ipotesi, intese secondo categorie filosofiche. Si giunge inoltre a spiegare come sia possibile che il Figlio si sia incarnato, e non il Padre e lo Spirito Santo, pur essendo sempre uniti. A tal fine viene proposto l'esempio della parola scritta e pronunciata, che, pur essendo espressa o trascritta, rimane parte della persona e non è separata da chi la pronuncia. In questa maniera viene inteso il rapporto del Figlio, quale Parola di Dio, rispetto al Padre e allo Spirito Santo.⁴⁰⁵

La terza sezione affronta la questione del perché i cristiani, pur dichiarando di seguire il Cristo, non ne seguano l'esempio in pratiche rituali come la circoncisione, spostando il confronto dal piano strettamente dottrinale a quello pratico e normativo, oltre al pregare rivolti verso Gerusalemme. Si tratta di due domande riconducibili alla medesima questione, ossia l'esempio del Cristo e il rapporto con la Legge. Si tratta di un argomento in cui Timoteo si richiama alla dottrina, ai testi sacri e a esempi di ordine logico e naturale. La Torah e la circoncisione vengono intese come *Preparatio Evangelii*, in relazione ai suoi sacramenti, come il Battesimo, nonché alla nuova posizione verso oriente alla quale erano orientate le chiese difisite. Tali argomentazioni spesso si affiancano, combinando livelli scritturistici e razionali, come nell'esempio della luce stellare annullata da quella del sole, e nel richiamo alla Prima Lettera ai Corinzi, secondo cui gli atti della maturità superano e annullano quelli dell'infanzia. Tuttavia, la sezione si conclude in modo significativamente diverso rispetto alle precedenti: non con una conclusione definitiva, bensì con due ulteriori domande riguardanti l'orientamento verso oriente nella preghiera da parte dei difisiti e, in particolare, su come Cristo potesse pregare Dio se anch'egli era Dio. A tali quesiti si risponde richiamando il fatto che il Giardino terrestre era collocato a oriente. Quanto alle preghiere di Cristo, Timoteo si richiama alla dottrina difisita, secondo cui il Cristo pregava Dio in riferimento alla sua

⁴⁰⁵ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 54-67

Natura umana, rivolgendosi dunque al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, cioè alla sua Natura divina.⁴⁰⁶

La quarta sezione affronta il tema della presenza di Muḥammad nelle Scritture, introducendo uno dei nuclei centrali del confronto islamo-cristiano. Tale questione è anticipata già nell'introduzione della sezione, in cui il califfo si chiede per quale motivo i cristiani, che riconoscono le profezie relative a Cristo nell'Antico Testamento, non adottino lo stesso atteggiamento nei confronti di Muḥammad. A questa domanda, il catholicos risponde che i riferimenti al Cristo sono evidenti nelle Scritture, richiamando in particolare il libro del profeta Isaia, specialmente per il suo ruolo di Salvatore, Redentore ed Emmanuele, oltre che i Salmi, a sostegno della sua morte e resurrezione. Si tratta di un elemento rilevante anche per la comprensione di un'altra sezione, poiché l'autore sostiene che, al contrario del Cristo, Muḥammad non fosse previsto con alcun ruolo nelle Scritture. Tale risposta conduce infatti a ulteriori domande da parte di al-Mahdī, evidenziando la struttura dialogica e progressiva del confronto. La prima riguarda il Paracleto, che il califfo interpreta come riferimento a Muḥammad, affermazione che Timoteo I nega, dichiarando che si tratti dello Spirito Santo, richiamandosi alla sua eternità e al suo operare miracoli, mentre Muḥammad non può essere stato eterno né avrebbe compiuto miracoli. Questa argomentazione, in particolare per quanto riguarda quella relativa alla presunta mancanza di miracoli di Muḥammad, induce il califfo a sostenere che i cristiani agiscano alla maniera degli ebrei, non riconoscendo Muḥammad, fino ad accusarli di aver corrotto i testi sacri. A tale accusa, il catholicos risponde che non vi è alcuna prova che i Libri sacri siano stati corrotti, né vi sarebbe stata alcuna ragione per farlo; quanto agli ebrei, il loro rifiuto non sarebbe dovuto a una corruzione dei testi, ma al mancato riconoscimento del Cristo come Messia. Proprio partendo da questo, i cristiani non possono riconoscere Muḥammad, in quanto non previsto nei libri sacri. Da tale affermazione segue una lunga digressione riguardante il Corano e il modo in cui esso è considerato dai cristiani, nonché la questione delle profezie, che, secondo la prospettiva cristiana, non potrebbero riferirsi a Muḥammad. Alla prima obiezione, il catholicos risponde sostenendo che la mancanza di sufficienti miracoli e segni rende, per i cristiani, difficile considerare il Corano una rivelazione di Dio. Quanto invece ai profeti, il califfo propone che essi avrebbero previsto Muḥammad, come nel caso dei versi di Isaia sui due cavalieri, uno a cavallo di un asino e l'altro di un cammello, che, secondo il califfo, rappresenterebbero rispettivamente Gesù e Muḥammad.⁴⁰⁷ Tuttavia, prima ancora di questa affermazione, Timoteo spiega che i soggetti indicati da Isaia sarebbero gli *xshayah*, Dario dei Medi e Ciro il Grande, facendo riferimento sia al contesto offerto dal libro di Isaia sia alla geografia, che

⁴⁰⁶ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 68-74

⁴⁰⁷ Ibi, p. 90

vedeva la Perside e poi il Fars, oltre all'Elam, regioni ricche di asini e cammelli, nonché alle indicazioni del profeta Daniele riguardo ai Medi. All'osservazione di al-Mahdī secondo cui tali figure potessero indicare Gesù e Muḥammad, il catholicos respinge questa possibilità, basandosi sulla collocazione temporale in cui le profezie vennero scritte. Inoltre, se l'asino può essere collegato allegoricamente a Gesù mediante il profeta Zaccaria, lo stesso non può valere per Muḥammad e il cammello, in quanto, stando alle Scritture, a partire dalla Genesi, con le parole di Giacobbe secondo cui "mai lo scettro sarà levato da Giuda", la linea profetica riguarderebbe soltanto Israele, almeno fino all'arrivo del Messia, cioè Gesù. Quest'ultimo, nel finale, viene indicato come Sigillo della Profezia, con una formula che richiama quella che, nell'islam, è riferita a Muḥammad.⁴⁰⁸

Nella quinta sezione viene infine trattata esplicitamente, su richiesta del califfo, la figura di Muḥammad e l'opinione del catholicos su di lui, costituendo un passaggio centrale del dialogo in cui la valutazione della figura di Muḥammad viene formulata in modo diretto, pur dichiarando di non poterlo riconoscere come profeta. Nelle parole di Timoteo I, Muḥammad viene elogiato per aver proibito l'idolatria e aver invitato ad adorare Dio, il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, tanto da affermare che egli "camminò lungo il sentiero dei Profeti", agendo secondo il loro comportamento.⁴⁰⁹ Anzi, proprio per il suo zelo verso Dio, anch'esso lodato, viene indicato come favorito da Dio, poiché la sua gente e i suoi successori, cioè i califfi, avrebbero sconfitto i Persiani e i Romani d'Oriente, i primi considerati pagani e i secondi eretici, segno che erano nel torto e che la vittoria contro di loro fosse giusta e manifestazione della Benedizione di Dio.⁴¹⁰ Tuttavia, pur elogiandolo sul piano morale e religioso, Timoteo I dichiara di non poterlo riconoscere come profeta, in quanto, pur credendo nel Dio di Abramo, egli non ha riconosciuto Cristo come Figlio di Dio né la Natura trinitaria di Dio.⁴¹¹

La sesta sezione, dedicata alla Croce, riporta il confronto su un piano pienamente cristologico e soteriologico, segnando un ritorno esplicito alla trattazione di questioni propriamente dottrinarie, affrontate in risposta alle accuse tipiche del *kalām* avanzate dal califfo. Con i suoi 46 paragrafi, essa costituisce la seconda sezione più estesa dell'opera, preceduta soltanto dalla quarta. Tale ampiezza appare comprensibile, poiché la sezione si confronta con due questioni centrali della polemica islamo-cristiana: da un lato l'accusa di adorazione della croce, discussa nei paragrafi iniziali, dall'altro il problema della crocifissione di Gesù. Si tratta di un argomento affrontato sia in senso teologico, essendo la negazione della crocifissione e della morte di Gesù un elemento tipico del

⁴⁰⁸ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 75-98

⁴⁰⁹ *Ibi*, pp. 99-102

⁴¹⁰ *Ibi*, p. 103

⁴¹¹ *Ibi*, pp. 104-105

tafsīr islamico, sia in senso logico, interrogandosi su come sia possibile che Dio muoia e sulla responsabilità degli ebrei. La prima parte è piuttosto breve, composta da appena sette paragrafi. Alla domanda sul perché i cristiani venerino la croce, definita come un “pezzo di legno” e “simbolo di morte”, il catholicos risponde che la Croce è, al contrario, “simbolo della vita”, in quanto mediante la sua morte e Resurrezione Gesù avrebbe redento il mondo, trasformando così un simbolo di morte in un “albero della vita”.⁴¹² Molto più lunghe ed elaborate sono le parti successive, rispettivamente di 19 e 13 paragrafi. La seconda parte inizia con l’affermazione di al-Mahdī che, citando il Corano (Sura al-Nisā’ IV:156), sostiene che Cristo non fu mai crocifisso né ucciso. Una posizione alla quale Timoteo risponde citando a sua volta il Corano, richiamando la Sura XIX Maryam e la Sura III āl ‘Imrān. Tali passi vengono interpretati come indicativi del fatto che il versetto menzionato non abbia il significato attribuitogli dal califfo, suggerendo, pur senza affermarlo esplicitamente, che il Corano non neghi la morte e la resurrezione di Gesù, ma al contrario le confermi.⁴¹³ Questa posizione viene subito criticata da al-Mahdī, il quale propone che Cristo non sia ancora morto ma che morirà in futuro; Timoteo contesta tale affermazione, richiamandosi alle Scritture che profetizzano la sua morte e resurrezione e sostenendo che, se il Corano intende concordare con le Scritture cui fa riferimento ed essere coerente, non può che riconoscere tale realtà.

Segue quindi un elenco di diversi profeti e santi biblici: da Davide, che nel Salmo 22 avrebbe profetizzato la morte e la contesa delle vesti, a Isaia e Geremia, che ne ricordano il ruolo di “sacrificio per la redenzione dei peccati”, fino a Daniele e Zaccaria, per i quali la morte del Messia è certa e non vi saranno altri dopo di lui. Alla contestazione del califfo secondo cui tali profezie sarebbero da intendersi in senso allegorico, Timoteo risponde affermando che sarebbe incoerente per Dio ispirare simili profezie senza che esse avessero un compimento reale e letterale; richiama inoltre l’esempio degli stessi apostoli, che lasciarono la loro testimonianza nel Nuovo Testamento e non possono aver trasmesso qualcosa di diverso da quanto ricevuto da Dio. A questo punto segue quella che può essere definita una parte di argomentazione logico-teologica, in quanto si collega alle due principali affermazioni del califfo. La prima riguarda l’idea che Dio non avrebbe permesso a Gesù di essere ucciso dagli ebrei e che, se così fosse stato, gli ebrei non sarebbero colpevoli. Alla prima obiezione, il catholicos risponde che Cristo non fu l’unico profeta a essere ucciso: se altri, cari a Dio, subirono tale destino, non sarebbe impossibile anche per lui. Anzi, proprio riguardo a Cristo, Timoteo sottolinea come sia stata una sua scelta quella di lasciarsi uccidere, pur potendo opporsi, richiamandosi al Vangelo secondo Giovanni e agli eventi che seguirono l’esalazione del suo ultimo respiro. Quanto alla seconda affermazione, secondo cui gli ebrei non dovrebbero essere

⁴¹² HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 106-108

⁴¹³ Ibi, pp. 108-114

considerati colpevoli, Timoteo replica che essi non vollero uccidere Gesù per realizzare la profezia della sua Resurrezione, bensì per odio verso di lui e per umiliarlo.⁴¹⁴ A queste affermazioni, al-Mahdī obietta che sarebbe incoerente sostenere che Cristo abbia scelto la morte e che gli ebrei abbiano voluto ucciderlo, poiché ciò implicherebbe che gli ebrei fossero più forti di lui e che, se la sua morte era prevista, non dovrebbero essere considerati colpevoli. Timoteo critica tale posizione richiamando l'esempio del diavolo che si oppose a Dio e di Adamo quando fu esiliato dall'Eden. Essi agirono contro Dio non rispettando la sua volontà e, per questo, peccarono, subendo il castigo divino, sebbene Dio non volesse il loro peccato. In modo analogo agirono gli ebrei, poiché non vollero seguire la volontà di Dio ma compiere il male contro il Figlio, rendendosi così colpevoli.⁴¹⁵

La settima sezione torna a concentrarsi sulla figura di Muḥammad, riprendendo e approfondendo il nodo della profezia già affrontato in precedenza, interrogandosi sulle ragioni per cui i cristiani non lo riconoscano come profeta. L'argomentazione si sviluppa attorno a due affermazioni avanzate dal califfo: la prima presenta Muḥammad come una conferma successiva della rivelazione trasmessa da Gesù e da Mosè; la seconda richiama un passo dell'Antico Testamento, in particolare del Deuteronomio, secondo cui Mosè avrebbe annunciato, per volontà divina, che «sarebbe sorto tra i vostri fratelli un profeta come me». Il califfo considera Muḥammad come il Sigillo dei Profeti, in quanto portatore di una terza e definitiva rivelazione, dopo quelle di Mosè e di Gesù. Timoteo giudica tale affermazione impossibile, dichiarando che il Cristo è la seconda e definitiva rivelazione e che, con la sua venuta, la precedente Legge sarebbe stata abrogata. A sostegno di questo ruolo di Gesù come rivelazione finale e abrogazione della Vecchia Legge, richiama i profeti Geremia e Gioele. Del primo evidenzia come la “Nuova Alleanza”, successiva a quella ricevuta da Mosè, sarebbe stata scritta nei cuori, senza più la necessità della legge. Per quanto riguarda Gioele, interpreta le parole “tutti profetizzeranno, le vostre figlie e i vostri servi” come anticipazione dei Vangeli, in particolare secondo Marco, e della discesa della Parola di Dio incarnata, intesa come riferimento a Gesù. Quanto alla seconda affermazione, pur riconoscendo che gli Ismaeliti, cioè gli Arabi, siano fratelli degli Israeliti, Timoteo osserva che non sono gli unici, richiamando Moabiti, Ammoniti ed Edomiti, questi ultimi anzi più plausibili come “fratelli” degli Israeliti, in quanto discendenti da Esaù, fratello di Giacobbe, cioè Israele, cui si rivolgerebbe Mosè.⁴¹⁶ Inoltre, Timoteo sottolinea che, anche qualora Mosè avesse voluto indicare gli Ismaeliti, Muḥammad non risponderebbe comunque ai requisiti del profeta designato: il testo richiederebbe infatti l'osservanza della legge mosaica e il compimento di miracoli, elementi che, secondo il *catholicos*, Muḥammad non avrebbe manifestato. A tale affermazione, il califfo replica

⁴¹⁴ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 115-116

⁴¹⁵ *Ibi*, pp. 117-120

⁴¹⁶ *Ibi*, pp. 126-129

sostenendo che l'argomentazione avrebbe senso solo qualora si accettasse Muḥammad come profeta, ossia includendolo tra coloro cui si applicano tali criteri. Pur non condividendo la precedente dichiarazione di Timoteo, secondo cui Mosè non faceva riferimento a Muḥammad, il califfo riceve una risposta che assume un tono polemico. Timoteo afferma infatti che nelle Scritture sarebbe previsto un profeta destinato a giungere prima del ritorno di Gesù Cristo, secondo il profeta Malachia e il gran sacerdote Zaccaria, padre di Giovanni Battista. Tale figura sarebbe Elia, che, secondo l'interpretazione proposta da Timoteo di Malachia e del Vangelo secondo Luca, avrebbe preceduto il ritorno di Cristo; lo stesso Giovanni Battista, che precedette Cristo, sarebbe stato seguito dallo "spirito di Elia". Sarà dunque Elia, precedendo Cristo, indicato nelle profezie come "Signore e Dio", a distruggere l'Anticristo.⁴¹⁷ Questa dichiarazione esclude in modo netto la figura di Muḥammad, che non avrebbe alcun ruolo in tale prospettiva, se non in maniera indiretta.

L'ottava sezione affronta l'accusa rivolta ai cristiani di aver falsificato le Scritture al fine di eliminare ogni riferimento a Muḥammad. La lunga risposta del catholicos si articola in due parti: la prima dedicata all'Antico Testamento, la seconda al Nuovo. In relazione al primo, egli osserva come esso contenga numerosi richiami alla venuta di Gesù, alla realizzazione della rivelazione in lui e al ruolo messianico precedentemente delineato, richiamando a sostegno diversi passi dei Salmi, dei Numeri, di Isaia e di altri testi profetici. Sottolinea inoltre come tali scritture siano conservate con le medesime formulazioni anche dagli ebrei e come esse siano tradizionalmente riferite al Messia, e non a Muḥammad, rendendo così inconsistente l'accusa di falsificazione. Lo stesso discorso viene esteso al Nuovo Testamento: essendo esso onorato dai cristiani, sarebbe impensabile che lo abbiano alterato. Timoteo afferma che, qualora vi fossero state dichiarazioni riferite a Muḥammad, i cristiani lo avrebbero atteso e riconosciuto, così come i Giudei attendono ancora il Messia. In parallelo con gli ebrei, pur riconoscendo che i cristiani siano a loro più vicini in quanto da essi proviene la rivelazione, osserva che gli ebrei si sarebbero allontanati da Dio per aver respinto il Cristo. Diversamente, non accade lo stesso per gli "Ismaeliti" e per Muḥammad, dei quali si riconoscono la buona condotta, l'abbandono del paganesimo e la ricerca di una vita moralmente elevata, configurando così un percorso distinto da quello attribuito agli ebrei.⁴¹⁸

Con tale dichiarazione, il califfo afferma di voler porre fine al dibattito, invitando i due interlocutori a pregare insieme. I due pregano dunque Dio per la salvezza e la sicurezza del califfato e dell'impero, secondo equità e giustizia.

Così termina il dialogo.⁴¹⁹

3.2.2.3 Significato apologetico del dialogo

⁴¹⁷ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 121-134

⁴¹⁸ Ibi, pp. 135-143

⁴¹⁹ Ibi, p. 144

È evidente, fin dall'inizio dell'opera, in modo sistematico, alla luce della struttura e dei contenuti precedentemente analizzati, lo scopo apologetico del dialogo. Usando la formula della lettera da inviare al metropolita Sergio, quello che viene esposto è il topos classico del dibattito tra un cristiano e un non cristiano riguardo il cristianesimo, collocando il testo all'interno di una tradizione letteraria già consolidata. Una serie di elementi che si ritrovano fin dagli inizi della Letteratura Cristiana, sia greca che latina, e che permettono di inquadrare il dialogo entro modelli apologetici preesistenti.

Esempi di questo tipo li possiamo trovare con il Dialogo di San Giustino, opera scritta in greco del II secolo, e con il contemporaneo *Ad Autolico*, in siriano, di Teofilo di Antiochia, che secondo Eusebio di Cesarea era vescovo di Antiochia.⁴²⁰ Queste opere mostrano elementi classici, che nel primo caso possono essere la trascrizione della discussione di San Giustino con un pagano riguardo quale sia la vera fede; nel secondo, nella forma di una lettera, Teofilo di Antiochia risponderebbe alle domande ricevute da Autolico, sempre riguardo la fede cristiana.

Lo stesso formato della lettera di per sé non è qualcosa di nuovo per presentare un dibattito riguardo la fede, come mostrano gli esempi appena richiamati, e questo non fa eccezione. Gli argomenti portati nelle diverse sezioni sono, infatti, argomenti di stampo teologico, riguardanti i dogmi cristiani difesi, riguardo la Natura del Cristo e la Trinità.

Tuttavia, non si tratta solo di una questione teologica, ma di un confronto che assume fin dall'inizio una dimensione polemica e personale. Infatti, fin dall'introduzione del dialogo, Timoteo si trova a dover rispondere ad una domanda ben precisa da parte del califfo al-Mahdī, e cioè perché lui, un uomo illustre e dotto, sia ancora un cristiano e non un musulmano. E questo viene introdotto non con una domanda, ma con un'affermazione ben specifica del califfo, quella che il catholicos creda "che Dio abbia preso moglie", ponendo immediatamente il confronto su un piano polemico diretto.⁴²¹ Questa non è solo un'affermazione polemica, che darà inizio alla Prima Sezione riguardante la Natura di Gesù come Figlio e Parola di Dio, ma costituisce anche un preciso riferimento al testo coranico, in quanto diretta citazione della Sura Al-An'ām VI:101.

Accusa a cui il catholicos risponderà essere una ingiustificabile e condannabile "blasfemia", che non riguarda affatto i cristiani. E alla richiesta del califfo di spiegare allora cosa significhi che loro credano che Gesù sia il Figlio di Dio, il catholicos porterà una lunga spiegazione, dove la spiegazione presentata riguarda la visione cristiana, del Figlio di Dio generato agli inizi dei tempi ma non in senso fisico, per poi incarnarsi nel grembo della Vergine Maria. Spiegazione che cerca anche di rendere conto di come le due Nascite siano Separate così come le Due Nature di Gesù,

⁴²⁰ SIMONETTI, PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura Cristiana Greca e Latina*, cit., pp. 125-127

⁴²¹ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p.

portando così a specificare il senso della cristologia difisa, tipica della Chiesa d'Oriente.⁴²²

E proprio qui possiamo trovare un elemento esclusivo di questo dialogo, che lo distingue da altre opere apologetiche, in quanto il *catholicos* deve non solo spiegare i dogmi della fede cristiana, ma deve anche dimostrare che questi sono logici, sono monoteisti e sono coerenti con sé stessi, non dovuti a deformazione. Questo perché il suo interlocutore è un musulmano, inserito in un contesto teologico già strutturato, che crede in Dio e che considera il Cristo Parola di Dio; ma non crede e non capisce cosa significhi Figlio di Dio e Trinità, e anzi si trova a voler correggere i cristiani verso quelle che sono, ai suoi occhi, esagerazioni dei nazareni, come viene citato nel Corano, Sura al-Nisa IV:171.

Timoteo si trova così a dover spiegare cosa significhino questi dogmi e misteri tipici della fede cristiana, più precisamente la Natura di Figlio di Dio del Cristo e la Trinità, sviluppando un'argomentazione che mira a chiarirne la coerenza interna, e deve spiegare, specie nelle prime sezioni, come essi non siano "esagerazioni", né forme di politeismo o corruzione. Nel farlo, si richiama alle Scritture bibliche, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento. I richiami sono soprattutto ai libri dei Profeti e ai Salmi, attribuiti a Davide,⁴²³ per sostenere che tali concetti appartengono ai libri rivelati e, dunque, non sono illogici, ma iscritti nella "logica" della rivelazione.

Di conseguenza, che il Cristo sia Figlio non significa in senso biologico-sessuale, come sarebbe per gli umani, e lo stesso vale per la Trinità e la Natura Divina di Gesù. Non sono "tre dei", ma tre Ipostasi di Dio; Gesù aveva in sé Due Nature, unite nel suo corpo ma non fuse. A queste argomentazioni di stampo scritturistico, seguono anche paragoni provenienti dalla logica e dalle scienze, che ampliano il piano argomentativo oltre il solo riferimento rivelato, come quelle riguardanti il sole, i raggi ed il suo calore, per indicare l'Unità della Trinità.⁴²⁴

Non sono, però, le sole questioni affrontate; il dialogo si estende anche ad ambiti ulteriori rispetto a quello strettamente teologico. Altre riguardano aspetti specifici che esulano dalla teologia, ma riguardano aspetti specificatamente islamici, cioè la ritualistica, la figura di Muḥammad e la venerazione della croce. Questi sono argomenti dove il califfo chiede informazioni riguardo Muḥammad e quelle che considera mancanze dei cristiani, a partire dalla Sezione Tre, dove si chiede perché i cristiani, che dichiarano di seguire Gesù, non seguano anche il suo modello in tutto.⁴²⁵ E nella Sezione Sei, la croce viene presentata, con un richiamo al Corano, come una forma

⁴²² HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 42-46

⁴²³ Ibi, p. 58

⁴²⁴ Ibi, p. 64

⁴²⁵ Ibi, pp. 68-69

di idolatria, “causa della morte”.⁴²⁶

A queste osservazioni Timoteo risponde soprattutto attraverso le Scritture cristiane, mantenendo costante il riferimento all'autorità biblica come fondamento della propria argomentazione. Il richiamo ad esse non è casuale: il catholicos intende dimostrare al califfo che ciò che egli considera “illogico” o “pagano” ha invece un preciso senso, radicato nella tradizione biblica, a partire dai Profeti. I riferimenti provengono specialmente da Isaia, Geremia, dai Salmi e dai Vangeli, e sono presentati come parte di un'unica narrativa cristiana, tramandata dai Padri e dotata di coerenza interna.

Tali dottrine risultano quindi logiche, coerenti con sé stesse, non fatue. E di sicuro non sono pagane, ma appunto trasmesse dalla tradizione monoteista dell'Antico Israele, a cui entrambi, sia Timoteo che al-Mahdī, credono.

Oltre ai richiami scritturistici, non mancano anche richiami alla logica e alla natura, come ben rappresentato dal richiamo al sole e alle parti che lo compongono, ma ne troviamo anche altri, come quelli riguardo il califfo, la sua parola e la sua anima. E anche richiami alla storia, come nella risposta riguardo la Profezia di Daniele nella Sezione Quattro, dove il califfo mostra di proporre una diversa interpretazione delle Scritture Bibliche.

Questa pluralità di registri argomentativi non è casuale: essa riflette la strategia difensiva del dialogo, che combina elementi scritturistici, razionali e polemici, volta a dimostrare che la fede cristiana non è una credenza irrazionale o pagana, ma una dottrina coerente e logicamente fondata, capace di confrontarsi con le obiezioni provenienti dall'ambiente teologico islamico.

Infatti, al-Mahdī non si limita ad accogliere le osservazioni dell'interlocutore, ma interviene attivamente nel confronto.

Mostra, specialmente in alcune sezioni, un tono reattivo, che non intende concedere la vittoria al cristiano. Anche quando accetta alcune spiegazioni su Trinità e Natura di Gesù, non le considera comunque certe, e propone controargomentazioni: ad esempio, che Gesù non possa essere Dio e uomo insieme, altrimenti non potrebbe pregare Dio come nel Getsemani.⁴²⁷

Soprattutto a partire dalla Sezione Quattro, in cui si affronta un tema centrale per l'islam, cioè Muḥammad e il suo ruolo profetico, il califfo mostra una particolare reattività. Le sue dichiarazioni sono più brevi rispetto a quelle del catholicos, ma al-Mahdī dimostra di conoscere le Scritture cristiane, specialmente quelle profetiche, richiamando Daniele, il Deuteronomio e anche i Vangeli. Tuttavia, interpreta tali riferimenti secondo un senso diverso, cioè quello del Corano.

