

# VETERA CHRISTIANORVM

anno 55 - 2018



EDIPUGLIA

## Le prime conquiste islamiche in Oriente: la percezione dei cristiani in alcune opere di VII e VIII secolo

Il periodo compreso tra VII e VIII secolo fu caratterizzato in Oriente da una serie di trasformazioni che coinvolsero l'impero in ogni aspetto. Le regioni mediorientali si trovarono a fronteggiare le invasioni di Persiani e Arabi che, con il loro irrompere, determinarono profondi cambiamenti politici e rilevanti mutamenti nei modelli sociali, economici e amministrativi della vita all'interno dell'impero o al di fuori di esso, ma anche nell'evolversi della mentalità comune e, più significativamente, nei modi attraverso cui gli individui percepirono il loro mondo e manifestarono le proprie impressioni nei confronti di ciò che stava avvenendo. Tale processo non fu improvviso, né fu semplicemente causato dalle conquiste musulmane: molte di esse rappresentarono gli ultimi stadi di una serie di sviluppi a lungo termine che riflettono l'evoluzione della società e della cultura cristiana tardoromana dal III secolo in poi. Tuttavia, furono le conquiste degli Arabi a rendere irreversibili tali sviluppi.

Le forme in cui si esprime la reazione della cultura cristiana all'arrivo degli Arabi sono al centro di un vivace dibattito, alimentato da fecondi filoni di ricerca, che hanno analizzato il fenomeno da molteplici punti di vista e da prospettive assai diverse<sup>1</sup>. Soprattutto negli ultimi decenni si sono sviluppate indagini sulla produzione letteraria

<sup>1</sup> Cfr., in particolare, A. Cameron, *The Eastern Provinces in the Seventh Century A.D.: Hellenism and the Emergence of Islam*, in S. Saïd (ed.), *'Hellenismos': quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Actes du Colloque (Strasbourg, 25-27 octobre 1989), Leiden 1991, 287-313; Ead., *The Jews in Seventh-Century Palestine*, *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, 75-93; Ead., *Blaming the Jews: the Seventh-Century Invasions of Palestine in Context*, *Travaux et Mémoires* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, 57-78; Ead., *Dialoguing in Late Antiquity*, Harvard 2014; Ead., *Patristic Studies and the Emergence of Islam*, in B. Bitton-Ashkelony, T. De Bruyn, C. Harrison (eds.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century*. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies, Turnhout 2015, 249-278; J. Haldon, *Ideology and Social Change in the Seventh Century: Military Discontent as a Barometer*, *Klio* 68, 1986, 139-190; Id., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990; Id., *The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief*, in Av. Cameron, L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, 107-147; W. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, *Church History* 38/2, 1969, 139-149; Id., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992; D. Olster, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam 1993; Id., *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994.

dell'impero orientale di questi secoli che hanno portato a nuove acquisizioni e alla pubblicazione di edizioni critiche fondate sui più recenti indirizzi della scienza filologica<sup>2</sup>. Non è agevole ricostruire l'impatto che produssero nei diversi territori le invasioni degli Arabi che lentamente introdussero un nuovo credo religioso. Le principali difficoltà sono dovute, da un lato, alla scarsità di fonti, dall'altro, alla loro diversa distribuzione, per cui si dispone di notizie più dettagliate soltanto per alcuni centri. Nella penuria di fonti che rende difficoltosa una conoscenza sicura delle dinamiche storiche di quest'epoca, tuttavia, possono rivestire un ruolo particolare scritti, che gettano luce sulle forme di convivenza tra gruppi religiosi in alcune aree dell'Oriente bizantino e sulle relazioni – e spesso le tensioni – tra la comunità giudaica e quella cristiana nel quadro di un mutato ordine politico, nel quale l'Impero cristiano aveva dovuto cedere il passo ai nuovi conquistatori. La storia religiosa di questi secoli fu assai complessa e fece registrare non solo controversie dottrinali all'interno del cristianesimo, ma anche scelte spirituali nuove, come le prime adesioni alla fede islamica.

Particolare attenzione è stata dedicata, pertanto, anche alla produzione anti-giudaica di questi secoli che contiene riferimenti agli Arabi<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr., in particolare, G. Dagron, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle. Introduction historique: entre histoire et apocalypse*, Travaux et Mémoires 11, 1991, 17-46; Id., *Judaïser*, Travaux et Mémoires 11, 1991, 359-380; Id., *La Chiesa e la cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo (VII secolo-inizi dell'VIII)*, in G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (eds.), *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. IV: Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, ed. it. a cura di G. Cracco, Roma 1999, 27-107 (ed. orig. Paris 1993); G. Dagron, V. Déroche (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris 2010; V. Déroche, *La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle. Un memento inédit, les Képhalaia*, Travaux et Mémoires 11, 1991, 275-311; Id., *Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> siècles)*, Revue des Études Byzantines 57, 1999, 141-161; Id., *Regards croisés des hérésiologues, des canonistes et des hagiographes sur les Juifs à Byzance*, in A. Rigo, P. Ermilov (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and some other Studies on the Heresies and the non-Christian Religions*, Roma 2010, 61-78.

<sup>3</sup> Cfr., in particolare, P. Andrist (avec le concours de Vincent Déroche), *Questions ouvertes autour des Dialogica polymorpha anti-judaica*, in C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*, Travaux et Mémoires 17, 2013, 9-26; Id., *Essai sur la famille y des Dialogica polymorpha anti-judaica et de ses sources: une composition d'époque iconoclaste?*, Travaux et Mémoires 17, 2013, 105-138; Id., *Polémique religieuse et dialogue adversus Iudaeos au service de la catéchèse: l'exemple de Cyrille de Jérusalem*, in S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon (eds.), *Les Dialogues adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international (Paris, Sorbonne, 7-8 décembre 2011)*, Paris 2013, 199-223; S. Morlet, *Enjeux, méthodes et arguments de la polémique chrétienne antique contre le judaïsme*, in D. Boisson, E. Pinto-Mathieu (eds.), *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes 2012, 35-59; Id., *Les dialogues adversus Iudaeos: origine, caractéristiques, référentialité*, in Morlet, Munnich, Pouderon (eds.), *Les Dialogues adversus Iudaeos cit.*, 21-45; Id., *Dialogue de Timothée et Aquila. Dispute entre un Juif et un chrétien*, Paris 2017; R. Gonzales Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía. Entre la convivencia y la controversia*, Barcelona 2006; Id., *Fuentes greco-latinas para el estudio de la minoría judía en Egipto y el Norte de África en el momento de la invasión islámica (siglos VI-VIII)*, in *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre la fuentes de las conquistas islámicas*, Alcalá de Henares 2009, 73-92; P. Speck, *Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen*, in J.S. Langdon, S.W. Reinert, J.S. Allen, Ch.P. Ioannides (eds.), *TO ELLHNIKON. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr. I: Hellenic Antiquity and Byzantium*, New Rochelle 1993, 367-383; Id., *Varia. VI: Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen 7. Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser (Poikila Byzantina 15)*, Bonn 1997; C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century cit.*

È stato sottolineato come di fronte alla conquista araba<sup>4</sup> i cristiani non ebbero tutti la medesima reazione; in realtà, pochi di loro presero coscienza che gli invasori, già noti come commercianti o briganti, a volte anche cristianizzati, avrebbero diffuso una nuova religione, l'Islam. Scopo di questo contributo<sup>5</sup> è quello di considerare, alla luce delle più recenti acquisizioni, alcune fonti databili tra la metà del VII secolo e gli inizi dell'VIII, che lasciano trapelare la scarsa conoscenza da parte dei cristiani dei nuovi conquistatori, ma soprattutto le molteplici forme di confusione tra giudei, Arabi ed eretici che si generarono nella mentalità collettiva ed anche in alcuni rappresentanti della gerarchia ecclesiastica.

### 1. *La presa di Gerusalemme*

Significative sono le opere che riferiscono della presa di Gerusalemme, sia quella del 614 ad opera dei Persiani, sia quella del 638 ad opera degli Arabi, quando la città santa cadde in mano agli infedeli per la seconda volta nel corso di una generazione<sup>6</sup>. Le fonti cristiane lasciano trapelare la portata dello scontro tra l'impero di Costantinopoli e quello persiano, soprattutto in occasione della presa di Gerusalemme nel 614: dopo l'ingresso dei Persiani nella città sono ricordate le numerose deportazioni e, con enfasi e sbigottimento, l'accento è posto sul grave massacro di cristiani<sup>7</sup>. Gli autori coevi all'avvenimento percepirono tale disfatta come catastrofica e la descrissero con toni escatologici e apocalittici, determinando una vera e propria letteratura, esclusivamente consacrata all'episodio<sup>8</sup>.

Un posto particolare occupano le odi di Sofronio<sup>9</sup> e i racconti del monaco Strategios<sup>10</sup>, che, dichiarandosi testimone oculare degli episodi, si sofferma sullo sbigottimento che ha colpito se stesso e i suoi contemporanei: non si tratta, infatti, soltanto di uno scontro tra popoli nemici e in armi, ma della caduta della città santa, che ha causato

<sup>4</sup> Sulla conquista araba cfr., in particolare, Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* cit.; R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995, 68-84; Dagron, *La Chiesa e la cristianità bizantine* cit., 41-44.

<sup>5</sup> Il presente contributo è parte di una ricerca di più ampio respiro da me condotta su tali tematiche, in fase di avanzata pubblicazione.

