

ESEGESI ARABO-CRISTIANA PRIMITIVA
L'USO DELLA BIBBIA NEI PRIMI APOLOGISTI ARABO-CRISTIANI

Bishara Ebeid

Introduzione

La Bibbia ha sempre un posto centrale nel fare teologia. Tutto, però, dipende dal metodo con il quale viene interpretata. Infatti, sia l'“ortodossia”, sia l'“eresia” si basano sulla Bibbia, la diversità tra di loro si trova anche nel metodo applicato nella propria interpretazione della Bibbia e in come viene letto e compreso il testo sacro, per poi usarlo come appoggio per le proprie dottrine. Quale sarebbe, invece, il ruolo della Bibbia in quelle opere indirizzate a non cristiani, ossia, quando la Bibbia non è un elemento comune, ma anzi viene considerata falsificata come nel caso delle accuse dei musulmani contro i cristiani? Rispondere a questa domanda vorrebbe essere lo scopo di questo nostro contributo.

Inizieremo con lo specificare cosa significhi “cristianesimo arabo”, per poi spiegare quali siano le sfide che porta l'Islam e la sua dottrina ai cristiani. In seguito accenneremo allo status della Bibbia in lingua araba nel periodo primitivo della conquista musulmana del Vicino Oriente. Faremo una presentazione di quattro apologisti del patrimonio arabo cristiano di questo periodo preso in esame: l'Anonimo palestinese, *Teodoro Abū Qurrah*, *Abū Rā'īṭah al-Takrītī* e *'Ammār al-Baṣrī*. Infine, analizzeremo le loro opere illustrando come risposero ai musulmani e alle loro domande, e quale ruolo abbia avuto la Bibbia in tale risposte, come è stata letta ed interpretata.

La scelta di questo argomento e di questi quattro autori si basa su due motivi: primo, perché non nella letteratura arabo-cristiana primitiva non ci sono ancora commenti sulla Sacra scrittura che permettano di affrontare il

tema dell'esegesi in maniera più ampia; inoltre, la scelta degli autori è stata determinata dal fatto che essi sono i primi autori del patrimonio arabo cristiano appartenenti alle grandi chiese dell'Oriente cristiano, le cosiddette melchita (calcedonese) miafisita (giacobita) e nestoriana (la Chiesa d'Oriente in Persia).

Cristianesimo Arabo e patrimonio arabo-cristiano

Quando parliamo di “cristianesimo arabo” si intende quel cristianesimo esistente tra le tribù arabe¹ già prima dell'Islam², cosa che non interessa il

¹ Una cosa molto importante è come definire il termine “Arabo” e cosa si intende, in era classica, con il termine “Arabia”: solo la provincia greco romana di nome “Araba/Arabia” o tutta la penisola arabica? E “arabo” è chi parlava la lingua araba in tutti i suoi dialetti o chi abitava in Arabia? Su tutto questo si veda R. HOYLAND, *Arabia and the Arabs. from the Bronze Age to the coming of Islam*, New York 2001; A. HOURANI, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991.

² Una presenza di Arabi in Palestina al tempo di Cristo e anche un po' prima, nel deserto del Negev e nella Transgiordania, è ovvia. Alcune tribù come quella degli Iturei e degli Idumei (la famiglia di Erode) erano convertiti al Giudaismo. Le notizie, dunque, sulla presenza di Arabi a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste (Att 2, 9-11), si spiega dal fatto dell'esistenza di Giudei arabi (proseliti) che probabilmente si trovavano a Gerusalemme per le feste di Pasqua e Pentecoste. Un'altra possibilità potrebbe esser Arabi che giravano la zona per motivi di commercio. Il soggiorno di Paolo in Arabia (Gal 1, 15-17) è un'altra indicazione che il messaggio di Cristo era già diffuso tra alcune tribù arabe. Soprattutto nella Arabia deserta e quella petraea (Sinai e il deserto della Siria); cf. C.W. BRIGGS, “The Apostle Paul in Arabia” in *The Biblical World* 41 (1913), 255-259; M. HENGEL, “Paul in Arabia” in *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002): 47-66; J. MURPHY-O'CONNOR, “Paul in Arabia” in *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), 732-737; A. JEFFREY, “Three documents on the history of Christianity in South Arabia” in *Anglican Theological Review* 27 (1945), 185-205. Nell'Arabia, durante i primi secoli del cristianesimo, era diffuso sia il cristianesimo ortodosso sia alcune sue varianti eterodosse. Per esempio la dottrina di Paolo di Samosata era diffusa nel regno di Palmira, quella dell'Arianesimo nel regno di Mavia di Palestina. Alcuni movimenti giudeo-cristiani si trovavano nella penisola arabica. Se la famiglia di Abgar fu di origine araba, cosa molto probabile, allora il regno di Edessa sarebbe stato il primo regno arabo a ricevere il battesimo. Anche nel regno nabateno vi era una presenza cristiana. Si sa, inoltre, che la provincia romana dell'Arabia era rappresentata da cinque vescovi al concilio

di Nicea del 325. Questo cristianesimo aveva spesso dei contatti con la Grande Chiesa, e dopo le controversie cristologiche, nel quinto e sesto secolo, si trovò diviso tra le grandi confessioni-chiese cristiane, melchita, miafisita e nestoriana. I motivi principali sono di natura politica: alcune tribù avevano alleanze con l'impero sassanide altre con quello bizantino. E tali alleanze determinavano anche la confessione-dottrina da seguire. La lettera del vescovo nestoriano Barsauma di Nisibi al *Catholicos* della Chiesa d'Oriente Aqāq scritta negli anni (485/486), è un esempio chiaro di queste alleanze e dell'influsso che ebbero sulle tribù arabe cristiane, cf. J. B. CHABOT, ed.-tr., *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902; P. BRUNS, "Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltbarkeit im Gefolge der Synode von Beth-Lapat (484)" in *Annuaire Historiae Conciliorum* 37 (2005), 1-42; S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO 426/Sub. 36), Louvain, 1981. La chiesa nestoriana, inoltre, come quella etiopica di Aksum, aveva delle missioni nell'Arabia del sud, soprattutto nei regni di Naḡrān e di Ḥimyār, e anche in città come Mecca e Yaṭrib. Due tribù cristiane, però, hanno avuto quel ruolo importante nella vita della zona a livello politico e a livello ecclesiale e anche liturgico. Esse sono le tribù di Laḥam, (i Naṣrīdes) e di Ḡassān, (i Ḡafnīdes). La prima ebbe alleanza con l'impero sassanide, fedele alla dottrina della Chiesa d'Oriente (nestoriana), mentre la seconda è stata alleata con l'impero bizantino e fedele alla dottrina giacobita miafisita. La lingua di contatto con il mondo cristiano fu il Siriaco, e a volte il Greco. L'arabo è rimasto una lingua non scritta, di tanti dialetti orali, con poche iscrizioni fatti per mezzo di alfabeti arabi che erano ancora in sviluppo. Cf. I. SHAHID, "Byzantium in South Arabia" in *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979), 23-94; *Id.* "Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times" in *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), 150-153; *Id.* *The Martyrs of Najran: New Documents* (Subsidia hagiographica, 49), Brussels 1971; *Id.* "The Martyrdom of Early Arab Christians: Sixth Century Najran" in G. S. COREY, ed., *The First One Hundred Years. A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in North America*, Englewood 1995; Th. WRIGHT, *Early Christianity in Arabia. A Historical Essay*, London 1855; J. S. TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979; B.A. AYAD, "The spread of Christianity before Islam in the Arabian peninsula with archaeological evidence from the province of al-Hira in *Coptic Church Review* 12 (1991), 116-117; Gh. OSMAN, "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources" in *The Muslim World* 95 (2005), 67-80; Th. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, Eine Hinführung* (Eastern Christian Studies 7), Leuven-Paris-Dudley 2007; G. FISHER, *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford-New York 2011.

presente studio. Dicendo, però, patrimonio arabo-cristiano si intende l'eredità del cristianesimo del Vicino Oriente in tutte le sue confessioni-chiese, melchita, miafisita e nestoriana, dopo l'arrivo dell'Islam, quando questo cristianesimo adottò la lingua araba come una nuova *lingua franca*. Questo cristianesimo, a differenza di quello pre-islamico, ci ha lasciato una grande eredità culturale. L'arrivo dell'Islam in zona comportò alcuni cambiamenti per i cristiani: essi dovevano pagare una tassa speciale, chiamata *al-ğizya*³, affinché potessero restare nella loro fede e fossero protetti dal governo musulmano; per questo venivano chiamati *ḍimmah*, ossia protetti⁴. Gradualmente, essi abbandonarono le loro lingue originarie, ossia il Greco, Siriaco e Copto, adottando l'Arabo, nella loro vita quotidiana come in quella ecclesiastica e culturale⁵. Alcune epoche furono caratterizzate da momenti di pace e di tranquillità in cui avvennero anche scambi culturali tra loro e i musulmani, mentre altri momenti furono assai difficili per i cristiani, con persecuzioni e martirio⁶.

All'inizio della dinastia Abbaside, ossia alla metà del VIII secolo, iniziano ad apparire opere cristiane in lingua araba. Dapprima ciò avvenne in Palestina e nella comunità melchita che si era distaccata dal resto dei melchiti bizantini di lingua greca. Questo fu il motivo per cui adottarono da subito la lingua araba. Inoltre, la presenza di un gruppo aramaicofono in questa comunità e la presen-

³ Su questa tassa si veda A. S. TRITTON, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London-Bombay-Calcutta-Madras 1930; S.Kh. SAMIR, "Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia" in A. PACINI, ed., *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro* (Universi Culturali e modernità), Torino 1996, 75-100.