Il Corano è citato dal califfo in molte domande e controargomentazioni, insieme a elementi

⁴²⁶ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 106

⁴²⁷ Ibi, pp. 73-74

della tradizione e della teologia islamica, il *kalām* e le *‘ulūm al-dīn*. Il suo scopo è dimostrare come le Scritture cristiane siano incomplete e trovino la vera spiegazione nel Corano, inteso come terza rivelazione dopo Mosè e Gesù Cristo.⁴²⁸

A queste argomentazioni, Timoteo risponderà proponendo la visione cristiana, sostenendo che questa spiega il vero senso delle Scritture Bibliche, anche legandosi ad argomentazioni logiche e storiche, come avviene nella Sezione Quattro sulla identificazione compiuta da al-Mahdī tra il Paracleto e Muḥammad.

Già in questa diversa caratterizzazione degli interlocutori e delle loro argomentazioni, il *Dialogo* mostra una differenza rispetto ad altre apologie. In questo contesto, non si cerca di dimostrare a un infedele che la vera fede sia quella cristiana, quanto piuttosto di mostrare che la fede cristiana è logica e coerente con sé stessa, e non può concedere all’islam di presentarsi come suo completamento.

Tuttavia, il dialogo è accompagnato da un tono complessivamente difensivo. La spiegazione di Timoteo è opposta a quella del califfo, ma non c’è un tentativo di imporla come unica vera in vista di una conversione. Si tratta piuttosto di dimostrare che la fede cristiana, proprio perché logica e non “pagana”, non ha bisogno di essere “corretta” o “continuata” da quella musulmana, salvo che si riesca a dimostrare il contrario.

Questo emerge dal finale: quando il califfo sostiene che i cristiani hanno corrotto le Scritture per negare le profezie su Muḥammad, Timoteo risponde che non ne trova traccia e che i cristiani non hanno motivo di corromperle. Aggiunge che tali profezie non avrebbero potuto compiersi senza che loro lo sapessero e che, proprio per questo, risultano impossibili. Dall’altra parte, però, ciò non porta a presentare i cristiani come nemici dei musulmani: anzi, si dichiara che essi sono più vicini ai cristiani degli ebrei, che pure sono “fratelli” per condivisione delle Scritture, e si aggiunge che, se le Scritture fossero state corrotte, i cristiani cambierebbero subito religione.⁴²⁹

Non c’è quindi la “vittoria della fede” tipica dell’apologetica, seguita dalla conversione dell’infedele e/o dal martirio del cristiano; ciò evidenzia come l’obiettivo del dialogo non sia la conversione immediata dell’interlocutore, ma la dimostrazione della coerenza e della legittimità della fede cristiana nel confronto con l’islam, pur restando centrale la difesa della fede cristiana, e quella difisa in particolare, dalle accuse del *kalām* islamico, mostrando che essa non è illogica, incoerente o contaminata da paganesimo.

3.2.2.4 Funzione formativa del dialogo

Come già accennato, questo testo non ha soltanto uno scopo apologetico, ma, come emerge

⁴²⁸ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit, p.

121

⁴²⁹ Ibi, pp. 142-143

dall'analisi precedente, si inserisce in una più ampia funzione formativa. Un ulteriore ruolo fondamentale è quello di formazione religiosa ed educativa, che si affianca alla dimensione apologetica del dialogo. Timoteo I offre infatti una spiegazione relativamente semplice e accessibile di molti dei dogmi cristiani, e soprattutto difisiti, configurando il dialogo come uno strumento di trasmissione dottrinale, in particolare della cristologia delle “Due Nature unite nel Prosopon” di Gesù, come emerge nelle prime tre sezioni e nella Sesta. Questo rende il dialogo non solo un testo teorico, ma anche un modello operativo, su come trattare con i predicatori musulmani e con le loro argomentazioni.

Non a caso, proprio sotto al-Mahdī si assiste alla progressiva formazione di una classe di *mutakallimūn*, di teologi formati secondo le regole della dialettica e retorica, specialmente quella greca, contesto che rende particolarmente significativa la funzione formativa del dialogo. Attraverso la trasposizione di questa discussione, Timoteo intendeva mostrare in che modo rispondere alle argomentazioni dei predicatori musulmani, offrendo un esempio paradigmatico di confronto, affrontando proprio il loro massimo rappresentante, il califfo.

Tuttavia, il dialogo non si presenta soltanto come modello formativo sulle basi della fede cristiana difisita o su come rispondere alle argomentazioni teologiche, ma propone anche un modello relazionale e comunicativo nei confronti degli interlocutori musulmani. Questo emerge chiaramente dal modo in cui il catholicos discute e presenta le sue argomentazioni al califfo, mantenendo un equilibrio tra fermezza dottrinale e rispetto dell'interlocutore.

Non si registra un esito che conduca alla conversione del califfo al cristianesimo; al contrario, il dialogo si conclude con una preghiera condivisa e privata, elemento che rafforza la dimensione relazionale del confronto, ed è tuttavia il catholicos a indicare esplicitamente per quali intenzioni egli e al-Mahdī pregarono insieme prima di congedarsi.⁴³⁰ Ciò risponde all'intento di offrire, al metropolita dell'Elam Sergio ma anche ad altri interlocutori, un modello normativo di comportamento, su come sia necessario porsi con i musulmani. E chi poteva portare come massimo esempio, il catholicos, se non con il califfo stesso, l'autorità massima che stava favorendo i *mutakallimūn*, i teologi musulmani?

Questo elemento, insieme a quello che può apparire come un ordine non sempre lineare degli argomenti, ha portato alcuni studiosi a ipotizzare una possibile base storica del dibattito.⁴³¹ Tale possibilità non può essere esclusa in assoluto, sebbene un'analisi più attenta mostri che la disposizione degli argomenti non è così casuale come potrebbe sembrare a prima vista.

Al di là della possibile realtà storica dell'incontro descritto da Timoteo I, appare comunque

⁴³⁰ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 144

⁴³¹ Ibi, p. 25

evidente, in modo strutturale, il duplice scopo apologetico e formativo dell'opera, che ne definisce la funzione complessiva. Da un lato si difende la verità del cristianesimo e della Chiesa d'Oriente dalle accuse provenienti dal *kalām* islamico nascente e favorito dal califfato. Dall'altro si propone un modello destinato alla formazione degli apologeti cristiani, indicando come presentare le argomentazioni e difendere la fede, anticipando modalità di confronto che troveranno ulteriore sviluppo nella tradizione successiva.

Il dialogo sembra inoltre rivolgersi anche a un pubblico più ampio. Le spiegazioni dei dogmi cristiani, e in particolare della cristologia difisita, suggeriscono infatti un intento educativo che va oltre il pubblico degli specialisti. Questo appare confermato anche dalla trasmissione del testo sia in siriano sia in arabo, che ne permetteva la lettura anche al di fuori dell'ambiente culturale difisita tradizionalmente legato al siriano.

In questo modo, il dialogo non solo insegna come rispondere alle critiche musulmane, ma propone anche una specifica interpretazione teologica dell'islam e della figura del suo fondatore, Muḥammad.

3.2.3 Terminologia e contesto del dialogo

Dopo aver esaminato la struttura e i principali temi del dialogo, è ora possibile passare a un livello di analisi più propriamente concettuale, al fine di comprenderne più precisamente il contesto e le categorie interpretative impiegate dall'autore.

Le sezioni che seguono si concentrano in particolare su tre aspetti centrali, tra loro strettamente connessi: la terminologia religiosa utilizzata nel testo, l'interpretazione cristiana della figura di Muḥammad e il significato apologetico e irenico che il dialogo assume nel contesto del califfato abbaside.

Prima di avventurarci nell'interpretazione che Timoteo porta di Muḥammad e dell'islam, è necessario chiarire due aspetti preliminari di natura terminologica e concettuale fondamentali.

Il primo è che i musulmani non vengono mai indicati, nella versione in arabo, come “musulmani”, ma attraverso una scelta terminologica significativa: il termine usato dal catholicos è “israeliti”, come si evince dal finale della Sezione Otto, *al-Ismā īliyyūn*.⁴³² Se, a prima vista, può sembrare un termine etnico, non diverso da *tayyaye* in siriano, esso assume in realtà una valenza anche religiosa, in quanto è necessario considerare che questo termine fu usato, nella cultura siriana, anche come termine religioso, assieme ad altri come *mhaggrayye*, derivato da *muhājirrūn*.⁴³³

Non è un aspetto irrilevante, specie considerando che nelle *Cronache di Zūqnān*, i musulmani venivano indicati come *mashlmanyē*. Ma non è da escludere che il non usare questo termine fosse

⁴³² HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., 143

⁴³³ GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, cit., pp. 12-13

voluto, indicando una precisa scelta teologica e lessicale da parte dell'autore. Dopotutto, Timoteo sostenne la formazione di una letteratura in lingua araba, assieme a quella in siriano. E *mashlmany* è riconosciuto come un derivato di *muslimūn*, musulmani. Termine che, in arabo, sta anche per "fedeli", "devoti". Una parola che, nella mente dell'autore, rischiava di essere problematica nel suo senso più letterale, come vedremo.

Un altro aspetto da ricordare è il titolo con cui per tutta l'opera si indica il califfo, elemento che si colloca sullo stesso piano delle scelte terminologiche precedenti. Fin dall'introduzione, il *catholicos*, mentre ancora si rivolge al metropolita Sergio, indica il califfo al-Mahdī come "il nostro Re Vittorioso" *Malikunā al-Muzaffar*. Nella prima sezione, nel rispondere alla prima domanda che pone il tema della sezione, Timoteo indica sempre il sovrano come "Re Amante di Dio", *al-Malik muḥibbu Allāh*.⁴³⁴

Per tutta l'opera, si rivolgerà ad al-Mahdī come "Re", privilegiando un titolo di carattere politico, ma non usa mai il termine di califfo, e nemmeno si rivolge a lui come Amīr al-Mu'minīn, Comandante o Principe dei Credenti. Solo una volta, nella Sezione Cinque, si fa riferimento ai califfi come "Emiri dei Credenti", riferendosi a loro come Eredi di Muḥammad.⁴³⁵

Questo perché si tratta di un titolo di stampo religioso, come quello di califfo, vicario, e tale distinzione consente di comprendere meglio e indica uno specifico approccio teologico del *catholicos*.

Da una parte, viene riconosciuto il califfo come il legittimo sovrano dell'impero, a cui Timoteo dichiara la sua fedeltà, riconoscendo al contempo una base religiosa comune, in quanto si intende riconoscere, al califfo ed ai musulmani, un elemento fondamentale: questi adorano lo stesso Dio dei cristiani.

Allo stesso tempo, non si vuole riconoscere a questi di essere "devoti di Dio", *muslimūn*, e nemmeno "credenti", *mu'minūn*, mantenendo così una distinzione teologica precisa, così come il califfo non è califfo, cioè non è Vicario del Profeta.

Ne risulta un approccio fatto di riconoscimento e distacco, che pur riconoscendogli il credere in Dio, non li rende suoi Servi o Credenti, perché non riconoscono la fede cristiana, e che costituisce la base interpretativa per comprendere anche la posizione di Timoteo nei confronti di Muḥammad.

Come il dominio del califfo è voluto e benedetto da Dio ma non ne è rappresentante, così Muḥammad è un uomo che credette in Dio e lo servì, anche con "zelo rispettabile", ma non è un Profeta e non può esserlo. Non per i cristiani, che non sono pertanto tenuti in alcun modo a

⁴³⁴ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 41-42

⁴³⁵ Ibi, p. 103

riconoscerlo come tale ed a cambiare religione.

Si tratta, da una parte, di un approccio evidentemente apologetico della fede cristiana, e anche formativo, come descritto prima. Perché ciò che viene offerto è un'indicazione su come teologicamente vada considerato Muḥammad e, di conseguenza, l'islam stesso.

Ne emerge una visione duplice, come la natura stessa della lettera: da una parte si intende difendere l'assoluta unicità del credo cristiano difisita e la sua coerenza logica di fronte alle argomentazioni dei *mutakallimūn*; dall'altra, si offre ai lettori cristiani, oltre che ai musulmani, una interpretazione teologica di Muḥammad che, pur non riconoscendogli un ruolo salvifico nell'Economia di Cristo, non intende considerarlo nemico della Chiesa d'Oriente.

3.2.3.1 Muḥammad e il problema della profezia

È importante ricordare come Muḥammad sia argomento di ben tre sezioni del dialogo, confermando la centralità di questa figura nell'economia complessiva del confronto. Le prime due, la Quarta e la Quinta, sono successive alla Terza, riguardante il Cristo e la Legge, e sono ciascuna successiva all'altra, sviluppando in modo progressivo la questione del riconoscimento di Muḥammad nelle Scritture cristiane, che implica anche il problema della sua legittimità profetica, che riguarda esclusivamente se sia riconosciuto dalle Scritture cristiane come dichiarato dal Corano e come venga considerato dai cristiani.

L'ultima sezione a trattarlo, la Settima, riguarda invece il perché i cristiani non lo riconoscano come profeta, completando così il quadro argomentativo aperto nelle sezioni precedenti. È inoltre doveroso ricordare come questa sezione, assieme all'Ottava, costituisca un approfondimento della Sezione Quattro: non solo si discute se Muḥammad sia profetizzato dalla Bibbia, ma nella Sezione Otto si affronta anche la questione della falsificazione delle Scritture, tema introdotto dal califfo già nella Quarta.

Il fatto che Muḥammad sia un argomento così centrale, fino a occupare tre sezioni del dialogo, e che in due casi esse formino quasi un "capitolo" unitario, non deve essere letto come un elemento puramente strutturale, ma come indicativo della rilevanza teologica del tema. Dopotutto, assieme alla Trinità di Dio, alla Natura divina di Gesù e alla Crocifissione, la figura di Muḥammad rappresenta uno degli elementi che più nettamente segnano la separazione tra la fede cristiana e quella islamica.

E se riguardo la Crocifissione vi possono essere reinterpretazioni, come quella di Mahmoud Ayoub nel XX secolo, o più antiche, come viene presentato nella Sezione Sei del dialogo, il ruolo di Sigillo dei Profeti attribuito a Muḥammad è un dogma dell'islam che lo pone in polemica con il cristianesimo. Non deve quindi sorprendere che il "Profeta degli Ismaeliti" finisca per essere un argomento così centrale. Fin dall'introduzione, il catholicos deve difendere perché rimanga cristiano e perché, pur conoscendo l'islam, non possa accettare di convertirsi

Dopo aver difeso i Dogmi Cristiani, come la Trinità e la Natura Divina di Gesù, è comprensibile che si trovi a dover difendere il perché Muḥammad non possa essere un profeta, sviluppando una linea argomentativa coerente con quanto esposto in precedenza, per i cristiani almeno.

Infatti, fin dall'inizio della Quarta Sezione, al-Mahdī domanda perché i cristiani riconoscano Gesù come il Cristo ma non Muḥammad come Sigillo dei Profeti, pur avendone dimostrazione dalle Scritture, ponendo così il problema centrale della legittimità profetica.⁴³⁶ Una posizione che si richiama al Corano, dove si criticano gli *Ahl al-Kitāb*, le Genti del Libro, per non aver riconosciuto che “un Profeta sarebbe giunto tra loro”. Lo possiamo trovare nella Sura Āl ‘Imrān III:70-71, su come i monoteisti ebrei e cristiani, gli *Ahl al-Kitāb*, non riconoscano i segni di Dio. E anche nella Sura al-Saff LXI:6, dove Gesù stesso conferma la Torah ed i vangeli, profetizzando l'avvento di Muḥammad.

Alla domanda del califfo, e al richiamo al Corano, Timoteo risponde riportando le Scritture, in particolare i Libri dei Profeti, costruendo una contro-argomentazione fondata sull'autorità biblica. Egli riporta Isaia, i Salmi e Daniele, e come stando a lui, tutti riguardino Gesù Cristo, nel suo ruolo di Salvatore, “la vergine partorirà il figlio”, la sua Morte, Resurrezione e Secondo Ritorno. Ma di questi, nessun passo sembrerebbe citare l'avvento di Muḥammad come Profeta.⁴³⁷

Al-Mahdī cerca di smontare questa posizione proponendo che il Paracleto, citato da Gesù nei Vangeli, sia una profezia riguardante Muḥammad, introducendo una linea interpretativa alternativa delle Scritture cristiane.⁴³⁸ L'interpretazione del califfo non va letta come ignoranza: essa si collega alla Sura al-Saff LXI:6 dove Gesù è indicato come “Servo di Dio” e dove si annuncia l'arrivo di un altro dopo di lui. Inoltre, il nome stesso di Muḥammad, “Degno di Lode”, è accostabile al termine Paracleto.

Qui va considerato anche l'ambiente teologico islamico favorito da al-Mahdī. In esso si stava formando una visione di Muḥammad come Perfetto Profeta e Sigillo della Profezia, *Khātim al-Nabiyīn*. Non si era ancora giunti all'epoca di Ibn ‘Arabī, nel XII-XIII secolo, dove Muḥammad è Amico di Dio, ed è Perfetto Adamo, *Nūr Allāh*, Luce di Dio, ma una progressiva idealizzazione della figura profetica era già in corso. Era il tempo di Ra’bia al-‘Adawiyya, Ibrāhīm ibn Adham e dei Sufi che volevano seguire l'esempio del Profeta. E lo stesso al-Mahdī era interessato a definirsi erede del Profeta, dell'Uomo Perfetto, del Sigillo dei Profeti.

Questa interpretazione viene però esclusa da Timoteo, dichiarando al contrario che, secondo la tradizione della Chiesa, il Paracleto è lo Spirito di Dio, non un essere umano, ristabilendo così il

⁴³⁶ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 75

⁴³⁷ Ibi, pp. 76-78

⁴³⁸ Ibi, pp. 79-80

quadro dottrinale cristiano. Nella descrizione della natura del Paracleto, messa a confronto con Muḥammad, emergono alcuni punti decisivi.

Da una parte, Muḥammad è un essere umano, limitato, diversamente dal Paracleto, lo Spirito Santo, e tale distinzione è utilizzata per negarne la natura profetica in senso cristiano. Ma, assieme a ciò, vi sono due aspetti che ritornano anche nella Settima sezione. Il primo riguarda la conoscenza di Dio: il Paracleto conosce Dio nella sua completezza, in quanto parte di Dio, al contrario di Muḥammad. Timoteo afferma inoltre che Muḥammad avrebbe detto di non conoscere tutti i misteri di Dio, richiamandosi ai versi coranici 6:50 e 7:188, come ricordato nella versione di Mingana.⁴³⁹ In questo modo, si sottolinea la piena umanità di Muḥammad e si pongono lui stesso ed il Corano come testimoni.

Il secondo riguarda i criteri profetici, che vengono esplicitati come parametri di valutazione: il Paracleto è indicato come parte della Trinità, e ha compiuto miracoli, elementi che Muḥammad non è e non ha compiuto.⁴⁴⁰ Tali aspetti, uniti al fatto di non essere indicato nelle Scritture, rendono impossibile per Timoteo e per i cristiani considerare Muḥammad un profeta.

Il califfo tenta allora un'altra linea argomentativa, spostando il confronto sul piano esegetico delle Scritture, sostenendo che i due cavalieri descritti dal Profeta Daniele, “uno in groppa ad un asino e l'altro ad un cammello”, siano Gesù e Muḥammad. Anche in questo caso, Timoteo risponde che non può essere così, richiamandosi alla collocazione storica del testo di Daniele e alla sua interpretazione in relazione ai sovrani achemenidi, Ciro e Dario, oltre che al contesto geografico richiamato.⁴⁴¹

Secondo il *catholicos*, Muḥammad non è quindi un Profeta, conclusione che deriva direttamente dai criteri appena delineati. Egli non copre i presupposti che, secondo i cristiani, sono necessari per esserlo: non è citato nelle Scritture, non ha compiuto miracoli e non credeva in molti dogmi cristiani. Lo stesso riguarda il Corano, che, secondo Timoteo, non presenta i segni (miracoli e profezie) che lo renderebbero una “Nuova Rivelazione”.⁴⁴²

Ne segue un'esclusione della pretesa islamica secondo cui l'islam sarebbe la vera comunità dei credenti, *Ummat al-Mu'minīn*, il Corano una rivelazione, e Muḥammad profeta. E nel farlo, Timoteo interviene usando una delle fonti di riferimento dei musulmani: il Corano.

Questo conduce al tema della falsificazione delle Scritture: al-Mahdī arriva ad accusare i cristiani di aver alterato i loro testi, come fecero gli ebrei con i loro riguardo Gesù. È un'argomentazione del *kalām* che riprende il Corano e sviluppa l'idea di “corruzione delle

⁴³⁹ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 82

⁴⁴⁰ Ibi, pp. 82-83

⁴⁴¹ Ibi, pp. 89-99

⁴⁴² Ibi, pp. 88-89

Scritture”. Timoteo la respinge dichiarandola impossibile: non vi sarebbe ragione, e ne sarebbero rimasti segni; inoltre, gli ebrei conservano le stesse scritture dei cristiani, pur non riconoscendo Gesù come Messia.⁴⁴³

Muḥammad non è quindi considerato parte o preparazione del Disegno della Salvezza. Questo è chiarito nella Sezione Sette. Di fronte alla proposta di al-Mahdī secondo cui i cristiani dovrebbero riconoscere Muḥammad come profeta, Timoteo risponde ancora una volta che nelle Scritture non c’è indicazione del suo ruolo.

Il califfo porta allora il Deuteronomio 18:15: “*Il Signore tuo Dio farà sorgere per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta come me; a lui darete ascolto*”. Al-Mahdī lo interpreta come riferimento a Muḥammad, dato che gli arabi discendono da Ismaele e sarebbero “fratelli” dell’antico Israele. Muḥammad diventerebbe così la continuazione e conferma delle Tre Alleanze, quella compiuta con Mosè e poi con Gesù.⁴⁴⁴ La posizione richiama anche la Genesi e la promessa ad Agar che da Ismaele “sorgerà una grande nazione”.

Anche questa lettura è per Timoteo insostenibile. Da una parte ricorda che i “fratelli di Israele” più stretti sarebbero gli Idumei/Edomiti, discendenti di Esaù. Dall’altra, sostiene che la formula “tra i vostri fratelli” indica gli israeliti stessi, come in altre formulazioni bibliche (“tra i vostri fratelli farò sorgere un Re”).

Inoltre, ripete un elemento già utilizzato contro l’identificazione Muḥammad–Paracleto: Muḥammad avrebbe dovuto rispettare le regole prescritte nella Torah rivelata a Mosè, e non lo fece.⁴⁴⁵ E, come dichiara nella parte successiva della sezione, non sono attesi altri profeti dopo Gesù, ad eccezione di Elia, che secondo Malachia precederà il ritorno di Cristo. Un riferimento alla tradizione difisita che esclude completamente qualsiasi possibilità di un ruolo profetico di Muḥammad.⁴⁴⁶

3.2.3.2 *L’interpretazione cristiana della figura di Muḥammad*

Come specificato nel precedente paragrafo, la figura di Muḥammad è uno degli argomenti principali del dialogo, tanto da dedicargli ben tre sezioni. E nel dialogo, il “profeta degli Ismaeliti” viene interpretato da Timoteo secondo una linea intermedia. Da una parte, non vedremo una descrizione di Muḥammad come un falso profeta. E, diversamente dalle *Cronache di Zūqnīn*, non viene indicato solo come il Re degli arabi. Ma allo stesso tempo, viene negato che sia un profeta in senso biblico.

Ma se Muḥammad non è un profeta, allora chi è e come lo considerano i cristiani? Una

⁴⁴³ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 84-87

⁴⁴⁴ Ibi, p. 126

⁴⁴⁵ Ibi, pp. 127-129

⁴⁴⁶ Ibi, pp. 130-134

domanda a cui è dedicata la sezione Quinta. Questa è successiva alla Quarta, dove si esclude che Muḥammad sia profetizzato dalle Scritture. E parte proprio dalla domanda di al-Mahdī, per cui se non considerano Muḥammad come Profeta, allora cosa pensano i cristiani di lui?

Riguardo Muḥammad viene infatti indicato fin dall'inizio l'aver "camminato lungo il Sentiero dei Profeti e degli Amici di Dio."⁴⁴⁷ Di lui viene detto che proibì l'idolatria e la "venerazione dei diavoli", che proibì il male e promosse la virtù. A questo si aggiunge che non solo seguì gli insegnamenti di Dio, ma adorò Dio e lo servì.

Il suo servizio a Dio viene riconosciuto come degno di premio e onore, e viene paragonato a Mosè per il suo ruolo di legislatore e ad Abramo per la lotta contro l'idolatria e per l'adorazione a Dio.⁴⁴⁸ Proprio per queste azioni, Dio premiò Muḥammad e i suoi discendenti, gli Emiri dei Credenti cioè i Califfi, tra cui al-Mahdī stesso.

Si loda inoltre come la sua gente abbia vinto contro i Romani e i Sasanidi, i primi eretici e i secondi seguaci di idoli. Tuttavia, pur riconoscendo il suo zelo e il fatto che adorò il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, Timoteo afferma che il suo credere in Dio fosse quello di Mosè, non quello di Cristo. Per questo, non riconoscendo la Trinità e altri aspetti, Muḥammad non può essere considerato in alcun modo un Profeta, per i cristiani almeno.⁴⁴⁹

Questa è una descrizione unica. Dopotutto, nell'apologetica bizantina, Muḥammad era indicato come "falso profeta degli agareni" e "predecessore dell'anticristo", parafrasando e arricchendo la descrizione del Capitolo 101 del *De Haeresibus*. Al contrario, qui Muḥammad è indicato con termini e paragoni elogiativi: "degnò di rispetto per tutti i parlanti", per aver combattuto il paganesimo e le pratiche occulte, "la venerazione del diavolo".

Il suo voler servire Dio e promuovere comportamenti giusti rende il suo zelo sincero e rivolto a Dio, tanto da paragonarlo a Mosè e Abramo. Proprio per questo, viene detto che "camminò nel sentiero dei Profeti", per le sue azioni. Non è un aspetto irrilevante, perché una simile posizione lo sottrae alla condanna tipica di molte polemiche e lo allontana dal ruolo di eretico ed "empio nel comportamento".

Tale immagine sarebbe lontana da quella dei grandi apologeti romani orientali, come nel dialogo del XIV secolo tra l'imperatore Manuele II Paleologo con un "saggio persiano", noto anche mediaticamente grazie alla Conferenza di Ratisbona di Benedetto XVI del 12 settembre 2006. Tuttavia, questo elogio resta limitato dai confini dottrinali esposti nella sezione precedente.

Questa caratterizzazione riflette una strategia teologica che emerge nel dialogo di Timoteo I: pur negando a Muḥammad qualsiasi ruolo profetico o salvifico, Timoteo ne riconosce lo zelo

⁴⁴⁷ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 99

⁴⁴⁸ Ibi, pp. 100-102

⁴⁴⁹ Ibi, pp. 103-105

religioso e l'azione storica contro l'idolatria, collocandolo così in una posizione intermedia tra il riformatore religioso e il profeta biblico.