<sup>6</sup> Cfr. J. Prawer, *Christian attitudes towards Jerusalem in the Early Middle Ages*, in J. Prawer, H. Ben-Shammai (eds.), *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period, 638-1099*, New York 1996, 311-348; M. Vallejo Girvés, *Sensaciones Bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del siglo VII*, Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos 27, 2006, 43-72.

<sup>7</sup> Strategios, *La presa di Gerusalemme nel 614*, 23: ed. e tr. di G. Garitte (CSCO 202-203), *Scriptores Iberici* 11-12, Louvain 1960, 50-54; Sebeos, *Storia di Eraclio*, 24: testo armeno, tr. fr. e note di F. Macler, Paris 1904, 69-70; Theoph., *Chron.*: ed. C. de Boor, I, Lipsiae 1883, 300-301.

<sup>8</sup> Per una disamina delle fonti cfr. S.P. Brock, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 1976, 17-36; B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, II, Paris 1992, 129-130; Cameron, *Blaming the Jews* cit., 58; C. Foss, *The Persians in the Roman Near East (602-630 A.D.)*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, s. 3, 13/2, 2003, 149-170.

<sup>9</sup> Ed. M. Gigante, *Sophronii Anacreontica, Opuscula*, Roma 1957; cfr. Vallejo Girvés, *Sensaciones Bizantinas* cit., 53.

<sup>10</sup> Strategios, *La presa di Gerusalemme nel 614*, cit. L'opera, in origine scritta in greco, si è conservata soltanto nella versione georgiana e in quella araba. Per un'analisi puntuale dello scritto cfr. Flusin, *Saint Anastase* cit., 131-136.

la prigionia del popolo dei fedeli, e – fatto ancora più grave – il trionfo di un popolo pagano sull'impero cristiano.

Nel periodo di instabilità e di incertezze provocate dalle continue conquiste da parte dei Persiani, i giudei vennero considerati dai cristiani alleati dei Persiani soprattutto in occasione degli attacchi più efferati e delle conseguenti vittorie ottenute all'interno dell'impero<sup>11</sup>. È presumibile, infatti, che i Persiani trovassero appoggi militari da parte di tribù saracene, ma anche di comunità ebraiche, che nell'avanzata della Persia vedevano il preannuncio della venuta del messia e una possibilità di rivalsa<sup>12</sup>.

Quando nel 638 giunsero alle porte di Gerusalemme gli Arabi, i suoi abitanti, memori della precedente disfatta, non combatterono all'interno delle mura né consentirono il sacco della città, con i conseguenti orrori. Gerusalemme si arrese: il centro religioso del cristianesimo fu silenziosamente ridotto ad uno stato di cattività.

È stato sottolineato, tuttavia, come, a differenza di quanto viene descritto ed enfatizzato nelle fonti cristiane, i giudei non si schierarono dalla parte degli Arabi, come avevano fatto con i Persiani<sup>13</sup>. I risvolti della conquista islamica, inoltre, come provano anche indagini archeologiche, non portarono a distruzioni di grande portata nelle città cristiane, come era accaduto durante le invasioni dei Persiani, che avevano saccheggiato Gerusalemme e avevano uccisa o fatta prigioniera la maggior parte della popolazione cristiana<sup>14</sup>.

## 2. Sofronio di Gerusalemme

Il patriarca che negoziò la resa di Gerusalemme agli Arabi, già testimone del dramma della guerra persiana, fu Sofronio, la cui produzione letteraria è particolarmente significativa in riferimento a tali avvenimenti. I suoi scritti, che ricoprono un arco di trent'anni, mostrano un crescente sentimento di disillusione nei confronti dell'impero e lo strenuo tentativo di ricreare un contesto sociale e politico stabile, che potesse offrire sicurezza ai cristiani nel caotico scenario delle guerre arabe.

La posizione di Sofronio differisce da quella dei suoi contemporanei, come Teodoro

<sup>11</sup> Per la storia della conquista persiana cfr., in particolare, M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, Michigan 1966; Id., *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem 1984; C. Mango, *Deux études sur Byzance et la Perse sassanide*, Travaux et Mémoires 9, 1985, 91-118; Schick, *The Christian Communities of Palestine* cit., 20-48.

<sup>12</sup> Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule* cit., 259-270. Lo studioso ritiene che i giudei durante la conquista dei Persiani nutrirono speranze nazionalistiche e messianiche, che trovarono riflesso anche in alcune opere apocalittiche, e l'illusione di una possibile autonomia nella loro terra. Cfr. anche Dagron, *La Chiesa e la cristianità bizantine* cit., 31-32.

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule* cit., 274; Schick, *The Christian Communities of Palestine* cit., 80.

<sup>14</sup> Cfr. M. Cohen, *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*, The Jerusalem Quarterly 38, 1986, 125-137; R.L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992, 249-250; Cameron, *The Jews in Seventh-Century Palestine* cit., 91-92; G.R.D. King, A. Cameron (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. II: Land Use and Settlement Patterns*, Princeton 1994.

Sincello<sup>15</sup>, Giorgio di Pisidia<sup>16</sup> e il monaco Antioco<sup>17</sup>, i quali compongono i propri scritti nella convinzione che l'unità dell'impero cristiano sia ancora possibile. Egli, artefice e mediatore della resa di Gerusalemme, non offre più l'illusoria speranza – che lui stesso non nutre – di una restaurazione imperiale; prospetta, invece, una speranza di salvezza solo nella creazione di una nuova identità cristiana che non sia più 'Romana'<sup>18</sup>. Il patriarca manifesta un'accentuata forma di pessimismo nel considerare le vittorie imperiali l'espressione del favore o del perdono di Dio. Con l'aumentare del suo scetticismo, il tema della restaurazione dell'impero e i *topoi* che i suoi contemporanei usano per identificare i Romani con il popolo di Dio vanno scomparendo dai suoi scritti.

Sofronio è convinto che il peccato costituisca la piaga dell'impero ed egli stesso rappresenta un testimone fedele delle sue conseguenze; ma, allo stesso tempo, si va convincendo che l'impero è stato ferito in modo irreparabile e non solo militarmente. Il suo conflitto con il patriarca Sergio di Costantinopoli e l'impotenza della controffensiva imperiale in Palestina acuiscono le sue frustrazioni e il suo pessimismo.

A differenza di Giorgio di Pisidia, Teodoro Sincello e il monaco Antioco, Sofronio non scrive opere specifiche dedicate alle guerre dell'impero; le sue *Omellie* lasciano trapelare gli sforzi fatti per dare una risposta alle preoccupazioni dei fedeli e per mantenere salda la morale dei cristiani. Tramite i suoi sermoni, il patriarca risponde implicitamente, ma a volte anche esplicitamente, alla questione cristologica assai dibattuta alla sua epoca, il monofisismo.

Sofronio accenna alle invasioni degli Arabi nella lettera sinodale che scrive quando diviene patriarca di Gerusalemme nel 634: egli esprime sentimenti di paura e orrore e la consapevolezza che le scorrerie degli Arabi, già note nel suo territorio, si sono ormai trasformate in un'offensiva militare organizzata, con molte più ambizioni dei semplici saccheggi del passato. Sofronio ritiene gli attacchi dei Saraceni una punizione riservata da Dio ai cristiani per i peccati commessi<sup>19</sup>. Anche nel discorso pronunciato in occasione del Natale<sup>20</sup> del 634, egli definisce atei gli Arabi, inviati da Dio per punire i cristiani a causa dei tanti peccati commessi.

<sup>15</sup> Cfr. *De obsidione Constantinopolitana sub Heraclio imperatore*: ed. L. Sternbach, Analecta Avarica, Cracovia 1900.

<sup>16</sup> Si sono conservati sei poemi storici: PG 92, 1197-1332; A Pertusi, *Giorgio di Pisidia: Poemi I. Panegirici epici*, Studia patristica et byzantina 7, Ettal 1960.

<sup>17</sup> Attorno al 620, Antioco, igumeno della Grande Laura di S. Saba in Palestina, su richiesta del suo compatriota Eustazio, compose le *Pandette delle Sacre Scritture*, in cui, nonostante la forma tradizionale dell'opera, trova particolare spazio l'esternazione del dolore per la caduta della Città Santa. La lettera dedicatoria ad Eustazio, che fa da prefazione all'opera, comprende il racconto del martirio dei quarantaquattro monaci della Grande Laura, torturati e messi a morte dai Saraceni nel Cedron (PG 89, 1421-1849).

<sup>18</sup> Su tali aspetti cfr. Ph. Booth, *Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History*, in P. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford 2013, 1-27.

<sup>19</sup> *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum* 2.7.3: ed. P. Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents*. Introduction, Texts, Translations, and Commentary, Oxford 2009, 154; cfr. anche R.G. Hoyland, *Sophronius, Patriarch of Jerusalem, Synod Epistle*, in Id., *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton (NJ) 1997, 69-70.

<sup>20</sup> *Homilia in Christi natalitia*: ed. H. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronios*, Rheinisches Museum für Philologie, n.s., 41, 1886, 506-508; 513-515.



Per fornire una risposta agli eventi che si susseguono, Sofronio trasforma la sconfitta dell'impero di Roma in una vittoria cristiana; tuttavia, diversamente dai suoi contemporanei, il patriarca di Gerusalemme non fa riferimento al martirio dei cristiani. Mentre, infatti, il monaco Antioco identifica la vittoria cristiana con il martirio, Sofronio tende ad inquadrare la vittoria cristiana in un conflitto, marcatamente individuale, del fedele contro il peccato.