⁴ La categoria di *ḍimmah* è un sistema adottato dai musulmani preso dalla legislazione sassanidi e bizantina. Chi non segue la fede e religione ufficiale dell'impero deve pagare una certa tassa e in cambio l'impero mostra una certa tolleranza con protezione militare; cf. M. AYOUB, "Dhimmah in Qur'an and Hadith" in R. HOYLAND, ed., *Muslims and Others in Early Islamic Society* (The Formation of the Classical Islamic World 18), Trowbridge-Wiltshire 2004, 25-35; vedi anche i riferimenti nella nota precedente.

⁵ L'uso della lingua araba dai cristiani è il fattore essenziale della nascita del patrimonio arabo cristiano. I cristiani del Vicino Oriente sono stati arabizzati. La dinastia Abbaside (750-1258 AD) è stata quella dinastia interessata alla cultura e alle scienze, così in essa fu tradotto in arabo, per mezzo dei cristiani, tutto il tesoro scientifico e filosofico del mondo antico. Su tutto questo si veda S. GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, Princeton NJ, 2008.

⁶ Cf. S. GRIFFITH, *The church*, 11-22.

za di alcune tribù arabe cristiane nella zona⁷, contribuirono alla comparsa del cosiddetto “Arabo antico del sud della Palestina”⁸. Con il tempo, anche il resto dei cristiani delle altre confessioni iniziò a scrivere in questa nuova *lingua franca*. In primo luogo, tradussero le opere apologetiche e catechetiche sull’Islam dalle loro lingue antiche in Arabo; successivamente iniziarono la composizione di opere di natura teologica (e non solo) in Arabo. Queste opere vennero scritte in maniera apologetica o dialettica con l’Islam, oppure in maniera sistematica e polemica tra le diverse confessioni cristiane, rappresentando la continuazione delle antiche controversie cristologiche⁹. Queste opere, e tante altre, formano il cosiddetto “il patrimonio arabo-cristiano”¹⁰.

Islam: nuova sfida trinitaria e cristologica per i cristiani del Vicino Oriente

Il Corano, il libro sacro dei musulmani, accusa i cristiani di politeismo, precisamente triteismo, e considera il Cristo un semplice profeta dell’unico Dio. Prima di vedere tali accuse da vicino è molto importante notare che

⁷ Cf. S. GRIFFITH, “From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods” in *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounter in the Early Islamic Period* (Variorum collected studies series 746), Padstow 2002, X 11-31; Id., “Stephen of Ramalah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine” in *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Variorum collected studies series 380), Great Yarmouth 1992, VII 23-45; Id., “The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic” in *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Variorum collected studies series 380), Great Yarmouth 1992, III 1-28.

⁸ Su questa lingua vedi J. BLAU, *A Grammar of Christian Arabic. Based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 3 voll. (CSCO 267, 276, 279 / Subs. 27, 28, 29), Louvain 1966.

⁹ Cf. S. GRIFFITH, *The church*, 45-105.

¹⁰ Per altri studi su questo patrimonio rimandiamo ad alcuni riferimenti generali: G. GRAFF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 voll. (Studi e Testi), Città del Vaticano, 1944-1953; Id. *Die Christlich – arabische Literatur. Bis zur Fränkischen Zeit* (Strassburger theologische Studien 7), Herder Verlagshandlung, Freiburg 1905; S. Kh. SAMIR, “Christian Arabic Literature in the ‘Abbasid Period” in M. J. L. YOUNG – J. D. LATHAM – R. B. SERJEANT, eds., *Religion, Learning, and science in the Abbasid Period*, (Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge- New York 1990, 446-460.

1) il Corano ci trasmette una sua dottrina su Dio e su Cristo; 2) ci trasmette dottrine che vengono attribuite ai cristiani; 3) ci fornisce una sua comprensione-interpretazione di queste dottrine dei cristiani che esso conobbe. Leggendo, dunque, i versetti del Corano si deve fare attenzione a non confondere tra queste tre dimensioni adesso indicate, ossia non confondere tra la dottrina che il Corano adotta per sé, e che probabilmente proviene da opere apocriefe giudeo-cristiane o da dottrine cristiane eretiche; e dall'altro lato, la dottrina che esso attribuisce ai cristiani, che probabilmente è la dottrina dei cristiani e con la quale venne in contatto, dando a essa una sua interpretazione. In secondo luogo, dobbiamo spesso tener conto, leggendo le dottrine attribuite ai cristiani nel Corano, che i cristiani non vengono sempre chiamati con lo stesso termine. Il Corano usa tre termini per parlare dei cristiani (e non solo): *al-Naṣārā* (Nazareni), *ahl al-Inḡīl* (la gente del Vangelo), *ahl al-Kitāb* (la gente del Libro). Ciò ci aiuta a individuare che il Corano stesso non sta parlando di un unico gruppo di cristiani, cosa comprensibile sapendo che nella penisola arabica esisteva una diversità di gruppi e comunità cristiane di differenti dottrine. Non è questa la sede per discutere il perché il Corano chiami i cristiani con questi termini, né chi sarebbero questi gruppi¹¹. A noi, qui, interessa vedere quale sarebbe la dottrina trinitaria e cristologica che il Corano acquisisce, e che poi diviene la base per accusare i cristiani di triteismo, rifiutando di riconoscere la divinità di Cristo. Per fare ciò, presentiamo alcuni versetti, che rappresentano la dottrina coranica su Dio e sul Cristo, e l'accusa di triteismo contro i cristiani, per poi fare un commento generale a questi versetti¹²:

¹¹ Su queste tematiche rimandiamo il lettore ai seguenti riferimenti: S. GRIFFITH, "Al-Naṣārā in the Qur'ān. A hermeneutical reflection" in G. S. REYNOLDS, ed., *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical context 2*, London-New York 2011, 301-322; N. ROBINSON, *Christ in Islam and Christianity*, New York 1991; I. DI MATTEO, *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani* (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1938), 50-83; A. M. SULEIMAN, "Mary in the Qur'ān: a reexamination of her presentation" in G. S. REYNOLDS, *The Qur'ān in its historical context*, London-New York 2008, 163-174; G. R. H. WRIGHT, "Tradition on the Birth of Christ in Christianity and Islam" in *Saeculum* 35 (1984), 365-371; S. Kh. SAMIR, "The theological Christian influence on the Qur'ān: a reflection" in G. S. REYNOLDS, *The Qur'ān in its historical context*, London-New York 2008, 141-162.

¹² Per la traduzione italiana del Corano seguiamo la traduzione curata da Hamza Roberto Piccardo e che si trova anche online nel sito seguente: <http://www.corano.it/corano.html> (ultimo accesso 31/01/2017).

Sono certamente miscredenti quelli che dicono: **“Allah è il Messia, figlio di Maria!”**. Mentre il Messia disse: “O Figli di Israele, adorare Allah, mio Signore e vostro Signore”. Quanto a chi attribuisce consimili ad Allah, Allah gli preclude il Paradiso, il suo rifugio sarà il Fuoco. Gli ingiusti non avranno chi li soccorra! (Cor 5,72)

Dicono i giudei: “Esdra è figlio di Allah”; e i nazareni dicono: **“Il Messia è figlio di Allah”**. Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienti Allah. Quanto sono fuorviati! Hanno preso i loro rabbini, i loro monaci e il Messia figlio di Maria, come signori all’infuori di Allah, quando non era stato loro ordinato se non di adorare un Dio unico. Non vi è dio all’infuori di Lui! Gloria a Lui, ben oltre ciò che Gli associano! (Cor 9,30)

Di’: «Egli Allah è Unico. Allah è l’Assoluto. **Non ha generato, non è stato generato.** e nessuno è eguale a Lui». (Cor 112,1-4)

E ammonisce coloro che dicono: “Allah **si è preso** un figlio”. (Cor 18,4)

O Gente della Scrittura, non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria non è altro che un messaggero di Allah, una Sua parola che Egli pose in Maria, uno spirito da Lui [proveniente]. Credete dunque in Allah e nei Suoi Messaggeri. **Non dite “Tre”, smettete!** Sarà meglio per voi. **Invero Allah è un dio unico.** Avrebbe un figlio? Gloria a Lui! A Lui appartiene tutto quello che è nei cieli e tutto quello che è sulla terra. Allah è sufficiente come garante. (Cor 4,171)

E quando Allah dirà: **“O Gesù figlio di Maria, hai forse detto alla gente: “Prendete me e mia madre come due divinità, all’infuori di Allah?””**, risponderà: “Gloria a Te! Come potrei dire ciò di cui non ho il diritto? Se lo avessi detto, Tu certamente lo sapresti, ché Tu conosci quello che c’è in me e io non conosco quello che c’è in Te. (Cor 5,116)

In verità Egli – esaltata sia la Sua Maestà – **non si è preso né compagna, né figlio.** (Cor 72,3)

Il Messia, figlio di Maria, non era che un messaggero. Altri messaggeri erano venuti prima di lui, **e sua madre era una giusta.** Eppure **entrambi mangiavano cibo.** Guarda come rendiamo evidenti i Nostri segni, quindi guarda come se ne allontanano (Cor 5,75)