Infatti, in § 162, viene riportato:

*Così, se Muḥammad insegnò riguardo Dio, la sua Parola e il suo Spirito, come tutti i Profeti avevano profetizzato riguardo ciò, allora, Muḥammad seguì il Sentiero dei Profeti.*⁴⁵⁰

Questo è un elemento fondamentale, per meglio comprendere la visione di Timoteo, in quanto si trovano uniti l'elogio assieme al distacco religioso.

E proprio per questo, come viene indicato alla fine della Sezione Cinque, quando al-Mahdī domanda perché allora i cristiani, se sono così elogiativi non riconoscono l'insegnamento di Muḥammad e il suo ruolo di profeta, specie riguardo l'Unicità di Dio. Timoteo risponde che quell'insegnamento proviene da Mosè, ed è privo dell'aspetto Trinitario presente nelle Scritture.⁴⁵¹

Il credere di Muḥammad è sincero, lodevole, ma non è la Fede Cristiana. Non può quindi essere un Profeta, un Santo o altro. La sua fede appare incompleta: questo non solo lo priva del ruolo di Profeta, ma anche di "catecumeno incompleto", come nelle *Disputazioni di Bet Hale*, precedente a Timoteo I. Questo perché il Muḥammad che viene presentato dai musulmani è una figura con specifiche idee e una specifica biografia, che rendono questa argomentazione infattibile.

Qui si riconosce la visione dell'islam, di cui al-Mahdī si dichiara guardiano: per gli "ismaeliti" Dio è Uno, la Trinità è impossibile, e Gesù è il Cristo, ma non Figlio di Dio. Ciò non viene però trattato come segno di eresia. Lo zelo di Muḥammad resta lodevole e al servizio di Dio.

La non conoscenza della Trinità e della Natura Divina di Gesù, viene percepita come ignoranza innocente. Questo viene riportato anche dalla Prima Sezione, dove al-Mahdī dichiara come possano i cristiani credere che Gesù sia nato da un rapporto sessuale di Dio. E nella Sezione Due, su come possano credere in Tre Dei.

Queste posizioni, che il califfo condanna riprendendo il Corano, e così Muḥammad, che nella Sezione Quattro è indicato come autore del testo sacro, sono a loro volta condannati anche da Timoteo I. Lui stesso, infatti, dichiara che giustamente il califfo condanna simili eresie, dicendo che non è quello in cui credono i cristiani.

Per questo, viene lasciata l'idea che Muḥammad abbia compreso razionalmente la verità della Rivelazione, ma solo di parte di questa, in quanto non la conosceva tutta.

Una posizione di riconoscimento e di distacco, quindi, come nel riferirsi al califfo come "Re", ma non come Vicario o Comandante dei Credenti. Da una parte Timoteo riconosce le differenze teologiche tra la sua religione e quella di al-Mahdī. Riconosce la Storia dell'islam, i suoi dogmi e la sua tradizione, favorita dal califfato abbaside.

⁴⁵⁰ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 100

⁴⁵¹ Ibi, pp. 104-105

Dopotutto, lo stesso al-Mahdī ospitava alla sua corte i giuristi musulmani come Malik ibn Anas e Abu Hanīfa, oltre a conoscere e proteggere i Sufi e le loro scuole. Quella che ha di fronte Timoteo, diversamente dal monaco anonimo di Bēt Hālē, è una religione che è almeno in parte formata, e che difficilmente si può indicare come diversamente da come si presenta.

Tuttavia, questo non significa che, secondo Timoteo, la differenza sia tale da rendere queste religioni come nemiche ed opposte all'altra. Infatti, dobbiamo ricordare come, per sostenere le proprie posizioni, per ben due volte Timoteo si richiama al Corano ed a Muḥammad.

Nella Sezione Tre, per indicare come Muḥammad non fosse il Paracleto, sostiene che lui stesso avrebbe detto di non essere “conoscitore dei Misteri di Dio”, richiamandosi al Corano. E lo stesso, sempre nella stessa sezione nei versi successivi, riguarda il fatto che non abbia compiuto miracoli nella sua vita.

Questa è una visione che, per molti aspetti, stride con la successiva (e anche precedente) tradizione riguardante la *Sīrat al-Nābī*, la biografia del profeta. In una parte delle tradizioni degli Hadith, infatti, vengono riportati miracoli da parte del Profeta, anche nel caso del *Sahih al-Bukhārī*.

Timoteo era probabilmente conscio dei discorsi teologici tra i *mutakallimūn* musulmani, tra i raccoglitori di Hadith e gli autori della *Sīra*. E doveva sapere che si stava ancora discutendo riguardo miracoli e simili sulla vita di Muḥammad. E su questo lui si inserisce, proponendo un'immagine di un Muḥammad che conosce parte della Rivelazione, ma non tutta, e che doveva averla conosciuta mediante Ragione.

Una posizione di difficile accettazione per un musulmano, ma che Timoteo intende favorire, portando proprio il Corano come suo testimone. E non è l'unico caso in cui il Corano, il “libro di Muḥammad”, viene citato per difendere la visione cristiana, e favorire un “Muḥammad devoto razionale ma non profeta”.

Lo possiamo trovare nella Sezione Sei, dove si tratta della venerazione della croce e della crocifissione. Il califfo, infatti, sostiene che la crocifissione non sia mai avvenuta, così come la Resurrezione di Gesù. E nel farlo, ripete l'argomentazione proveniente dalla Sura al-Nisa IV:156, dove l'intero evento viene indicato come “così parve loro”. Posizione che viene indicata per sostenere la posizione della Sostituzione nella Croce, o comunque un mai compiersi della Crocifissione.

A questo, il catholicos risponde citando le sure di Maryam XIX:33 e di Āl 'Imrān III:55, sostenendo che non sia quello il significato.⁴⁵² Un'argomentazione ardita, con cui cerca di contrastare un'interpretazione del Corano contrastante con la visione cristiana. Secondo lui, quindi, il Corano non negherebbe la crocifissione, ma solo che gli ebrei l'hanno compiuta.

⁴⁵² HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 109-110

Una posizione che, per certi aspetti, si lega al dibattito su questo verso, come ricordato da Gabriel Said Reynolds, in cui si sostiene che il verso neghi solo l'azione degli ebrei contro Gesù, non la sua crocifissione.⁴⁵³ Un aspetto che porta anche a trattare riguardo la possibile origine arabo-aramaica del Corano, per cui il verbo usato per elevare, presente nei versi successivi, non sia un "elevare dalla croce", ma sia legato al termine siriano che indica la Resurrezione e Salita in Cielo di Gesù Cristo.

Una possibilità che per Timoteo è comunque probabile. E lo vediamo nel suo proporre questa diversa interpretazione, senza che lo stesso califfo contesti, come se quella portata fosse una posizione discussa tra i suoi teologi, giuristi e asceti, sebbene non quella preferita dal califfo stesso. Ma sufficiente perché lo stesso non possa contestarla più del dovuto.

Qui l'argomento regge su due piani. Da una parte viene fatta apologia della fede cristiana, dei suoi dogmi e misteri, come la morte e resurrezione di Gesù. Dall'altra, Timoteo vuole portare a testimone di questa verità lo stesso Muḥammad e il suo Corano, sostenendo che egli non neghi affatto quei misteri, ma che o ne confermasse alcuni aspetti (come nel caso della morte in croce e resurrezione) oppure non li conoscesse (come nel caso della natura divina di Gesù e della Trinità).

Una scelta interpretativa, appunto di riconoscimento parziale e di distacco. Questo perché, dopotutto, i musulmani erano protettori dei cristiani, specialmente quelli difisiti, che per Timoteo sono la Vera Chiesa. Infatti, proprio sotto al-Mahdī ed i suoi successori, la Chiesa d'Oriente si diffuse nell'impero califfale e fuori da questo. E questo lo ricorda lui stesso, quando nella Lettera 49 rivolta ai monaci di Mar Maron in Libano, dichiarò:

*Da noi, invece non vi fu mai un re cristiano, ma dapprima (vi furono) i magi, più o meno per quattrocento anni, poi i musulmani. Né i primi né i secondi si sono applicati ad aggiungere o diminuire alcunché nella confessione del cristianesimo, ma hanno mostrato sollecitudine nello sradicare del tutto la nostra confessione, ad eccezione di questi benedetti re dei musulmani, che mai ci hanno costretto in alcunché in materia di fede.*⁴⁵⁴

Dal suo punto di vista, l'islam e il califfato abbaside sono amici della Chiesa d'Oriente. Non solo non hanno mai tentato di deformare la dottrina, ma anzi si mostrano amichevoli, protettori verso la Chiesa d'Oriente. E come si evince dal dialogo, per Timoteo l'islam e il califfato sono stati resi da Dio stesso strumenti di servizio della Chiesa. La Chiesa deve quindi avere buoni rapporti con gli "ismaeliti", riconoscendo la giustizia della loro religione e del loro fondatore. Ma allo stesso tempo, non può confondere i ruoli, o elevarli oltre il dovuto.

Teologicamente, i musulmani credono nel medesimo Dio e in parte della Rivelazione, ma non sono Credenti proprio perché non la conoscono tutta. Ed è dovere della Chiesa riconoscere questa

⁴⁵³ Gabriel Said REYNOLDS, «The Muslim Jesus: Dead or alive?», *Bulletin of SOAS* 72, no. 2 (2009): p. 251

⁴⁵⁴ BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., p. 67

verità, ma anche aiutare questi e il loro capo, il califfo: sia in quanto Re di tutti che come guida dei musulmani. Aiutarli nella difesa dell'impero, e nel dimostrare come i cristiani siano fedeli sudditi e la cui fede non è nemica e non contrasti la loro religione.

Il dialogo di Timoteo I rappresenta dunque uno dei primi tentativi sistematici della tradizione difisita di confrontarsi con l'islam, riconoscendone la dimensione religiosa autonoma rispetto al cristianesimo; su questo sfondo, il dialogo attribuito a Ibrāhīm al-Ṭabarānī consente di osservare un mutamento significativo di prospettiva, caratterizzata da una reinterpretazione più radicale sia della figura di Muḥammad sia del testo coranico.

3.3 Dialogo con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī, di Ibrāhīm al-Ṭabarānī

3.3.1 Autore e tradizione del testo

Prima di esaminare nel dettaglio lo svolgimento del dialogo, è opportuno considerare brevemente ciò che sappiamo dell'autore e della tradizione del testo. Le informazioni disponibili sull'autore del dialogo sono piuttosto limitate e derivano quasi esclusivamente dal testo stesso. La stessa figura di Ibrāhīm al-Ṭabarānī, o Abramo di Tiberiade, come viene riportato nel volume 13 del *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano* (PCAC), non è mai dichiarato all'interno dell'opera, e il suo nome non compare esplicitamente nel testo. Della sua figura sappiamo soltanto quanto emerge dall'opera stessa: la sua origine da Tiberiade, il suo essere un monaco nativo del *Bilād al-Šām* e appartenente ai Qaḥṭān, una delle due comunità arabe tradizionali.⁴⁵⁵ Poco altro possiamo sapere di lui, se non dedurre che possa essere stato anche l'autore dell'opera. Un aspetto che emerge proprio dalle diverse versioni del medesimo dialogo, che tutte attribuiscono la paternità dell'opera ad un monaco, generalmente indicato come Ibrāhīm, mentre in altri si attribuisce all'autore un altro nome. Nome che varia a seconda della confessione proprietaria della copia.

Oltre alle scarse informazioni sull'autore, anche la trasmissione del testo presenta diversi elementi di complessità. Di questa opera, curata e tradotta in italiano da Giacinto Būlus Marcuzzo nella sua tesi dottorale del 1986, esistono infatti diverse versioni, scritte in arabo e in siriano. La più antica è quella curata dal professor Karl Vollers nel 1908. Nota come *Codice Vollers*, sarebbe la traduzione in tedesco di una copia originale datata intorno al X secolo. Purtroppo, l'originale andò perduto, non lasciando la possibilità di compiere confronti diretti. Al momento, la copia più antica a nostra disposizione è il *Sinai 556*. Si tratta di un manoscritto in arabo del XII secolo proveniente dal monastero di Santa Caterina del Sinai.

Questo manoscritto funse da base per la traduzione e gli studi di Marcuzzo, che lo considera, sulla base di diversi confronti, come il testimone più vicino all'originale, soprattutto se confrontato

⁴⁵⁵ Ibrāhīm AL-ṬABARĀNĪ [Abramo di Tiberiade], *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, a c. di Gabriele Boulos MARCUZZO, trad. Davide RIGHI, vol. 13, *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano* (Bologna: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018), pp. 142-145

con altre copie arabe, come il *Barberini Orientale 120*, il *Vaticano arabo 99* e il *Parigi arabo 214*, datati tra il XV e il XVI secolo e utilizzati come fondamento della traduzione di Marcuzzo. Al contrario, la copia del *Codice Vollers* viene considerata influenzata da interpolazioni nestoriane successive. Esistono inoltre versioni scritte in siriano, come il *Berlino-Sachau siriano III*, datato intorno al 1379, e i *Vaticano siriano 208* e *608*, datati rispettivamente al XVI e al XVII secolo.⁴⁵⁶

A questo aspetto, va aggiunto anche il nome dell'autore, specialmente nel caso delle copie difisite. Un esempio lo si trova in una copia siriana conservata nella biblioteca Chester-Beatty di Dublino, dove il monaco, identificato con l'autore, viene indicato con il nome di Nānā. Nome che G. Vajda, in un articolo del 1969, collega a Nonno di Nisibi.⁴⁵⁷ In un'altra versione, curata dal professor Sbath, pur mantenendo il nome Ibrāhīm al-Ṭabarānī, il monaco viene indicato anche come Abū Qurra, tutti appellativi riferiti a un monaco noto come Buṭrus al-Rāhib.⁴⁵⁸

Al contrario, la versione del *Sinai 556* viene considerata da Marcuzzo come quella più vicina all'originale, in quanto riflette meglio, nel suo linguaggio e nella struttura linguistica dell'opera, una forma più completa e coerente del testo. Rimane comunque sorprendente la presenza non solo di traduzioni in siriano, ma anche il fatto che esse circolino in due confessioni diverse: quella melchita, cui appartengono le copie arabe, e quella difisita.

Questo fenomeno può essere spiegato anche con la diffusione dell'opera nel Vicino Oriente. Una delle versioni arabe, il *Parigi arabo 214*, fu ritrovata in Egitto, mentre una delle versioni siriane, il *Vaticano siriano 608*, fu ritrovata in Iraq.⁴⁵⁹ Ciò rendeva il dialogo uno dei più noti tra le comunità cristiane, specialmente arabe. Non sorprende quindi che, proprio per la sua notorietà, sia stato tradotto anche in siriano e si sia diffuso in due confessioni cristiane diverse.

Chiariti questi elementi relativi all'autore e alla trasmissione del testo, è possibile tornare alla struttura del dialogo e al modo in cui si sviluppa il confronto tra i protagonisti.

3.3.2 Diffusione e contesto culturale dell'opera

Non deve neppure sorprendere che alcuni abbiano ipotizzato una possibile origine dell'opera in ambienti legati alla Chiesa d'Oriente. Questa fu infatti la Chiesa che ebbe più di tutti membri attivi nel dibattito e nella produzione letteraria del mondo arabo, proprio nel periodo in cui si stava sviluppando quel grande processo di riscoperta culturale del mondo classico definito come l'Età dell'Oro islamica.

Tra gli autori che trattarono di teologia oltre che di filosofia, uno dei più noti fu Ḥunayn ibn Ishāq (808-873), diacono difisita e medico, noto come traduttore di Galeno e di molti altri testi medici e filosofici, la cui vita e attività sono citate nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (ca. 932-ca. 995).

⁴⁵⁶ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 43-47

⁴⁵⁷ Ibi, p. 51

⁴⁵⁸ Ibi, p. 49

⁴⁵⁹ Ibi, pp. 44-46

Accanto a questi traduttori della cultura classica, non mancarono autori che si dedicarono specificamente alla difesa apologetica del cristianesimo e della sua verità rispetto all'islam, tra i quali compaiono spesso esponenti della Chiesa d'Oriente.

Tra questi si possono ricordare figure celebri del IX secolo tra cui 'Ammār al-Baṣrī, autore del *Libro della dimostrazione* e del *Libro delle domande e delle risposte*, oppure il vescovo di Takrīt, Abū Rā'īṭah al-Takrītī, anch'egli vissuto nella prima metà del IX secolo e autore di numerose apologie del cristianesimo appartenente alla confessione difisita. Opere che mostrano una certa somiglianza, come osserva Marcuzzo, con il *Dialogo* di Ibrāhīm al-Ṭabarānī.⁴⁶⁰

Tuttavia, Marcuzzo tende a far notare come le versioni in arabo di origine melchita siano quelle maggiormente coerenti fra loro, e per il contesto descritto nel dialogo, rendono preferibile l'origine melchita dell'ignoto monaco, specie per la sua origine dalla Galilea, citata assieme al suo percorso di studi in Iraq. Dopotutto, non mancarono anche figure di autori melchiti che scrissero in arabo, tra cui Abū Qurra, vescovo di Harrān nella prima metà del IX secolo e autore di non pochi dibattiti a tema teologico e apologetico, tra cui il *Dialogo con il califfo al-Ma'mūn* ed alcuni *mutakallimūn* a Baghdad. E Qustā ibn Lūqā, medico originario di Baalbek vissuto anche lui nel IX secolo e traduttore di diverse opere mediche e filosofiche, anche lui citato nel *Fihrist*.⁴⁶¹

Resta tuttavia interessante la diffusione dell'opera in tutto il Vicino Oriente e tra due diverse confessioni, segno della sua notorietà al tempo e del suo indubbio valore culturale, sia per la sua natura strettamente apologetica sia per la sua interpretazione dell'islam, che lo differenzia da altri autori come il catholicos Timoteo I e altri autori contemporanei o successivi, nonostante l'evidente somiglianza.

Una volta delineato il contesto culturale in cui il dialogo si è diffuso, occorre ora considerare la sua collocazione cronologica e valutare il problema della storicità dell'episodio narrato.

3.3.3 Datazione e storicità del dialogo

Il dialogo è datato intorno al IX secolo, forse alla seconda decade del secolo. A rendere possibile questa datazione sono alcuni dettagli interni che, secondo monsignor Giacinto Būlus Marcuzzo, ne testimoniarebbero sia la datazione sia la storicità dell'evento riportato.

Per la datazione ci aiuta l'opera stessa che, nella seconda sezione, riporta come, al tempo in cui il dibattito sarebbe avvenuto, fossero stati assassinati ben sette califfi. Un riferimento che può sollevare interrogativi sulla data di inizio del califfato, con l'elezione di Abū Bakr nel 632 o con la conquista della Siria Romana nel 634, ma che consente comunque di notare come faccia riferimento alla condanna a morte di al-Amīn da parte del califfo e fratello di questo, al-Ma'mūn, facendo

⁴⁶⁰ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 36-41

⁴⁶¹ Ibi, pp. 36-37

riferimento al fatto che ben “sette califfi” furono assassinati”.⁴⁶² Si tratta di elementi che permettono di collocare il documento nel IX secolo, sebbene restino discussioni riguardo alla storicità dell’evento riportato. Si tratta di una questione tutt’altro che secondaria, poiché incide direttamente sull’interpretazione dell’intero dialogo.

In alcuni casi, infatti, l’evento del dialogo viene considerato una costruzione fittizia, un racconto con lo scopo di istruire i cristiani e favorirne l’unità culturale. Si tratta di una possibilità che non può essere esclusa in senso assoluto. Dopotutto, era tipico di molti dialoghi trattare dibattiti di natura anche esclusivamente fittizia, composti con lo scopo di dimostrare al pubblico cristiano perché il cristianesimo fosse la vera fede.

Un esempio significativo è proprio il *Dialogo* di Abū Qurrah con il califfo al-Ma’mūn. In questo testo l’autore, Abū Qurrah, nel discutere con il califfo si dimostra praticamente invincibile e nessuno dei suoi avversari sembra riuscire ad avere la meglio. Si tratta di aspetti che lasciano molto il tempo che trovano e che, non a caso, hanno sollevato dubbi sulla reale storicità dell’evento narrato.⁴⁶³ Oltre a ciò, non mancarono nella storia casi in cui l’aspetto fittizio finì quasi per diventare predominante, fino ad assumere la forma di veri e propri romanzi. Un esempio è rappresentato dagli *Acta Xanthippae et Polixenae*, un racconto di stampo moralista e apologetico databile tra il V e il VI secolo.⁴⁶⁴

3.3.4 Contesto storico del dibattito

Pur considerando questi aspetti, Marcuzzo tende a favorire l’ipotesi della realtà storica di questo dibattito. Ciò a partire dalla sua ambientazione, cioè Gerusalemme, che viene indicata con il nome di *Bayt al-Maqdis*, denominazione con cui la città era conosciuta all’epoca.⁴⁶⁵ Questo elemento mostra, da una parte, una partecipazione al contesto culturale del tempo, nel quale i parlanti arabi utilizzavano tale nome indipendentemente dalla religione.

Inoltre, questa città non era soltanto la città santa dei cristiani. Già il nome *Bayt al-Maqdis*, “la Sacra Casa”, indicava per i musulmani sia la città sia l’area dell’*Haram al-Sharif*.⁴⁶⁶ Questo testimonia come Gerusalemme fosse descritta come città santa per i cristiani, mentre andava progressivamente assumendo tale valore anche per i musulmani.

La stessa presenza di diverse comunità, cristiani, musulmani ed ebrei, riflette la realtà della Gerusalemme del IX secolo. Essa presentava infatti una presenza cristiana probabilmente ancora maggioritaria, come emerge soprattutto dalle parole attribuite all’emiro. Tuttavia, si osserva anche

⁴⁶² AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 194-195

⁴⁶³ Abouseada AL-AMIN, «Theodore Abū Qurra’s debate at the Court of the Caliph al-Ma’mūn Reconsidered», *Journal of Medieval and Islamic History*, no. 8 (2014), pp. 7-11

⁴⁶⁴ Maria VERONESE, *Le peripezie di Santippe e Polissena sulle tracce di Tecla*, in *Invigilata Lucernis*, no. 45 (2023), pp. 215-216

⁴⁶⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 144-145

⁴⁶⁶ Ibi, pp. 66-67

una crescente presenza musulmana, che appare in evidente aumento, non solo tra le élite. Ciò emerge sia dal riferimento a semplici pellegrini sia dalla menzione di membri del popolino, come nel caso di un criminale condotto alla corte dell'emiro.

È inoltre indicata una presenza ebraica in crescita. Questo può essere letto come un richiamo ai movimenti interni all'ebraismo medievale che, nei secoli successivi, si sarebbero espressi nel fenomeno del "ritorno a Gerusalemme".

L'autore dimostra dunque di conoscere la città e il suo contesto sociale, nonché i cambiamenti che stavano avvenendo. Non si tratta quindi della Gerusalemme idealizzata o simbolica spesso utilizzata come semplice scenario letterario, ma di una città descritta con elementi che suggeriscono una conoscenza concreta della sua realtà.⁴⁶⁷

A ciò bisogna aggiungere anche i nomi di diverse figure, a partire dal governatore 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Malik al-Hāshimī. Si tratta di una figura effettivamente esistita, che proprio agli inizi del IX secolo amministrò Gerusalemme come emiro. Tutti elementi che, secondo Marcuzzo, rendono possibile sostenere la storicità dell'episodio.⁴⁶⁸ Dopotutto, il protagonista, Ibrāhīm al-Ṭabarānī, si presenta come un arabo dello *Šām*, cioè del Levante, dunque come abitante della regione. Come sostiene Marcuzzo, si tratterebbe della rielaborazione di un evento vissuto dallo stesso autore, sebbene con alcune possibili edulcorazioni narrative.⁴⁶⁹

Dopotutto, i dibattiti non erano rari al tempo. La stessa corte califfale era un luogo di discussione, ricerca e traduzioni, e non è strano che anche altri nobili cercassero di imitare il modello della corte califfale nelle proprie corti. Inoltre, l'emiro, che nella memoria culturale non venne ricordato come una figura particolarmente illustre sul piano culturale, era pur sempre un hashemita. Non sorprenderebbe quindi che 'Abd al-Raḥmān abbia potuto organizzare un dibattito come quello descritto nel dialogo.

In effetti, per come si presenta l'opera fin dalla prima sezione, mostrando le preoccupazioni e le perplessità dell'emiro riguardo al lento diffondersi dell'islam nella popolazione e il suo interesse a organizzare un dibattito per dimostrare l'assoluta verità dell'islam, emerge una situazione che appare non solo storicamente plausibile, ma anche coerente con il contesto culturale del tempo. Quelli erano infatti gli anni in cui il califfo al-Ma'mūn favoriva la traduzione e la riscoperta della cultura classica, specialmente greca, con lo scopo di dimostrare come l'islam ne rappresentasse la piena realizzazione, la religione perfetta.

Lo stesso califfo favoriva quindi incontri e dibattiti, oltre alla formazione di *mutakallimūn* incaricati di dimostrare la superiorità dell'islam. L'incontro descritto nell'opera, nel quale vengono

⁴⁶⁷ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 58-65

⁴⁶⁸ Ibi, p. 56

⁴⁶⁹ Ibi, p. 65

convocati rappresentanti delle diverse comunità religiose della regione, musulmani, cristiani ed ebrei, non appare dunque irrealistico. Non sorprenderebbe quindi che, su richiesta dell'emiro, venisse convocato anche un monaco giunto a Gerusalemme per pellegrinaggio, soprattutto se dotato di una formazione culturale acquisita in Iraq. Per un membro della casata hāšimita sarebbe stato certamente di interesse avere alla propria presenza un oratore colto e raffinato, formatosi nella regione in cui risiedeva il califfo.

Dopotutto, questi dibattiti, spesso tenuti a porte chiuse, erano luoghi nei quali era ammessa una certa libertà nelle argomentazioni, come emerge dai diversi scambi epistolari del tempo tra musulmani e cristiani riguardo alla questione della vera religione, da Qusṭā ibn Lūqā ad 'Ammār al-Baṣrī. A questo stesso spirito di apertura si richiama l'emiro nell'opera, invitando il monaco a esporre le proprie posizioni riguardo all'obiettivo del dibattito convocato, cioè quale sia la vera religione, che per l'emiro è l'islam.

Proprio sulla posizione del monaco, secondo cui la vera religione è il cristianesimo, e sulle argomentazioni con cui egli cerca di dimostrare tale tesi, alcune delle quali possono apparire irrazionali, si sviluppa l'intera opera, articolata in sei sezioni e composta da 786 versi.

Chiariti gli elementi relativi alla tradizione del testo, alla sua diffusione e al contesto storico in cui si colloca il dialogo, è ora possibile esaminarne la struttura interna e lo sviluppo della disputa tra i protagonisti.

3.3.5 Struttura del dialogo

Per comprendere pienamente la portata teologica e polemica dell'opera attribuita a Ibrāhīm al-Ṭabarānī, è necessario analizzarne più nel dettaglio la struttura e lo svolgimento interno. Il dialogo, infatti, non si limita a presentare una serie di argomentazioni apologetiche isolate, ma si articola in diverse sezioni che costruiscono progressivamente il confronto tra il monaco e i suoi interlocutori.