L'orientamento ecclesiologico di Sofronio definisce anche le caratteristiche e le conseguenze del peccato. Laddove Teodoro, Giorgio e Antioco identificano il tumulto politico con il peccato che, dilagando tra i Bizantini, ha favorito la loro sconfitta, Sofronio, nel descrivere gli eventi contemporanei, trascura del tutto le cause politiche e si sofferma piuttosto sui peccati dei cristiani che hanno consentito agli Arabi di entrare nella città santa: l'impurità del corpo e l'eresia hanno provocato la punizione di Dio, non i peccati politici. Niente è più grave della mancanza di fede verso la parola divina<sup>21</sup>.

La concezione che Sofronio ha dell'eresia come peccato che ha portato alla sconfitta politica dei cristiani lo differenzia da altri scrittori che hanno puntato l'attenzione sulla moralità dell'impero. Se, infatti, Massimo il Confessore, limita l'accusa di eresia all'imperatore e alla sua corte, Sofronio la estende all'intera comunità cristiana: «Solo tenendo la vera e ortodossa fede, noi possiamo smussare la spada degli Ismaeliti e distruggere l'arco degli Agareni»<sup>22</sup>. Per Sofronio l'ortodossia rappresenta la prima virtù cristiana nel contesto della comunità; il patriarca, separando la comunità cristiana dall'impero e sostituendo la Chiesa all'impero quale principio istituzionale garante dell'ordine sociale, ridefinisce anche la prospettiva morale<sup>23</sup>. La presenza degli Arabi nel cuore della terra sacra di Cristo certamente alimentò i drammatici ricordi dell'invasione persiana, avvenuta vent'anni prima. Il compito di Sofronio non era facile: doveva rinvigorire le speranze dei fedeli, mentre egli stesso si preparava al peggio.

Nella stessa omelia per il Natale del 634, a partire dall'esegesi di Lc 2,14, Sofronio contrappone il tema della pace alla recente occupazione araba di Betlemme e rassicura i suoi fedeli che né Cristo li ha abbandonati, né la vittoria degli Arabi ha compromesso la verità cristiana. Sebbene il discorso pronunciato in occasione del Natale del 634 sia stato scritto un anno prima della definitiva sconfitta dei Bizantini a Yarmuk, gli Arabi avevano già occupato l'entroterra della Palestina e la città di Betlemme. A causa dell'occupazione, i cristiani, nel giorno di Natale, erano impossibilitati a compiere il pellegrinaggio verso il luogo in cui era nato Cristo.

Il peccato costituisce il fulcro delle spiegazioni di Sofronio sia del successo degli Arabi sia della loro azione di distruzione: «Svolgiamo una simile celebrazione non senza pericolo, chiusi all'interno delle porte ... Per questo, se potessimo vivere una vita gradita a Dio, ci rallegreremmo della caduta del nostro flagello, i Saraceni, e in breve osserveremmo la loro distruzione e la loro totale disfatta. Che la loro spada assetata di sangue trapassi i loro cuori, che il loro arco rabbrivisca e le loro frecce li trafiggano e

<sup>21</sup> *In SS. Deiparae annuntiationem*: PG 87/3, 3228b.

<sup>22</sup> *Homilia in Christi natalitia*: ed. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronios* cit., 508, 22-31.

<sup>23</sup> Olster, *Roman Defeat* cit., 104.

che ci offrano un percorso libero da pericoli»<sup>24</sup>. Per il patriarca, riconoscere la salvezza divina e celebrare la vittoria di Cristo partecipando alla liturgia estirperà la minaccia araba.

Sofronio considera le invasioni arabe un conflitto tra il desiderio dei cristiani di unirsi misticamente a Cristo e la paura dei Saraceni che ostacolano tale unione. Egli contrappone il timore provato dai cristiani di fronte alle invasioni degli Arabi al coraggio dimostrato dai Magi che hanno sfidato qualsiasi pericolo pur di contemplare la divinità di Cristo. Il patriarca sollecita i suoi contemporanei a non considerare gli Arabi una minaccia perché questo può solo ostacolare la propria unione con il Cristo: «Ma a noi, a causa di innumerevoli peccati e dolorosi fallimenti, a noi che non siamo degni di contemplare il divino, è stato impedito il pellegrinaggio a Betlemme; noi, pur non desiderandolo, siamo costretti a rimanere nelle nostre case, non legati da catene corporee, bensì incatenati dalla paura dei Saraceni; ci è impedito godere della gioia celeste e siamo, infine, costretti a sopportare un dolore degno della nostra più infelice abiezione, ma non degno dei beni da noi ricevuti »<sup>25</sup>.

Gli Arabi sono considerati un ostacolo, ma ciò che, per Sofronio, rappresenta una vera minaccia è che la fede si allontani dalla contemplazione del Salvatore e dalla pratica dei rituali per unirsi a Lui. I cristiani devono essere gioiosi, incuranti dei Saraceni; sono stati salvati da Cristo e a Lui devono rendere grazia con la loro presenza durante la liturgia. Se i cristiani si pentissero e piegassero la loro volontà a Dio, onorandolo nella liturgia, gli Arabi scomparirebbero.

Sebbene Sofronio sostenga che la purificazione dal peccato possa condurre all'eliminazione della minaccia araba, tuttavia non asserisce che sia possibile la restaurazione del potere imperiale. Egli non prospetta una vittoria militare per eliminare la presenza degli Arabi, bensì offre una soluzione di taglio psicologico tra la paura «della bestiale e barbarica spada saracena, portatrice di ogni diabolica crudeltà, che, spargendo paura e morte, ci costringe all'esilio da Betlemme» e la fede<sup>26</sup>. Il patriarca, dunque, assimila l'invasione araba ad una lotta mistica – tutta interiore – che avviene nell'anima del fedele.

L'occupazione degli Arabi è considerata questione di minore importanza rispetto alla salvezza individuale dei cristiani; la Chiesa diventa depositaria e custode della sicurezza dei fedeli: la protezione offerta dall'eucaristia, secondo Sofronio, può sostituire l'incertezza del potere imperiale. Nell'omelia, i cristiani di fronte a Betlemme sono assimilati alla condizione di Adamo di fronte al paradiso dal quale è stato cacciato, di Davide che non ha potuto bere l'acqua del pozzo di Betlemme, di Mosè cui è stato impedito di entrare nella terra santa. Sofronio non offre la speranza di un risanamento del potere imperiale, bensì presenta il conforto che il fedele può trovare nei sacramenti.

<sup>24</sup> *Homilia in Christi natalitia*: ed. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronios* cit., 514, 29-515, 9.

<sup>25</sup> *Homilia in Christi natalitia*: ed. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronio* cit., 506, 27-507, 1; cfr. anche 505, 25-31; 506, 20-21.

<sup>26</sup> *Homilia in Christi natalitia*: ed. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronios* cit., 507, 22-25; 507, 29-508, 2; 510, 29-511, 11.



La partecipazione dell'uomo alla vittoria di Cristo oltre la morte è una risposta parziale alla questione araba. Sofronio riformula una nuova identità sociale e politica per i cristiani; nella sua concezione, tuttavia, sono i giudei a costituire l'elemento che si oppone alla realizzazione della vittoria spirituale. Come i suoi contemporanei, Sofronio identifica nei cristiani un nuovo 'popolo', generato da Cristo, tra i gentili. Dio ha pianificato fin dal principio la conversione dei gentili senza fede, Cristo è disceso per salvarli e si è incarnato per loro<sup>27</sup>. Secondo Sofronio, il nuovo 'popolo', scelto da Dio, soppianderà la vecchia e diabolica stirpe ebraica: Cristo ha donato ai cristiani la vittoria sui nemici e quanti credono in Lui sostituiranno l'antico popolo dei giudei e avranno la primogenitura nel tempo stabilito<sup>28</sup>.

Per Sofronio, gli Arabi costituiscono innegabilmente un ostacolo per i cristiani, ma la loro presenza può considerarsi irrilevante; i giudei rappresentano, invece, il nemico che i cristiani hanno sconfitto e che continuano a sconfiggere. Per questo motivo, è fondamentale che i cristiani, indipendentemente da ciò che fanno gli Arabi, non cadano nella stessa trappola che ha condotto i giudei alla distruzione. Questi, infatti, mostrano quanto in basso possano cadere i cristiani qualora perdano la loro fede in Dio<sup>29</sup>.

Anche nell'omelia *Per il Battesimo*<sup>30</sup>, risalente al periodo del patriarcato, probabilmente al 635, Sofronio dedica spazio ai saccheggi degli Arabi, ritenendoli conseguenza delle colpe dei cristiani. A causa di queste, gli assalti dei barbari sono divenuti più numerosi, le schiere saracene incalzano, si moltiplicano le scorrerie, incessantemente si versa sangue umano, le chiese sono abbattute, la croce viene oltraggiata, lo stesso Cristo è bestemmiato dai gentili; i Saraceni attraversano i luoghi che non dovrebbero, saccheggiano le città, bruciano i villaggi, si oppongono alle schiere romane e, combattendo, innalzano trofei. Solo una sincera conversione potrà porre fine a tanti mali.

### 3. Massimo il Confessore

Poco tempo dopo, Massimo il Confessore, nel considerare le invasioni degli Arabi, ritiene che siano stati proprio i giudei a favorire la diffusione dell'Islam. A suo parere, infatti, i giudei si sarebbero alleati agli Arabi per contrastare la forza del cristianesimo.