Quando gli angeli dissero: “O Maria, Allah ti annuncia la lieta novella di **una Parola da Lui proveniente**: il suo nome è il Messia, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell’Altro, **uno dei più vicini. Dalla culla parlerà alle genti** e nella sua età adulta sarà tra gli uomini devoti”. **Ella disse: “Come potrei avere un bambino se mai un uomo mi ha toccata?”**. Disse: **“È così che Allah crea ciò che vuole: “quando decide una cosa dice solo Sii”, ed essa è.** E Allah gli insegnerà il Libro e la saggezza, la Torâh e il Vangelo. **E [ne farà un] messaggero per i figli di Israele** [che dirà loro]: In verità, vi reco un segno da parte del vostro Signore. **Plasmo per voi un simulacro di uccello nella creta e poi vi soffio sopra e, con il permesso di Allah, diventa un uccello. E per volontà di Allah, guarisco il cieco nato e il lebbroso, e resuscito il morto. E vi informo di quel che mangiate e di quel che accumulate nelle vostre case.** Certamente in ciò vi è un segno se siete credenti! [Sono stato mandato] a confermarvi la Torâh che mi ha preceduto e a rendervi lecito qualcosa che vi era stata vietata. **Sono venuto a voi con un segno da parte del vostro Signore. Temete dunque Allah e obbeditemi. In verità, Allah è il mio e vostro Signore.** AdorateLo dunque: “ecco la retta via””. (Cor 3,45-51)

O Gente della Scrittura, non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria non è altro che un messaggero di Allah, **una Sua parola che Egli pose in Maria, uno spirito da Lui [proveniente]**. Credete dunque in Allah e nei Suoi Messaggeri. Non dite “Tre”, smettete! Sarà meglio per voi. Invero Allah è un dio unico. Avrebbe un figlio? Gloria a Lui! A Lui appartiene tutto quello che è nei cieli e tutto quello che è sulla terra. Allah è sufficiente come garante. (Cor 4,171)

E [ricorda] colei che ha mantenuto la sua castità! **Insufflammo in essa del Nostro Spirito** e facemmo di lei e di suo figlio un segno per i mondi. (Cor 21,91)

In verità, per Allah **Gesù è simile ad Adamo**, che Egli **creò dalla polvere**, poi **disse**: “Sii”, ed egli fu. (Cor 3,59)

E dissero: “Abbiamo ucciso il Messia Gesù figlio di Maria, il Messaggero di Allah!”. **Invece non l’hanno né ucciso, né crocifisso, ma così parve loro.** Coloro che sono in discordia a questo proposito, restano nel dubbio: non hanno altra scienza e non seguono altro che la congettura. Per certo non lo hanno ucciso. ma Allah lo ha elevato fino a Sé. Allah è eccelso, saggio. (Cor 4,157-158)

Da questi versetti si evince chiaramente che il Corano rifiuta il dogma trinitario. Dio non ha nessun Figlio, non è generato e neppure genera. Ciò significa il rifiuto della generazione eterna del Figlio dal Padre, un capitolo importante del Credo della Chiesa nella sua espressione nicena. Il Corano rifiuta anche qualsiasi idea di adozionismo¹³. Dio non si è preso nessuno dalle sue creature come Figlio. Ciò, infatti, dimostra che il profeta dell'Islam conobbe varie versioni della fede cristiana, ortodossia ed eresie. Il Cristo, poi, non è né Dio né Figlio di Dio. Ciò significa un rifiuto del dogma dell'incarnazione, e dell'identificazione, fatta dai calcedonesi e miafisisti, tra il Verbo eterno e il Cristo nata da Maria¹⁴. Per il Corano, quindi, Cristo è un semplice profeta, e sua Madre è una semplice donna. Sottolineare questo spiega, infatti, la sua comprensione del dogma trinitario: la Trinità è composta da Dio, Cristo e Maria. Dunque, abbiamo una confusione tra la Teologia e l'Economia. Dio, sottolinea il libro sacro dei musulmani, non ha avuto una compagna con la quale ebbe un Figlio. Ciò rivela la sua comprensione materiale della generazione e filiazione eterna divina: se si afferma che Dio ha un Figlio, si deve per forza affermare che Egli abbia dovuto avere anche una compagna, ossia Maria, con la quale concepire questo Figlio; e questo è una blasfemia. Cristo, inoltre, è una parola di Dio e suo spirito; tuttavia, però, egli rimane una creatura come lo è Adamo. Egli è un profeta, anche se fece dei miracoli. I suoi miracoli, infatti, sono stati realizzati con il permesso di Dio. Egli, infine, non è stato ucciso né crocefisso, ma solo parve ai suoi aguzzini di averlo crocefisso. Sembra nell'ultima affermazione che ci sia un'eco di certo docetismo¹⁵.

¹³ Sulla dottrina dell'adozionismo vedi M. SIMONETTI, "Adozionisti" in *NDPAC*, vol. I, 83-84.

¹⁴ Per lo sviluppo cristologico tra i calcedonesi e i miafisiti si possono leggere: A. GRILLMEIER, – Th. HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*. Vol. II/II *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, London 1995; *Id.*, *Christ in Christian Tradition*. Vol. II/III *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford 2013; *Id.*, *Christ in Christian Tradition*. Vol. II/IV *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, London – Louisville 1996; P. BERNARDI, *Il Logos teandrico. La "cristologia asimmetrica" nella teologia bizantino-ortodossa*, Roma 2013.

¹⁵ Sul docetismo e sulla sua dottrina si vede B. STUDER, "Docetismo" in *NDPAC*, vol. I, 1465-1466.

Appare quindi, con tutta evidenza, che il Corano ha una sua dottrina su Cristo e su Dio. Davanti a questa dottrina, con le accuse contro la Trinità considerata un'affermazione di triteismo, i cristiani dovevano difendersi. Come conseguenza si è rinnovata la letteratura apologetica, nella quale la Bibbia e l'esegesi biblica ebbero un posto centrale come prova della fede cristiana.

La Bibbia nelle prime risposte cristiane alla sfida musulmana

I primi scritti dei cristiani in lingua araba si dividono in due categorie principali, l'apologetica e l'apocalittica. In entrambe, la Bibbia e la sua esegesi hanno un ruolo centrale¹⁶. In questo contributo prendiamo in esame solo opere apologetiche scritte nei primi secoli dell'Islam. Tali opere avevano due soprattutto due obiettivi: quello *apologetico* e quello *catechetico*; apologetico, in quanto dovevano rispondere alle domande che i musulmani facevano riguardo alla fede cristiana, il dogma trinitario e quello cristologico; catechetico, invece, poiché dovevano spiegare ai loro credenti la fede cristiana e che essa non è politeismo, così per non lasciare che il movimento di islamizzazione e conversione all'Islam avesse successo¹⁷. Non

¹⁶ Poiché non trattiamo in questa sede l'uso della Bibbia nella letteratura apocalittica nella lingua araba, rimandiamo il lettore eventualmente interessato ad alcuni studi: H. SUERMANN, "The Use of Biblical Quotations in Christian Apocalyptic Writings of the Umayyad Period", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 6), Leiden 2007, 69-90; E. GRYPEOU, "The re-written Bible in Arabic: The Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter*", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 6), Leiden 2007, 113-130; B. ROGGEMA, "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls*", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 6), Leiden 2007, 131-150.

¹⁷ Per una presentazione generale vedi S. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton-Oxford 2008, 75-105; mentre per alcuni studi specifici sulla dottrina cristiano-araba apologetica, trinitaria e cristologica, si possa vedere: R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes: 750-1050*, Paris 1985; D. THOMAS, "The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era", in L. RIDGEON, ed., *Islamic Interpretations of Christianity*, New York, 2001, 78-98; S. GRIFFITH, "The Unity and Trinity of God: Christian Doctrinal Development in Response to the Challenge of Islam—An

c'era, dunque, da parte dei cristiani nei primi tre secoli dell'Islam, un vero interesse nel fare un'esegesi biblica a parte, o di scrivere dei commenti sulla Bibbia in Arabo¹⁸. Tuttavia, la Bibbia veniva spesso citata nelle loro opere apocalittiche, nelle loro apologie e nelle loro polemiche, dando ai versetti una breve interpretazione con la quale volevano mostrare e provare la verità della propria fede¹⁹. Inoltre, molte volte essi applicavano lo stesso metodo al Corano, il libro sacro dei musulmani, leggendolo alla luce di Cristo e usandolo come prova della dottrina cristiana²⁰.

Gli autori presi in esame

I L'Anonimo palestinese:

Si tratta di un'apologia cristiana che dialoga con l'Islam²¹. Quest'opera si trova nel MS *Sinai Arabic 154*. È una copia risalente alla fine del VII secolo

Historical Perspective”, in M. Root – J. BUCKLEY, eds., *Christian Theology and Islam*, Cambridge 2014, 11-21; S. HUSSEINI, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*, Leiden 2014; Th. RICKS, *Early Christian Contributions to Trinitarian Theology: The Development of the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu*, Minneapolis 2013; B. EBEID, *La Cristologia delle grandi confessioni cristiane dell'Oriente nel X e XI secolo. Studio comparativo delle polemiche del melchita Sa'īd 'Ibn Baṭrīq e le risposte del copto Sawīrus 'Ibn al-Muqaffa' e del nestoriano Elia di Nisibi*, Dissertatio Ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale, Romae 2014.

¹⁸ Sulla composizione dei commenti sulla Bibbia in era successiva, vedi S. GRIFFITH, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam*, Princeton-Oxford 2013, 149-152.

¹⁹ Come introduzione generale sull'uso della Bibbia nelle prime apologie cristiane si vede M. SWANSON, “Beyond prooftexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies”, in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity (The History of Christian-Muslim Relations 6)*, Leiden 2007, 91-112.