Ed è doveroso notare un aspetto riguardo alcuni interlocutori, cioè gli ebrei. Questi compariranno solo in due sezioni, la Terza e la Sesta. E non partecipano molto, tanto da scomparire dall'opera. Questo ha portato all'idea di un legame con un'altra opera, generalmente attribuita allo stesso monaco e autore, riguardante un dialogo con un ebreo, a cui fanno riferimento tre testi, il Mingana 187 di Birmingham, in lingua araba, il Venezia Marciana orientale 6 e il Dublino Chester-Beatty 4924. Possibilità, tuttavia, ancora discussa.⁴⁷⁰

L'analisi delle singole sezioni permette quindi di cogliere non solo i principali temi teologici affrontati nel testo, come la Trinità, la natura divina di Cristo e l'interpretazione delle Scritture, ma anche le strategie retoriche e narrative attraverso cui l'autore costruisce il dibattito e rafforza la posizione cristiana.

Il dialogo è organizzato in sei sezioni successive, che scandiscono progressivamente lo

⁴⁷⁰ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 50-51

sviluppo della disputa, ciascuna dedicata a un momento specifico della discussione tra i due interlocutori. Prima di esaminarle nel dettaglio, è utile delineare sinteticamente la struttura complessiva del testo:

- Prima Sezione: Introduzione generale e preparazione del dialogo.
- Seconda Sezione: Dialogo con l’emiro
- Terza Sezione: Intervento di al-Manzūr ibn Ghatafān al-‘Absī.
- Quarta sezione: Intervento dell’arabo al-Bāhilī.
- Quinta sezione: Intervento del pellegrino al-Baṣrī
- Sesta sezione: Ordalia finale.

Ciascuna di queste sezioni merita ora di essere considerata più da vicino per comprenderne il ruolo nello sviluppo della disputa.

3.3.5.1 Prima Sezione - Origine del dibattito e convocazione del monaco

La prima sezione inizia indicando i dubbi che assillarono, in un giorno non specificato, l’emiro di Gerusalemme ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Malik ibn Ṣālīḥ al-Hāshimī. Tali dubbi riguardavano il fatto che i cristiani, considerati “sviati” per il loro credere nelle tre ipostasi di Dio e nel fatto che Gesù fosse il Figlio di Dio, potessero essere ancora numerosi nella sua provincia e soprattutto attivi culturalmente in diversi campi, dalle scienze naturali alle discipline umanistiche come la filosofia e l’*adab*, il buon comportamento tipico dei gentiluomini del tempo.

Spinto dal consiglio del proprio precettore, l’emiro dà inizio a un dibattito, nel quale convoca dapprima il patriarca melchita e quello difisita, nominato come Mar Elia, per avere risposte in merito. Questi lo invitano tuttavia a chiedere informazioni a chi conosce la teologia. Vengono quindi convocati quattro neoconvertiti all’islam, tre di origine cristiana e uno ebreo, due giudei esperti della propria teologia e interpretazione delle Scritture e il medico dell’emiro. Tuttavia, costoro scelgono di sviare la questione, non potendo o non volendo fornire risposte ai dubbi che assillano la mente dell’emiro.⁴⁷¹

Durante questo episodio, l’emiro osserva dalla strada un monaco. Dopo aver chiesto chi fosse, ‘Abd al-Raḥmān lo fa condurre alla sua presenza, deciso a verificare se questo viandante possa aiutarlo a chiarire i suoi dubbi. Il monaco si presenta come un Servo di Dio, ‘Abd Allāh, appartenente alla stirpe araba meridionale dei Qaḥṭān, *ahl al-Qaḥṭānī*, originario di Tiberiade e monaco residente nel monastero di Akwākh.

Egli dichiara di essere di salute cagionevole e quindi inadatto al lavoro manuale, ma si definisce una “miniera di conoscenza e di eloquenza”, *ma’din al-‘ilmi wa al-akhbāri*, giunto a Gerusalemme, *Bayt al-Maqdis*, in cerca di perdono e ricompensa nella vita futura. Questa

⁴⁷¹ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l’emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 133-141

descrizione è costruita seguendo la ritmica e la metrica della poesia araba e termina con l'affermazione di essere onorato di trovarsi in un simile palazzo di fronte a un sovrano illustre, mantenendo la sequenza in rima tipica della poesia.

Presentandosi dunque come un uomo dotto, come l'emiro sperava che fosse, il monaco viene invitato a rispondere alle domande del sovrano, nonostante egli dichiari con umiltà di non essere sicuro delle proprie capacità di fornire risposte adeguate.⁴⁷²

3.3.5.2 Seconda Sezione - Dibattito sulla vera religione e sulla migliore comunità

La seconda sezione si apre con l'emiro che domanda quale tra le religioni sia preferibile e migliore di fronte a Dio e, di conseguenza, quale tra le cosiddette "nazioni", *al-umam*, sia la migliore. Inizialmente il monaco cerca di evitare la discussione, proponendo invece, vista la presenza di figure più esperte, di rivolgere la domanda al patriarca melchita, al metropolita difisita e agli ebrei presenti. L'emiro, tuttavia, rifiuta questa proposta e ordina al monaco di rispondere, concedendogli piena libertà di esprimersi.

A questa affermazione egli risponde lodando l'emiro e dichiarando che, offrendo tolleranza e chiedendo chiarimenti, egli ha rappresentato con dignità tutti i membri degli *Ahl al-Bayt*, le "Genti della Casa", indicando in questo caso il clan a cui apparteneva Muḥammad, cioè gli Hāšimīti. Nel farlo, il monaco pronuncia un elogio dei discendenti di Hāshim e di Muḥammad, definendoli "luce della sua oscurità, *Nūr Zulmatihī*; spada della sua autorità, *wa Sayf Sulṭānihi*; fiore della sua nobiltà, *wa Zahrat Fakhrihi*; [...] stirpe virtuosa, *wa Ahl al-Faḍīlati*".

Si tratta di un elogio costruito secondo il *saj'*, la prosa ritmata araba, ricordando tuttavia che tutte queste qualità provengono da Dio e che Dio stesso può privarne gli uomini.

Dopo questo elogio, il monaco risponde alla domanda dell'emiro dichiarando che la religione virtuosa presso Dio è quella scelta da Dio stesso, annunciata dai profeti da lui eletti e lodata dagli angeli. È la religione i cui apostoli e i cui eletti, con l'aiuto di Dio, hanno guidato i popoli senza ricorrere alla forza, alla vittoria militare o all'ipocrisia.

Si tratta inoltre della religione i cui precetti Dio stesso avrebbe protetto da ogni corruzione, rendendoli guida e riferimento per gli uomini, oltre che sentiero di salvezza e protezione. La nazione virtuosa, cioè la migliore comunità, *al-Umma al-Fāḍila*, è quella nella quale vengono praticati con maggiore purezza il digiuno e la preghiera e nella quale si manifestano i Segni, cioè i miracoli, che testimoniano la verità della religione tra i fedeli e li conducono a condividere beni e fatiche, sopportando ingiustizie e violenze in nome della verità della fede.⁴⁷³

Una dichiarazione che trova l'approvazione dell'emiro, il quale tuttavia domanda perché, se queste sono le caratteristiche della vera religione e della migliore comunità, egli continui a rimanere

⁴⁷² AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 141-147

⁴⁷³ Ibi, pp. 147-153

in un'altra. A questa osservazione il monaco risponde dichiarando che in realtà egli fa già parte di quella comunità, prima attraverso un linguaggio poetico e infine affermando direttamente che la religione e la comunità migliori sono quelle cristiane.

Tale affermazione suscita l'immediata reazione dell'emiro, che la definisce una evidente falsità, sostenendo che Gesù Cristo non sia mai stato né dei giudei né dei cristiani, *naṣrāniyyān*, ma che fosse invece un *ḥanīf*, cioè un monoteista appartenente alla comunità musulmana. Alle richieste di chiarimento da parte del monaco, l'emiro si limita a dichiarare che gli attributi utilizzati dal monaco per indicare la vera religione e la vera comunità corrispondono in realtà all'islam.

L'emiro espone quindi la propria professione di fede islamica, ricordando il ruolo di Muḥammad come Inviato di Dio e Sigillo dei Profeti, colui che ricevette da Dio il Corano, "luce e retta guida" (*nūran wa hudan*) per l'umanità, e che questa è la vera religione.⁴⁷⁴ A questa affermazione il monaco propone all'emiro una scelta. Da una parte gli offre la possibilità di confermare ciò in cui già crede; dall'altra gli chiede di indicare a quale delle quattro categorie di interlocutori della discussione, *ahl al-kalām*, intenda appartenere.

La prima categoria è quella degli Eccellenti, ai quali è lecito soltanto ascoltare e accettare, in virtù della loro saggezza; la seconda è quella di coloro con i quali è doveroso discutere ed entrare nel dibattito, poiché dotati di virtù come tolleranza, intelligenza, giustizia e imparzialità; la terza è quella dei Potenti, ai quali ci si può appellare ma ai quali non è possibile rispondere a causa del loro potere, e che non accettano osservazioni critiche; la quarta, infine, è quella delle persone con cui non si discute ma che meritano soltanto rimprovero, cioè le Genti dell'Errore, i miscredenti.

Poiché, secondo il monaco, l'emiro non appartiene alla quarta categoria, egli deve scegliere a quale delle altre categorie intenda appartenere se desidera ricevere una risposta sincera.

A questo invito l'emiro risponde inizialmente esortando il monaco ad abbandonare il cristianesimo in favore dell'islam, definendo la discussione, vista quella che egli considera l'ignoranza del monaco, un gioco da bambini. Tale affermazione suscita la reazione del monaco, che osserva come la sua condizione non sia diversa da quella del bestiame di fronte a un leone affamato.

Di fronte a questa osservazione, l'emiro precisa di non aver voluto essere ostile e dichiara anzi che il suo spirito è quello di chi desidera discutere, rinnovando l'invito a non comportarsi come gli *ahl al-jāhiliyya*, la "gente dell'ignoranza". Il monaco replica di non appartenere a tale categoria, proprio perché cristiano.

Egli afferma inoltre che, proprio per questo motivo, non sente la necessità né il desiderio di convertirsi all'islam, non vedendo in esso la propria felicità, e invita quindi l'emiro a lasciarlo andare.

⁴⁷⁴ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 154-161

A queste parole l'emiro reagisce con evidente irritazione, dichiarando che il monaco non uscirà dal suo palazzo finché non si convertirà all'islam oppure non avrà risposto alle sue domande riguardo agli insegnamenti cristiani sulle tre ipostasi e sul Cristo come Figlio di Dio, nonché sul motivo per cui considera la religione cristiana la vera fede.

Il monaco dichiara allora la propria disponibilità a rispondere alle domande dell'emiro, ma non a soddisfare la sua richiesta di conversione, affermando anzi che preferirebbe morire. Chiede tuttavia di essere dispensato dal rispondere alla domanda riguardante l'islam come religione e comunità di Dio, sostenendo che si tratta di un argomento che non dovrebbe essere discusso di fronte ai semplici musulmani.

Di fronte a queste posizioni, l'emiro afferma di non voler usare né la violenza né promesse materiali per convertirlo e dichiara anzi di non avere bisogno di convertirlo. Esprime tuttavia il desiderio che il monaco risponda riguardo alle ipostasi e alla natura del Cristo come Figlio di Dio, fornendo argomentazioni e prove.

L'emiro aggiunge inoltre che, sebbene la questione dell'islam sia spesso considerata sensibile tra la gente comune, egli desidera discuterne apertamente e garantisce che al monaco non verrà fatto alcun danno.

Il monaco elogia questa dichiarazione, ma ricorda che l'emiro, in quanto uomo potente, potrebbe comunque irritarsi per le risposte che riceverà e chiede nuovamente di essere dispensato dalla questione.

L'emiro gli ricorda allora che già il fatto di aver tollerato la sua affermazione secondo cui l'islam non sarebbe la vera religione dimostra la sua tolleranza e che tali parole hanno anzi suscitato in lui interesse.

Solo dopo che l'emiro presta giuramento che, qualunque cosa egli dirà, non gli verrà fatto alcun male, il monaco accetta infine di rispondere anche a quella domanda.⁴⁷⁵

Il giorno seguente, aiutandosi con uno scritto, il monaco risponde alle posizioni riguardanti l'islam come vera religione. Inizia dichiarando che Gesù Cristo non sia mai stato un *ḥanīf*, termine che egli interpreta nel senso siriano di *ḥanpē* e *aḥnāpē*, cioè "le genti", i pagani. Secondo questa interpretazione, l'hanafismo non sarebbe altro che paganesimo, cioè culto degli idoli e degli associatori, *ʿibād al-aṣnām wa al-mushrikīn*.

Il monaco prosegue dichiarando che Gesù stesso, nelle Scritture, avrebbe affermato di essere il Figlio di Dio e che lui e il Padre sono una cosa sola, richiamandosi al Vangelo secondo Giovanni. A sostegno della propria argomentazione cita anche le sure coraniche 3:45 e 4:171.

Riguardo a Muḥammad e al suo ruolo di Sigillo dei Profeti, al contrario Ibrāhīm afferma che egli non sarebbe stato un profeta, ma piuttosto un re mediante il quale si realizzò la profezia fatta ad

⁴⁷⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 162-181

Abramo secondo cui da Ismaele sarebbe sorta una grande nazione. Riguardo a questa nazione, la *umma*, egli sostiene che davanti a Dio essa non sarebbe oggetto di particolare misericordia, se non di quella concessa a tutti gli uomini e a tutte le creature.

Ibrāhīm si mostra inoltre fortemente critico nei confronti della *umma al-muslimīn*, sostenendo che essa si sia lasciata guidare da diversi predicatori che avrebbero deformato gli insegnamenti dell'uomo che essi stessi considerano profeta. Essi invocherebbero la sua intercessione e utilizzerebbero il suo nome come giustificazione per la violenza in cambio del paradiso, arrivando perfino a perseguire membri della sua stessa famiglia.

Secondo Ibrāhīm, tale comportamento sarebbe doppiamente offensivo sia verso Dio sia verso Muḥammad: verso Dio, perché mostrerebbe mancanza di rispetto per i suoi insegnamenti; verso Muḥammad, perché dimostrerebbe mancanza di rispetto per la famiglia del loro profeta e per la sua stessa figura. Ibrāhīm sostiene infatti che Muḥammad non avrebbe mai dichiarato di possedere capacità sovrumane né avrebbe mai autorizzato eccessi di violenza o crudeltà.

Anche riguardo al ruolo del califfo, pur esprimendo una benedizione nei suoi confronti, Ibrāhīm osserva che Dio ha reso potenti anche altri sovrani, tra cui i Sasanidi, sia quando erano ancora “miscredenti”, cioè zoroastriani, sia dopo la conversione all'islam di alcuni discendenti di quella dinastia.

Per quanto riguarda il Corano, Ibrāhīm afferma senza esitazioni che esso sarebbe di origine umana, scritto da Muḥammad e successivamente arricchito dopo la sua morte dai califfi *Rāshidūn*, da ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās, da Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, indicato come scriba della rivelazione, e infine da al-Ḥajjāj ibn Yūsuf, che ne sarebbe stato il compilatore finale.

Egli osserva inoltre come le polemiche interne al mondo musulmano riguardanti Muḥammad, la rivelazione e i *ṣaḥāba*, con riferimento agli ambienti sciiti estremisti, ai kharijiti e ad altri gruppi, dimostrerebbero che essi non possono essere la migliore nazione e la vera religione, proprio a causa delle divisioni presenti al loro interno.⁴⁷⁶ Una simile dichiarazione provoca rabbia e indignazione nell'emiro, che considera tali affermazioni enormità e accuse gravissime e afferma che il monaco deve soltanto ringraziare il giuramento prestato se è ancora in vita.

Alle scuse del monaco, il quale dichiara di non aver avuto intenzione di offendere né l'islam né l'emiro e ricorda di aver inizialmente cercato di evitare di rispondere su questo tema, ‘Abd al-Raḥmān decide infine di lasciar cadere la questione e lo invita a rispondere alle altre domande.⁴⁷⁷

3.3.5.3 Terza Sezione – Discussione sulla Trinità, l'Incarnazione e l'autorità delle Scritture

Nella terza sezione, si trattano gli argomenti della Trinità, della natura divina e dell'Incarnazione di Cristo, nonché il valore delle Scritture. Questa disputazione vede il monaco

⁴⁷⁶ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 183-201

⁴⁷⁷ Ibi, pp. 201-203

invitare l'emiro a convocare qualcuno che possa affrontarlo nella discussione.

Viene quindi convocato un oratore di nome al-Manzūr ibn Ghatafān al-'Absī, che sfida il monaco, affiancato da uno degli ebrei presenti fin dall'inizio. Alla dichiarazione di sfida, accolta da Ibrāhīm, segue l'affermazione secondo cui le costruzioni argomentative dei due sfidanti, il musulmano e l'ebreo, sarebbero incomplete, in quanto prive di un fondamento adeguato.

Al musulmano viene fatto notare come egli creda che Gesù sia il Cristo e Parola di Dio, concepito nel grembo della Vergine Maria senza unione sessuale, asceso al cielo e destinato a tornare per abbattere l'anticristo alla fine dei tempi, ma che sostenga tali convinzioni senza riconoscere la validità delle Scritture.

All'ebreo, invece, si fa osservare come egli riconosca soltanto l'Antico Testamento e che anche in esso non vi sia alcuna menzione di Muḥammad come profeta né di Ismaele come erede della profezia, ma soltanto un riferimento alla sua grandezza.

Posizioni che, secondo il monaco, li rendono entrambi avversari nella ricerca della verità. L'emiro, dopo aver criticato l'oratore ebreo, invita tuttavia al-Manzūr e Ibrāhīm a rimanere nel campo della discussione.⁴⁷⁸ Alla domanda riguardo da chi i cristiani abbiano ottenuto l'idea delle tre ipostasi, il monaco risponde che queste parole provengono innanzitutto dagli apostoli, i quali, a partire da san Giovanni Battista, indicato come sigillo dei profeti e degli apostoli, battezzarono nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, indicando tuttavia che queste erano soltanto ipostasi, *aqānīm*, del Dio unico.

Ipostasi che si spiegano come parte di una sola unità: il Padre è Dio nella sua potenza; il Figlio non è inteso come figlio naturale, ma come Parola generata senza separazione ed eterna; e così anche lo Spirito Santo, Paracleto o *Baraqlūt*, che procede dal Padre e dal Figlio ed è inteso come Spirito di Dio, santo, creatore, clemente e misericordioso.

Tuttavia, questa dottrina non proviene soltanto dagli apostoli: anche i profeti sono considerati testimoni di tale verità. Essi sono ricordati nei libri profetici e nell'Antico Testamento, indicati come misericordia per il mondo, da cui proviene la verità che Dio è unico. Su questo fondamento si basano anche le idee religiose del musulmano e dell'ebreo, i quali non possono fare altro che riconoscerle.

Il monaco inizia quindi a citare diversi passi delle Scritture veterotestamentarie, articolando un'argomentazione scritturistica sistematica, in particolare dalla Genesi e dai Salmi, ma anche dai libri sapienziali come la Sapienza e i Proverbi, oltre che dai profeti Isaia e Geremia. Secondo la sua interpretazione, nei diversi versetti, dalla creazione di Adamo alle lodi di Davide, fino al libro di Giobbe e agli scritti attribuiti dalla tradizione a Salomone, tutti avrebbero indicato le tre ipostasi, specialmente lo Spirito Santo e anche la Parola.

⁴⁷⁸ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 204-211

Su richiesta dell'emiro, gli interlocutori ebrei ammettono che tali citazioni corrispondono a quanto affermato da Ibrāhīm, tanto che lo stesso sfidante ebreo riconosce che non si può negare come Dio, la sua Parola e il suo Spirito siano una sola cosa.

A questo punto al-Manzūr osserva che, sebbene anche loro riconoscano gli apostoli, rimane la difficoltà di comprendere come possa esistere un Figlio senza che vi sia un Padre e come sia possibile che queste ipostasi siano distinte ma non separate.

Ibrāhīm risponde che la generazione del Figlio dal Padre è simile a quella della parola che esce dalla bocca: così come la parola non è separata da chi la pronuncia, allo stesso modo si comprende l'unità delle ipostasi nell'unico soggetto.⁴⁷⁹

Il trattamento dell'Incarnazione del Cristo e della sua natura, tra gli argomenti affrontati nella terza sezione, è il più ampio e mostra tre suddivisioni: la prima riguarda l'Incarnazione stessa, cioè come essa sia avvenuta, la sua natura, le ragioni e i suoi effetti —; la seconda riguarda la riflessione teologica sulla natura divina di Gesù; la terza riguarda la Crocifissione.

La prima parte si apre con una domanda di al-Manzūr, il quale chiede se Dio potesse rimanere sul suo trono e allo stesso tempo compiere l'Incarnazione. Ibrāhīm al-Ṭabarānī risponde dapprima criticando l'impostazione della domanda, osservando che l'espressione “assiso sul trono”, nel modo in cui viene utilizzata dall'interlocutore, sembra riferirsi a un essere limitato e definito, mentre Dio non lo è. Invita quindi il suo interlocutore a maggiore cautela.

Successivamente dichiara che Dio può compiere l'Incarnazione proprio perché è illimitato e misterioso, la cui sostanza non può essere compresa. Dio può dunque scendere “con un rivestimento umano, *“bi-libāsin min al-bašar”*”, continuando tuttavia a restare sul suo trono nei cieli e anche oltre esso, proprio a causa della sua natura divina.

Ibrāhīm aggiunge che Dio scelse di incarnarsi allo scopo di allontanare gli uomini dal culto di Iblīs, cioè Satana, e dagli idoli, poiché non tutti seguivano più gli insegnamenti che aveva lasciato.

Quando il musulmano obietta che Cristo fu respinto dagli uomini e messo a morte, Ibrāhīm replica che a respingerlo furono soltanto gli ebrei, indicati come maledetti e miscredenti per non aver compreso le Scritture e riconosciuto il Messia, mentre altri lo accolsero. Egli aggiunge inoltre che Cristo non fu catturato dai giudei, ma si consegnò volontariamente, adempiendo alle profezie e alla propria sapienza.

Riguardo alla questione del perché i cristiani considerino Gesù Figlio di Dio, al-Manzūr afferma che i cristiani lo farebbero soltanto perché egli resuscitò i morti, accusandoli quindi di un'eccessiva venerazione verso un profeta.

Il monaco risponde che non si tratta di esagerazione, ma di due semplici ragioni. La prima consiste nelle dichiarazioni di Cristo stesso, il quale avrebbe affermato esplicitamente di essere il

⁴⁷⁹ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 212-231

Figlio di Dio, come attestato nei Vangeli, in particolare nel Vangelo secondo Giovanni, e già prefigurato nell'Antico Testamento.

La seconda riguarda la superiorità di Gesù rispetto ai profeti. Egli compiva segni e miracoli senza dover pregare, a differenza dei profeti; conosceva i misteri dei cuori degli uomini, il futuro e ciò che appartiene alla mente di Dio, cosa che i profeti non possedevano; inoltre aveva piena consapevolezza della propria divinità e missione, dichiarando pubblicamente di essere Figlio di Dio.

Riguardo alla Crocifissione, quando viene ripresa l'affermazione coranica secondo cui essa non sarebbe avvenuta, Ibrāhīm la definisce assurda. Secondo lui l'espressione "così sembrò loro" si riferirebbe soltanto agli ebrei, non agli apostoli che furono testimoni dell'evento.

Gli apostoli sono inoltre considerati affidabili anche da Muḥammad, che li definisce "ausiliari di Dio", *Ansār Allāh*. Se dunque essi narrarono la Crocifissione, questa deve essere avvenuta realmente.

Ibrāhīm accusa quindi il suo interlocutore musulmano di essere lontano da Dio e da Cristo proprio perché non riconosce la natura divina di Gesù, in contrasto sia con le Scritture sia con ciò che lo stesso Muḥammad avrebbe affermato.⁴⁸⁰

A queste posizioni al-Manẓūr risponde con l'accusa che i cristiani abbiano corrotto le Scritture, come insegnato da Muḥammad nel Corano.

Il monaco replica sfidandolo a presentare questo "vero Vangelo" e queste "vere Scritture" per dimostrare tale affermazione. Egli osserva inoltre che, se Muḥammad stesso definì gli apostoli di Cristo *Ansār Allāh*, allora una simile accusa appare incoerente.

Ibrāhīm aggiunge che sarebbe stato impossibile per i molti popoli convertiti al cristianesimo accettare Scritture corrotte senza accorgersene. Osserva inoltre che da quelle che vengono definite Scritture corrotte sono nate virtù e spirito di servizio verso Dio.

Arriva quindi a suggerire, in maniera polemica, che forse siano proprio le presunte "vere Scritture" dei musulmani a essere corrotte, poiché avrebbero esagerato la figura di Muḥammad attribuendogli un ruolo che egli stesso non avrebbe rivendicato.

Questa affermazione provoca l'intervento dell'emiro, scandalizzato, il quale ricorda che Muḥammad è più onorabile davanti a Dio rispetto a Cristo, a tutti i profeti e perfino ad Adamo.⁴⁸¹ Il monaco risponde che tale affermazione è impossibile, poiché Adamo e i profeti sono sottoterra, così come Muḥammad, mentre Gesù si trova anima e corpo presso Dio.

Seguono quindi due tentativi di difendere la posizione islamica: il primo sostiene che, se Cristo fosse stato Dio e onnisciente, non avrebbe dichiarato che il Giorno del Giudizio, *Yawm al-Dīn*, è conosciuto soltanto dal Padre; il secondo richiama l'episodio in cui Dio chiede ad Adamo

⁴⁸⁰ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 232-257

⁴⁸¹ *Ibi*, pp. 256-264

dove si trovi, interpretandolo come possibile prova della corruzione delle Scritture.

Ibrāhīm replica che Cristo conosceva il momento del giudizio ma non lo rivelò perché non era il momento opportuno, e che l'espressione "solo il Padre lo sa" indica semplicemente che la questione riguarda Dio stesso.

Allo stesso modo, l'episodio di Adamo viene interpretato come un modo con cui Dio parla all'uomo in maniera comprensibile.⁴⁸²

3.3.5.4 Quarta Sezione – Dibattito cristologico e questione della purezza rituale

Nella quarta sezione l'emiro, ancora irritato dalle dichiarazioni del monaco, decide di far intervenire un altro arabo musulmano giunto di recente al palazzo, affinché discuta con Ibrāhīm.

Questo interlocutore, indicato come al-Bāhilī, esordisce accusando i cristiani di "inventare calunnie contro Dio", *taftarūna 'alā Allāh jihāran*. Una delle accuse riguarda la natura divina di Gesù e il modo in cui essa sarebbe presente in lui, in particolare durante la Crocifissione: se la divinità si sia ritirata durante il supplizio oppure se Dio stesso abbia sofferto i dolori e la morte subiti dal Figlio.

Proprio per la confessione a cui appartiene il monaco, al-Bāhilī chiede come una tale dottrina possa essere possibile.