In una delle sue lettere, Massimo si diffonde sulla misericordia di Dio, una delle sue speculazioni preferite. L'autore richiama i fedeli alla vigilanza (Mt 26, 41), virtù necessaria soprattutto ai suoi tempi. Massimo descrive gli Arabi come un popolo del deserto e barbaro che percorre la terra di altri come fosse la sua, bestie selvagge che hanno degli uomini solo l'aspetto fisico<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Homilia in Iohannem Baptistam*: PG 87, 3345d.

<sup>28</sup> *In SS. Deiparae annuntiationem*: PG 87/3, 3256b.

<sup>29</sup> *Homilia de hypapante*: PG 87/3, 3292.

<sup>30</sup> Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologhias*, IV, Pietroburgo 1898, 166-167.

<sup>31</sup> *Ep. 14*: PG91, 537-541; sulla datazione dell'epistola agli anni 634/640 cfr. P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 30), Roma 1952, 40 ss.; Dagron, *La Chiesa e la cristianità bizantine* cit., 70.

Nella lettura che Massimo fornisce degli eventi la responsabilità del disastro e delle invasioni arabe ricade tutta sui giudei «... popolo che si compiace di osservare colare il sangue degli uomini, che non conosce altro metodo di piacere a Dio che uccidere le sue creature... popolo che segue il maligno e indica con le sue azioni la presenza dell'Anticristo... popolo maestro delle menzogne, mandante del crimine, nemico della verità, crudele persecutore della fede ... popolo apostata e folle, gente incorreggibile ... cosa è più devastante per gli occhi e le orecchie dei cristiani che vedere una nazione crudele e straniera autorizzata a mettere le mani sull'eredità divina? Ma è il gran numero dei peccati che abbiamo commesso che ha permesso ciò»<sup>32</sup>. Gli avvenimenti contemporanei sono descritti in uno scenario apocalittico, secondo lo schema delle apocalissi che alla sua epoca venivano composte in gran numero nel contesto della polemica anti giudaica.

Nella lettera, degli Arabi non si fa che una breve menzione e non è presente alcun riferimento alla discendenza biblica da Abramo, che li assimila ai giudei, concezione che in seguito costituisce un *topos*; gli Arabi sono ritenuti strumenti per la realizzazione dei piani di Dio, mentre i giudei sono designati come i soli ispiratori e beneficiari del disastro in corso. Lo scenario apocalittico è funzionale a Massimo per celare la conquista araba e far risaltare solo la ribellione giudaica.

Le lettere di Massimo chiariscono, in qualche modo, l'origine di una tradizione che prese corpo in quegli anni: i giudei, perseguitati sotto il 're giusto', rialzeranno la testa quando la potenza romana e quella di Costantinopoli spariranno; essi si riuniranno da tutta la terra a Gerusalemme sotto un re che perseguiterà i cristiani e accoglieranno come un messia l'Anticristo. Tale provvisoria restaurazione è vista come un piano di Dio per non lasciare alcun attenuante ai giudei, i quali, ritrovata la loro sovranità perduta e persistendo nella loro cecità, meriteranno, infine, la dannazione eterna. Tale interpretazione è discussa con puntualità proprio da Massimo in un passo della stessa lettera, in cui egli ricorda «... il popolo giudaico autorizzato da Dio a soddisfare la sua voglia di oltraggiare i santi in ragione del fatto che la punizione è vicina, perché quel popolo sia più giustamente punito e i fatti stessi rendano evidenti la sua tirannia e la sua ribellione a Dio»<sup>33</sup>.

#### 4. Anastasio Sinaita

Ancor più esplicito in tal senso è Anastasio Sinaita che nei suoi *Racconti* non solo considera ebrei e Arabi alleati in un piano di sovversione del cristianesimo, ma associa gli Arabi ai demoni e alle forze del male<sup>34</sup>. Significative sono le storie relative al martirio di cristiani che, per non rinnegare la propria fede, non assecondarono le richieste dei

<sup>32</sup> Ep. 14: PG 91, 540-541; cfr. C. Laga, *Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works, Theoretical Controversy and Practical Attitude*, in *Byzantinoslavica* 51, 1990, 177-188.

<sup>33</sup> Ep. 14: PG 91, 540.

<sup>34</sup> P. Canart, *Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592*, in *Muséon* 75, 1962, 109-129; Id., *Nouveaux récits du moine Anastase*, in *Aktes du XII<sup>e</sup> congrès internat. d'Études byzantines*, II, Beograd 1964, 263-271; B. Flusin, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaitè*, *Travaux et Mémoires* 11, 1991, 381-409.

musulmani e furono messi a morte. Anastasio, tuttavia, sebbene metta per iscritto tali racconti, non invita i fedeli ad opporsi ai musulmani con il martirio. Contro il pericolo costituito dall'alleanza dei demoni con i Saraceni, Anastasio propone un'azione pastorale che possa portare la comunità cristiana a trovare riparo nei sacramenti, nell'eucarestia, nell'insegnamento di vescovi e presbiteri, nei rituali cristiani e nelle pratiche combattute da demoni e Saraceni.

Lo stesso autore, in uno dei suoi sermoni, ritiene che gli Arabi abbiano potuto invadere con successo i territori dell'impero bizantino con l'assenso di Dio, oltraggiato dalle colpe commesse da Costante II e dall'operato dei monoteliti che hanno inflitto il martirio a papa Martino I: «Quando Eraclio morì, Martino fu esiliato dal nipote di Eraclio, e subito l'abitante del deserto, Amalek, si alzò per colpire il popolo di Cristo»<sup>35</sup>.

Anastasio, dunque, associa giudei e Arabi, manifestando sentimenti anti giudaici. L'omelia del venerdì santo, che commenta versetti del salmo 2, costituisce un altro esempio di forte incriminazione per i giudei, ritenuti responsabili della crocifissione del Cristo. Tale accusa, pur essendo stata a lungo un elemento centrale nelle omelie del venerdì santo, conosce un periodo di rinnovata enfasi tra i cristiani all'alba del VII secolo, in un clima crescente di polemiche anti giudaiche, dovuto con ogni probabilità alla nuova libertà di sfidare le credenze e le pratiche cristiane che i giudei avevano acquisito a seguito del successo delle invasioni persiane di Siria, Palestina e Egitto e dell'ascesa al potere dei musulmani<sup>36</sup>. Tra i segni della fede cristiana vennero messi in discussione soprattutto la croce e le icone, con accuse che divennero argomento frequente di controversia tra giudei, cristiani e musulmani.

Al tempo della conquista musulmana, Anastasio, dunque, è principalmente interessato alle eresie e alle divisioni interne alla Chiesa, da cui fa derivare la colpa della conquista. Con i suoi contemporanei egli condivide la concezione secondo cui le invasioni degli Arabi possono considerarsi la punizione riservata da Dio ai cristiani per i loro peccati, soprattutto per l'eresia del monotelismo<sup>37</sup>.

Alla sua epoca Anastasio rappresenta anche l'unica personalità che si distingue nel fornire notizie sugli invasori, in quanto, nel suo *Hodegos*, mostra la conoscenza di specifiche dottrine islamiche<sup>38</sup>. Gli Arabi e le loro credenze, tuttavia, sono menzionati incidentalmente nel suo scritto e sono tirati in ballo solo nel contesto di argomenti utilizzati contro i monofisiti, la cui confutazione rappresenta lo scopo principale dell'opera.

L'*Hodegos*, infatti, viene introdotto da un elenco di regole di comportamento che i cristiani devono osservare quando si trovano a discutere con gli eretici, in particolare i

<sup>35</sup> *Homilia* 3: PG 89, 1156.

<sup>36</sup> S.H. Griffith, *Anastasios of Sinai, the Hodegos and the Muslims*, *Greek Orthodox Theological Review* 32, 1987, 345; Id., *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century*, *Jewish History* 3/1, 1988, 65-94.

<sup>37</sup> Haldon, *The Works of Anastasius of Sinai* cit., 116-117.

<sup>38</sup> L'opera risale alla metà del VII secolo. Sugli anni e sul luogo in cui è stata composta, tuttavia, non vi è accordo tra gli studiosi: cfr. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le monothélisme*, *Revue des Études Byzantines* 16, 1958, 29-42 (= *Opera Minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n° 63); Griffith, *Anastasios of Sinai, the Hodegos and the Muslims* cit., 341-358.

monofisiti. Anastasio sottolinea come ai suoi tempi siano frequenti le controversie con gli Arabi e propone proprio la tipologia di tali discussioni quale modello nella lotta con il monofisismo: «Perché, prima di qualsiasi discussione, dobbiamo condannare, tuttavia, tutte le false nozioni che l'avversario riferisce alla nostra fede, come quando dobbiamo discutere con gli Arabi, dobbiamo prima condannare chiunque parli di due divinità, o chiunque affermi che Dio ha generato un figlio allo stesso modo degli uomini o chiunque adori come Dio una qualsiasi creatura nel cielo e sulla terra...»<sup>39</sup>. È da sottolineare che l'autore in questo brano, volendo illustrare uno dei consigli che intende fornire ai polemisti calcedonesi alle prese con il monofisismo, fa riferimento alle difficoltà che trovano i cristiani nel far comprendere agli Arabi la propria dottrina sulla Trinità e sull'Incarnazione. Egli richiama solo le credenze degli Arabi che hanno a che fare con alcune formule dottrinali cristiane.