²⁰ A riguardo si può leggere B. EBEID, “The Muslim-Christian dialogue through the Arab Christian writings in Palestine in the first centuries of the Islamic conquest” in *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 1 (2016), 85-138. [In Arabic]; vedi anche M. SWANSON, “Beyond prooftexting: approaches to the Qur'an in some early Arabic Christian apologies”, in *The Muslim World* 88 (1998), 297-319.

²¹ Cf. M. SWANSON, “Fī Tathlīth Allāh al-wāḥid”, in D. THOMAS – B. ROGGEMA, eds., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 1 (600-900) (The

o l'inizio del VIII²². Nell'anno 1899 Margaret Dunlop Gibson ha pubblicato il contenuto di questo manoscritto con una traduzione inglese²³, dando all'apologia il titolo "On the Triune Nature of God"²⁴, ossia, *Sulla natura trinitaria di Dio*, cosa che corrisponde soltanto alla prima e la più breve parte dell'opera²⁵. S. Kh. Samir, anni dopo la pubblicazione di Gibson, ricontrollò il MS Sinai Arabic 154 e poté leggere alcune frasi che la Gibson non poteva leggere²⁶. Una di queste frasi illustrava la data della composizione dell'apologia. Non è il caso qui di entrare in dettagli, ma possiamo dire che gli studiosi propongono che la composizione risalga a un periodo compreso tra gli anni 722-788. Nonostante non vi sia accordo sulla datazione, tutti, però, affermano che quest'apologia è la prima scritta in Arabo, preservata completamente, che conosciamo fino a oggi²⁷. La lingua di quest'apologia è semplice, secondo noi scritta nell'Arabo parlato della zona di Palestina, con influsso siro-aramaico, indizio, a nostro avviso, delle origini dell'autore. Ha un unico compositore²⁸, che apparteneva alla chiesa melchita, e probabilmente era un monaco vissuto nei monasteri della Giudea, oppure in quello del monte Sinai²⁹. L'opera è stata tradotta in italiano da M. Gallo, la cui traduzione seguiamo in questo contributo³⁰.

History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden-Boston 2009, 330-331; vedi anche *Id.*, "Beyond prooftexting (2)", 92.

²² Cf. *Id.*, "Fī Tathlīth". Vedi anche, *Id.*, "Some considerations for the dating of Fī Tathlīth Allah al-wāḥid (Sinai ar. 154) and al-Ġāmi' wuġūh al-īmān (London British Library or. 4950)" in *PdO* 18(1993), 115-141, qua 117.

²³ Cf. M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century ms. In the Convent of St Ktherine on Mount Sinai, with a treatise On the Triune nature of God with translation from the same codex*, London, 1899.

²⁴ Per il testo arabo vedi *Id.*, 74-107; mentre per la traduzione inglese vedi *Id.*, 2-36.

²⁵ Cf. M. SWANSON, "Beyond prooftexting (2)", 92.

²⁶ Cf. S. Kh. SAMIR, "The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)", in S. Kh. SAMIR – J. NIELSEN, eds., *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden 1994, 57-114.

²⁷ Cf. M. SWANSON, "Some considerations", 118-141.

²⁸ Cf. S. Kh. SAMIR, "The earliest", 60-61.

²⁹ Cf. S. GRIFFITH, *The church*, 57.

³⁰ Cf. M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo. Omelia arabo-cristiana dell'VIII secolo*, Roma 1994. Oltre all'introduzione della traduzione italiana e gli studi menzionati nelle note precedenti ne aggiungiamo altri che potrebbero integrare la

II Teodoro Abū Qurrah

Nato a Edessa nella metà del VIII secolo, appartenne alla confessione melchita. Divenne, probabilmente da giovane, monaco nel monastero di Mar Saba nel deserto della Giudea, vicino a Gerusalemme. Fu ordinato vescovo della città di Ḥarrān, a sud di Edessa. Si sa che il patriarca di Gerusalemme Tomaso (807-821) lo aveva come suo teologo. Abbiamo notizia da alcune cronache tardive che egli partecipò a una disputa con il califfo al-Ma'mūn nel 829. Partecipò anche a discussioni con musulmani e con teologi di altre confessioni cristiane. La data precisa della sua morte è sconosciuta; se egli, però, avesse realmente partecipato a un dialogo con *al-Ma'mūn*, allora la sua morte sarebbe da collocarsi dopo il 829³¹. Come egli stesso dice nelle sue opere, scrisse in Greco, Arabo e Siriaco. Alcune sue opere in Greco e in Arabo sono pervenute fino a noi³², molte delle quali sono state edite sia nella *Patrologia Graeca* (riguardo alle sue opere greche)³³ sia in altre edizioni (riguardo alle sue opere arabe)³⁴. Purtroppo non ci sono pervenute, almeno

conoscenza del lettore su questa opera: S. KH. SAMIR, “Une apologie arabe du christianisme d’époque ummayyade?”, in *PdO* 16 (1990-1), 85-106; M. SWANSON, “Apologetics, catechesis, and the question of audience in ‘On the triune nature of God’ (Sinai Arabic 154) and the three treatises of Theodore Abū Qurrah”, in M. TAMCKE, ed., *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the middle ages*, Beirut 2007, 113-134; *Id.*, “Folly to the ḥunafā’. The crucifixion in early Christian-Muslim controversy”, in E. GRYPEOU – M. SWANSON – D. THOMAS, eds., *The encounter of Eastern Christianity with early Islam* (The History of Christian-Muslim Relations 5), Leiden 2006, 237-256.

³¹ Cf. l'introduzione alla traduzione inglese delle opere di *Abū Qurrah* in J. C. LAMOREAUX, tr., *Theodore Abū Qurrah* (Library of The Christian East 1), Provo 2005, xi- xxxv, qua xvii-xviii. Vedi anche *Id.*, “Theodore Abū Qurrah”, in D. THOMAS – B. ROGGEA, eds., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 1 (600-900) (The History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden-Boston 2009, 439-491.

³² Cf. *Id.*, tr., *Theodore Abū Qurrah*, xxviii-xxxv.

³³ Cf. PG 97, 1461-1610. Per una loro traduzione inglese vedi J. C. LAMOREAUX, tr., *Theodore Abū Qurrah*, 209-254.

³⁴ Una raccolta delle sue opere è edita da Q. Bāšā, ed., *Mayāmir Thawdūrus Aby Qurrah 'Usqf Ḥarrā. 'Aqdam Ta'lif 'Arbī Naṣrānī*, Beirut 1904. Per loro traduzione inglese vedi J. C. LAMOREAUX, tr., *Theodore Abū Qurrah*, 1-208. Vedi anche I. DICK, ed., *Maymar fy 'Ikrām al-'Ayyūnāt* (al-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī 10), Jounieh

allo stato attuale delle scoperte, le sue opere in siriano³⁵. Per la nostra analisi prendiamo in considerazione l'edizione araba delle sue opere dando, dove riterremo necessario, una nostra traduzione italiana³⁶.

III *Abū Rā'īṭah al-Takrītī*

È un autore della chiesa giacobita miafisita. Non si sa molto sulla sua vita: nato nel 775 ca. e morto attorno all'anno 835. È stato uno dei pensatori più importanti della sua chiesa. Partecipò a tante discussioni, sia con musulmani che con cristiani di altre confessioni. È ancora in discussione se sia stato vescovo della città di *Takrīt*, nell'attuale Iraq, anche se il suo cognome *al-Takrītī* sembra alludere a tale fatto. Potremmo anche individuare in questo cognome una certa appartenenza alla città di *Takrīti*, che fu un importantissimo centro della chiesa giacobita, a livello di studio e di produzione culturale. È menzionato come un grande insegnante nelle cronache armene, cosa che ci fa pensare a una sua funzione di docenza nella sua chiesa, e precisamente nel centro di *Takrīt*³⁷. Scrisse in arabo e le sue opere

1986. Per la traduzione italiana della sua opere riguardo alle immagini vedi P. Pizzo, tr., *La Difesa delle Icone. Trattato sulla venerazione delle immagini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 1)*, Milano 1995. Per il suo dialogo con il califfo vedi W. Nasry, ed., *'Abū Qurrah wa-l-Ma'mūn. Al-Muḡāḍalah* (al-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī 25), *Journieh* 2010; e per una sua traduzione inglese vedi *Id.*, tr., *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mūn and Abū Qurrah* (Textes et études sur l'orient chrétien 5), Beyrouth 2008.

³⁵ Recentemente si sono trovate opere di *Abū Qurrah* attribuite a un certo Taddeo di Edessa. Ancora la ricerca non ha trovato nessuna sua opera in siriano, anche se queste nuove opere trovate confermerebbero la sua conoscenza del Siriano e la probabile composizione di alcune sue opere in tale lingua, cf. A. TREIGER, "New Works by Theodore Abū Qurrah preserved under the Name of Thaddeus of Edessa", in *Journal of Eastern Christian Studies* 68 (2016), 1-51.

³⁶ Per altri studi su lui, oltre a ciò che è già menzionato, si vedano: S. GRIFFITH, "The Qur'ān in Arab Christian texts; the development of an apologetic argument. Abū Qurrah in the *maḡlis* of al-Ma'mūn", in *PdO* 24(1999), 203-233; N. G. AWAD, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston-Berlin 2015.