Ibrāhīm risponde portando due esempi. Il primo riguarda gli angeli custodi, che accompagnano l'uomo dall'infusione dell'anima fino alla morte, restando accanto a lui senza subire le limitazioni del corpo umano né condividere le sue sofferenze.

Il secondo esempio riguarda il sole: se una lancia colpisse un cammello illuminato dai raggi del sole, l'astro non subirebbe alcun danno.

Così come gli angeli possono accompagnare l'uomo senza essere colpiti dalle sue sofferenze, e così come il sole non è danneggiato da ciò che accade sulla terra, allo stesso modo la natura divina di Gesù rimase intatta senza essere colpita dalla Crocifissione.⁴⁸³

A questo dibattito segue infine quello riguardante la purezza rituale, quando al-Bāhilī domanda perché i cristiani non compiano abluzioni. Da questa domanda, e da un'ulteriore richiesta di chiarimento da parte di Ibrāhīm sullo scopo delle abluzioni e su chi le abbia prescritte, nasce una discussione su come Muḥammad abbia imposto sugli arabi abluzioni e riti proprio perché essi non possedevano ancora la fede, e che quindi tali pratiche abbiano un valore inferiore rispetto alla fede stessa.

Ibrāhīm sostiene infatti che la fede imponga le "abluzioni della fede", cioè l'astensione dai peccati, in particolare da quelli di natura sessuale ma non solo. Per questo motivo tali purificazioni non richiederebbero riti di abluzione materiali, né con acqua né con terra, come domanda il

⁴⁸² AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 264-269

⁴⁸³ Ibi, pp. 270-286

musulmano facendo riferimento all'affermazione di al-Bāhilī secondo cui "l'acqua è stata creata purificatrice da Dio".

Tale affermazione, come l'intero tema dell'abluzione rituale, viene quindi considerata da Ibrāhīm irrilevante per la preghiera e per il servizio reso a Dio.⁴⁸⁴ Al-Bāhilī passa infine a trattare un'ultima questione, riguardante l'adorazione di Cristo da parte dei cristiani: se egli è una creatura di Dio, sostiene, non dovrebbe essere adorato.

Ibrāhīm risponde che, al contrario, tale adorazione è lecita. Da una parte perché Gesù Cristo è Figlio di Dio e quindi Dio; dall'altra portando un esempio tratto dal Corano. Egli ricorda infatti che Iblīs e gli angeli che lo seguirono, rifiutando di prostrarsi davanti ad Adamo, divennero miscredenti.

Allo stesso modo, afferma Ibrāhīm, Dio stesso ordinò, dopo il battesimo di Cristo, che egli fosse riconosciuto come suo Figlio e che fosse ascoltato e seguito; di conseguenza, anche adorato.

A queste affermazioni, con le quali conclude dichiarando che Gesù Cristo è superiore ad Adamo, lo stesso emiro reagisce sorridendo e afferma che Ibrāhīm è stato molto persuasivo.⁴⁸⁵

3.3.5.5 Quinta Sezione – Controversia sulla divinità di Cristo e sul significato della Croce

La quinta sezione, che precede l'ordalia, introduce come nuovo interlocutore un pellegrino musulmano proveniente da Baṣra (Bassora). Questi affronta Ibrāhīm su due argomenti: la divinità di Cristo e la croce.

Riguardo al primo argomento, l'interlocutore di Baṣra propone tre obiezioni: perché Gesù pagò la tassa ai Romani; che cosa sarebbe accaduto se la Vergine Maria fosse morta o avesse subito violenze; e perché, se egli era Figlio di Dio e Dio stesso, pregò Dio. La risposta di Ibrāhīm si sviluppa precisamente a partire da queste tre obiezioni.

Alla prima obiezione, che richiama un episodio del Vangelo secondo Matteo (Mt 17,24-27), il monaco risponde che ciò che appare come un atto di sottomissione all'autorità romana fu in realtà un gesto di esempio e misericordia. Attraverso il Figlio, Dio mostrò il comportamento che gli uomini avrebbero dovuto seguire, manifestando al tempo stesso la propria potenza: fu infatti Dio a far trovare nel pesce il denaro necessario, indicato da Ibrāhīm come quattro dirham. Si tratterebbe quindi non solo di un modello, ma anche di un miracolo, di un segno (*āya*), non diverso dagli altri segni compiuti da Dio secondo la stessa tradizione musulmana.⁴⁸⁶ Alla seconda obiezione, riguardante ciò che sarebbe accaduto se Maria fosse morta, Ibrāhīm risponde che una simile ipotesi non può essere presa in considerazione. Porta a sostegno un esempio tratto dal Corano, citando la Sura Al-Najm LIII:7-8, dove Dio si trova "sul più alto orizzonte e poi si avvicinò e rimase sospeso", secondo la traduzione di Zilio-Grandi. Pensare a ciò che sarebbe accaduto se Maria fosse morta

⁴⁸⁴ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 287-298

⁴⁸⁵ Ibi, pp. 299-305

⁴⁸⁶ Ibi, pp. 310-321

sarebbe dunque simile a domandarsi cosa accadrebbe a Dio se fosse caduto lungo l'orizzonte.⁴⁸⁷ Riguardo invece alla terza obiezione, cioè il motivo per cui Cristo pregò, Ibrāhīm osserva che lo stesso Corano afferma che Dio prega per il profeta, nel senso che le sue preghiere sono benedizioni. In modo analogo Gesù si rivolgeva al Padre.⁴⁸⁸

A partire da questo punto, Ibrāhīm sostiene inoltre che lo stesso Corano riconosca implicitamente Gesù come creatore e non come creatura. Egli afferma che, nel riconoscere la nascita verginale da Maria, come narrata nel Vangelo secondo Luca, e la sua elevazione, interpretata anche come resurrezione, il Corano stesso e il suo primo autore, Muḥammad, ancora una volta indicato come sovrano che servì Dio ma non come profeta, avrebbero riconosciuto la verità riguardo a Cristo e cercato di affermarla. Ibrāhīm arriva così a sostenere che, proprio grazie alla resurrezione, Cristo sia superiore a Muḥammad e ai profeti, richiamandosi alle Scritture e alle profezie.⁴⁸⁹

A questo punto è l'emiro a interrompere la discussione, introducendo una nuova questione: perché i cristiani, a suo dire, adorino la croce.

Ibrāhīm osserva che una simile domanda è sorprendente da parte di un qurayšita, richiamandosi alla saggezza attribuita allo stesso Muḥammad e alla sua tribù. Egli risponde che i cristiani non adorano la croce, ma la amano, perché attraverso di essa avvenne la vittoria di Gesù sulla morte e sul peccato. Aggiungendo inoltre che, mediante il segno della croce, il cristiano può compiere i segni di Dio, gli *āyāt*, cioè i miracoli.⁴⁹⁰ Proprio da questa affermazione nasce la sfida dell'ordalia, che dovrebbe dimostrare quale fede sia la vera: quella cristiana, legata alla croce, oppure quella islamica.⁴⁹¹

3.3.5.6 Sesta Sezione – Ordalia e conclusione del dialogo

Nella sesta sezione si giunge alle ordalie, tre prove per dimostrazione nel nome di Cristo o di Muḥammad. La prima consiste nel bere un veleno insieme a un beduino prigioniero; la seconda nell'esorcizzare una schiava posseduta da un *ifrīt*; la terza nel mettere le mani tra le braci ardenti.⁴⁹² Dopo queste prove, i servi dell'emiro che erano stati cristiani e i due giudei chiedono di ricevere il battesimo. Il monaco, tuttavia, essendo forestiero, li invita a chiedere il battesimo al patriarca presente.

In seguito a questi eventi, l'emiro, su consiglio di alcuni suoi confidenti, lascia andare i due giudei, ma condanna a morte i servi per apostasia e fa imprigionare il monaco.

Durante la notte, tuttavia, l'emiro fa visita al monaco in prigione, offrendogli la libertà e la

⁴⁸⁷ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 320-325

⁴⁸⁸ Ibi, pp. 326-335

⁴⁸⁹ Ibi, pp. 336-349

⁴⁹⁰ Ibi, pp. 350-355

⁴⁹¹ Ibi, pp. 354-363

⁴⁹² Ibi, pp. 364-369

possibilità di restare al suo servizio se lo desidera. Ibrāhīm al-Ṭabarānī rifiuta l'offerta e chiede invece di poter riprendere il proprio cammino.⁴⁹³

3.3.6 La natura letteraria del dialogo

L'ordalia è forse la parte più debole dell'opera, dal punto di vista storico-critico, soprattutto per il suo carattere soprannaturale, che ricorda molto le agiografie di diversi santi. Elementi di questo tipo possono dare l'impressione di trovarsi di fronte più a un racconto romanzesco che alla descrizione di un vero dialogo, come nel caso delle narrazioni relative a Polissena e ad altri racconti agiografici. A ciò si aggiunge anche la presenza, nel racconto, di Mar Elia, metropolita difisita di Gerusalemme, che tuttavia non era presente in città nel periodo in cui gli eventi sarebbero avvenuti.⁴⁹⁴ Si tratta di elementi presi in considerazione anche da Marcuzzo, il quale riconosce che questa parte rappresenta effettivamente il segmento più debole e apertamente agiografico del testo. Tuttavia, ciò non annulla gli elementi indicati in precedenza, che anzi continuano a suggerire una certa plausibilità dell'evento descritto. Non a caso, tra i sei convertiti solo gli ex musulmani vengono martirizzati, mentre il monaco viene lasciato andare. Un comportamento che da una parte riflette le norme del tempo, che punivano l'apostasia dall'islam con la pena di morte, ma dall'altra mostra anche il tentativo dell'autorità politica di governare evitando tensioni con le diverse comunità presenti.⁴⁹⁵

3.3.7 Strategia apologetica del dialogo

Senza ombra di dubbio, alla luce del confronto con il Dialogo di Timoteo I, l'opera di Ibrāhīm al-Ṭabarānī è molto più complessa. Da una parte, non aiuta l'origine incerta dell'autore, a partire dal nome del monaco, presentato come Ibrāhīm al-Ṭabarānī, ma di cui non abbiamo assoluta certezza. Marcuzzo, come già indicato, sostiene l'appartenenza di questo testo alla tradizione melchita; la coerenza e completezza della versione araba, insieme ai vari elementi interni, ne attesterebbero la fattibilità. Tuttavia, diversamente dal *Dialogo* del catholicos difisita di un secolo precedente, questo testo mostra una natura al tempo stesso più complessa e più confusa.

Da una parte, è innegabile la natura apologetica del *Dialogo*. Oggetto dell'opera, infatti, è la difesa della fede cristiana, in questo caso di confessione melchita. Le questioni affrontate sono, per l'appunto, quelle frequentemente poste dal *kalām* islamico: la natura divina di Gesù e la Trinità. A queste si legano diversi altri aspetti, come la Crocifissione di Gesù, la Resurrezione, e il senso dell'essere Parola di Dio. Rientrano inoltre altre tematiche, tra cui la natura stessa delle ipostasi, qui indicate come *aqānīm*, forma plurale di *uqnūm*, e la questione delle Scritture: se siano state contraffatte o meno, e quale sia il senso delle loro parole.

⁴⁹³ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 370-375

⁴⁹⁴ Ibi, p. 54

⁴⁹⁵ Ibi, pp. 374-375

Come nel caso del *Dialogo* di Timoteo, per dimostrare la veridicità della posizione cristiana sono continui i richiami alle Scritture, oltre che a esempi tratti dalle scienze naturali. Lo si vede, ad esempio, nel sostenere che i profeti e le Scritture veterotestamentarie avrebbero dichiarato fin dal principio l'esistenza della Trinità, come nei versi §247–293. I testi citati per sostenere tale tesi sono soprattutto i Salmi, che la tradizione attribuisce a Davide, indicato come profeta (*Dāwūd al-Nabī*), oltre all'Esodo, alla Genesi e al libro sapienziale dei Proverbi, attribuito a Salomone. Tra i profeti vengono richiamati direttamente Giobbe, Geremia e Isaia.

Questi riferimenti sono impiegati per indicare in particolare le ipostasi del Figlio e dello Spirito Santo, come in Pr 30,4: “*Chi ha creato i cieli e la terra? [...] Chi è? Come si chiama? Come si chiama il suo Figlio, se voi lo sapete?*”. Giobbe è citato due volte: per sostenere l'esistenza dello Spirito (Gb 33,4: “*Lo spirito di Dio mi ha creato, e mi ha insegnato la sapienza e il senno*”) e in Gb 9,8 (“*Dio con la sua parola e il suo spirito rimane. Cammina sul mare come sulla terraferma*”). Questo versetto viene impiegato anche per sostenere che Gesù sia quella Parola.⁴⁹⁶ Citazioni analoghe si ritrovano anche in Timoteo, un secolo prima. In particolare, la citazione in §50 e §255 di Sal 32,6: “*Con la parola di Dio furono fatti i cieli e la terra e con lo spirito della sua bocca le armate degli Angeli*”. Come nel suo caso, non mancano riferimenti alla conoscenza “scientifica”, spesso con una certa somiglianza. Così come Timoteo I, per indicare le tre parti della Trinità come unite, porta l'esempio del sole, dei suoi raggi e del suo calore, così nella sezione Quattro Ibrāhīm porta l'esempio del cammello illuminato dal sole e ferito da una lancia, paragonando la natura divina di Gesù ai raggi del sole e sostenendo che essa non sia stata toccata dalla crocifissione, così come i raggi del sole non sono feriti dalla lancia che colpisce il cammello.

Questo mostra, in entrambi i personaggi, una conoscenza scientifica e teologica profonda, che si evince anche dal fatto che Ibrāhīm, nel definirsi, dichiara di aver studiato in Iraq, nella regione gravitante intorno a Baghdad, capitale politica e culturale del califfato, nel periodo in cui stava maturando il movimento di traduzione sotto l'egida di al-Ma'mūn. I due autori risultano dunque simili per cultura umanistica e teologica, come mostrano i richiami paralleli.

Entrambi affrontano temi fondamentali per difendere i dogmi della loro fede, cioè la Trinità e la natura divina di Gesù, e soprattutto la logica e la coerenza della fede rispetto alle accuse di “paganesimo” o di corruzione del testo. Essi convergono anche nell'affrontare frequentemente le medesime questioni, sebbene discutendo aspetti differenti. Infatti, in tutte le sezioni dalla Terza alla Quinta si affronta la natura divina di Gesù. Nella Terza, in §315–383, il monaco tratta la questione dopo aver discusso della Trinità, che definisce come ipostasi (*aqānīm*) parte della medesima sostanza di Dio (*ḡawhar*). In questa trattazione cerca di dimostrare come Gesù sia Figlio di Dio e Dio stesso, restando comunque legato al Padre, richiamandosi alle Scritture e ai miracoli,

⁴⁹⁶ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 219-227

sottolineandone la specificità rispetto a quelli compiuti dai profeti.

Nella Quarta sezione, invece, con al-Bāhili, la natura divina di Gesù è affrontata secondo due aspetti. In §430–471 si discute della coabitazione nel Cristo della natura divina insieme a quella umana, argomentando in senso logico con i paragoni del rapporto degli angeli con gli uomini e con l'esempio del cammello illuminato dal sole e ferito da una lancia. In §508–526, invece, si tratta lo statuto di Gesù come creatura umana e la questione di come si possa adorare una creatura umana come Dio; l'argomento è difeso sia richiamandosi alle Scritture cristiane e alle dichiarazioni del Cristo sulla propria natura divina, sia citando il Corano (Iblīs che rifiuta di inchinarsi di fronte ad Adamo, divenendo miscredente).

Nella Quinta sezione, infine, la natura divina è nuovamente affrontata in §537–692, attraverso esempi quali il pagamento del tributo a Cesare e la preghiera nel Getsemani, presentati come prove che il Cristo sarebbe creatura e non Dio. Ibrāhīm contraddice tali obiezioni mediante una serie di domande serrate, facendo emergere, per via logica e con richiamo alle Scritture, come questi esempi non contraddicano la natura divina di Gesù; arriva inoltre a portare esempi dallo stesso Corano, sia come riferimento comprensibile all'interlocutore musulmano, sia, soprattutto negli ultimi versi, per dare maggiore forza alle proprie posizioni. Un metodo non diverso da quello con cui, nella sezione Due del *Dialogo* con il califfo, Timoteo affronta la medesima questione della natura divina di Gesù.

Tuttavia, accanto a queste somiglianze, forse dovute alla conoscenza da parte dell'autore dell'opera di Timoteo, esistono evidenti differenze, a partire dal formato. Il *Dialogo* di Timoteo si presenta nella forma di una lettera, nella quale domina la discussione: i due interlocutori dialogano in modo quasi paritario, e il califfo, alle posizioni del catholicos, risponde proponendo le proprie interpretazioni. Nel dibattito, Timoteo mira a difendere e dimostrare la logicità dei dogmi cristiani, respingendo l'accusa di politeismo.

Al contrario, il *Dialogo* di Ibrāhīm al-Ṭabarānī adotta una formula diversa, presentandosi come un racconto. Fin dai primi versi viene descritto l'emiro che riflette pensieroso sul perché i cristiani non divengano musulmani in massa e su come possano conservare importanza sociale e culturale nonostante la loro miscredenza.⁴⁹⁷ Questo avvicina l'opera alla forma narrativa di tipo agiografico: non solo perché si tratta di un racconto nel quale il monaco, visto per caso dall'emiro, viene costretto a confrontarsi in un dibattito, ma soprattutto per la posizione narrativa adottata.

Ciò emerge nella sezione Due, dove l'emiro pone al monaco tre domande: la prima riguarda quale sia la religione più vicina a Dio e la comunità virtuosa, la *umma*; le successive riguardano i due dogmi cristiani, cioè la Trinità e la natura divina di Gesù. In §42–54 Ibrāhīm risponde alla prima domanda: la religione virtuosa è quella scelta da Dio, elogiata dagli angeli, di cui Egli si compiacque per i profeti sorti da essa, che ne predicarono le idee e i cui apostoli difesero i dogmi, e

⁴⁹⁷ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 132-135

presso cui Egli conduce l'umanità senza l'ausilio di violenza o ipocrisia, rendendola luce per gli uomini. Analogamente, la comunità virtuosa è quella che pratica digiuno, preghiera ed elemosina, nella quale sono presenti i miracoli, indicati come segni di Dio, e che tollera l'ingiustizia subita per amore di Dio.

Di fronte a questa descrizione, 'Abd al-Raḥmān domanda al monaco perché allora rimanga in un'altra fede. Ibrāhīm risponde che egli appartiene già a quella comunità e a quella religione, identificandole con la fede cristiana e con la sua comunità, indicata come quella dei *naṣārā*.⁴⁹⁸

Questa è una posizione che mostra fin da subito una differenza di tono rispetto al *Dialogo* di Timoteo I. Nella *Lettera a Mar Efrem dell'Elam*, il catholicos non osa in nessun passo sostenere che la fede della Chiesa sia la vera comunità dei fedeli. Si limita piuttosto a difendere la coerenza logica della fede cristiana e a spiegare perché i cristiani non ritengano Muḥammad un profeta.

Al contrario, il *Dialogo* con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī si pone, fin dalla seconda sezione, in una posizione chiara e definitiva, dichiarando che la vera fede sia quella cristiana. Si tratta di una posizione evidentemente polemica, come si evince dalla risposta dell'emiro che, in §55–71, subito dopo la dichiarazione del monaco, si affretta a contraddirne l'affermazione sostenendo che la vera fede è invece quella islamica, presentandone i principali dogmi, in particolare l'assoluta unicità di Dio e Muḥammad come Sigillo dei Profeti.⁴⁹⁹

Una posizione che Ibrāhīm mostra di non condividere e rispetto alla quale invita l'emiro a scegliere quale risposta desideri ricevere da lui. Come dichiara in §72–88, potrebbe infatti limitarsi a dargli ragione, se così desiderasse; tuttavia, ricorda che esistono quattro tipi di interlocutori: i saggi, i quali si ascolta e ai quali si domanda per ottenere conoscenza; coloro con cui si discute e che possono essere corretti quando si riconosce un errore; i potenti, ai quali non si risponde se non per dar loro ragione; e gli sciocchi, che devono essere semplicemente corretti.

Sebbene Ibrāhīm escluda 'Abd al-Raḥmān dalla quarta categoria, gli chiede a quale di queste desideri appartenere nel porre le sue domande.⁵⁰⁰ Alla fine, dopo aver più volte dichiarato lo spirito di liberalità della discussione, aver affermato di non voler forzare la conversione del monaco all'islam e aver prestato giuramento che qualunque cosa egli dica non gli costerà la vita, Ibrāhīm accetta di rispondere alle domande dell'emiro, promettendo di farlo con sincerità e onestà.⁵⁰¹

Da questo momento, sia nel finale della sezione sia nelle successive, egli si mostra diretto nel sostenere che la vera fede sia soltanto quella cristiana, e in particolare quella della sua confessione melchita.

Si tratta di una posizione difficile da sostenere in un dibattito ordinario senza adeguate

⁴⁹⁸ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 150-155

⁴⁹⁹ Ibi, pp. 154-161

⁵⁰⁰ Ibi, pp. 162-165

⁵⁰¹ Ibi, pp. 162-181

garanzie, e che porta il monaco ad assumere un tono che non sarebbe stato semplice per un cristiano del suo tempo. Se nella seconda sezione, e anche nelle successive, egli mantiene un atteggiamento rispettoso nei confronti dell'emiro, ricordandone la nobile stirpe, non mostra lo stesso atteggiamento verso i suoi avversari.

Fin dalla terza sezione, infatti, egli definisce i suoi interlocutori, il teologo ebreo senza nome e al-Manzūr, “nemici nella verità”. Anzi, proprio nella terza sezione, il dibattito viene presentato come un vero e proprio duello.

203 Detto ciò, l'emiro convocò un uomo di nome al-Manzūr ibn Gatafān al-'Absī. Lo informò di quanto riguardava il monaco. Questi si avvicinò al monaco.

204 Disse: «Tu, o cristiano, sul conto di Dio inventi affermazioni di falsità. Concentrati bene, ora, e considera come ti stai ponendo.

205 Sappi che tu hai incontrato un fuoco il cui combustibile non è circoscrivibile, che brucia per l'eternità in un turbine di fumo e s'infiamma».

206 Il monaco disse: «Io ti vedo come 'Akāz, il fratello di 'Ablah, che abbandonò sua sorella nell'esilio e si salvò dall'imbarazzo. Io, in te, delle curiosità di 'Antar non vedo nulla.

207 Io penso che tu sia di quelli che, quando sopraggiunge loro il grido, dicono: “Mi affretto a gridare affinché fuggano!”. Confida in Dio e rassicurati, poiché sei al sicuro e nel bene.

208 Sappi che, se tu sei stato chiamato “fuoco il cui combustibile non è circoscrivibile”, io sono “un mare il cui soffio non è circoscrivibile”.

209 Quando il mio mare incontrerà il calore del tuo fuoco, lo spegnerà e lo distruggerà». ⁵⁰²

Queste sono formule che possono ricordare senza troppe difficoltà quelle usate nella letteratura epica pre-islamica, come nel caso riportato da al-Ṭabarī riguardo all'incontro tra Marḥab e 'Alī ibn Abī Ṭālib durante l'assedio di Khaybar:

“Khaybar sa bene che io sono Marḥab, la cui arma è affilata, un guerriero esperto. Colpisco sia con la lancia che con la spada, se i leoni avanzano con rabbia ardente.”.

A cui, secondo il Ṣaḥīḥ di Muslim, 'Alī avrebbe risposto:

“Sono colui la cui madre chiamò Ḥaidar (leone), e sono come un leone della foresta che causa terrore. E io offro ai miei nemici la misura del sandara in cambio del sa'.” (ovvero: “rispondo ai colpi del nemico colpendo con più ferocia”). ⁵⁰³

Questo, insieme ai miracoli presenti nella sezione finale, lascia fortemente l'impressione di un racconto agiografico, se non di una vera e propria narrazione, come citato da Bartolomeo Pirone nella prefazione del suddetto *Dialogo*. Il testo avrebbe dunque un carattere al tempo stesso apologetico e agiografico, nel quale si favorisce l'aspetto narrativo per suscitare interesse nei lettori e rafforzare i cristiani, inseriti in un contesto sociale non sempre favorevole, specialmente nel caso dei melchiti. Non a caso, è stata anche discussa la possibile natura fittizia dell'evento stesso così come viene descritto.

Anche la struttura mostra una natura differente. Il narratore non si presenta come il monaco

⁵⁰² AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 204-207

⁵⁰³ Muslim ibn AL-ḤAJJĀJ. *al-Musnad al-ṣaḥīḥ bi-naklīl 'adlī*, libro 19, hadith 4450, <<https://hadithcollection.com/sahihmuslim/sahih-muslim-book-19-jihad-and-expedition/sahih-muslim-book-019-hadith-number-4450>> (24/05/2026)

che ricorda gli eventi, ma come una voce esterna. Inoltre, la rappresentazione del dialogo come un duello, nel quale il protagonista, apparso quasi dal nulla, affronta i propri sfidanti come “nemici nella verità”, richiama chiaramente modelli agiografici. Non a caso, diversi studiosi hanno espresso dubbi sulla reale fattibilità storica dell’evento descritto. Non possiamo stabilirlo con certezza; tuttavia, come indicato da Marcuzzo, molti elementi lasciano aperta la possibilità che l’episodio abbia avuto luogo, sebbene arricchito da numerosi elementi letterari.

Il *Dialogo* presenterebbe quindi una natura strettamente apologetica e agiografica, nella quale vengono utilizzati stilemi provenienti da altri generi letterari, pratica non insolita nella letteratura cristiana. Un esempio si può trovare nei Padri cappadoci, come nei poemi di Gregorio Nazianzeno. Quest’ultimo utilizzò infatti forme poetiche tratte dalla lirica e dall’epica per trattare questioni teologiche, come il tema della vittoria della virtù sul peccato.

Tutto ciò mostrerebbe non solo una differenza nel tono e nella forma rispetto alla lettera di Timoteo, ma anche una possibile appartenenza dell’opera alla comunità melchita del Vicino Oriente. Questa, specialmente in Siria, ormai parte del *Bilād al-Šām*, si trovava in una posizione marginale tra le comunità nella condizione di *dhimmī*. I difisiti, dopotutto, proprio sotto Timoteo avevano potuto contare su un livello di protezione particolare, tanto da espandersi anche in regioni dalle quali erano stati precedentemente esiliati, come la Palestina, al punto che nel *Dialogo* di Ibrāhīm al-Ṭabarānī compare la figura di Mar Elia indicato come “vescovo dei nestoriani”.

Al contrario, come descritto nel capitolo precedente, i melchiti si trovarono più facilmente in condizioni di discriminazione, se non di persecuzione. Proprio sotto al-Ma’mūn essi dovettero affrontare persecuzioni severe. Dopotutto, la loro era considerata la “fede dei Romani”, i nemici per antonomasia del califfato, particolarmente condannati dall’allora califfo mu’tazilita, che si presentava come “Vicario di Dio”.

Non deve quindi sorprendere, da parte araba cristiana, il tentativo di adottare un tono più apertamente polemico nei confronti dei musulmani. Tuttavia, come dimostrato da Ibrāhīm nella sezione due, questo atteggiamento non si traduce in una condanna totale o in un disprezzo verso l’altra religione. Lo si può notare, ad esempio, nel modo in cui egli risponde ad al-Manzūr in §387–403 riguardo all’accusa di corruzione delle Scritture.