Anastasio fornisce alcuni esempi di critiche che gli Arabi rivolgono ai cristiani, ovvero quelle relative a Gesù figlio di Dio e Dio egli stesso e a Maria, madre di Gesù e, dunque, madre di Dio. Tali concezioni, infatti, sono in contrasto con il Corano secondo cui non esistono due divinità, ma un solo Dio. Una caratteristica costante della reazione di Maometto alle credenze dei cristiani è proprio la concezione secondo cui essi affermano che Dio ha generato un figlio in modo umano.

L'opera include gli Arabi tra i giudei e i Greci e fa riferimento ai loro libri sacri, così come a florilegi scritturistici giudaici contro i cristiani<sup>40</sup>. Nell'*Hodegos* gli Arabi figurano nella lista dei maestri che, secondo Anastasio, ha seguito Severo di Antiochia: «Severo è stato un buon allievo dei maestri dei giudei, dei Greci e degli Arabi, in parte accettando le sacre scritture, in parte rigettandole, proprio come fanno i seguaci dei manichei»<sup>41</sup>. È significativo che Anastasio metta i maestri arabi sullo stesso piano dei maestri giudei e greci. Nella visione di Anastasio, gli Arabi sono inclusi nella lista ormai tradizionale di infedeli, ovvero i giudei, i Greci pagani e i manichei. Anastasio, inoltre, rimprovera agli Arabi di accettare parte delle sacre scritture e di respingerne altre e, pertanto, può considerarsi il primo scrittore cristiano che accusi i musulmani di accettare le scritture solo in parte, come fanno i giudei. Tale accusa divenne uno degli argomenti maggiormente utilizzati dai cristiani nei confronti dei musulmani nei secoli successivi<sup>42</sup>.

Un altro riferimento all'insegnamento degli Arabi ricorre in un passo dell'*Hodegos*, in cui l'autore è impegnato a raccontare un dibattito con alcuni monofisiti, cui egli

<sup>39</sup> *Hodegos* 1,1,44-49: CChSG 8, 9.

<sup>40</sup> *Hodegos* 1,1; 6,1: CChSG 8, 7-10. 93-99. L'autore sembra aver svolto diversi dibattiti pubblici con i giudei (*Hodegos* 14,1: CChSG 8, 257-258): cfr. Déroche, *La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle* cit., 297, n. 64.

<sup>41</sup> *Hodegos* 7,2,117-120: CChSG 8, 113. J. Maspero [*Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Église Jacobites (518-616). Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par le R. Ad. Fortescue et Gaston Wiet*, Paris 1923, 338] rifiuta di riconoscere in questo testo allusioni all'Islam. La sua posizione, tuttavia, non ha trovato seguito nella critica.

<sup>42</sup> S.H. Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Syriac and Arabic from the First Abbasid Century*, in T. Fahd (ed.), *Vie du prophète Mahomet*. Colloque de Strasbourg (Octobre 1980), Paris 1983, 99-146.

stesso ha partecipato ad Alessandria. Anastasio fa riferimento ai seguaci di Severo di Antiochia e alla loro riluttanza a parlare delle due nature di Cristo: «... ogni volta che sentono parlare di ‘nature’ pensano che siano cose vergognose e oltraggiose ... per questo fuggono da una tale espressione, come se fossero allievi dei Saraceni. Quelle persone, infatti, sentendo parlare della nascita di Dio, o della generazione di Dio, pensando immediatamente alle nozze, parlano in modo blasfemo di inseminazione e unione carnale»<sup>43</sup>. A partire dalla reazione degli Arabi all’insegnamento cristiano su Gesù e Maria, si può riconoscere in questo brano la consapevolezza di Anastasio che essi hanno mal interpretato tale insegnamento. È stato sottolineato, inoltre, come Anastasio affermi espressamente che i Saraceni utilizzano termini molto concreti in tale materia, soprattutto quando sentono parlare della generazione e della nascita di Dio<sup>44</sup>.

Gli studiosi da tempo hanno riconosciuto che i riferimenti dell’*Hodegos* presi in considerazione si riferiscono ai musulmani e alle concezioni dell’Islam sui cristiani<sup>45</sup>. Tuttavia, Anastasio parla solo di Arabi e di Saraceni e in nessun luogo nomina esplicitamente il profeta Maometto o il Corano o anche l’Islam come una entità religiosa distinta. Ciò che porta a pensare che gli Arabi cui fa riferimento Anastasio siano i musulmani è il fatto che le loro peculiari idee religiose, come vengono descritte nell’*Hodegos*, sono le stesse contenute nel Corano, spesso presentate anche con i medesimi termini. L’uso consueto del termine ‘arabo’ da parte di Anastasio, quindi, non sembra implicare alcun dubbio sull’identità islamica degli individui cui si riferisce.

L’*Hodegos*<sup>46</sup> lascia percepire anche la conoscenza che Anastasio ebbe di alcune tradizioni confluite nel Corano secondo cui Gesù avrebbe operato miracoli durante la sua infanzia, pur se l’autore non attribuisce esplicitamente la credenza in tali miracoli agli Arabi né ad alcuno in particolare.

L’insegnamento islamico e coranico riconoscibile nelle concezioni che Anastasio attribuisce agli Arabi porta a pensare che esse, e probabilmente il Corano in cui furono espresse, fossero ben sviluppate e diffuse tra gli Arabi conquistatori entro la seconda metà del VII secolo. D’altra parte, quelle credenze potevano derivare dalla conoscenza del Corano, non necessariamente nella versione scritta, ma anche solo attraverso la trasmissione orale.

## 5. Opere a sfondo apocalittico

Gli storici che riportano il racconto degli episodi alla fine del VII secolo, Giovanni di Nikiu e Sebeos, entrambi eterodossi, attribuiscono la responsabilità degli avvenimenti ai calcedoniani.

Giovanni di Nikiu segnala con rammarico il numero di coloro che si convertono all’Islam<sup>47</sup>; considerata la sua posizione anticalcedonese, egli ritiene che il successo

<sup>43</sup> *Hodegos* 10.2,4,5-12: CChSG 8, 169-170.

<sup>44</sup> Griffith, *Anastasios of Sinai, the Hodegos and the Muslims* cit., 351.

<sup>45</sup> Cfr. Richard, *Anastase le Sinaïte, l’Hodegos et le monothélisme* cit., 29-42.

<sup>46</sup> *Hodegos* 13,7,55-56: CChSG 8, 238.

<sup>47</sup> *Chron.* 111,1: ed. H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et*

dei musulmani sia dovuto alle divisioni tra i cristiani e a quelle che ritiene forme di persecuzioni inflitte ai cristiani di Egitto dal patriarca calcedonese Ciro. La sua testimonianza, tuttavia, è particolarmente rilevante in quanto egli rappresenta il solo testimone che assistette al periodo successivo alla conquista araba in Egitto.

Sebeos riconosce nell'impero islamico 'la quarta bestia' di Daniele e richiama il racconto di Gn 15-16 relativo alla duplice discendenza di Abramo, quella legittima del figlio Isacco attraverso Sara e quella illegittima del figlio Ismaele attraverso la serva Agar: quest'ultimo è il figlio nato nel deserto, quello da cui è derivata 'la generazione del deserto', degli Ismaeliti o degli Agareni, figli non amati da Abramo<sup>48</sup>.

Alla fine del VII secolo si diffusero anche opere a sfondo apocalittico, nelle quali i Persiani e gli Arabi erano considerati strumenti all'interno di una storia in cui era in gioco la salvezza dei cristiani o dei giudei, di Cristo o dell'Anticristo; *Daniele* e *Isaia* venivano utilizzati per interpretazioni contrapposte e per calcoli differenti e contraddittori<sup>49</sup>.

Il nucleo del messaggio apocalittico di questo periodo è costituito dalla profezia secondo cui l'impero arabo sarebbe stato sconfitto da una grande operazione militare dell'imperatore cristiano di Costantinopoli, il quale avrebbe stabilito l'ultimo dominio universale dell'impero cristiano. In queste apocalissi l'imminente guerra dell'imperatore cristiano contro gli Arabi è spiegata come una guerra santa provocata dalla politica oppressiva ed empia degli Arabi nei confronti dei cristiani<sup>50</sup>. È stato ipotizzato anche che le violente polemiche contro gli Arabi in queste opere apocalittiche possano essere considerate come una prima risposta cristiana all'autodefinizione dell'Islam nascente di fronte al cristianesimo.

Le profezie apocalittiche, che facevano parte di una consolidata tradizione popolare, ben si prestavano a rispondere ai bisogni della maggior parte della popolazione, soprattutto nelle province<sup>51</sup>. Opere come l'*Apocalisse* dello pseudo Metodio, che preannunciavano una sicura vittoria sui nemici, nel caso specifico gli Arabi, rappresentarono una

*traduit*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 24, 1, Paris 1883, II ed. 1935; tr. R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916, 182. La *Chronica* è preziosa per ricostruire il periodo dell'invasione persiana ed araba dell'Egitto, su cui fornisce notizie trascurate in altre fonti. Il testo, scritto probabilmente in greco, si è conservato solo in traduzione etiopica: cfr. Ph. Booth, *Muslim Conquests: John of Nikiu, Chronicle* (c. 690), in B.H. Rosenwein (ed.), *Reading the Middle Ages: Sources from Europe, Byzantium, and the Islamic World*, Toronto 2018, 69-77; cfr. anche A. Carile, *Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo, in Byzance. Hommage à André N. Stratos, II, Athenai 1986, 353-398*; G. Lusini, *L'Église axoumite et ses traditions historiographiques (IVe-VIIe. siècle)*, in B. Pouderon, Y.M. Duval (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001, 541-544.