³⁷ Cf. S. T. KEATING, "Abū Rā'īṭah al-Takrītī", in D. THOMAS – B. ROGGEMA, eds., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 1 (600-900) (The History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden-Boston 2009, 567-581.

sono state edite con varie traduzioni³⁸. Poiché, infine, non esiste ancora una traduzione italiana delle sue opere, ne daremo una nostra, quando servirà alla nostra analisi³⁹.

IV 'Ammār al-Baṣrī

Quasi nulla si sa sulla vita di quest'autore. Dal suo cognome si capisce una certa appartenenza alla città di *al-Baṣrah*, nell'attuale Iraq, mentre la sua fede è quella della chiesa d'Oriente, chiamata anche nestoriana. Che egli visse nel VIII-IX secolo risulta dal fatto che il musulmano *Abū al-Hudayl*, morto tra 840-850, ha scritto un'opera contro di lui. Secondo gli studiosi ciò significherebbe che l'attività di 'Ammār al-Baṣrī ebbe luogo nello stesso periodo dell'autore musulmano o poco prima. Si sostiene, infine che egli sia morto dopo l'anno 838, come ci lasciano capire le sue opere. Sono giunte a noi soltanto due delle sue opere⁴⁰. Lo stile seguito da 'Ammār è quello delle opere apologetiche della generazione precedente a lui, stile da considerare

³⁸ Cf. G. GRAF, ed.-tr., *Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa. Die Schriften* (CSCO 130-131/AR. 14-15), Louvain 1951, si tratta di un'edizione (CSCO 130/AR. 14) con traduzione tedesca (CSCO 131/AR. 15); mentre per un'edizione con una traduzione inglese vedi S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah* (History of Christian-Muslim Relations 4), Leiden-Boston 2006.

³⁹ Per altri studi su di lui vedi: l'introduzione alla traduzione inglese in *Id.*, 32-72; H. SUERMANN "Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa. Portrait eines miaphysitische Theologen", in *Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), 221-33; *Id.*, "Trinitat in der islamisch-christlichen Kontroverse nach Abū Rā'īṭa h", in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990), 219-29; *Id.*, "Der Begriff *Ṣiḥāh* bei Abū Rā'īṭa", in S.K. SAMIR - J.S. NIELSEN, eds., *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden 1994, 157-71; S. GRIFFITH, "Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭa h, a Christian *mutakallim* of the first Abbasid century", in *OC* 64 (1980), 161-201; S. DACCACHE, "Polemique, logique et elaboration theologique chez Abū Rā'īṭa al-Takrūtī", in *Annales de Philosophie* 6 (1985), 38-88.

⁴⁰ Le due opere, che seguiamo anche nella nostra analisi, sono "Il Libro della dimostrazione" e "Il libro delle questioni e delle risposte", ambedue sono edite da M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī. Apologie et Controverses* (RECHERCHES Nouvelle Série B. 5), Beyrouth 1977; mentre per una traduzione tedesca dell'opera "Il Libro della dimostrazione" si vede M. MARÓTH, tr., *Das Buch des Beweises – 'Ammār Al-Baṣrī* (Orientalia Christiana I), Berlin 2015.

frutto delle scuole monastiche della chiesa d'Oriente. Tale fatto ci aiuta a sostenere la sua frequentazione di tali scuole e il suo adattamento del contenuto delle loro opere-prodotto nella lingua araba usando il linguaggio della filosofia musulmana contemporanea⁴¹. Nella nostra analisi, e poiché manca una traduzione italiana delle opere dell'autore, ne facciamo una nostra, laddove riterremo necessario⁴².

La natura del testo biblico in uso

Prima di vedere come è stata usata e interpretata la Bibbia dai nostri autori, è opportuno illustrare brevemente la questione riguardo a quale testo biblico arabo venne da loro usato. L'esistenza di una traduzione araba della Bibbia dall'epoca pre-islamica è ancora in discussione⁴³. Dopo la conquista araba del Vicino Oriente e l'inizio dell'uso dell'Arabo da parte dei cristiani, cominciano ad apparire alcune traduzioni di vari libri della Bibbia in Arabo. I più antichi manoscritti di versione arabe di alcuni libri della Bibbia che possediamo oggi risalgono agli inizi del IX secolo e sono stati trovati nei

⁴¹ Cf. M. BEAUMONT, “‘Ammār al-Baṣṭī’”, in D. THOMAS – B. ROGGEMA, eds., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 1 (600-900) (The History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden-Boston 2009, 604-610; M. HAYEK, “‘Ammār al-Baṣṭī. La premiere Somme de theologie chretienne en langue arabe, ou deux apologies du christianisme’”, in *Islamochristiana* 2 (1976), 69-133.

⁴² Per altri studi sull'autore e sul suo pensiero si veda: l'introduzione all'edizione del testo arabo M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣṭī. Apologie et Controverses*, 13-83; vedi lo studio fatto dal traduttore dell'opera “Il Libro della dimostrazione” in Tedesco M. MARÓTH, tr., *Das Buch des Beweises*, 87-157; vedi anche S. GRIFFITH, “Comparative religion in the apologetics of the first Christian Arabic theologians”, in *Proceedings of the PMR Conference* 4 (1979), 63-87; *Id.*, “The concept of al-uqnūm in ‘Ammār al-Baṣṭī’s apology for the doctrine of the Trinity”, in S. Kh. SAMIR, ed., *Actes du premier congres international d’etudes chretiennes* (OCA 218), Rome, 1982, 169-91; *Id.*, “Ammar al-Basri’s Kitāb al-Burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century”, in *Le Muséon* 96 (1983), 145-181; O. VARSÁNYI, *Ninth-Century Arabic Christian Apology and Polemics. A Terminological Study of ‘Ammār al-Baṣṭī’s Kitāb al-Masā’il wa-l-Ajwiba* (Orientalia Christiana II), Berlin 2015; M. BEAUMONT, “‘Ammār al-Baṣṭī on the alleged corruption of the Gospels’ in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 6), Leiden 2007, 241-55.

⁴³ Cf. S. GRIFFITH, *The Bible in Arabic*, 7-53.

monasteri melchiti della Giudea e nel Sinai. In seguito, anche le altre confessioni hanno iniziato a tradurre la Bibbia⁴⁴. Non c'era all'inizio un sistema di unica traduzione. Dapprima si tradusse il testo biblico di uso liturgico, poi si cominciò a tradurre la Bibbia nella sua totalità. Le lingue antiche dalle quali vennero effettuate le traduzioni furono il Greco, soprattutto dai melchiti, e il Siriaco, soprattutto dai giacobiti miasfisi e dai nestoriani; più tardi vennero fatte le traduzioni dal Copto. Da notare che ciascun traduttore seguiva il testo riconosciuto ufficialmente dalla propria chiesa⁴⁵.

Che si può dire riguardo al testo biblico usato dai nostri autori? Seguivano una traduzione araba esistente, o citavano da memoria? Traducevano dalle loro lingue o seguivano un testo di una traduzione esistente? È noto, come abbiamo detto sopra, che nell'epoca che ci interessa, fine VIII – inizi del IX secolo, esistevano già delle traduzioni arabe di alcuni libri della Bibbia, AT e NT. Non è affatto sicuro, però, che i nostri autori abbiano usato una e unica traduzione araba della Bibbia. A volte è chiaro che stanno citando non solo a memoria ma anche traducendo immediatamente dalle loro lingue antiche in Arabo. Ciò, infatti, spiega perché lo stesso versetto venga citato da loro in varie forme: la differenziazione è linguistica e causata da una citazione a memoria in Arabo⁴⁶. La natura, inoltre, delle citazioni bibliche utilizzate da parte loro è quella dei *testimoni*, ossia, una raccolta di versetti a scopo apologetico-polemico, per rispondere alle domande degli oppositori⁴⁷. Si sostiene, infine, o che i nostri autori abbiano utilizzato dei *testimonia* già esistenti, usati dai primi cristiani nelle loro polemiche anti-giudaiche, traducendoli in Arabo; oppure, che abbiano usato tali raccolte già tradotte in Arabo; oppure, infine, che essi stessi abbiano creato queste raccolte per utilizzarle nelle loro polemiche e apologie, come nel caso di *Abū Qurrah* e *Abū Rā'īṭah*⁴⁸.

⁴⁴ Cf. *Id.*, 127-136.

⁴⁵ Cf. *Id.*, 106-154.

⁴⁶ Sul testo biblico usato nelle citazioni della prima apologia cristiana vedi S. Kh. SAMIR, "The earliest", 107-108; Su questo usato nelle citazioni di *Abū Qurrah* vedi *Id.*, "Note sur les citations bibliques chez *Abū Qurrah*", in *OCP* 49(1983), 184-191; Su questo usato nelle citazioni di *Abū Rā'īṭah* vedi S. T. KEATING, "The use and translation of scripture in the apologetic writings of *Abū Rā'īṭah* l-Takrītī" in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden 2007, 257-74.

⁴⁷ Cf. J. GRIBOMONT, "Testimonia" in *Nuovo Dizionario di Patristica e Antichità Cristiana*, vol. III, 5331.

⁴⁸ Sui *testimonia* in lingua araba e sul probabile loro uso da parte dei nostri auto-

La Bibbia e il Dio trinitario

Come abbiamo visto, l'Islam ha compreso la dottrina cristiana sulla Trinità come un triteismo. Dunque, dopo secoli in cui i cristiani non avevano più avuto controversie in campo trinitario quanto invece in campo cristologico, il confronto con il mondo musulmano fece sorgere di nuovo la necessità di trattare questioni relative al dogma trinitario. Per realizzare questo, essi fecero uso della dottrina patristica, della filosofia contemporanea e dell'esegesi biblica come prova della loro dottrina. Quest'ultimo punto è il tema centrale del presente contributo⁴⁹.