387 Il monaco disse: «Se il problema stesse come tu hai ricordato, allora portate il Vangelo e le Scritture autentiche che voi avete contrapposto alle nostre Scritture,

388 affinché possiate conoscerle e vi appaia chiaramente la loro falsificazione. Noi riterremo allora le Scritture autentiche e aboliremo quelle falsificate.

389 Inoltre, come pretendi di affermare che il tuo profeta vi abbia reso noto ciò, quando lui stesso rende testimonianza agli apostoli che essi sono gli ausiliari di Dio e che Dio ha donato loro la rivelazione?»

390 Il monaco disse: «Spiegami, tra l’altro, come avrebbero potuto i sovrani e tutte le genti accettare questo libro manipolato da parte di Giovanni e dei suoi compagni, tu che pretendi di dire che essi sono suoi soci?

391 Tu dici forse che hanno bramato i loro beni o che si sono guardati dalla moltitudine delle loro armate,

392 o che hanno avuto timore della lama delle loro spade, o che hanno desiderato accondiscendere ai loro precetti e alle loro tradizioni.
 393 Se tu asserisci una cosa del genere, le genti, conoscendo la loro condizione, non avrebbero ricevuto l'ordine della temperanza e dell'umiltà, dell'umiliazione e della divisione dei beni.
 394 Sarebbe stato necessario che costoro avessero avuto una ragguardevole potenza da manifestare ai re e alla moltitudine, affinché essi accogliessero il loro libro e la loro religione.
 395 Sappi piuttosto, grazie alla tua intelligenza, che i re e le genti non accolsero questa religione e il Vangelo da Giovanni e dai suoi compagni per desiderio dei loro beni,
 396 né per timore delle loro armate, né per terrore delle loro spade, né per accondiscendenza ai loro comandamenti.
 397 Essi, al contrario, mostrarono ai re e alle moltitudini, finché questi accolsero questo libro, i segni e i miracoli che manifestarono loro,
 398 dalla risurrezione dei morti e dallo scacciare i demoni fino alla guarigione di svariate malattie da parte di Giovanni e dei suoi compagni.
 399 Dunque, orsù, o falso accusatore, veniamo alla tua accusa nei riguardi del puro Vangelo di Dio: confronta questo Vangelo che tu pretendi manipolato con l'affermazione riguardo al Vangelo primigenio.
 401 Considera un poco quali dei due sia più vicino alla giustizia e quale dei due sia più autentico quanto ai comandamenti e alle opere:
 402 se i tuoi comandamenti e le tue opere oppure i loro comandamenti e le loro opere, tra il digiuno, la preghiera, l'elemosina, la temperanza in tutte le cose piacevoli e la divisione dei beni a quanti sono nella necessità e nella povertà.
 403 Conoscerai allora la chiara luce e ti apparirà chiaramente la sua virtù sopra tutto ciò che pretendi tu e altri oltre a te».⁵⁰⁴

Come si può notare, il tono è opposto rispetto a quello utilizzato da Timoteo nella Sezione Otto del suo *Dialogo*. In quel caso, il catholicos dichiara l'improbabilità della corruzione delle Scritture, sostenendo che lui e i cristiani non ne sanno nulla, e ribadendo al contempo la fedeltà e l'amicizia della Chiesa d'Oriente verso il califfato.

Al contrario, Ibrāhīm sfida il suo interlocutore a portare prove della sua affermazione, che dichiara senza esitazione falsa. A seguito di questa sfida, egli sostiene che non è possibile che le Scritture, e in particolare i Vangeli, siano stati corrotti. Lo fa richiamandosi allo stesso Corano e al fatto che Muḥammad avrebbe chiamato gli Apostoli Ausiliari di Dio, *Anṣār Allāh*.

Egli arriva così ad affermare che l'accusa non abbia senso, poiché è difficile pensare che le Scritture possano essere state corrotte se hanno ispirato popoli e sovrani a seguire un comportamento giusto. Inoltre, ovunque esse siano giunte, sarebbero state accompagnate da Segni, cioè Miracoli, indicati come *āyāt*.

Questo porta Ibrāhīm a definire il suo interlocutore un "falso accusatore", *al-mudda'ī al-bāṭil*. Non si tratta semplicemente di qualcuno che possiede idee diverse, trasmesse da un maestro che conosceva solo parte della verità. Al contrario, Ibrāhīm sostiene, neppure troppo velatamente, che lo stesso Muḥammad riconoscesse questa verità, cioè che le Scritture fossero autentiche e che le posizioni cristiane fossero vere.

È quindi l'interlocutore a non seguire gli insegnamenti del proprio maestro e a non riconoscere le Scritture, rendendosi così, a tutti gli effetti, un "falsario". Non a caso, nel §408 si afferma esplicitamente:

⁵⁰⁴ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 258-263

408 *Quando apparve e manifestò i segni, e si compirono i libri dei profeti, e realizzò quanto in essi è affermato,*
409 *voi l'avete rinnegato e non l'avete compiaciuto, al punto che contraddite tutti i credenti in Lui e pretendete che Muḥammad, davanti a Dio, sia più potente e onorabile di Lui.*⁵⁰⁵

Questa è un'evidente accusa, che intende ribaltare quelle provenienti dai suoi interlocutori. Non sono i dogmi a essere sbagliati e i cristiani a essere "sviati", ma al contrario lo sono i musulmani.

Diversamente da Timoteo, il monaco non ha paura di definire le critiche rivolte ai cristiani come sbagliate, ma intende anche ribaltare tali accuse. Già nella medesima sezione, quando si discute della Natura di Gesù e della possibilità che Dio potesse assumere forma umana pur restando sul suo Trono, Ibrāhīm non si limita a rispondere alla questione. Fin dal principio, infatti, critica la visione di al-Manzūr, affermando che la concezione di Dio "assiso sul trono" rischia di essere fraintesa in senso quasi antropomorfo, arrivando persino a rimproverarlo per la sua ignoranza.⁵⁰⁶

Tuttavia, accanto al tono apologetico e agiografico, rimane anche un aspetto in qualche modo formativo. Lo si vede nel modo in cui Ibrāhīm, all'inizio, chiede di essere lasciato andare e dichiara di non voler partecipare al dialogo, invitando l'emiro a cercare risposta presso altri interlocutori. Solo quando ormai obbligato, e dopo aver saggiato il terreno chiedendo un giuramento all'emiro, accetta di rispondere.

Egli non intende cercare il martirio, nonostante le sue risposte, come ricordato dallo stesso 'Abd al-Raḥmān, avrebbero potuto costargli la morte.⁵⁰⁷ In questo, il monaco mostra un atteggiamento simile a quello presente nell'agiografia araba melchita, come nel caso di 'Abd al-Masīḥ del Sinai. Tuttavia, come in quell'esempio, non respinge neppure la possibilità del martirio. Lo si vede nell'ultima sezione, quando alcune persone, i due ebrei presenti al dibattito e alcuni servi, chiedono di convertirsi alla fede cristiana. Ibrāhīm li invita a chiedere il battesimo al Patriarca, lì presente, se davvero lo desiderano. Questo rappresenta un richiamo al mantenimento delle gerarchie ecclesiastiche: il Patriarca di Gerusalemme resta il superiore, ed è a lui che spetta decidere.

Alla fine, i due musulmani convertiti vengono giustiziati. Tuttavia, il loro martirio non è descritto. Non è il protagonista, come spesso accade nelle opere agiografiche, a ricevere il martirio e a testimoniare la Vera Fede. Al contrario, Ibrāhīm viene prima imprigionato e infine liberato dallo stesso emiro, che lo lascia andare.

Questi elementi segnano un netto distacco dal racconto agiografico classico, nel quale il trionfo finale coincide con il martirio del protagonista. Qui, invece, emerge piuttosto il

⁵⁰⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 262-265

⁵⁰⁶ Ibi, pp. 234-237

⁵⁰⁷ Ibi, pp. 200-201

mantenimento della condizione sociale ordinaria dei cristiani, che non assistono a una serie di martiri presentati come anticipazione della Giustizia divina.

Elementi di questo tipo lasciano aperta, sotto molti aspetti, la possibilità di una storicizzazione del dibattito e dell'esistenza stessa del monaco Ibrāhīm al-Ṭabarānī, autore e protagonista del dialogo. Accanto alla dimensione apologetica e agiografica emerge dunque anche una funzione formativa, analoga a quella presente nella lettera di Timoteo.

Attraverso la forma del racconto e del dialogo apologetico viene infatti offerto un modello di come sia possibile discutere e difendere la propria fede mediante argomentazioni. Non si tratta soltanto di consolare i cristiani con una narrazione edificante, anche perché non si assiste a un vero trionfo finale: persino i miracoli non convincono l'emiro e gli altri interlocutori.

Piuttosto, il testo invita i lettori a seguire l'esempio del monaco su come discutere e su come porsi nel confronto con gli altri. Ciò significa evitare di cercare il martirio, ma anche non rifiutarlo in modo assoluto; non convertirsi né sotto minaccia né in cambio di ricompense; e soprattutto imparare a sostenere la propria fede attraverso argomentazioni solide.

Questo insegnamento riguarda anche il modo di rapportarsi agli interlocutori musulmani. In modo significativo, esso passa attraverso una particolare interpretazione dell'islam, del Corano e della figura di Muḥammad. Si tratta di un'interpretazione teologica che lo pone in continuità con la visione araba melchita del fondatore.

3.3.8 Contenuto teologico e argomentativo

Prima di entrare nel merito degli argomenti teologici sviluppati nel dialogo, in continuità con quanto emerso nella sezione precedente, è necessario considerare il modo in cui l'autore costruisce la propria posizione discorsiva all'interno del contesto culturale arabo. Nel testo, infatti, l'argomentazione non si sviluppa soltanto attraverso affermazioni dottrinali, ma si articola anche mediante una serie di strategie linguistiche e culturali che mirano a stabilire la credibilità dell'interlocutore cristiano nel quadro della cultura araba condivisa. In questa prospettiva, l'analisi degli elementi stilistici e culturali del discorso costituisce una premessa necessaria, poiché consente di comprendere le modalità attraverso cui l'autore legittima la propria posizione, al fine di comprendere la successiva articolazione dell'argomentazione teologica. In questo quadro, emerge un elemento finora solo accennato, riguardante questo testo: quello relativo alla lingua e alla cultura di appartenenza. Un elemento che, al di là delle evidenti differenze stilistiche e dell'obiettivo, consente al tempo stesso di mettere in relazione e distinguere l'opera di Ibrāhīm al-Ṭabarānī del IX secolo e quella di Timoteo I dell'VIII. Tale elemento riguarda la lingua e la cultura di appartenenza.

Come sostenuto da Marcuzzo, in linea con questa osservazione, nonostante le diverse copie, specialmente quelle provenienti da ambienti difisiti, l'opera è evidentemente stata scritta in arabo. Inoltre, l'autore del dialogo, che potrebbe essere lo stesso protagonista Ibrāhīm, è egli stesso un

arabo.

Già dal modo in cui il monaco si presenta, dichiarando la propria appartenenza agli *ahl al-Qaḥṭānūn*, le genti dell'Arabia meridionale, e affermando di risiedere a Tiberiade dello Šām, il Levante, emerge chiaramente la sua piena appartenenza alla cultura araba.

Tutto questo viene espresso nella forma del *sağ*⁵⁰⁸, che non costituisce soltanto una scelta stilistica, ma segnala l'inserimento consapevole del discorso nei codici espressivi della cultura araba, la "prosa rimata" tipica di una parte del linguaggio poetico arabo, sia pre-islamico sia successivo. Questa forma emerge anche nel modo in cui si rivolge a 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī, lodando il carattere tipico della sua stirpe, quella hāšimita.

*"Ciò consiste nel fatto che Dio vi ha resi caposaldi dell'islam
Luce della sua oscurità,
luna della sua vitalità,
spada della sua autorità,
fiore della sua nobiltà,
splendore della sua dignità,
vessillo della sua virilità,
sicurezza della sua comunità,
paradiso delle sue fruttificazioni,
sostegno delle sue prescrizioni,
base delle sue tradizioni,
stirpe virtuosa,
ed egli è capace di compiere e perpetuare ciò!"*⁵⁰⁸

A questa conoscenza del modo di presentarsi e di lodare gli arabi mediante gli stilemi poetici tipici del mondo arabo si accompagna anche una conoscenza di questa cultura, se non addirittura una evidente appartenenza ad essa da parte del protagonista e dell'autore. Anche il richiamo ad 'Antarah ibn Shaddād, nella Sezione Due, quando si rivolge ad al-Manzūr, mostra un'evidente conoscenza di quella cultura e una partecipazione ad essa.

Si tratta di una differenza enorme rispetto al Dialogo di Timoteo I con il califfo al-Mahdī, che segna un punto di divergenza strutturale tra le due opere. Quest'opera, infatti, pur presentando copie sia in arabo sia in siriano, fu evidentemente scritta originariamente in siriano e solo successivamente tradotta in arabo. Ciò avvenne perché il testo doveva rivolgersi ai fedeli oltre che al vescovo dell'Elam, e molti di questi parlavano arabo. Tuttavia, il siriano restava sia la lingua di Timoteo sia la lingua culturale e liturgica della Chiesa d'Oriente, specialmente nelle regioni orientali come l'Elam, nell'odierno Iran.

Questo rende il Dialogo di Timoteo una traduzione dal siriano all'arabo, e spiega la persistenza di strutture linguistiche e concettuali proprie dell'originale, che riflette anche il linguaggio dell'originale, molto legato alle formule classiche del dialogo apologetico. Al contrario, il Dialogo con l'emiro, scritto direttamente in arabo, si configura come un testo pienamente interno

⁵⁰⁸ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 148-151

alla cultura araba, in particolare a quella della Siria e della Palestina.

Lo si può notare dalla conoscenza del territorio e della sua popolazione, che viene descritta come una Palestina che nel IX secolo conservava ancora una maggioranza cristiana ma che ormai parlava arabo. Questa popolazione condivideva quindi con i musulmani lingua e cultura. Non sorprende quindi che il testo non insista molto sull'arabicità dei musulmani, né li definisca frequentemente "ismaeliti", come invece accade nel dialogo di Timoteo.⁵⁰⁹

Proprio per questa arabicità condivisa e per il comune retroterra culturale, il monaco riesce a comunicare e a rendersi comprensibile all'emiro e ai suoi interlocutori utilizzando proverbi e modi di dire, nonché riferimenti culturali e religiosi condivisi, che svolgono una funzione argomentativa e non meramente ornamentale all'interno del dialogo. Un esempio si trova nella Sezione Due, quando ricorda come sia sconsigliato parlare con i potenti, paragonandoli a leoni. L'emiro riconosce la verità di questo proverbio, ma dichiara di voler mettere temporaneamente da parte la propria regalità per poter discutere liberamente.⁵¹⁰

Parlando di questa arabicità condivisa, emerge inoltre l'uso di riferimenti comuni con i musulmani, alcuni dei quali di carattere religioso. Nel definire san Giovanni Battista in §231–232, Ibrāhīm lo indica come "Sigillo dei Profeti", una formula che nel mondo islamico è normalmente applicata a Muḥammad.⁵¹¹ Allo stesso modo, parlando di Cristo, egli lo definisce Eletto da Dio, *al-Muṣṭafā*, espressione anch'essa utilizzata nella tradizione islamica per Muḥammad.⁵¹² Tutti questi elementi mostrano una partecipazione comune alla cultura araba, condivisa sia dai cristiani sia dai musulmani. Un ulteriore elemento è rappresentato dall'uso di riferimenti e formule provenienti dal Corano. Ciò è comprensibile nel caso degli interlocutori musulmani, i quali, nel criticare alcuni dogmi e insegnamenti cristiani, fanno frequentemente riferimento al testo coranico.

Possiamo vedere alcuni esempi nel richiamo al Trono divino, ma anche nella negazione della crocifissione riportata dall'emiro, dove viene citata la formula presente nella Sura IV:157:⁵¹³ "Non lo uccisero né lo crocifissero, ma così parve loro", oltre che dagli altri interlocutori come al-Bāhīlī a inizio della Sezione Quattro.⁵¹⁴ Ciò che invece potrebbe sorprendere, almeno a prima vista, di questi riferimenti al Corano è l'uso che ne fa lo stesso Ibrāhīm, che non si limita a citarli in funzione comparativa, ma li integra all'interno di una rilettura coerente con la propria prospettiva teologica. Certo, alcuni vengono utilizzati come forma di paragone per spiegare determinate posizioni teologiche cristiane. Un esempio lo troviamo nella Sezione Cinque, dove alla domanda di al-Baṣrī

⁵⁰⁹ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p. 142

⁵¹⁰ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 168-169

⁵¹¹ Ibi, pp. 212-213

⁵¹² Ibi, pp. 328-329

⁵¹³ Ibi, p. 253

⁵¹⁴ Ibi, p. 271

se sia sbagliato pregare Cristo in quanto creatura, Ibrāhīm risponde portando un paragone tratto dalla Sura XXXIII:56, sostenendo che le preghiere di Gesù al Padre siano paragonabili a quelle che, secondo il testo sacro islamico, Dio stesso rivolgerebbe verso Muḥammad.⁵¹⁵ Tuttavia, accanto a questo, troviamo anche un uso più particolare dei riferimenti coranici da parte di Ibrāhīm. Forse l'esempio che meglio lo descrive si trova nella Sezione Sei, in § 765 dove, nell'esultare alla decisione dei neoconvertiti di ricevere il battesimo, utilizza una formula che richiama le Sure XVI:65 e XXX:19.⁵¹⁶ Questo appare come una modalità analoga al citare un'opera classica, segnalando una familiarità culturale che va oltre il semplice uso polemico del testo, non molto diversa dal riferirsi al celebre poeta pre-islamico 'Antarah ibn Shaddād, alla sua amata o al fratello di lei, oppure dall'utilizzare un proverbio. Si tratta di un'interpretazione piuttosto singolare, considerando che il Corano è lo stesso testo che negherebbe la divinità di Gesù, oltre che la sua crocifissione e resurrezione. Inoltre, esso proclama come Sigillo dei Profeti un'altra figura, cioè Muḥammad ibn 'Abd Allāh, al quale l'emiro e tutti gli interlocutori musulmani che affrontano il monaco fanno riferimento come profeta.

Questo è dovuto al fatto che Muḥammad, e con lui il Corano, vengono interpretati secondo una prospettiva che, se a prima vista potrebbe ricordare il giudizio positivo espresso da Timoteo I, si pone in realtà in completa polemica e opposizione rispetto alla visione islamica. Si tratta di una posizione certamente coerente con il resto dell'opera ma anche, come vedremo, con la visione teologica melchita di lingua araba.

3.3.9 La figura di Muḥammad nella reinterpretazione melchiti

Nel dialogo analizzato la figura di Muḥammad non costituisce l'oggetto di una trattazione autonoma e sistematica; tuttavia, i riferimenti alla sua predicazione e al suo ruolo nella storia religiosa araba assumono una funzione strategica nell'economia della disputa, poiché permettono all'autore cristiano di definire il rapporto tra la rivelazione cristiana e l'emergere dell'islam. È in questa prospettiva che il testo propone una specifica interpretazione della figura di Muḥammad.

È opportuno sottolineare, in primo luogo, che in nessuna di queste sezioni Muḥammad costituisce l'argomento specifico; elemento che differenzia questo testo dal Dialogo di Timoteo I, nel quale sono presenti tre sezioni dedicate alla sua figura, specialmente riguardo al motivo per cui non sarebbe previsto come profeta nelle Scritture. Le ragioni di questa assenza sono varie e devono essere collegate anche a un aspetto narrativo interno allo stesso dialogo. Come ricordato precedentemente, il *Dialogo* finisce infatti per gravitare soprattutto intorno a questioni teologiche, in particolare riguardo alla Trinità e alla Natura divina di Gesù. Queste costituiscono, infatti, le ragioni principali per cui 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī ha convocato il patriarca melchita e altri

⁵¹⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 329-334

⁵¹⁶ Ibi, pp. 370-371

esperti, ebrei e musulmani, per il suo dibattito.

Tuttavia, oltre a queste domande, alle quali sono dedicate le sezioni dalla terza alla quinta, emerge anche un ulteriore nodo tematico: quella riguardante la religione migliore davanti a Dio e, di conseguenza, la migliore delle comunità.

Nei §42–54, come già ricordato, Ibrāhīm al-Ṭabarānī espone quella che secondo lui è la risposta, dichiarando nei versi finali che queste coincidono con la fede cristiana e con la comunità dei “nazareni”, *al-Naṣārā*.⁵¹⁷ A seguito di questa dichiarazione, l’emiro afferma invece che la religione migliore e la comunità virtuosa siano quelle dei musulmani, offrendo nei §55–71 una descrizione completa della fede islamica e dei suoi dogmi principali, tra cui l’unicità assoluta di Dio e il ruolo di Muḥammad come Sigillo dei Profeti.⁵¹⁸ Dopo questa affermazione, e dopo una serie di tentativi con cui il monaco cerca di sottrarsi alla discussione, egli dichiara nei §119–122 di essere pronto a trattare la questione delle Ipostasi e della Natura divina di Gesù, ma non a rispondere direttamente all’affermazione dell’emiro riguardo alla religione migliore e alla comunità virtuosa, osservando che una simile risposta potrebbe suscitare la rabbia dei musulmani comuni.

Solo successivamente, con la dichiarazione di un giuramento secondo cui qualunque cosa egli dica non gli costerà la vita, Ibrāhīm promette di rispondere il giorno seguente a tutte le domande dell’emiro, compresa quella riguardante l’islam come vera religione e comunità virtuosa.⁵¹⁹

È dunque nel giorno successivo che, accompagnato da un libro, Ibrāhīm si prepara a esporre le proprie posizioni. Nei primi versi si limita a ribadire che Gesù Cristo fosse ebreo e non un *hanīf* e che il cristianesimo costituisce la vera religione; tuttavia, il discorso finisce inevitabilmente per coinvolgere anche la figura di Muḥammad, che diventa a questo punto oggetto di una trattazione più esplicita nei §154–171.

154 Quanto alla tua affermazione sul tuo profeta che è 'il sigillo dei profeti (che Dio ti faccia rimanere!), non è un profeta,

155 mentre invece è un re del quale Dio si compiacque, nel quale e tramite il quale Dio ha fedelmente compiuto la sua promessa ad Abramo in Ismaele.

156 Quanto alla tua affermazione, 'la nazione oggetto di misericordia', sappi che la misericordia di Dio è abbondante su tutta la creazione.

157 Infatti 'fa sorgere il sole e fa piovere la sua pioggia sopra i credenti e sopra i miscredenti'. Nessuno di loro ha della virtù al di sopra del suo compagno.

158 Nell'immediato la sua misericordia è per tutta la sua creazione. Invece, nell'aldilà, ha la priorità sulla sua creazione.

159 Se egli perdona, ciò è per sua virtù; se punisce, ciò è a causa d'una colpa.

160 Invero quanto alla tua affermazione "la nazione che porta amore al suo profeta sono i 'membri della sua casa', se tu vuoi (che Dio ti guardi!), io parlerò in tutta verità.

161 Per Dio! Essi hanno versato il sangue dei "membri della sua casa", hanno distrutto le loro dimore e hanno depredato i loro beni. E tu lo sai.

162 Quale nazione è più empia di questa? Dal momento che un loro uomo è venuto, ha dato loro la regalità sul mondo

163 e ha garantito loro attraverso la sua intercessione il paradiso. Dopo di ciò, fecero dei 'membri della

⁵¹⁷ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 150-155

⁵¹⁸ Ibi, pp. 154-161

⁵¹⁹ Ibi, pp. 162-181

casa' ciò che fecero.

164 Nessuno tra le nazioni ha udito ciò che essi fanno, senza che la loro condizione riveli due attitudini:

165 o c'è gente che, apparendo loro chiaramente la falsità del proprio compagno, trova un bene ciò da parte sua e da parte della 'gente della sua casa',

166 oppure c'è gente - di cui non ce n'è di peggiori sulla terra - che li invita a tale condizione e garantisce loro il paradiso, e ricompensano l'operare il bene con le malvagità.

167 Considera, mio signore, la pochezza delle loro menti, come impediscono a loro stessi l'ingresso nel paradiso e, nello stesso tempo, invitano le genti alla loro religione e garantiscono loro il paradiso!

168 Disse loro: "Io e voi siamo sulla retta via oppure in uno sviamento evidente",

169 ed egli disse: "Io non so ciò che sarà fatto di me e di voi". E disse: "Voi non avete intercessore e difensore se non Dio".

170 E disse: "Siate pazienti, lottate pazientemente, siate fermi e confidate in Dio. È possibile che voi siate felici".

171 E disse: "O voi uomini! In verità, noi vi abbiamo creato da un maschio e da una femmina, e abbiamo fatto di voi dei popoli e delle tribù affinché voi possiate conoscervi. Il più onorabile tra voi, davanti a Dio, è il più pio tra voi"». ⁵²⁰

Prima di procedere nell'analisi dei versi riportati, è necessario chiarire questo passaggio attraverso un confronto con la posizione di Timoteo I. A partire dalla Sezione Quattro del *Dialogo* con il califfo al-Mahdī, il catholicos si limita a negare che Muḥammad fosse previsto nelle Scritture e che fosse un profeta. Nella Sezione Cinque, pur ribadendo che non fosse un profeta, offre al califfo un ritratto di Muḥammad come riformatore religioso, affermando che egli “camminò nel sentiero dei Profeti e degli Amici di Dio”.⁵²¹ Muḥammad, infatti, avrebbe compreso una delle verità fondamentali su Dio, cioè la sua unicità, e avrebbe combattuto contro il paganesimo, ma non avrebbe conosciuto la Trinità. Questo, agli occhi di Timoteo, lo rendeva una figura degna di rispetto e stima, ma non un santo e certamente non il Sigillo dei Profeti.

Questa posizione partiva dal fatto che Timoteo I riconosceva, almeno in buona parte, la versione della *Sīrat al-Nabī*, cioè la biografia del profeta secondo la tradizione musulmana. Egli riconosceva inoltre che i musulmani seguissero gli insegnamenti di Muḥammad, considerandolo per questo il loro profeta. Tuttavia, questa era la loro visione e non riguardava i cristiani, che invece possedevano le proprie interpretazioni, stabilendo così una distinzione tra la prospettiva musulmana e quella cristiana sulla figura di Muḥammad. Anche di fronte ai tentativi di al-Mahdī di sostenere che Muḥammad fosse stato previsto dalle Scritture, portando nella Sezione Sette un'interpretazione di Deuteronomio 18:18, Timoteo respinge questa lettura, richiamandosi al contesto storico e alla tradizionale interpretazione cristiana di quel passo.⁵²² Dopotutto, l'obiettivo principale di Timoteo I è spiegare al califfo perché i cristiani non si convertono all'islam e dimostrare che la loro dottrina non possa essere fraintesa come politeismo.