<sup>48</sup> Sebeos, *Storia di Eraclio*, 30; ed. Macler, cit., 94-98. Cfr. anche R. Hoyland, *Sebeos, the Jews and the rise of Islam*, in R.L. Nettle (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, II, Luxembourg 1995, 89-102.

<sup>49</sup> Cfr. Dagon, *La Chiesa e la cristianità bizantina* cit., 93-94.

<sup>50</sup> G.J. Reinink, *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, *Oriens Christianus* 77, 1993, 183.

<sup>51</sup> Su tali aspetti cfr. F.J. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Washinton 1985; P. Magdalino, *The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda*, in R. Beaton, Ch. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*, Cambridge 1993, 3-34; J. Guadalajara Medina, *Las profecías del anticristo en la edad media*, Madrid 1996; Hoyland, *Seeing Islam as others saw it* cit., 257-707.



sorta di ideologia alternativa del futuro<sup>52</sup>. Quest'ultima opera, infatti, composta in Mesopotamia tra il 644 e il 678 e tradotta dal siriano in greco verso la fine del VII secolo, descrive, sotto forma di profezia, le atrocità commesse dagli invasori, come uccisioni di donne e di fanciulli, e le attribuisce alla rilassatezza dei costumi dei cristiani, fino alle perversioni sessuali, ma prevede che l'imperatore di Costantinopoli riuscirà a liberare l'Oriente dagli Arabi prima di andare a Gerusalemme per restituire la sua corona a Cristo in previsione della fine dei tempi e della seconda parusia.

La stessa reazione di confusione si registra in operette anonime e scarsamente diffuse, come la *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, incentrata sulla conversione di un giudeo al cristianesimo e sulla conseguente opera di spiegazione del cristianesimo ai suoi ex correligionari nell'intento di portarli alla conversione. L'anonimo autore riconosce in Maometto un profeta, ritenuto dai giudei un precursore del messia: «Mio fratello Abramo mi ha scritto che un falso profeta è apparso (tra i Saraceni) ... E dicono che il profeta è apparso venendo con i Saraceni e che egli proclama l'arrivo del Cristo, dell'Unto che deve venire»<sup>53</sup>. L'autore riferisce, inoltre, che il profeta ammette l'utilità dei massacri e afferma di detenere le chiavi del paradiso<sup>54</sup>. Nell'opera, datata alla metà circa del VII secolo<sup>55</sup>, i giudei di Palestina sono presentati tra i primi ad essere sedotti dalla nuova religione: l'Islam sembra essere per i giudei una nuova forma di opposizione al cristianesimo<sup>56</sup>. Nell'opera è riportata anche la notizia secondo cui nel 632 l'imperatore Eraclio avrebbe imposto a tutti i giudei la conversione al cristianesimo attraverso il battesimo forzato<sup>57</sup>. Tale provvedimento è menzionato pure in un'epistola scritta da Massimo il Confessore nel 632 circa, riconsiderata dalla critica e ritenuta autentica<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Ps. Methodius, XIII,1-90: ed. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period* cit., 85-88. 147-151; cfr. G.J. Reinink, *Pseudo-Methodius und die Legende von römischen Endkaisern*, in W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Louvain 1988, 157-158; Id., *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, in Cameron, Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I, cit., 149-187; Id., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature* cit., 182-183.

<sup>53</sup> *Doctrina Jacobi* 5,16; 5,17: ed. V. Déroche, *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, Travaux et Memoires 11, 1991, 209-210. 213; cfr. anche la recente edizione *La Didascalia de Jacob. Edición crítica, traducción y comentario de Francisco Maldonado Villena y José Soto Chica*, Granada 2015, 190-194.

<sup>54</sup> Su tali aspetti cfr. R.G. Hoyland, *The Earliest Christian Writing on Muhammad: an Appraisal*, in H. Motzki (ed.), *The Biography of Muhammad: the Issue of the Sources*, Leiden 2000, 279-297; W.A. Sean, *Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Jacobi: A Late Antique Puzzle*, *Der Islam* 91/2, 2014, 243-265.

<sup>55</sup> Dagron, *Juifs et chrétien* cit., 246-247; *La Didascalia de Jacob. Edición crítica, traducción y comentario* cit., 55-63.

<sup>56</sup> Sui discussi rapporti tra giudaismo e Islam in questi anni cfr. J. Soto Chica, *Bizantinos, sasánidas y musulmanes. El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media en oriente: 565-642*, Granada 2010.

<sup>57</sup> *Doctrina Jacobi* 1,2: ed. Déroche, *Doctrina Jacobi nuper baptizati* cit., 48; *La Didascalia de Jacob. Edición crítica, traducción y comentario* cit., 66. Su tale editto particolarmente significativo è il contributo di Dagron, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle. Introduction historique* cit., 28-38; cfr. anche Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* cit., 346-348; Cameron, *The Jews in Seventh-Century Palestine* cit., 80-81; A. Sharf, *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, 56.

<sup>58</sup> La lettera è pubblicata da R. Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de S. Maxime: un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage en 632*, *Revue des sciences religieuses* 17, 1937, 25-35. Dagron, in particolare, ritiene autentica l'epistola e, dunque, la legge che imponeva il battesimo (*Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle. Introduction historique* cit., 30-31); cfr. anche P. Yannopoulos, *La société profane*

In seguito si diffusero altre tradizioni relative a tale misura coercitiva di Eraclio. Lo pseudo Fredegario<sup>59</sup>, ad esempio, tramanda che l'imperatore aveva comunicato le sue campagne di battesimi coatti alle autorità civili ed ecclesiastiche occidentali. Egli, infatti, avendo appreso dagli astri che il suo impero sarebbe stato devastato da popoli circincisi, si rivolse a Dagoberto, re dei Franchi, per chiedergli di imporre a tutti i giudei del suo regno il battesimo; Dagoberto seguì il suo consiglio e, in accordo con i vescovi e i notabili, nel 632, impose alle comunità ebraiche il battesimo<sup>60</sup>. Il testo si ispira ad una leggenda orientale, successiva alla conquista araba, che fa di Eraclio un astrologo e mette in rilievo come l'imperatore abbia considerato i giudei piuttosto che gli Arabi un pericolo per il suo impero; probabilmente il cronista occidentale o colui che rimaneggiò il testo, affascinato dal racconto, lo utilizzò per conferire maggiore enfasi ad una misura presa dal re di Francia<sup>61</sup>. Il racconto delle conversioni forzate avvenute sotto il regno di Dagoberto, riportato dallo pseudo Fredegario, viene ripreso e ampliato, dopo l'800, nei *Gesta Dagoberti*<sup>62</sup>. L'anonimo autore dei *Gesta Dagoberti*, però, aggiunge che quanto appreso da Eraclio attraverso l'astrologia non si riferiva ai giudei, ma ad altri popoli circincisi, ovvero agli Agareni (Saraceni).

Le stesse tematiche, seppur espresse con toni e con scopi diversi, possono riscontrarsi anche nelle fonti agiografiche di questi secoli, in cui sovente compaiono riferimenti ai giudei e ai musulmani e all'associazione di giudei e Arabi al demonio<sup>63</sup>.

Ancora nel IX secolo Teofane considera i musulmani barbari manipolati dagli ebrei contro i cristiani; sono, infatti, i giudei che imbevono di dottrina mosaica i musulmani<sup>64</sup> e incitano gli Arabi a distruggere la croce<sup>65</sup>.

*dans l'empire byzantin des VII<sup>e</sup>, VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles*, Louvain 1975, 247; Laga, *Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works* cit., 177-188; Olster, *Roman Defeat* cit., 84-85. L'epistola riveste particolare importanza anche perché riflette i timori dell'autore riguardo al provvedimento di Eraclio che avrebbe potuto portare alla mescolanza degli ebrei con i fedeli cristiani; i giudei, senza suscitare sospetti, avrebbero potuto allontanare la gente più semplice dalla fede cristiana.

<sup>59</sup> *Chronicum* 4,65; MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 2, 153.

<sup>60</sup> Sul passo in questione cfr. J.M. Wallace-Hadrill, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar, with its Continuations*, London 1960, 53-54 (sull'autore e la data di composizione, XIV-XXVIII); cfr., inoltre, A. Graboïs, *La chrétienté dans la conscience juive en Occident aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*. Atti della ottava Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 giugno-5 luglio 1980), Milano 1983, 308-309; V. von Falkenhäusen, *L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)*, in C.D. Fonseca, M. Luzzati, G. Tamani, C. Colafemmina (a cura di), *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*. Atti del IX Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina-Potenza 1996, 32.

<sup>61</sup> Dagron, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle. Introduction historique* cit., 32-33 e n. 79.

<sup>62</sup> *Gesta Dagoberti* 24; MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 2, 409.

<sup>63</sup> Per una disamina delle fonti agiografiche cfr. Flusin, *Démons et Sarrasins* cit., 381-409; A. Ducellier, *Juifs et chrétiens d'après les textes hagiographiques grecs*, in Ch. Bordes-Benayoun (éd.), *Les Juifs et la ville*, Toulouse, 2000; I. Aulisa, *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto medioevo*, Bari 2009; Ead., *La concezione dei giudei come eretici tra tarda antichità e alto medioevo*, *Vetera Christianorum* 49, 2012, 39-63; Ead., *La polemica adversus Iudaeos nell'agiografia dell'alto medioevo*, in Morlet, Munnich, Pouderon (eds.), *Les Dialogues adversus Iudaeos* cit., 269-294; Déroche, *Regards croisés des hérésiologues* cit., 61-78.