Come i primi apologeti e molti dei Padri della Chiesa⁵⁰ così anche i nostri quattro autori arabo-cristiani, hanno visto nel plurale divino usato nelle Sacre Scritture, – cioè dove l'unico Dio parla al plurale e non al singolare o dove sono attribuiti a Lui espressioni al plurale – una prova della natura divina trinitaria. Il racconto al quale si riferiscono questi autori è quello della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, Gen. 1,26⁵¹. Per l'Anonimo palestinese il plurale in questo versetto è una chiara

ri, oltre ai riferimenti riguardo loro opere nelle note precedenti, vedi: D. BERTAINA, "The development of testimony collections in early Christian apologetics with Islam", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity* (The History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden 2007, 151-173, soprattutto le pp. 151-155; vedi anche S. GRIFFITH, *The Bible in Arabic*, 143-146, per la raccolta di testimonianze che *Abū Qurra* fece vedi M. SWANSON, "Beyond prooftexting (2)", 100, vedi la nota 33 nella medesima pagina; mentre per quella che *Abū Rā'ṭah* creò vedi S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending, 308-333; per la testimonianza che l'Anonimo della prima apologia* vedi M. SWANSON, "Beyond prooftexting (2)", 98-105.

⁴⁹ Nella nostra analisi mettiamo in nota i versetti che citiamo, per facilitare al lettore nel seguire la nostra analisi. Da notare però, che la traduzione italiana che forniamo qui non è sempre una traduzione del testo arabo cui usano i nostri autori. Poiché il nostro studio è di carattere introduttivo, solo nei casi in cui la differenza tra la traduzione italiana e il testo arabo di un versetto fosse essenziale, avvertiremo della differenza. Il testo italiano che seguiamo è quello ufficiale della CEI e che si trova online nel sito http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM (ultimo accesso 30/01/2017). Per le citazioni coraniche in italiano seguiamo lo stesso riferimento menzionato in nota 12.

⁵⁰ Su questo vedi A. LOUTH, ed., *Genesis 1-11* (Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament, Volume I), Illinois 2001, 27-37.

⁵¹ «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e do-

prova che Dio ha creato per mezzo della sua Parola e del suo Spirito⁵². Infatti, lui, all'inizio dell'apologia, basandosi sulla tradizione patristica, aveva già commentato il primo capitolo del libro della Genesi, ossia il racconto dell'Esamerone, dimostrando che Dio creò tutto per mezzo della sua Parola, mentre lo Spirito stava sulle acque, altra prova del mistero trinitario nell'AT⁵³. La sua esegesi del plurale, inoltre, è stata applicata anche al Corano. Egli menziona alcuni versetti coranici, Cor. 90,4⁵⁴; 54,11⁵⁵; 6,94a⁵⁶; 16,102⁵⁷, dove Dio parla al plurale, e commenta dicendo ai suoi ascoltatori/lettori «lo trovate anche nel Corano»⁵⁸. Il Corano in questo modo non è una prova simile e uguale alla Scrittura, ma per l'autore, attribuendo a Dio il plurale anche da parte del Corano, i cristiani non devono credere alle accuse dei musulmani di essere politeisti, restando invece fedeli alla loro dottrina senza necessità di convertirsi all'Islam, la nuova religione⁵⁹.

Lo stesso metodo è applicato da *Abū Rā'īṭah* che, oltre a Gen. 1,26, aggiunge altri versetti come Gen. 2,18⁶⁰ e Gen. 3,22a⁶¹. Nel primo di questi ultimi due, Dio parla al plurale della creazione della donna, e nel secondo Dio parla dopo la caduta di Adamo dicendo che Adamo divenne “uno da noi”⁶². Dopo aver sottolineato, dunque, che l'unico Dio parla al plurale – e ciò è una indicazione della Trinità –, *Abū Rā'īṭah* subito dice che anche nel

mini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”».

⁵² Cf. M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 77-78.

⁵³ Cf. M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 75-76.

⁵⁴ «In verità abbiamo creato l'uomo perché combatta».

⁵⁵ «Spalancammo le porte del cielo ad un'acqua torrenziale».

⁵⁶ «Siete venuti a Noi da soli, come vi abbiamo creati la prima volta».

⁵⁷ Questo versetto è citato parzialmente dall'autore «Di': “Lo ha fatto scendere lo Spirito Puro con la verità [inviata] dal tuo Signore, per rafforzare coloro che credono, come guida e buona novella per i musulmani”».

⁵⁸ M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 60; per il testo arabo M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 77.

⁵⁹ Per altro vedi B. EBEID, “The Muslim-Christian”, 98-101.

⁶⁰ «Poi il Signore Dio disse: “Non è bene che l'uomo sia solo: [gli vogliamo] fare un aiuto che gli sia simile”», la traduzione italiano usa “gli voglio fare”, mentre il nostro autore lo mette al plurale.

⁶¹ «Il Signore Dio disse allora: “Ecco l'uomo è diventato come uno di noi».

⁶² Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 200.201; da notare che l'autore aggiunge anche Gen. 11,7 e Da. 4,31.

Corano questo è evidente dove in tanti versetti si usa il plurale per Dio. La differenza tra l'Anonimo e *Abū Rā'īṭah* si trova nel fatto che il secondo non cita un versetto direttamente, ma soltanto allude a dei versetti menzionando termini-chiave che si trovano in essi⁶³. *Abū Rā'īṭah*, inoltre, è cosciente che i musulmani hanno già una risposta a questa argomentazione dei cristiani⁶⁴. Per i musulmani, infatti, questo tipo di esegesi è rifiutato, considerando il plurale divino nelle Scritture come una forma di onore e gloria alla grandezza di Dio, cosa che si applica anche ai re e alle persone con potere. *Abū Rā'īṭah* risponde a quest'argomentazione dicendo che se nella lingua araba è permesso che per un soggetto si usi il plurale, non lo è invece per le altre lingue come l'Ebraico, il Greco e il Siriaco⁶⁵. Il nostro autore qui allude al fatto che in queste lingue, secoli prima dell'Arabo e la rivelazione del Corano, le Scritture, l'AT e il NT, erano scritte e tradotte.

Un'altra argomentazione che i musulmani utilizzavano contro l'uso da parte dei cristiani di tale tipo di esegesi, ce la rivela il melchita *Abū Qurrah*. Egli, a proposito di Gen. 1,26, si chiede: «A chi disse Dio di creare con Lui?»⁶⁶. Poi ci fornisce la risposta: «Qualcuno potrebbe dire che Egli abbia detto agli angeli di creare con lui»⁶⁷. Si sa che nella tradizione giudaica, e in quella apocrifa e giudeo-cristiana, questo plurale viene interpretato con il seguente modo: Dio parlò al suo concilio composto dai suoi figli; e questi figli sono stati identificati in seguito con gli angeli; Dunque, nella creazione dell'uomo, Dio parlò al suo concilio di angeli dicendo “creiamo”⁶⁸. Uno può dire, allora, che *Abū Qurrah* non sta discutendo con i musulmani, ma probabilmente con degli ebrei della sua epoca. È una possibilità probabile, ma non può essere l'unica, sapendo che questa immagine in cui Dio parla agli angeli al momento della creazione di Adamo esiste anche nel Corano⁶⁹, il quale l'ha presa dalle

⁶³ Cf. *Id.*, 202; La curatrice dell'opera S. Keating si è riuscita a identificare e individuare alcuni versetti dove si trovano i termini che il nostro autore menziona, ne presentiamo alcuni qua Cor. 2,34; 15,26; 10,24; 11,40; 4,173; 6,6 e 7,137, per altro vedi le note 44-49 in *Id.*, 203.

⁶⁴ Cf. *Id.*, 202.204.

⁶⁵ Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 202.

⁶⁶ Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 102.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ Vedi in riguardo A. WRIGHT, “Angels” in J. COLLINS – D. HARLOW, eds., *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids-Michigan-Cambridge 2010, 328-331.

⁶⁹ Cf. Cor. 15,28-31; 38,71-75a.

fonti giudaiche e giudeo-cristiane modificandola e presentandola con in altro modo⁷⁰. Ciò significherebbe che il nostro autore melchita indirizza la sua argomentazione anche ai musulmani. Egli, tornando alla sua esegesi di Gen. 1,26 messa nel contesto generale della Creazione, si chiede:

Come potrebbe essere]giusto che Dio, nella creazione del pesce, degli uccelli, e delle bestie, abbia creato da solo, e quando volle creare l'uomo, che è la Sua creatura più onorata, abbia chiesto aiuto agli angeli, e li abbia fatti partecipi con Lui (*ašrahum ma'ahu*) nella sua creazione? Sia lontano da Dio il fare gli angeli o un'altro della Sua creazione partecipe con Sé nella creazione dell'uomo e di un'altra cosa.⁷¹

Chi conosce la terminologia coranica sa bene che il termine tecnico per il politeismo è *širk*. Per il Corano politeismo significa essere partecipi di Dio nella sua essenza⁷². Allora, è un'altra prova della ipotesi che *Abū Qurrah*, con la sua esegesi, ha in mente anche i musulmani, il cui linguaggio impiega. Se si affermasse, dice, che Dio chiede aiuto agli angeli nella creazione dell'uomo dicendo loro “creiamo”, allora si farebbero gli angeli, che sono estranei dalla natura divina, partecipi di Dio e così si crederebbe realmente nel politeismo e nel paganesimo. Anche se il nostro autore sa che il Corano non ha mai fatto gli angeli partecipi con Dio nella creazione, anzi, il Corano considera l'uomo al di sopra di essi⁷³, egli impiega tale linguaggio per chiarire meglio la propria dottrina. I cristiani, dunque, affermando che Dio aveva detto a suo Figlio, sua Parola generata da lui senza sofferenza, – alludendo con questa maniera alla generazione eterna che non significa generazione materiale, animale per mezzo di un atto sessuale – e al suo Spirito di creare con Lui, non intendono far partecipi degli estranei a Dio, perché il Figlio e lo Spirito sono coeterni a Lui⁷⁴. Per provare questa dottrina

⁷⁰ Vedi a proposito B. EBEID, “L'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio secondo la teologia Cristiana e Musulmana” in *Teologia i Czowliek* 34 (2016), 169-190, qui 177-178.