Nel caso di Ibrāhīm al-Ṭabarānī viene invece offerta un'interpretazione che, allo stesso tempo, si avvicina e si allontana dalla visione esposta un secolo prima dal catholicos di Baghdad,

⁵²⁰ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 186-192

⁵²¹ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., p.

100

⁵²² Ibi, p. 126

segnando così un netto spostamento rispetto alla posizione di Timoteo I. Muḥammad viene presentato come una figura che servì Dio, e le sue azioni vengono interpretate come parte dell'Economia della Salvezza, facendo riferimento ai versi Genesi 17:20 e 21:13:

“Quanto a Ismaele, ti ho ascoltato: ecco, io lo benedico, lo renderò fecondo e lo moltiplicherò; egli genererà dodici principi e farò di lui una Grande Nazione.”

“Ma anche del figlio della schiava farò una Grande Nazione, perché è la tua discendenza.”

Non a caso, la parola comunità, *Umma*, viene tradotta da Marcuzzo come Nazione. Muḥammad avrebbe quindi servito Dio, diventando uno strumento per realizzare la profezia fatta ad Abramo. Gli viene così riconosciuto un ruolo nel disegno della salvezza. Lo stesso islam appare, in questa prospettiva, come parte dei piani di Dio.

Tuttavia, se le azioni di Muḥammad nel formare la nazione promessa a Ismaele sono intese come una forma di servizio a Dio, ciò non implica il riconoscimento di uno statuto salvifico per la comunità che da lui deriva, questo non lo rende in alcun modo un profeta. Anzi, la stessa nazione o comunità, la *Umma*, sorta da Muḥammad, ad eccezione del fatto di essere stata prevista da Dio, non è dotata di grande importanza nel disegno della salvezza. Essa non gode di una particolare benedizione divina al di fuori dei meriti personali dei suoi membri.

Dopotutto, ricordando ancora Genesi 21:12, è da Isacco, e non da Ismaele, che Dio realizzerà la comunità eletta, cioè l'antico Israele e, secondo la visione del monaco melchita, la Chiesa cristiana.

Anzi, riguardo alla comunità di Ismaele, Ibrāhīm si mostra particolarmente severo, dichiarando che parlerà con sincerità all'emiro. La comunità di Ismaele, cioè i musulmani, viene criticata duramente e accusata di aver rinnegato e deformato gli insegnamenti di Muḥammad e persino di aver perseguitato i suoi stessi discendenti, gli *Ahl al-Bayt*, trasformando così la critica storica in un argomento teologico volto a delegittimare la pretesa superiorità della comunità islamica. Si tratta di un evidente riferimento ai conflitti interni alla casata hāshimita, tra Abbasidi e Alidi. Inoltre, quando Ibrāhīm afferma che “un loro uomo è venuto, ha dato loro la regalità sul mondo e ha garantito loro attraverso la sua intercessione il paradiso”, si può intravedere un riferimento proprio agli Abbasidi. Essi, infatti, fin dalla *khutba* di al-Saffāḥ, si erano presentati come i “Restauratori della Legge di Dio” e i “Vendicatori dell'onore della famiglia del Profeta”. Eppure, secondo questa interpretazione, essi si sarebbero lanciati nella violenza contro gli Umayyadi e i loro sostenitori, servendosi di Abū Muslim, e successivamente anche contro gli stessi Alidi, loro precedenti alleati, oltre che contro il loro comandante del Khorasan. Tutto ciò mentre continuavano a definirsi discendenti del profeta e membri della sua famiglia

Queste azioni vengono quindi presentate come un segno di profonda ipocrisia e di ingratitudine verso l'uomo che essi stessi avrebbero elevato al rango di profeta. Proprio per

accentuare questo contrasto tra i musulmani, descritti come “apostati del loro profeta”, Ibrāhīm cita alcuni versi del Corano che mostrerebbero il contrario di quanto i califfi e i musulmani affermano riguardo a Muḥammad: dalla condanna della crudeltà fino alla dichiarazione dello stesso Muḥammad di non poter intercedere per nessuno, dipendendo anch’egli dalla misericordia di Dio, utilizzando così il testo coranico come strumento argomentativo volto a confutare dall’interno le pretese della tradizione islamica.

La figura di Muḥammad appare quindi come quella di un sovrano riformatore, piuttosto che come un falso profeta. In questo senso, la posizione non è del tutto dissimile da quella di Timoteo I. Tuttavia, è da notare un elemento particolare: i versi del Corano non sono soltanto interpretati in senso letterale, ma vengono soprattutto attribuiti direttamente a Muḥammad stesso. Questa prospettiva verrà ulteriormente sviluppata nel discorso riportato nei §176–189.

176 Il monaco disse: «Quanto alla tua affermazione sul Corano, ti informo che questo Corano è stato portato da Muḥammad e che, dopo la sua morte, furono i suoi compagni a metterlo per iscritto.

177 Ecco i nomi di alcuni di loro: Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, ‘Alī, ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās,

178 Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, scriba della rivelazione. Dopo costoro, fu al-Ḥajjāj ibn Yūsuf a compilarlo e ordinarlo.

179 Io ti ricordo ciò che tu sai con certezza: una delle vostre fazioni sostiene che la profezia non appartenesse a Muḥammad,

180 ma ad ‘Alī. Gabriele si sarebbe sbagliato: avrebbe dovuto “consegnarla” ad ‘Alī, ma la “consegnò” a Muḥammad.

181 La dimostrazione che adducono è che chiamano i figli di ‘Alī “figli dell’inviato di Dio”.

182 Quale popolo collega il proprio lignaggio alle madri, se voi siete tra coloro che sostengono che la profezia apparteneva ad ‘Alī?

183 Un’altra delle vostre fazioni maledice ‘Alī e ‘Uthmān dall’alto dei pulpiti.

184 Un’altra delle vostre fazioni sostiene che il comando risalga ad Abū Bakr, ‘Alī, ‘Umar e ‘Uthmān.

185 Un’altra fazione considera l’assassinio dei figli di al-‘Abbās come un sacrificio.

186 I tre quarti di voi considerano la maledizione contro Mu‘āwiya un’elemosina.

187 E tutti voi testimoniate che al-Ḥajjāj apparteneva alla gente dell’Inferno.

188 Quale giudice giusto potrebbe testimoniare, sulla base di questo libro, in favore di questa nazione, se tali sono le vostre affermazioni riguardo al vostro profeta, ai “membri della sua casa” e ai suoi compagni?

189 Quanto alla professione di fede: “Non c’è altro Dio che Lui”, Dio aveva già rivelato queste parole tramite Mosè, suo profeta ed eletto benedetto».⁵²³

Muḥammad viene indicato come il principale autore del Corano e si afferma che, dopo la sua morte, esso fu trascritto dai *Ṣahāba*, cioè i Compagni. In particolare, vengono ricordati i califfi *Rāshidūn*, il primo califfo umayyade, Mu‘āwiya, ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās, antenato e capostipite della stirpe abbaside, e infine al-Ḥajjāj ibn Yūsuf, figura indicata come compilatore e ordinatore finale del Corano.

Tale elenco non è casuale. Infatti, queste figure sono per la maggior parte califfi, con l’eccezione di ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās e di al-Ḥajjāj ibn Yūsuf. Tuttavia, tutti questi personaggi sono presentati come figure percepite in modo controverso da diversi gruppi all’interno dell’islam. Il testo richiama, ad esempio, le posizioni degli sciiti, in particolare di quei gruppi che dovevano

⁵²³ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 195-201

appartenere ai *ghulāt*, gli sciiti estremisti nei quali ‘Alī appare come una figura pari, se non superiore, a Muḥammad.

Oltre a questo, viene osservato come tanto gli Alidi quanto gli Abbasidi rivendichino una discendenza dal profeta, presentata nel dialogo come un’assurdità. Vengono inoltre ricordati i conflitti dottrinali interni all’islam: i kharigiti, che consideravano apostati ‘Uthmān e ‘Alī; i sunniti, che riconoscono l’autorità di tutti e quattro i califfi *Rāshidūn*; e gli stessi Alidi e Zayditi, spesso critici verso il primo califfo umayyade.

A ciò si aggiunge il riferimento alla polemica riguardante al-Ḥajjāj, noto anche per un tentativo di rendere più chiara la lettura di un verso del Corano, iniziativa che gli attirò l’accusa di blasfemia.

Questa lista di autori e di confessioni ha uno scopo preciso. Il primo è quello di sostenere che il Corano non sia Parola di Dio. Inoltre, per come esso sarebbe stato trasmesso, appare come evidentemente deformato rispetto alla sua forma originaria, cioè quella lasciata da Muḥammad. Si tratta quindi di una duplice accusa: da una parte si mette in discussione la natura divina del Corano, cara ai musulmani; dall’altra si capovolge l’accusa islamica della “corruzione delle Scritture”, tradizionalmente rivolta a cristiani ed ebrei.

Queste posizioni non sono isolate nel pensiero dell’autore. Al contrario, esse mostrano una continuità con l’interpretazione teologica dell’islam sviluppata nella cultura melchita di lingua araba. Come già ricordato, proprio nel trattato *Sulla Natura Una e Trina di Dio*, scritto circa un secolo prima, veniva citato il Corano sostenendo che esso confermava la Bibbia e che questo fosse il vero obiettivo di Muḥammad.⁵²⁴ Anche in questo caso, la figura di Muḥammad veniva privata del ruolo di profeta, così come il Corano veniva privato dello statuto di nuova rivelazione.

Anzi, in un modo indiretto ma evidente, la stessa *Sīra* e la composizione del Corano venivano completamente rielaborate da Ibrāhīm al-Ṭabarānī, risultando profondamente diverse rispetto alla versione trasmessa dalla tradizione islamica. In particolare, di Muḥammad viene offerto un pieno capovolgimento, che tuttavia viene inteso in un senso confermando la fede melchita: egli appare come una figura interessata a riformare gli arabi e a prepararli alla Vera Fede, che i melchiti identificavano con la propria.

Anche il Corano, in questa prospettiva, non viene soltanto reinterpretato, ma completamente stravolto dall’interpretazione della tradizione islamica. Da Parola di Dio, viene reso libro che conferma le Scritture cristiane, pur essendo stato successivamente corrotto o sottoposto a passaggi sbagliati, forse, proprio dai *Ṣaḥāba*. Certamente, nei §176–189 egli non dichiara esplicitamente chi, tra i vari *Ṣaḥāba*, avrebbe corrotto il Corano; tuttavia, lascia chiaramente intendere che qualcuno,

⁵²⁴ GRIFFITH, «The Melkites and The Muslims: The Qur’ān, Christology, and Arab Orthodoxy», *Al-Qanara* cit., pp. 428-431

tra coloro che raccolsero e trasmisero gli insegnamenti di Muḥammad, abbia aggiunto o modificato parti del testo.

Allo stesso tempo, egli mantiene l'accusa secondo cui Muḥammad non fosse un profeta, ma soltanto un riformatore religioso, mentre sarebbero stati i suoi seguaci, elevandolo al rango di profeta, a deformare il suo insegnamento originario.

Questo schema interpretativo emerge nuovamente nella Sezione Terza, ai §370–378, dove viene affrontato il tema della crocifissione e viene proposta una completa reinterpretazione della Sura IV:157

*“370 Il monaco disse: «Posso supporre che questo fatto sia stato dubbio per gli empi giudei.
371 Ma come avrebbe potuto essere dubbio per gli apostoli, gli ausiliari di Dio?
372 Poiché, se Dio avesse fatto apparire questo agli apostoli, allora l'errore sarebbe venuto da Dio stesso! Non piaccia a Dio!
373 Infatti gli apostoli hanno detto di averlo visto crocifisso, che egli gustò la morte e che fu sepolto.
374 Dopo tre giorni risuscitò e, dopo la sua risurrezione, venne più volte tra loro e parlò con loro. Rimase sulla terra quaranta giorni dopo la risurrezione,
375 poi salì al cielo davanti a loro, ed essi lo videro salire con i propri occhi.
376 Come è possibile che ciò sia stato fatto apparire loro, o che gli apostoli vengano accusati di falsità, quando è il tuo stesso profeta ad attestare che essi sono gli ausiliari di Dio
377 e che non proferirono altro che ciò che lo spirito di santità, che Dio aveva inviato loro, ispirava loro?
378 Pensi forse che Dio abbia ispirato loro una falsa apparenza per sviare i propri servitori? Dio ci guardi dall'affermare questo! Non sminuire il Cristo e non smentire i suoi apostoli». ”⁵²⁵*

Questa rappresenta una piena e totale conferma della visione precedentemente descritta. Non solo vi è il richiamo a una sura nella definizione degli apostoli come “Ausiliari di Dio”, richiamo che era già presente anche nel trattato *Sulla Natura Una e Trina di Dio*, ma viene proposta anche un'interpretazione di quella stessa sura completamente discordante rispetto a quella offerta dal *tafsīr* classico.

Si tratta di un richiamo che ricorda, in parte, una possibile interpretazione della medesima sura avanzata da Timoteo I nei §187–188 della Sezione Sei del suo dialogo. Anche in quel caso si faceva ricorso a un riferimento interno al Corano per sostenere questa lettura. Tuttavia, diversamente da Timoteo, qui tale interpretazione viene utilizzata per sostenere che, in realtà, il Corano, o, più precisamente, la versione attribuita a Muḥammad, come suggerisce il riferimento al fatto che il “profeta” avrebbe chiamato gli apostoli *Anṣār Allāh*, confermi la visione cristiana. In questa prospettiva, è il musulmano colui che deforma o travisa il libro stesso in cui afferma di credere.

Questa posizione viene dichiarata apertamente nella Sezione Quinta, al §626, dove il monaco afferma esplicitamente:

“626 «Questo si trova nel tuo Corano: che il Cristo è creatore increato». ”⁵²⁶

Si tratta di una dichiarazione formulata senza esitazioni e che lascia perplesso lo stesso

⁵²⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 252-255

⁵²⁶ *Ibi*, pp. 336-337

interlocutore di Ibrāhīm, al-Baṣrī. Questi, alla domanda se il monaco consideri il Corano come Parola di Dio discesa su Muḥammad, riceve inizialmente come risposta una ripetizione della formula già esposta nei §154–156. Successivamente, per ragioni comprensibili, accusa il monaco di menzogna, sostenendo invece che il Corano stesso afferma che Gesù era sì il Cristo, ma pur sempre un profeta umano.

Tuttavia, sia nei §633–640 sia nei §646–670, Ibrāhīm procede a un completo ribaltamento della posizione del suo interlocutore. Nei §633–640, egli richiama la Sura III:42, relativa a Maria e alla visita dell'angelo, osservando come questo passo corrisponda al racconto evangelico dell'Annunciazione in Lc 1,28, oltre che a Mt 17,5, dove Dio stesso riconosce Gesù come suo Figlio. Secondo il monaco, solo attraverso questi riferimenti biblici il verso coranico può essere pienamente compreso.

Questa interpretazione viene ovviamente respinta da al-Baṣrī, che nei §642–645 ricorda invece come, in diverse sure del Corano, venga sottolineata l'umanità di Gesù e come la sua nascita miracolosa sia paragonata alla creazione di Adamo.

Ancora una volta, tuttavia, nei §646–670 il monaco propone una reinterpretazione completa di questa visione. Egli osserva innanzitutto che il Cristo, diversamente da tutti gli altri uomini, si trova in cielo, come dichiarato nella Sura IV:158. Questo passo viene interpretato in modo completamente diverso rispetto alla lettura proposta dal *tafsīr* tradizionale. L'“elevazione” viene infatti compresa nel senso attribuito dalla tradizione cristiana siriana, cioè come parte dell'Ascensione di Gesù, che implica anche la Resurrezione.

In questa prospettiva, l'elevazione diventa un segno del fatto che Cristo, proprio perché elevato da Dio e non soggetto alla morte come gli altri profeti, possiede una natura diversa non solo rispetto ai profeti, ma anche rispetto a Muḥammad.⁵²⁷

Questa rappresenta una reinterpretazione completa del senso generalmente attribuito al Corano. Infatti, essa non si limita, come nel caso della reinterpretazione della Sura IV:156–157, a una lettura più letterale e non mediata dal *tafsīr* islamico, come avveniva nel caso di Timoteo I. Al contrario, viene compiuto un vero e proprio ribaltamento del significato del testo coranico, considerando alcuni versi come parte del vero Corano e il resto come una costruzione non solo irrilevante, ma addirittura falsa.

Questo perché il vero Corano, quello trasmesso da Muḥammad e successivamente trascritto e raccolto dai califfi *Rāshidūn*, sarebbe stato corrotto da altri trasmettitori. Inoltre, come dichiarato nel dialogo, tale rivelazione aveva lo scopo di preparare gli uomini alla Vera Fede. Muḥammad appare quindi come una figura senza dubbio positiva e saggia, vittima dei suoi compagni e della sua stessa gente, a cui “Dio ha messo un sigillo sui cuori e sugli occhi [...] contro i quali il vostro libro

⁵²⁷ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 336-345

porta testimonianza e li dichiara privi di fede”, come ricordato in §106.⁵²⁸ Sarebbero stati dunque i musulmani a elevarlo a un ruolo che egli non aveva ricoperto, deformando le sue stesse parole.

Questo aspetto emerge nuovamente nei §486–491 della Quarta Sezione, dove il monaco discute con al-Bāhili sull’importanza delle abluzioni. Mentre per il musulmano esse sono fondamentali, per il monaco hanno un valore secondario, poiché più importanti sono le “abluzioni della fede”. Poco prima era stato ricordato che le abluzioni erano state raccomandate da Muḥammad; per Ibrāhīm, tuttavia, ciò dimostrerebbe che esse riguardano una purificazione da impurità non tanto rituali quanto morali. Da qui prende avvio la discussione:

486 «Di quanto sai, o musulmano, quale delle due cose è più degna: la fede o l’islām?»

487 Il musulmano disse: «La fede è l’islām e l’islām è la fede».

488 Disse il monaco: «È dunque il tuo libro stesso a confutare questa tua affermazione, poiché in un passo vi dice: “Confidate in Dio con la fede che gli è dovuta e non morite se non credenti”.

489 E voi avete detto: “O profeta di Dio, chi ne è capace?”. Ed egli vi disse: “Confidate in Dio con la fiducia che gli spetta e morite da musulmani”.

490 Vedi dunque che la fede è più forte dell’islām e più degna di esso.

491 Poiché non siete stati capaci della fede, vi è stato ordinato l’islām; e poiché non siete stati capaci dell’abluzione della fede, vi è stata ordinata quella dell’acqua».⁵²⁹

In questo modo si suggerisce che quelli che per il musulmano sono dogmi o riti religiosi siano in realtà soltanto usanze, lasciate da Muḥammad per preparare il suo popolo alla Vera Fede. Nella visione di Ibrāhīm, Muḥammad stesso sarebbe stato consapevole di non poter trasmettere la fede ai suoi seguaci, lasciando loro soltanto l’islām, inteso non come fede (*īmān*), ma quasi ironicamente come un insieme di pratiche e consuetudini utili a disciplinare queste genti.

Lo stesso richiamo alla Sura XLIX:14 viene presentato come riferito ai beduini, ancora vicini al paganesimo. In questa prospettiva, Muḥammad non avrebbe lasciato loro una vera fede, e nemmeno avrebbe avuto l’intenzione di farlo. Piuttosto, avrebbe voluto educarli e prepararli a ricevere la Vera Fede, che aveva indicato nel Corano ma che i suoi seguaci avrebbero successivamente smarrito.

Infatti, mentre nei confronti di Muḥammad e di alcuni membri della sua famiglia il monaco mostra rispetto e stima, citando quello che considera il suo libro, o almeno la sua parte non corrotta, e ringraziando l’emiro per la sua nobiltà d’animo, lo stesso atteggiamento non viene riservato ai musulmani nel loro insieme, o agli *Ahl al-Islām*, come li definisce nel §139 della Sezione Seconda:

*Il monaco disse: «Che Dio renda potente l’emiro! La gente dell’islām disprezza ciò che è magnifico e degno ed esalta ciò che è disprezzabile e riprovevole».*⁵³⁰

Si tratta di un’affermazione che, in modo ironico, richiama lo stesso Corano XXIV:15, soprattutto nel contrasto tra *magnificare* (‘azzama) e *disprezzare* (hayyana):

⁵²⁸ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l’emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 171-172

⁵²⁹ Ibi, pp. 290-293

⁵³⁰ Ibi, pp. 180-181

«...cose di cui nulla sapevate, credendo che si trattasse di cosa da poco (hayyin), mentre era cosa grande (‘aẓīm) presso Dio»

Muḥammad e il Corano risultano quindi, nella prospettiva del monaco, uomo e opera degni di rispetto per aver educato gli arabi discendenti di Ismaele, organizzandoli in quella comunità profetizzata da Dio al patriarca Abramo, di cui il monaco stesso porta il nome. Tuttavia, i musulmani, cioè la Gente dell’Islām, non costituiscono una Comunità Virtuosa davanti a Dio e non godono di una particolare benedizione divina.

Questo perché, come ricordato nella Sezione Quinta, ai §630–631,

*«Infatti, dopo Giovanni figlio di Zaccaria, la profezia e la rivelazione sono state sottratte [da Dio], e il profeta Daniele e il Cristo rendono testimonianza di ciò».*⁵³¹

Sebbene alcuni possano dimostrarsi nobili, come lo stesso emiro, verso il quale il monaco mantiene un tono rispettoso pur non condividendone le idee, i musulmani si troverebbero in una condizione non dissimile da quella degli ebrei, i quali hanno respinto Gesù come Messia. Certo, diversamente dagli ebrei, i musulmani riconoscono Gesù come Messia e Parola di Dio, oltre ad attribuirgli un ruolo escatologico alla fine dei tempi, come ricordato nei §218–221 della Sezione Seconda nel dialogo con al-Manzhūr.⁵³² Tuttavia, essi non ne riconoscono la Natura Divina, sminuendo Gesù e Dio stesso.

Come ricorda sempre nella Sezione seconda, ai §380-383:

380 «Sappi, o musulmano, che tu continui nella sua disistima.

381 Infatti, se chiami il Signore Re “servo”, o rigetti l’uomo degno lontano da suo padre, allora tu persisti nella sua disistima.

382 In effetti tu chiami il Cristo, al quale tu stesso rendi testimonianza che è la Parola e lo Spirito di Dio, “servo” miserabile come il resto degli uomini.

*383 Tu affermi inoltre che egli non è Figlio di Dio, mentre le Scritture gli rendono testimonianza di ciò e noi lo abbiamo mostrato chiaramente».*⁵³³

Tutto ciò non riguarda invece la Vera Religione, cioè quella cristiana, e la Comunità Virtuosa, identificata con i melchiti, alla quale tutti dovrebbero unirsi, musulmani compresi. Essa è infatti presentata come la Luce per l’umanità, eletta da Dio e guidata dal suo Figlio, ‘Īsā al-Masīḥ ibn Allāh, *al-Muṣṭafā wa Uqnūm Allāh*.

3.4 Confronto tra le due interpretazioni di Muḥammad

L’analisi dei due dialoghi consente di individuare differenze significative nel modo in cui due comunità cristiane dell’Oriente elaborarono un’interpretazione irenica della figura di Muḥammad e, più in generale, dell’islam, differenze che emergono non solo sul piano dottrinale, ma anche in relazione ai diversi contesti storici e politici in cui le due opere furono prodotte, riflettendo la

⁵³¹ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l’emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 336-337

⁵³² Ibi, pp. 208-211

⁵³³ Ibi, pp. 254-257

condizione delle rispettive confessioni cristiane e il loro diverso rapporto con le autorità califfali.

La *Lettera* di Timoteo I, composta nell'VIII secolo, aveva lo scopo di offrire al metropolita Sergio, e più in generale ai suoi lettori, indicazioni su come confrontarsi con i teologi musulmani e con le autorità politiche, che il catholicos considerava interlocutori con cui era opportuno mantenere un rapporto di collaborazione.

In quanto capo della Chiesa d'Oriente, Timoteo aveva interesse a conservare rapporti di stima con il potere califfale. In questa prospettiva, la sua comunità era tra quelle che avevano incontrato minori difficoltà sotto il dominio islamico, fatta eccezione per le precedenti persecuzioni sotto al-Manṣūr, e lo stesso autore intendeva evitare il ripetersi di simili tensioni, cercando piuttosto il sostegno delle autorità. In questo senso, pur mantenendo un impianto apologetico, la *Lettera* evita qualsiasi forma di accusa diretta nei confronti della fede islamica e si astiene dall'espore posizioni che il califfo, *Amīr al-Mu'minīn* dei musulmani, ma anche *Malik al-Muzaḥḥar* di tutti gli abitanti dell'impero, non avrebbe approvato.

Il *Dialogo* attribuito a Ibrāhīm, invece, presenta un atteggiamento decisamente più polemico e riflette il clima del IX secolo, al tempo di al-Ma'mūn, quando il dibattito religioso era incoraggiato anche come strumento per imporre una determinata visione dell'islam. La comunità in cui questo dialogo sarebbe sorto, quella melchita, si trovava in una condizione ben più fragile: era percepita come sospetta a causa della comunanza confessionale con i Romani, principali nemici di Baghdad, e non godeva di alcun trattamento di favore da parte delle autorità. Per questa ragione, il dialogo riprende anche alcuni elementi narrativi tipici dell'agiografia, entro i quali la fede trova difensori e si oppone a quanti la accusano di essere irrazionale o eretica. In questo quadro, anche il diverso modo di trattare il ruolo del fondatore dell'islam riflette due differenti impostazioni teologiche, che costituiscono il nucleo del confronto sviluppato nelle sezioni seguenti.

3.4.1 Interpretazione della figura di Muḥammad

Nel dialogo di Timoteo I, la figura di Muḥammad è descritta in termini relativamente positivi. Il catholicos riconosce che egli invitò il suo popolo ad abbandonare l'idolatria e ad adorare il Dio di Abramo, arrivando ad affermare che Muḥammad «camminò lungo il sentiero dei profeti». Come si è visto nei paragrafi precedenti, questa valutazione giunge perfino ad accostarlo ad Abramo, per lo zelo e il servizio reso a Dio, e a Mosè, per aver educato il proprio popolo all'adorazione del Dio unico, lo stesso adorato dai cristiani. Tuttavia, questo giudizio va interpretato alla luce delle precisazioni offerte nella stessa opera, in particolare al § 162: «Così, se Muḥammad insegnò riguardo Dio, la sua Parola e il suo Spirito, come tutti i Profeti avevano profetizzato riguardo ciò, allora Muḥammad seguì il sentiero dei Profeti». L'elogio, dunque, non implica in alcun modo il riconoscimento di una sua missione profetica.

Timoteo non nega lo zelo né il servizio reso a Dio dalla figura di cui al-Mahdī si dichiarava

vicario ed erede. Tuttavia, tale servizio viene riconosciuto solo nella misura in cui Muḥammad si sarebbe avvicinato all'insegnamento dei profeti dell'Antico Testamento. Come emerge dai §§ 169-174, l'insegnamento sull'unicità di Dio, che il califfo considera rivelazione divina, è da Timoteo interpretato come una verità già contenuta nelle Scritture, ben prima di Muḥammad. Il "profeta degli Ismaeliti" avrebbe quindi creduto sinceramente in una parte della verità, ma non nella sua pienezza, soprattutto per quanto riguarda la natura trinitaria di Dio e la divinità del Cristo. A ciò si aggiunge un altro elemento, ripetuto nelle Sezioni Quattro e Sette: Muḥammad non è stato annunciato dalle Scritture.