<sup>64</sup> *Chron.*: ed. de Boor, 334, 3.

<sup>65</sup> *Chron.*: ed. de Boor, 342, 24-2.

## 6. Giovanni Damasceno

Uno dei primi scrittori cristiani a fornire notizie più puntuali relative all'Islam è generalmente considerato Giovanni Damasceno. Nel suo trattato *Sulle eresie*, offre una presentazione, a volte polemica, della dottrina, che include anche la confutazione di critiche indirizzate ai cristiani dai musulmani e il commento di alcune sure del Corano. Giovanni menziona i musulmani tra gli eretici e considera l'Islam la centesima ed ultima eresia, una perversione del cristianesimo.

L'autore compila il suo trattato, che si presenta sotto forma di catalogo, sulla base di informazioni che gli derivavano dalla tradizione e da opere più antiche; solo la descrizione dell'eresia 100<sup>66</sup>, l'Islam, può considerarsi un apporto personale, ispirato probabilmente dalla curiosità manifestata dai suoi stessi contemporanei.

Di tutte le eresie presentate da Giovanni, la centesima è la più dettagliata; se tutte le altre sono sintetizzate in poche righe, questa 'eresia', invece, è spiegata in maniera più completa e con una maggiore ricchezza di informazioni. Si può ritenere che Giovanni abbia voluto privilegiare la descrizione dell'Islam, nella consapevolezza di essere in possesso di informazioni autentiche e di essere tra i pochi a poterle divulgare e spiegare.

L'Islam è definita 'la religione dominante' ai suoi tempi, ma anche 'eresia', insieme all'ebraismo e al paganesimo. Il Damasceno, infatti, introduce la religione degli Ismaeliti con queste parole: «C'è anche la religione degli Ismaeliti che domina ancora ai giorni nostri, seduce i popoli e annuncia la venuta dell'Anticristo»<sup>67</sup>. Egli riferisce che gli Agareni, gli Ismaeliti, i Saraceni fino all'epoca di Eraclio avevano praticato apertamente l'idolatria e avevano adorato la Stella del Mattino e Afrodite. A partire dal tempo di Eraclio, un falso profeta, di nome Maometto, era apparso e, dopo aver appreso per caso l'Antico e il Nuovo Testamento e frequentato, probabilmente, un monaco ariano, aveva fondato la propria eresia. Lo scrittore parla di 'religione degli Ismaeliti', non di 'Islam'; allo stesso modo egli non fa riferimento ai musulmani, ma ai Saraceni.

Il Damasceno riflette una concezione abbastanza diffusa tra VII e VIII secolo, secondo la quale ci fosse una affinità tra l'Islam e il cristianesimo, come provano anche i *Racconti* di Anastasio Sinaita, che lotta contro la tendenza a ritenere l'Islam una continuazione del cristianesimo e contesta le adesioni che i cristiani facevano all'Islam senza considerarsi apostati<sup>68</sup>.

È ormai condivisa la posizione di Raymond Le Coz<sup>69</sup>, secondo cui il capitolo 100 costituisce una buona introduzione all'Islam, anche se con importanti omissioni e in una prospettiva tutta cristiana: combattere l'errore e le false dottrine. Il Damasceno attacca le credenze dei musulmani soprattutto quando queste contrastano con l'orto-

<sup>66</sup> Sull'attribuzione e sull'autenticità dell'eresia 100 a Giovanni Damasceno cfr. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*: Sch 383, 183-203.

<sup>67</sup> Ed. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam* cit., 210.

<sup>68</sup> Cfr. Flusin, *Démons et Sarrasins* cit., 381-409.

<sup>69</sup> Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam* cit., 132.

dossia e con la morale dei cristiani: tale esigenza era tanto più avvertita quanto più alla sua epoca l'elaborazione del dogma provocava numerose crisi all'interno della Chiesa e ancora forte era l'esigenza di confutare tutto ciò che non potesse definirsi ortodosso.

Al Damasceno è attribuita anche la *Controversia tra un musulmano e un cristiano*<sup>70</sup>, considerata uno dei primi scritti di controversia tra cristiani e musulmani che si moltiplicarono in Oriente nei secoli successivi<sup>71</sup>, soprattutto nei territori sotto la dominazione degli Arabi. Lo scritto, che costituisce un esempio di conoscenza dettagliata degli insegnamenti dell'Islam, si presenta come un insieme di risposte agli attacchi rivolti dai musulmani su alcuni punti della dottrina cristiana. Alcune questioni affrontate, quali quelle relative alla creazione, all'idolatria, allo *status* delle creature possono considerarsi, inoltre, reminiscenze di dispute tra giudei e cristiani e di testi *Adversus Iudaeos*. Si è discusso molto sull'autenticità di quest'opera, ma la posizione dominante della critica ritiene che essa sia coerente con il pensiero del Damasceno.

Nonostante la loro brevità, i due scritti rivestono una grande importanza per la conoscenza dei rapporti tra i musulmani e i cristiani nel primo secolo dell'occupazione della Siria da parte degli Arabi. Essi costituiscono, infatti, alcuni dei primi scritti, in cui un teologo che vive nella terra dell'Islam, Damasco, si interessa a questa nuova religione e ne approfondisce la dottrina con uno scopo polemico e apologetico.

Tali scritti in cui il Damasceno descrive e confuta le dottrine dell'Islam, tuttavia, sono assai ridotti se paragonati alle opere che lo stesso autore ha dedicato al problema della venerazione delle immagini; egli ha sicuramente speso molte più energie per combattere l'iconoclasmo, che ai suoi occhi doveva apparire un pericolo ben più grave. L'Islam, nonostante la sua potenza politica e militare, non era percepito come una minaccia immediata per la fede ortodossa. Considerata l'estrema povertà di riflessione teologica musulmana nella prima metà dell'VIII secolo, l'autore non è preoccupato e sembra considerare il Corano una compilazione di storie bibliche mal riportate e mal comprese. La sua testimonianza ha tanto più valore in quanto egli fu anche teologo di grande levatura, rappresentante autentico dell'ortodossia calcedoniana agli inizi dell'VIII secolo.

### 7. La produzione anti giudaica

La critica ha messo in rilievo come, a parte personalità quali Anastasio Sinaita e Giovanni Damasceno, gli autori cristiani, per più di un secolo dopo le conquiste arabe, non affrontarono direttamente la questione delle dottrine dell'Islam, ma continuarono a

<sup>70</sup> Ed. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*: Sch 383, 228-251.

<sup>71</sup> Cfr. A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam, texts et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Louvain 1969; Id., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972; A. Ducellier, *Le Miroir de l'Islam*, Paris 1971; S.H. Griffith, *Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, 251-273; D. Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in Early Islamic Middle East*, Piscataway 2011.

rivolgere la loro attenzione, anche più che nel passato, ai giudei. In generale gli autori cristiani greci di VII secolo focalizzarono la loro attenzione sugli Arabi semplicemente come invasori ostili<sup>72</sup>. Particolarmente significativa a tal riguardo è la produzione anti giudaica di questi secoli: in alcuni dialoghi, ad esempio, Persiani ed Arabi appaiono come un terzo interlocutore.

In un precedente contributo in collaborazione con Claudio Schiano<sup>73</sup> abbiamo messo in rilievo come alcune operette anti giudaiche, quali l'anonimo *Dialogo di Papisco e Filone*, menzionano gli Arabi, insieme ai Persiani, tra i nuovi conquistatori, ma non aggiungono elementi particolari che lascino trapelare la percezione da parte dell'autore della portata culturale e religiosa che le invasioni di quelle popolazioni avrebbero determinato. Sullo sfondo dello scenario storico del *Dialogo di Papisco e Filone*, ad esempio, fanno la loro comparsa i Persiani e gli Arabi, menzionati come popoli molto potenti, che hanno costretto i cristiani ad un periodo di sottomissione politica. Sebbene l'autore del *Dialogo* non si soffermi a descrivere la fisionomia dei nuovi conquistatori, esprime, tuttavia, diffidenza nei loro confronti, considerandoli elementi sovversivi per l'impero cristiano, proprio come i giudei. Nel *Dialogo*<sup>74</sup>, infatti, oltre a essere ricordate le persecuzioni nei confronti dei cristiani, sempre più frequenti e violente, si ribadisce che Cristo domina su tutti i popoli e che ai cristiani Dio ha affidato il regno di tutta la terra. I cristiani sono perseguitati, odiati, combattuti su ogni fronte: non si fa riferimento genericamente a popoli potenti, ma si specifica che si tratta di Persiani e Saraceni. Nello stesso tempo si precisa che i Persiani e gli Arabi hanno tentato – invano – di sottomettere i cristiani e di sovrastare il regno dei cristiani. Nell'opera il cristiano ricorda al giudeo, inoltre, che le chiese, pur danneggiate, non sono state chiuse, né distrutte e che, malgrado tutti gli attacchi rivolti contro di esse, le loro fondamenta sono rimaste solide. A seguito delle invasioni dei Persiani e degli Arabi, all'argomento tradizionale dei cristiani secondo cui i giudei da secoli sono dispersi e privi di un capo, mentre l'impero romano e cristiano si è esteso su tutta la terra, i giudei possono obiettare in qualche modo che la pace romana e cristiana è terminata, l'impero ha perduto molte città e province, la riunificazione del popolo ebraico non è più impossibile.