⁷¹ Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 102.

⁷² Su questo termine e il suo uso nel Corano vedi M. MIR, “Polytheism and Atheism”, in *Encyclopedia of the Qur'ān*, vol. IV, 158-162, qui 159.

⁷³ Cf. vedi i riferimenti coranici in nota 69 sopra, vedi anche G. WEBB, “Angel”, in *Encyclopedia of the Qur'ān*, vol. I, 84-92, qui 86-87; C. SCHÖCK, “Adam amd Eve”, in *Encyclopedia of the Qur'ān*, vol. I, 22-26, qui 23-24.

⁷⁴ Cf. Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 102.

egli si riferisce ad alcuni versetti e ne fa un'esegesi: Sal. 33,6⁷⁵; Gv. 1,1-3⁷⁶ e Eb. 1,2-3a⁷⁷. Davide, dice *Abū Qurrah*, ha detto che Dio creò per mezzo della sua Parola e del suo Spirito; Giovanni l'evangelista lo ha confermato dicendo che la Parola è Dio e per mezzo della Parola tutto è stato fatto; Paolo, infine, ne conferma dicendo che la Parola è il Figlio, per mezzo del quale Dio creò i mondi⁷⁸. Interessante è vedere come *Abū Qurrah* fa la sua esegesi: Per giungere a provare che il Figlio non è un altro dio che partecipa della natura divina, ma è eterno da eterno e Dio da Dio, inizia dal fatto che nell'AT si dice che la creazione fu fatta per mezzo della Parola, menziona la conferma del NT secondo cui la Parola è Dio, e alla fine, conduce alla conferma di Paolo che la Parola è il Figlio.

In *'Ammār al-Baṣrī* vediamo tutti gli elementi trovati negli altri tre autori, presentati però con un altro approccio. L'autore nestoriano analizza la Bibbia linguisticamente. Dopo aver menzionato i versetti dove Dio parla al plurale, Gen. 1,26⁷⁹; Gen. 11,7⁸⁰; Ger. 16,21⁸¹, Da. 4,31⁸², dice che essi sono una prova della Sua unicità e trinità⁸³. Egli, inoltre, commenta questi

⁷⁵ «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera».

⁷⁶ «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste».

⁷⁷ Questi versetti sono citati parzialmente «In questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria».

⁷⁸ Q. BĀSĀ, ed., *Mayāmir*, 102-103.

⁷⁹ «E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e dominiamo sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”».

⁸⁰ «Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro»»

⁸¹ « Perciò, ecco io mostrerò loro, rivolgerò loro questa volta la mia mano e la mia forza. Essi sapranno che il [nostro] nome è Signore». Da notare che la traduzione italiana dice al posto di nostro nome 'mio'; inoltre, l'autore menziona erroneamente che questo versetto è di Ezechiele.

⁸² «Queste parole erano ancora sulle labbra del re, quando una voce venne dal cielo: “A te noi parliamo, re Nabucodonosor: il regno ti è tolto! » Il testo è citato parzialmente dall'autore, e in più a differenza dalla traduzione italiana Dio parla al plurale.

⁸³ Cf. M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 160.

versetti alludendo all'argomentazione dei musulmani a riguardo e vi risponde dicendo:

Questi concetti nel Suo detto (sia lodato e alzato!), [cioè] “creiamo”, “dividiamo”, “dissero”, “nostro nome”, “nostra immagine e somiglianza” non sono stati applicati da nessuno della gente della lingua (filologi) siriana, ebraica e greca, in nessun caso, dove il soggetto non è duale o plurale.⁸⁴

Poi *'Ammār* rifiuta l'idea che questo plurale possa essere un'indicazione degli angeli, perché nessuno osa a dire che Dio chiese aiuto agli angeli per fare qualcosa⁸⁵. A proposito, poi, di Gen. 3,22⁸⁶, egli commenta facendo di nuovo un'esegesi linguistica chiarificando di più il suo pensiero:

Non è stato, infatti, detto [che Adamo dopo la caduta divenne] “uno come noi”, e con questo modo il lettore potrebbe intendere che il plurale qui sia usato per un soggetto, come nell'uso [delle espressioni] “noi”, “come noi”, “creiamo” ... [che possono essere applicate a un soggetto], ma è stato detto “uno da noi” indicando così, senza dubbio, che il soggetto supera l'uno e il due.⁸⁷

Sicuramente l'autore qua si sta riferendo all'uso del plurale nella lingua araba per dare onore e grandezza a unico soggetto, cosa che in questa lingua è applicabile nei concetti “noi”, “come noi”, e anche nelle forme verbali come “creiamo”; però nel versetto preso in esame l'espressione dice “uno da noi”, e ciò non è applicabile a uno soggetto a meno che questo soggetto sia più di due secondo il numero.

Che Dio sia uno e trino, per l'Anonimo palestinese e per *Abū Rā'īṭah* è chiaro nella lode (*Trisagion*) che gli angeli davano a Lui nella visione che ebbe Isaia, come è descritta in Is. 6,3⁸⁸. Tale opinione è patristica⁸⁹, però

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ *Cf. Id.*

⁸⁶ «Il Signore Dio disse allora: “Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!”».

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ «Proclamavano l'uno all'altro: “Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria”».

⁸⁹ Sull'esegesi da parte dei padri della visione di Isaia si vede D. HANNAH, “Isaiah's

viene presentata dai nostri due autori in modo particolare. Per ambedue il fatto che gli angeli dicano tre volte “Santo” è un riferimento alla natura trinitaria di Dio, mentre dicendo che è un unico signore si riferiscono alla sua unicità⁹⁰. La differenza tra l’Anonimo e *Abū Rā’īṭah* è che il primo ha un linguaggio più semplice: Dio è uno per mezzo della Sua Parola e del Suo Spirito, mentre il secondo utilizza un linguaggio più filosofico: Dio, sì è uno, secondo la sostanza, ma trino secondo le sue ipostasi (*aqānīm*).

Abū Rā’īṭah aggiunge un altro esempio di lettura scritturistica di questo genere. Si tratta questa volta di un evento biblico, la visita dei tre angeli ad Abramo e Sara in Gen. 18,1-3⁹¹. L’autore giacobita segue nella sua lettura la tradizione patristica⁹², ma presentata in maniera adattata al nuovo contesto. Egli descrive la storia e non cita i versetti in maniera precisa. Segue il testo biblico ma lo presenta come un racconto. Il motivo, a nostro avviso, si trova nel fatto che il racconto coranico in riguardo, Cor. 11, 69-71⁹³, è diverso da quello dell’AT. Presentandolo, allora, come racconto detto dal profeta Mosè⁹⁴, gli dà più autorità, soprattutto perché il fatto che gli angeli fossero tre non è dichiarato nel libro sacro dei musulmani. Ecco come egli commenta il racconto:

Non vedete che quelli che Abramo vide erano tre [in numero] poiché egli

Vision in the Ascension of Isaiah and the Early Church”, in *Journal of Theological Studies* 50 (1999), 80-101.

⁹⁰ Per l’Anonimo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 74-75; per l’autore giacobita vedi S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 206.

⁹¹ «Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all’ingresso della tenda nell’ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall’ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: “Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo».

⁹² Sulla esegesi patristica in riguardo vedi M. SHERIDAN, ed., *Genesis 12-50* (Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament, Volume II), Illinois 2002, 60-66.

⁹³ «Giunsero, presso Abramo, i Nostri angeli con la lieta novella, Dissero: “Pace”, rispose “Pace!” e non tardò a servir loro un vitello arrostito. Quando vide che le loro mani non lo avvicinavano, si insospettì ed ebbe paura di loro. Dissero: “Non aver paura. In verità, siamo stati inviati al popolo di Lot”. Sua moglie era in piedi e rise. Le annunciammo Isacco e dopo Isacco, Giacobbe.».

⁹⁴ Egli, infatti, inizia questo argomento dicendo: «E l’evidenza di ciò è dal detto di Mosè profeta... », S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 204.

ha detto [di aver visto] tre uomini, ma [poi] egli li ha nominati un unico Signore, supplicandoLo e chiedendo a Lui di stare da lui [da Abramo]. Ora, il numero tre [per gli angeli] è il mistero con cui [si indicano] le tre ipostasi, mentre nominandoli Abramo Signore [al singolare] e non signori [al plurale] è il mistero [che indica] l'unica sostanza.⁹⁵

Appare chiaro, dunque, come i nostri autori abbiano commentato quei versetti dove Dio è descritto al plurale. Per loro, tali versetti sono prove veterotestamentarie della natura trinitaria di Dio. Ovviamente, i musulmani non potevano sempre accettare tali esegesi, perché per loro la Bibbia dei cristiani, e anche quella che gli ebrei seguono, è stata falsificata⁹⁶. Questo è stato, infatti, il motivo per il quale si cercava o far notare la concordanza tra l'AT e il NT, o riferire anche al Corano applicando la stessa esegesi a esso come abbiamo notato nei nostri autori.