Per queste ragioni, il mancato riferimento nelle Scritture e il rifiuto della pienezza dell'insegnamento cristiano, Muḥammad non può essere riconosciuto come profeta, né interpretato in tal senso. Egli non svolge alcun ruolo nell'Economia di Cristo: non è un "catecumeno", come poteva apparire nelle *Disputazioni di Bēt Hālē*, né una figura di *preparatio evangelii*. Questa posizione, tuttavia, non conduce a una condanna di Muḥammad, né della religione sorta dai suoi insegnamenti e professata anche dal califfo. Anzi, gli Ismaeliti, come si legge nei §§ 268-271, pur non essendo membri del Disegno della Salvezza, vengono definiti più vicini ai cristiani di quanto non lo siano gli ebrei, pur discendenti dell'antico Israele. I musulmani adorano infatti il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, onorano Gesù e rifiutano gli idoli e la venerazione del diavolo. Per questa ragione essi non sono né "pagani" né "rinnegati": semplicemente ignorano che Gesù è Figlio di Dio e che Dio è Trino.⁵³⁴

Questo atteggiamento riguarda anche Muḥammad. Egli credette in Dio e in una parte della verità, ma non nella sua interezza. Tuttavia, per aver creduto senza aver ricevuto la fede del battesimo e per aver estirpato l'idolatria dal suo popolo, conducendolo all'adorazione di Dio, e per aver così reso possibile ai califfi suoi eredi di proteggere i cristiani, egli rimane una figura degna di rispetto.

Nel *Dialogo* attribuito a Ibrāhīm al-Ṭabarānī, invece, la figura di Muḥammad è interpretata in modo diverso: non tanto come appartenente alla linea profetica biblica, quanto piuttosto come figura collegata alla discendenza di Ismaele. In questa prospettiva, pur senza essere esplicitamente definiti "ismaeliti", i musulmani e l'islam appaiono come l'espressione religiosa della "grande nazione" promessa ad Abramo. Muḥammad viene così presentato come colui che realizzò tale promessa, oltre che come autore del Corano, come ricorda la Sezione Due. Anche qui gli viene negata la qualifica di profeta: anzi, nei paragrafi dedicati al *Dialogo* si afferma esplicitamente che egli fu soltanto un re.

Ciò non significa, però, che la sua figura resti priva di significato teologico. Pur essendo solo

⁵³⁴ HACKENBURG, *The Religious Debate between the Patriarch Timothy I and the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, cit., pp. 142-143

un sovrano, Muḥammad è colui che non solo realizza la promessa fatta ad Abramo, ma soprattutto prepara gli arabi alla conversione al cristianesimo. Ibrāhīm sostiene questa posizione più volte, sia in modo diretto sia indiretto, ricorrendo soprattutto al Corano e ad alcuni ḥadīth. Tali fonti, però, vengono reinterpretate in un senso che suscita scandalo tra gli interlocutori musulmani. Le argomentazioni indirette compaiono già nella Sezione Due, quando Muḥammad è indicato come autore del Corano, mentre ad altri tra i Ṣaḥāba sarebbe attribuita la trascrizione del testo e, probabilmente, anche la sua corruzione. Nello stesso contesto si afferma che i musulmani, seguendo i loro califfi, abbiano trattato con crudeltà i discendenti del loro “profeta” e abbiano deformato i suoi insegnamenti trascritti nel Corano, pur continuando a farlo nel suo nome.

A partire da questa accusa iniziale, l’opera giunge progressivamente a sostenere che il Corano stesso confermerebbe in realtà quelle dottrine che i musulmani considerano erranee. Le accuse si fanno via via più dirette. Una prima formulazione emerge nella Sezione Quattro, dove, mediante un ḥadīth, si suggerisce che per lo stesso Muḥammad islam e fede non coincidessero. Si arriva così a dichiarare che il Corano, opera di Muḥammad, confermerebbe la filiazione divina del Cristo e perfino la sua divinità. Tutto ciò avviene attraverso una lettura fortemente letteralista del testo coranico, ma orientata da una precisa scelta interpretativa.

Secondo Ibrāhīm, questa sarebbe stata proprio l’intenzione di Muḥammad. Il fondatore dell’islam viene quindi presentato come una figura tradita e deformata dai musulmani, i quali, invece di seguirne il vero insegnamento, avrebbero creato una nuova religione, elevandolo a profeta e intercessore, mentre, secondo l’autore del *Dialogo*, ciò non corrispondeva affatto alla volontà originaria del loro stesso “profeta”.

Questa lettura è, da un lato, irenica, poiché inserisce il fondatore dell’islam all’interno del disegno della salvezza cristiano, assegnandogli il ruolo di “preparatore” verso la religione cristiana. Dall’altro lato, però, se a prima vista può apparire più tollerante e più aperta di quella di Timoteo I, a un’analisi più attenta si rivela profondamente polemica. I musulmani sono infatti collocati nella stessa condizione degli ebrei, cioè in una situazione di “speranza della salvezza”. Ma, proprio come gli ebrei, essi diventano a loro modo dei “rinnegati”, perché avrebbero potuto conoscere la fede cristiana, presentata loro da Muḥammad stesso, e l’avrebbero invece respinta, rinnegando perfino ciò che Muḥammad avrebbe realmente insegnato. E queste accuse non riguardano soltanto i musulmani comuni, ma giungono fino allo stesso califfo, la cui sicurezza e benedizione divina vengono apertamente messe in discussione nella Sezione Due, dove si ricorda come diversi califfi prima di lui fossero stati uccisi.⁵³⁵

3.4.2 Rapporto con la tradizione biblica

In entrambi i dialoghi, le due interpretazioni si fondano sulle Scritture bibliche. Queste

⁵³⁵ AL-ṬABARĀNĪ, *Dialogo con l'emiro Abd al-Rahman al-Hashimi*, cit., pp. 192-195

vengono usate per uno scopo preciso, cioè dimostrare la veridicità della fede cristiana, come queste giustifichino i dogmi della fede, in particolare la Trinità e la Divinità di Gesù. Non mancano anche casi di un uso di medesimi versi per indicare le stesse posizioni, come nel caso dei Salmi, per sostenere che il Figlio, inteso come Parola di Dio, sua Ipostasi, sia presente fin dagli inizi dei tempi e testimoniato dalle Scritture Veterotestamentarie. Posizioni che porterebbero a ipotizzare una possibile influenza del testo di Timoteo su quello del misterioso Ibrāhīm. Dopotutto, come dichiarato nel paragrafo dedicato al *Dialogo con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī*, sono state trovate delle copie di questo dialogo anche in siriano, per cui non si potrebbe escludere non tanto un'origine siriana o difisita, quanto almeno una possibile ispirazione da parte dell'autore, che forse conosceva la Lettera del catholicos dell'VIII secolo. Tuttavia, trovo molto più probabile un caso di convergenza parallela, come si direbbe in antropologia. Da una parte, gli aspetti letterari e culturali fanno pensare ad un retroterra culturale che è quello melchita e arabo, non quello siriano difisita. E dall'altra, specie nel come questi testi utilizzano le Scritture per rapportarsi con gli interlocutori musulmani, si propongono due letture differenti, a prima vista simili, ma effettivamente in antitesi nelle loro conclusioni.

Nel dialogo di Timoteo I, il catholicos richiama costantemente le Scritture, in particolare i Profeti, per sostenere che Muḥammad non sia mai citato né annunciato e che, pertanto, non abbia alcun ruolo nel Disegno della Salvezza. Quando al-Mahdī propone una lettura delle Scritture che lasci intravedere la possibilità di attribuire a Muḥammad un qualche posto nella storia della salvezza, Timoteo la respinge. Si tratta di un atteggiamento coerente con la natura apologetica del testo e con la tradizionale interpretazione cristiana della Bibbia. Questa impostazione porta a escludere qualsiasi lettura che colleghi a Muḥammad o all'islam figure come il Paraclito o il “cavaliere su un cammello”, e impedisce persino di riconoscere loro una funzione di *preparatio evangelii*. Anche quando, nella Sezione Sette, il califfo accenna alla possibilità che i versi del Deuteronomio possano riferirsi a Muḥammad, Timoteo lo esclude appellandosi all'interpretazione classica del passo. La Bibbia viene così intesa come riferita all'antico Israele e alla Chiesa, senza lasciare spazio a figure esterne a questa continuità. Perfino il richiamo a Elia alla fine dei tempi serve a ribadire che l'islam non possiede alcun ruolo nella Scrittura.

Anche nel dialogo melchita non si trova un riferimento diretto a Muḥammad nelle Scritture. Come nella *Lettera* del catholicos, la Bibbia viene utilizzata per dimostrare che i dogmi cristiani, soprattutto la Trinità e la natura divina del Cristo, trovano in essa il loro fondamento. Tuttavia, a questa lettura se ne aggiunge un'altra: le Scritture vengono impiegate anche per sostenere come il Corano di Muḥammad non smentisca tali verità, ma anzi le confermi. In questa prospettiva, per esempio, il termine *Kalimat Allāh* riferito a Gesù nel Corano viene interpretato in chiave cristologica. Inoltre, come si è visto nel sottoparagrafo precedente, il *Dialogo* propone anche un

riferimento biblico all'islam, identificandolo nella promessa fatta ad Abramo riguardo a Ismaele. La nascita dell'islam viene così riletta all'interno della genealogia biblica, collegando la nuova religione alla discendenza ismaelita e attribuendole una funzione esplicitamente interpretativa, non meramente descrittiva.

3.4.3 Rapporto con la teologia islamica

Nel dialogo di Timoteo I, il confronto con l'islam si svolge soprattutto sul piano teologico. Il *catholicos* risponde alle obiezioni del califfo sulla Trinità, sulla natura di Cristo e sulla crocifissione, cercando di dimostrare la coerenza della fede cristiana mediante argomenti scritturistici, logici e naturali. Il Corano e la teologia islamica vengono talvolta richiamati anche per confermare, almeno indirettamente, alcuni aspetti della dottrina cristiana, soprattutto in relazione alla crocifissione. Nella Sezione Sei, per esempio, viene offerta un'interpretazione della Sura IV:156-158 che non neghi la morte, resurrezione e ascensione di Gesù, secondo una lettura certamente particolare, ma aperta alla possibilità di non escludere l'evento attestato dai cristiani e dalle loro Scritture. Al di fuori di questi casi, tuttavia, il Corano e la teologia islamica restano esterni all'orizzonte interpretativo biblico. Così come Muḥammad non è profeta e non è previsto dalle Scritture, allo stesso modo il Corano non intrattiene con esse alcun rapporto diretto. Timoteo si limita, al massimo, a proporre una lettura che non contraddica un punto fondamentale della fede cristiana, senza però cercare di reinterpretare dall'interno la visione islamica di Gesù.

Nel *Dialogo* di al-Ṭabarānī, invece, l'argomentazione assume un carattere insieme più conciliante nei confronti della cultura islamica e più radicalmente polemico verso la tradizione teologica islamica. Come si è visto nei paragrafi precedenti, l'opera sostiene che il Corano non rappresenti una rivelazione autonoma, ma il risultato della trasformazione di un insegnamento originariamente destinato a spiegare la fede cristiana agli arabi. Il Corano viene anzi presentato come un libro che conferma la fede cristiana, ma che avrebbe subito alterazioni. Questo costituisce, da una parte, un tentativo di inserire Muḥammad e l'islam nel disegno della salvezza cristiana, entro una prospettiva pedagogica, quasi catecumenale; dall'altra, mantiene un evidente impianto polemico, poiché nega la natura divina del Corano e rovescia contro i musulmani le accuse che il *kalām* rivolgeva ai cristiani.

Dall'affermazione, presente nella Sezione Due, secondo cui il Corano sarebbe stato corrotto da alcuni dei *Ṣaḥāba*, fino alle critiche rivolte alle dispute teologiche interne al *kalām*, come nel caso della questione di Dio "assiso sul trono" nella Sezione Tre, il *Dialogo* non esita ad accusare la teologia islamica di antropomorfismo. A ciò si aggiunge la radicale reinterpretazione di numerosi versetti coranici, specialmente quelli relativi alla crocifissione di Gesù, alla sua natura divina e alla Trinità. I celebri versetti 4:156-158, abitualmente invocati per negare la crocifissione, vengono qui riletti non solo in modo da confermarla, ma persino da sostenere la divinità di Gesù, poiché è lui, e

non Muḥammad, ad essere asceso al cielo. Si tratta di un uso del Corano che gli stessi avversari del monaco, nel *Dialogo*, giudicano assurdo: nella Sezione Cinque, infatti, al-Baṣrī accusa apertamente Ibrāhīm di menzogna, perché la sua interpretazione contraddice altri passi del testo sacro. Per il monaco, tuttavia, tale obiezione non ha valore, poiché egli ritiene che alcuni versetti concordino con le descrizioni evangeliche e che solo a partire da queste possano essere letti correttamente; le parti che sembrano contraddirli, invece, vengono svalutate in quanto considerate il risultato di corruzioni intervenute successivamente. Si delinea così un modello interpretativo che, pur adottando categorie islamiche, le riorienta sistematicamente in funzione della teologia cristiana.

3.4.4 Due strategie di interpretazione dell'islam

L'analisi dei due dialoghi mostra che l'atteggiamento irenico delle comunità cristiane orientali non si esprime in una forma unica. Il dialogo di Timoteo I sviluppa un modello che riconosce a Muḥammad un ruolo storico nel condurre gli arabi al monoteismo, pur negandone ogni funzione profetica. Questo non rende l'islam una religione propriamente nemica né una semplice eresia, ma lo colloca in una condizione di sostanziale estraneità rispetto alla dottrina cristiana. Il *Dialogo* di Ibrāhīm al-Ṭabarānī, invece, interpreta la nascita dell'islam entro la genealogia biblica della discendenza di Ismaele, configurandola come una forma di preparazione alla fede cristiana.

Queste due diverse strategie mostrano anche due differenti modalità di rapporto con l'islam. Più precisamente, la prima riconosce le fonti islamiche, le posizioni dottrinali e la realtà storica della nuova religione, ma non intende inserirsi al loro interno, limitandosi a mantenere una chiara distinzione teologica. La seconda, invece, manifesta una strategia di reinterpretazione interna della tradizione islamica, penetrando nella dottrina islamica e nella sua storia per reinterpretarle come deformazioni di un insegnamento precedente, identificato con la dottrina melchita. In tal modo, il contrasto tra i due modelli interpretativi risulta particolarmente netto.

Va inoltre osservato che questi due approcci rispondono anche a matrici culturali differenti, in senso propriamente antropologico. La *Lettera* di Timoteo I è un documento scritto originariamente in siriano e solo in seguito tradotto in arabo. Essa riflette quindi in modo particolare il contesto dei cristiani siriani in via di arabizzazione, nonché il tentativo del catholicos di mantenere un rapporto positivo con le autorità califfali. Ne risulta un testo prezioso e fondamentale, ma per certi aspetti limitato nella sua partecipazione diretta alla cultura araba, al di fuori dell'ambiente della Chiesa d'Oriente.

Al contrario, il *Dialogo* di Ibrāhīm al-Ṭabarānī è un testo composto in arabo da un autore arabo. Esso si colloca pienamente all'interno della cultura araba, come mostrano i richiami letterari, per esempio ad 'Antarah ibn Shaddād, il ricorso al linguaggio poetico e l'uso di un lessico religioso affine a quello coranico. Ne è esempio la designazione di Giovanni Battista, nella Sezione Tre, come "Sigillo dei Profeti", titolo che nel Corano appartiene a Muḥammad, oppure quella di Gesù

come *al-Muṣṭafā*, “l’Eletto”, termine anch’esso tradizionalmente riferito al fondatore dell’islam. Il testo risulta così particolarmente rappresentativo del modo in cui la cultura araba cristiana cercò di confrontarsi con una religione sorta nella sua stessa lingua, appropriandosi dei suoi termini e rielaborandoli entro una diversa cornice interpretativa.

Si tratta, infine, di un aspetto che contribuì probabilmente alla diffusione dell’opera di Ibrāhīm al-Ṭabarānī anche al di fuori dell’ambiente melchita e persino oltre i confini degli stessi arabi cristiani. Come si è ricordato all’inizio del paragrafo dedicato al Dialogo, dell’opera esistevano copie sia in ambito melchita sia in ambito siriano-orientale, al punto da essere tradotta anche in siriano: un dato che conferma la sua rilevanza nel confronto interreligioso medievale.

Conclusioni

È evidente che le due fonti, nel loro approccio verso l'islam, furono parte di due diverse tradizioni interne alle loro confessioni. La visione di Timoteo I non fu che un'evoluzione della Chiesa d'Oriente, che partì dall'ottimismo teologico di Isho'yabh III e di una parte del clero parlante aramaico del nascente Iraq del VII e VIII secolo. Dalla percezione di un islam come "catecumenato", comunque da correggere, con Timoteo I si giunge a una percezione che riconosce i dogmi e l'islam come religione a sé stante. E, sebbene si cerchi di favorire visioni utili alla Chiesa d'Oriente, che non contraddicano eccessivamente la fede cristiana, come nel caso della crocifissione, Timoteo appare consapevole dei dogmi religiosi islamici e della loro storia, o di come questi la propongono.

Presentare Muḥammad come una specie di "catecumeno", consapevole della "verità ultima" e che voleva solo spiegarla agli arabi, appariva ormai senza senso. Lo stesso Timoteo, non a caso, presentava la sua visione teologica dell'islam e di Muḥammad all'interno di un testo che aveva l'obiettivo di difendere i dogmi cristiani.

L'interpretazione teologica viene dunque presentata all'interno di una visione che intende, prima di tutto, difendere la Chiesa d'Oriente, e il cristianesimo in generale, dalle accuse del *kalām* islamico, specie riguardo dogmi come la Natura Divina del Cristo, la Trinità, e il rifiuto di riconoscere l'islam come Rivelazione definitiva e Muḥammad come Sigillo della Profezia.

E la visione dell'islam e di Muḥammad viene quindi inserita in una prospettiva apologetica, ma di stampo fortemente difensivo. Non si vuole infatti proporre il cristianesimo come la religione per gli Ismaeliti, come invece tentarono le *Disputazioni di Bēt Hālē*. Anzi, si cerca di porre un limite tra musulmani e cristiani. Muḥammad e la sua religione vengono intesi come qualcosa di altro dal cristianesimo. Pur riconoscendogli un ruolo di servizio reso a Dio, di averci creduto, di aver "camminato nel sentiero dei profeti", non viene in nessun modo posto alla pari con loro. La sua è una religione "incompleta", che non conosce il cristianesimo, tanto che, nel difendere la Trinità e la Natura Divina di Gesù, si fa notare come le accuse provenienti dal Corano non abbiano nulla a che vedere con il cristianesimo. Muḥammad, pur venendo apprezzato, resta "altro", senza rapporto con la Chiesa, e, sebbene non sia dannato, non può avere altro riconoscimento.

Questa visione sarebbe diventata la più diffusa, anche al di fuori della confessione difisa. Lo possiamo trovare con Bar Hebraeus, che nella sua *Mukhtaṣar ta'rīkh al-duwal*, scritto nel 1270, avrebbe presentato un ritratto di Muḥammad non dissimile, seguendo per buona parte la *Sīra*. E anche nel suo caso, il ritratto che viene presentato è quello di un credente in Dio, sincero anche, ma non come un Profeta. In un modo non dissimile da quello di Timoteo.⁵³⁶

⁵³⁶ Samir Khalil SAMIR, «The prophet Muḥammad as seen by Timothy I and other Arab Christian Authors», in *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*. David THOMAS (Leiden, Brill, 2021), pp. 87-91

Dopotutto, questa visione serviva per favorire, tra i cristiani, difisiti ma anche di altre confessioni, una rappresentazione di Muḥammad che non offendesse i musulmani e, dall'altra, non obbligasse i cristiani a compiere un atto di abiura. E che avrebbe convissuto anche con una visione molto più polemica e aspra verso questa religione ed il suo fondatore. Nel caso miasfita, la posizione meglio rappresentabile è quella di Buṭrus al-Bayt Ra'sī, possibile autore del *Kitāb al-Burhān* del IX secolo, che definiva Muḥammad e l'islam come speculari a Keturah, la concubina di Abramo dopo Agar, a indicare che non hanno alcun ruolo o eredità nel Disegno della Salvezza. Mentre il caso di una lettura molto più polemica la si può ritrovare nella *Lettera di 'Abd al-Masīḥ al-Kindī*, del IX secolo e contemporanea del *Dialogo* di Ibrāhīm al-Tabarānī e di probabile origine difisita, dove Muḥammad veniva indicato come truffatore, ingannatore e forse ispirato dal male.⁵³⁷

E sempre nel caso della visione difisita, la prospettiva irenica e quella polemica si sarebbero anche combinate, spesso in forme apocalittiche come nella *Apocalisse* o *Vita di Baḥira*. In questa opera dell'XI secolo, che sarebbe stata tradotta dal siriano in arabo, greco e latino, veniva presentata una visione leggendaria delle origini dell'islam, per cui l'autore del Corano sarebbe stato il leggendario monaco Baḥira, e che si apriva anche a contestazioni delle debolezze di Muḥammad, e a come, nel suo voler sempre andare incontro alla sua gente, abbia aperto a disastri per tutta la cristianità, che lo stesso Baḥira profetizza.⁵³⁸

Ma anche la visione irenica presentata dalla tradizione melchita, e attribuita a Ibrahim al-Tabarani, in realtà avrebbe avuto una diffusione, sebbene limitata nel Vicino Oriente, generalmente in lingua araba con traduzioni in siriano. Questa, come abbiamo potuto vedere, mostrava un atteggiamento apologetico, come per la lettera di Timoteo. Essa, infatti, accusava i musulmani di non credere in Dio, anzi di aver respinto la Rivelazione, proprio come avevano fatto gli ebrei. Tuttavia, presentava anche una visione che, come nel caso degli ebrei, non escludeva i musulmani dal Disegno della Salvezza. Questi, infatti, vengono descritti come appartenenti alla "Nazione di Ismaele", la *Umma Isma'īl*, promessa da Dio ad Abramo. E anche Muḥammad finisce per esserne coinvolto.

Pur essendogli negata la Profezia, in quanto spetterebbe solo ai Discendenti di Isacco e alla Chiesa, questo viene indicato con due ruoli: come Re, e quindi unificatore degli arabi, e come Iniziatore della Grande Nazione di Ismaele. Ma anche come Preparatore al Vangelo, e per di più pienamente consapevole di questo, che mediante il suo Corano intendeva esclusivamente preparare gli arabi alla Vera Fede, indicata come quella cristiana melchita. Una visione che non era unica, come abbiamo potuto vedere da opere come *Sulla Natura Una e Trina di Dio* e la figura di Abu

⁵³⁷ SAMIR, «The prophet Muḥammad as seen by Timothy I and other Arab Christian Authors», in *Syrian Christians under Islam*, cit., pp. 81-84

⁵³⁸ HOYLAND, *Seeing Islam as Others saw it*, cit., pp. 270-276

Qurra.

Secondo questa visione, quindi, Muḥammad è una figura eroica, consapevole di sé stessa, la cui opera è in sintonia con la Fede cristiana, ma che è stata tradita dai *Saḥaba*, e il suo stesso Corano, da alcuni di questi, sarebbe stato corrotto, elevandolo a Profeta quando in realtà non si sarebbe mai dichiarato tale. Una visione certamente irenica, perché riconosceva all'islam un ruolo nel Disegno della Salvezza e definiva positivamente il fondatore di questa religione. Ma, come possiamo osservare, contraddice in modo dichiarato l'islam, la sua teologia e la sua storia, almeno per come viene presentata da questa religione, capovolgendo, ironicamente, le accuse provenienti proprio dai musulmani.

Verrebbe da chiedersi, piuttosto, come questa visione si sia formata. Se quella iniziale dei difisiti poteva essere dovuta a una conoscenza parziale della religione, quella melchita, al contrario, appare come sorprendentemente precisa nell'indicare certe posizioni, in modo non dissimile da come le opere precedenti proponevano. Questa visione, non a caso, nasce proprio tra i cristiani arabi, che parlano la lingua dei musulmani e ne condividono la cultura, i valori, la letteratura e la storia, oltre che l'approccio culturale.

Questa, per di più, offre una reinterpretazione della storia islamica che appare consapevole delle differenze confessionali e dei conflitti interni tra questi, delle divisioni tra sunniti, sciiti e kharijiti. Ciò appare come segno di una conoscenza di quella che doveva essere la tradizione islamica ancora nascente, che stava cominciando ad essere riconosciuta dai musulmani. Una conoscenza forse parziale del Primo Islam, ma che proveniva dallo stesso retroterra culturale di quegli arabi non musulmani che furono prima coinvolti sotto Mu'āwīya I e poi esclusi da 'Abd al-Malik I. Una conoscenza andata perduta, forse mai trascritta, che tuttavia sfidava apertamente l'islam e la sua storiografia, pur coinvolgendolo.

Un aspetto che può avere anche applicazioni storiche nello studio della Storia del Primo Islam, sia da un'ottica laica, come nella visione di quel Primo Islam che era Alleanza Ecumenica dei Credenti, come definito da Fred Donner, sia per i moderni *fiqh* e *'ulūm al-dīn*, che cercano di comprendere la verità della storia della prima *Umma al-Mu'minīn*, al di là delle narrazioni califfali e delle consuetudini che possono aver aggiunto o messo in secondo piano rispetto a quello che può essere Sunna o no.

Ma ancora più importante è che questi restano due approcci teologici irenici, che interpretano l'islam e il suo fondatore fuori dall'ottica della demonizzazione. Un approccio quanto mai utile oggi, proprio per il tipo di rapporto che si cerca di porre tra le attuali religioni abramitiche. Perché, per quanto si possa dire diversamente, la verità è che queste religioni non possono abbandonare la loro visione di Depositarie della Verità Assoluta. Non si può quindi concedere all'altro di essere una "via parallela alla Salvezza". Ma è possibile inserirle, in uno studio attento alla verità storica e alla

teologia scelta da ciascuna Chiesa come Ortodossia, in una visione che non le riduca gli altri a semplici “seguaci di un falso profeta”.

Tenendo ovviamente conto che ciascun approccio proposto porterà a un diverso tipo di rapporto delle chiese con l’islam. Nella visione di Timoteo I, si accetterà l’islam come religione completamente a sé stante, che adora Dio ma in modo incompleto. Nella seconda visione, quella di Ibrahim al-Tabarani, si vedranno i musulmani coinvolti nel Disegno della Salvezza, come parte della Rivelazione in cui credono ma che non hanno ricevuto, in un rapporto simile a quello degli ebrei come definito nella *Nostra Aetate*, ma che rende la loro conversione al cristianesimo fondamentale, molto più che per gli ebrei.

È in questa prospettiva che si colloca il presente lavoro, volto ad analizzare tali elaborazioni interpretative nelle loro forme e nei loro sviluppi, per comprenderne la portata storica e teologica.