La maggior parte di tali scritti anti giudaici sembra dimostrare che il musulmano non ha avuto un ruolo attivo nelle discussioni religiose. Nei *Trofei di Damasco*<sup>75</sup>, ad esempio, sono considerati spettatori al fianco di pagani, samaritani, ebrei e cristiani; essi si limitano ad assistere alla discussione tra un cristiano di fede calcedoniana e un gruppo di giudei.

Sebbene i cristiani avessero scarsa conoscenza delle dottrine islamiche alla fine del VII secolo, si può asserire, tuttavia, che la polemica tra giudei e cristiani in quell'epoca

<sup>72</sup> Cfr. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions* cit., 139-149.

<sup>73</sup> I. Aulisa, C. Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco*, Bari 2005, 57-64.

<sup>74</sup> *Dial.* 10: Aulisa, Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone* cit., 191-194; cfr. anche 250.

<sup>75</sup> Ed. G. Bardy, *Les Trophées de Damas. Controverse judéo-chrétienne du VII<sup>e</sup> siècle* (PO 15), Paris 1927, 233-234.



dovette estendersi per certi aspetti anche ai musulmani, soprattutto in riferimento a tematiche quali la venerazione delle immagini e della croce.

I giudei, come gli Arabi musulmani, professavano un monoteismo rigido e vietavano il culto delle raffigurazioni sacre; le fonti iconofile, le sole che si sono conservate, definiscono iconoclasti giudei e Arabi. D'altra parte, la presenza della tematica relativa alle immagini sacre in opere anti giudaiche può costituire un ulteriore tassello nella ricostruzione della concezione diffusa secondo cui la reazione contro le immagini nelle province orientali fu dovuta anche alle influenze confinanti del giudaismo e dell'Islam <sup>76</sup>. Nello stesso contributo in collaborazione con Claudio Schiano si è messo in evidenza come tale constatazione abbia portato gli studiosi ad affrontare più in generale la questione dei rapporti tra giudei, cristiani e musulmani nelle operette anti giudaiche, con risultanze assai diversificate <sup>77</sup>.

Come ha messo in evidenza Vincent Déroche <sup>78</sup>, si tratta di riconoscere che la pretesa del cristianesimo di essere l'erede delle promesse fatte ad Israele si trova ad essere contestata non più da una sola, ma da due religioni direttamente legate all'Antico Testamento. Lungi dal distogliere l'attenzione dei cristiani dai giudei, l'allarme delle invasioni arabe sembra aver intensificato l'ostilità contro di essi, in un generale contesto apocalittico <sup>79</sup>.

In definitiva, le numerose opere di polemica con i giudei scritte in lingua greca nelle province orientali nel VII e VIII secolo possono offrire spunti preziosi per ricostruire alcuni aspetti delle comunità giudaiche nel loro concreto rapporto di incontro e di scontro, di confronto e di concorrenza con le comunità cristiane, e, nello stesso tempo, indizi per contribuire a delineare il contesto politico, economico, sociale, antropologico e culturale e, quindi, il modificarsi della percezione del proprio gruppo in rapporto all' 'altro'. Nei dialoghi anti giudaici, Persiani ed Arabi appaiono come un interlocutore, privo di una definita fisionomia dialettica, ma percepito piuttosto come una presenza incombente e minacciosa, e, pertanto, suscettibile di essere associato agli ebrei come elemento sovversivo per l'impero.

Sebbene le particolari circostanze politiche degli inizi del VII secolo abbiano indotto i cristiani ad avvertire l'esigenza e l'urgenza di padroneggiare argomenti idonei a sostenere dibattiti con i giudei, tali argomenti, tuttavia, sono quelli tradizionali e ben noti agli stessi cristiani, che in quel periodo li utilizzarono anche per difendere la loro

<sup>76</sup> J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athen 1939; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: a Study in the Origins of Antisemitism*, Cleveland 1961, 291; A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971; Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* cit., 87. Per la discussione sull'influenza islamica cfr. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957, 99-110 (ed. ampliata e aggiornata Paris 1984); D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts* (Miscellanea Byzantina Monacensia 25), München 1980, 139-141; Aulisa-Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone* cit., 65-71.

<sup>77</sup> Aulis, Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone* cit., 57-64.

<sup>78</sup> *La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle* cit.; Id., *Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam* cit., 141-161.

<sup>79</sup> Cfr. Dagron, *Judaïser* cit., pp. 359-380; Cameron, *The Jews in Seventh-Century Palestine* cit., 83, n. 36.



fede dagli eretici e dai musulmani<sup>80</sup>. In alcuni scritti, infatti, il giudaismo e l'Islam sono annoverati nelle liste delle eresie<sup>81</sup>.

\*\*\*

Nel complesso, nelle fonti cristiane databili tra la metà del VII secolo e gli inizi dell'VIII emerge la consapevolezza della nascita di un nuovo impero, piuttosto che di una nuova religione. La novità dell'Islam, nei primi decenni dopo la sua comparsa, non fu avvertita dai cristiani in tutte le sue implicazioni: i nuovi conquistatori furono ritenuti, come i Persiani, nemici dei Romani; presunti alleati dei giudei, essi furono considerati attraverso una filiazione biblica comune a questi ultimi (Gn 16-17). Per ragioni diverse, infatti, il primo Islam fu generalmente spiegato nei termini di una religione abramitica, legata all'Antico Testamento.

Ci furono diverse e numerose polemiche religiose cristiane nel VII secolo, anche in connessione con le conquiste arabe, ma tali polemiche si concentrarono sui giudei o sulla politica religiosa degli imperatori bizantini o delle comunità cristiane rivali piuttosto che sugli Arabi. La percezione del pericolo comune rappresentato dalla religione dei nuovi sovrani, l'Islam, che pretendeva di essere una religione successiva al cristianesimo e superiore ad esso, non fu popolare prima della fine del VII secolo. I più antichi esempi di letteratura apologetica siriana<sup>82</sup> in risposta al diffondersi dell'Islam non possono considerarsi il risultato di dialoghi reali tra cristiani e musulmani, piuttosto una finzione letteraria composta dai cristiani per i membri delle proprie comunità, con lo scopo di scongiurare il crescente pericolo di apostasia.

Quanto alla constatazione che non furono prodotti scritti cristiani antimusulmani fino alla metà circa del VII secolo, si può obiettare che i nuovi conquistatori, ancora incapaci di fornire argomentazioni teologiche convincenti, non suscitarono una reazione scritta da parte dei cristiani<sup>83</sup>.

In definitiva, si può ritenere che, prima di Anastasio, gli Arabi siano apparsi nei testi cristiani non come i precursori di un sistema religioso accattivante e diverso, ma semplicemente come un gruppo geografico/culturale di individui che hanno avuto un ruolo nella storia cristiana, meritevole di lode o di biasimo a seconda della posizione dello scrittore a riguardo della vita cristiana.

<sup>80</sup> Cameron, *Byzantines and Jews* cit., 264; cfr. anche P. Van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787*, Byzantion 25-27, 1955-1957, 325-362; C. Mango, *The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850*, in *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington 1975, 29-45; Av. Cameron, *Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages*, in A. Bowman, G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, 198-215; Ead., Review of R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam* (SCH 383), *Journal of Theological Studies*, n.s., 46, 1995, 368-372.

<sup>81</sup> Cfr. P. Magdalino, *Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity*, in Rigo, Ermilov (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium...* cit., 21-40.

<sup>82</sup> Cfr. S.P. Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, in G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale 1982, 13; L. Säkō, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue syriaque*, in *Islamochristiana* 10, 1984, 273-292; Griffith, *Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts* cit., 251-273; Reinink, *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature* cit., 165-187.

<sup>83</sup> Déroche, *Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam* cit., 160.

**Abstract**

The historical period between the 7<sup>th</sup> and the 8<sup>th</sup> centuries was characterized by a range of transformations of the Eastern Empire. Indeed, the Middle Eastern regions faced the invasions of Persians and Arabs who, breaking into the imperial borders, led to profound cultural and historical changes. Considering the most recent scientific outcomes, this paper takes into account some primary sources dating from the mid 7<sup>th</sup> to the beginning of the 8<sup>th</sup> centuries, which show how scarcely acquainted Christians were about the new conquerors. In particular, the analysis of the primary sources will highlight the various forms of confusion between Jews, Arabs and heretics, not only widespread in the collective mind-set, but also emerging in the attitudes of the public figures belonging to the ecclesiastical hierarchy.

**Résumé**

La période comprise entre le VII et le VIII siècle fut caractérisée en Orient par une série de transformations qui bouleversèrent l'empire dans tous ses aspects. Les régions moyen-orientales eurent à faire face aux invasions des Perses et des Arabes qui entraînaient rapidement de profonds changements. Cette recherche prend en considération, à la lumière des plus récentes acquisitions, des sources datées de la moitié du VII siècle au début du VIII siècle, qui laissent deviner l'ignorance dans laquelle les chrétiens étaient au sujet des nouveaux conquérants, mais surtout les multiples formes de confusions entre juifs, Arabes et hérétiques qui se formèrent non seulement dans la mentalité collective mais aussi chez des personnalités relevant de la hiérarchie ecclésiastique.

**Parole chiave:** Islam; Arabi; musulmani; giudei; eretici; conquista; Oriente.

**Keywords:** Islam; Arabs; muslims; jews; heretics; conquest; Eastern empire.

Immacolata Aulisa  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[immacolata.aulisa@uniba.it](mailto:immacolata.aulisa@uniba.it)