Il secondo modo con il quale gli arabi cristiani tentarono di dimostrare la verità della Trinità è stato mediante l'uso di analogie e delle triadi trinitarie. Non è qui la sede per sviluppare in modo completo questo tema, che ha una dimensione filosofica⁹⁷, ma vogliamo presentare come due dai quattro nostri autori hanno sviluppato le loro analogie e triadi trinitarie o partendo o riferendosi al testo biblico. Già abbiamo visto sopra come l'Anonimo palestinese, il quale usa la triade "Dio, Parola e Spirito", abbia basato la sua triade sull'esegesi del racconto sulla creazione del libro della Genesi⁹⁸. Ora vogliamo

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ Su questo argomento vedi G. S. REYNOLDS, "On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic" in *Journal of the American Oriental Society* 130 (2010), 189-202; G. NICKEL, "Early Muslim Accusations of *tahrīf*: Muqātil Ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity (The History of Christian-Muslim Relations 6)*, Leiden 2007, 207-224; C. WILDE, "Is There Room for Corruption in the 'Books' of God?", in D. THOMAS, ed., *The Bible in Arab Christianity (The History of Christian-Muslim Relations 6)*, Leiden 2007, 225-240.

⁹⁷ Su questo si può vedere R. HADDAD, *La Trinité divine*.

⁹⁸ Cf. M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 75; Egli in un altro luogo, basandosi su alcuni versetti come Is. 1,20; Mic. 4,4, dice il seguente: «La stessa similitudine si trova nella bocca, la lingua che è nella bocca e la parola che procede dalla lingua. Analogo è il nostro discorso relativo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Nello Spirito Santo hanno profetato i profeti dicendo: 'La bocca del Signore

presentare come il melchita *Abū Qurrah* e il nestoriano *'Ammār al-Baṣrī* hanno trattato tale tema.

La triade trinitaria che l'autore nestoriano ha usato per il Padre, Figlio e Spirito Santo è "Dio, Sapienza/Ragione (Parola) e Vita"⁹⁹. Dio è caratterizzato da due attributi importanti, eterni in Lui ed essenziali, cioè della sua essenza. Egli è vivo e ragionevole, e per essere così deve avere eternamente la sua Vita e la sua Ragione (Parola), che è la sua Sapienza¹⁰⁰. *'Ammār* lega questa dottrina con le espressioni dei profeti¹⁰¹ che dicevano sempre al popolo di Israele che gli idoli non hanno né vita né ragione, ossia, essi non sono né viventi né ragionevoli. Il Dio vero, però, non può essere così. Egli è vivo perché possiede in sé eternamente la Vita (Spirito) ed è ragionevole perché possiede in sé la Ragione, che è il Figlio (Parola)¹⁰². Per provare la sua ultima affermazione *'Ammār* cita tanti versetti dall'AT come Sal. 32,6¹⁰³; Giob. 33,4¹⁰⁴; Is. 40,8¹⁰⁵; Sal. 115,3¹⁰⁶; Sal. 69,30¹⁰⁷. In questi versetti, allora, si parla della Parola di Dio e del Suo Spirito vivente.

Abū Qurrah cercando di spiegare il rapporto tra il Padre e il Figlio usa le analogie del fuoco-calore, e del sole-raggio, per arrivare all'analogia con la quale afferma che Dio Padre è come l'intelletto dal quale è generata la sua parola, ossia il Figlio-Parola. Allora, il rapporto del Figlio dal Padre è come quello del calore dal fuoco, del raggio dal sole, e della parola dall'intelletto. Per dare un appoggio alla sua spiegazione cita parzialmente dei versetti dal NT, fornendone una esegesi breve con funzione di sup-

ha parlato», M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 58; per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 76.

⁹⁹ Per altro vedi S. GRIFFITH, "Ammar al-Basri's Kitab al-Burhan", 168-172.

¹⁰⁰ Cf. M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 46-49. Vedi anche.

¹⁰¹ Vedi per esempio: Sal 114; Sal 135; Sap13,30; Sap 15,15-19; Dan 3,1-6.

¹⁰² Cf. M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 48.

¹⁰³ «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera».

¹⁰⁴ « Lo spirito di Dio mi ha creato e il soffio dell'Onnipotente mi dà vita».

¹⁰⁵ Egli cita questo versetto parzialmente «... ma la parola del nostro Dio dura sempre».

¹⁰⁶ « [la Parola del] nostro Dio è nei cieli». Il versetto è citato parzialmente, e l'autore aggiunge la parola di Dio che non si trova nella traduzione italiana.

¹⁰⁷ «Loderò 'la parola' di Dio». Il versetto è citato parzialmente, e al posto di 'nome' che si trova nella traduzione italiana il nostro autore mette 'parola'. Si può sostenere anche che il nostro autore ha in mente Sal. 56,10.

porto per le sue analogie. Si riferisce a Eb. 1,2-3¹⁰⁸; I Cor. 1,24b¹⁰⁹ e Gv. 1,1¹¹⁰. Nel primo versetto si afferma che Dio ci ha parlato per mezzo del suo Figlio, il quale è anche chiamato nel versetto seguente sempre di Eb “luce della gloria di Dio”. Questi versetti approvano l’analogia della parola dell’intelletto, e quella del raggio (luce) del sole. Nel secondo versetto, Paolo chiama il Figlio “Sapienza di Dio” e “Sua potenza”, e per *Abū Qurrah* ciò approva l’uso dell’analogia del calore del fuoco, perché il calore è la potenza del fuoco. Infine, il versetto di Giovanni, il terzo nell’ordine, afferma di nuovo l’uso dell’analogia della parola, poiché il Figlio è chiamato dall’evangelista Parola di Dio¹¹¹.

La seconda analogia-triade impiegata da *Abū Qurrah* è quella dell’uomo, la sua destra e il suo dito. Come essi sono tre ma allo stesso tempo sono un unico uomo e non tre uomini, così anche il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, sono tre, ma allo stesso tempo sono un unico Dio. Vedere il Figlio come la destra e lo Spirito come il dito viene appoggiata scritturisticamente da parte del nostro autore melchita con due versetti biblici, Sal. 98,1¹¹² e Lc. 11,20¹¹³. Nel primo caso, *Abū Qurrah* stesso interpreta il salmo dicendo che ciò che Davide voleva dire è che Dio ha salvato gli uomini per mezzo della sua destra e del suo braccio santo, che sono il Figlio; dunque il Figlio ha salvato gli uomini per il Padre, e ciò significa che il Padre li ha salvati per mezzo del Figlio. Nel secondo caso, invece, *Abū Qurrah* interpreta il versetto attraverso un altro versetto, quello di Mt. 12,28¹¹⁴. Nel primo versetto è scritto che Cristo disse di scacciare i demoni per mezzo del dito di Dio, e *Abū Qurrah* dice che il dito è lo Spirito poiché così l’ha interpretato un altro evangelista¹¹⁵. In Matteo, infatti, è scritto

¹⁰⁸ «In questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo».

¹⁰⁹ «Predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio».

¹¹⁰ «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio».

¹¹¹ Cf. Q. BĀSĀ, ed., *Mayāmir*, 39.

¹¹² «Cantate al Signore un canto nuovo, perché ha compiuto prodigi. Gli ha dato vittoria a sua destra e il suo braccio santo».

¹¹³ «Se invece io scaccio i demòni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio».

¹¹⁴ «Ma se io scaccio i demòni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio».

¹¹⁵ Il fatto che Matteo interpreta Marco è una cosa importante e da valutare nella ricerca sulle relazioni tra i sinottici e l’opinione di quasi tutti gli studiosi oggi secondo la quale Marco era a scrivere per primo il suo vangelo.

che Cristo ha detto di scacciare per mezzo dello Spirito di Dio i demoni¹¹⁶.

Inoltre, *Abū Qurrah* e *Abū Rā'īṭah* forniscono ai loro lettori delle serie di detti di profeti che dimostrano, secondo la loro interpretazione, la verità della Trinità. Questi versetti vengono citati con una breve interpretazione, che ha sempre lo scopo di mostrare che l'AT ha delle prove sulla Trinità e che il dogma trinitario non è una invenzione dei cristiani, che avrebbero falsificato le Scritture e avrebbero cambiata la fede originaria nell'unico Dio, accusa mossa loro dal Corano stesso e poi dai suoi credenti¹¹⁷.

Iniziamo con un esempio dall'autore melchita. *Abū Qurrah* a proposito del Sal. 110,¹¹⁸ nota che sia colui che parla sia colui al quale si parla sono chiamati signori, ma allo stesso tempo, non sono numerati due. Per appoggiare la sua interpretazione riferisce alla seconda parte del versetto 3 del medesimo salmo¹¹⁹ dicendo che colui al quale si parla ed è chiamato signore è il Figlio eterno di Dio. L'importanza per *Abū Qurrah* cade sul fatto che Davide interpreta se stesso, dando così un'autorità alla propria interpretazione¹²⁰.

Lo stesso meccanismo lo vediamo in *Abū Rā'īṭah*. Egli inizia la sua argomentazione col Sal. 33,6¹²¹: «Ecco Davide ha dichiarato le tre ipostasi quando ha detto 'Dio e la sua Parola e il suo Spirito'; allora abbiamo aggiunto noi [cristiani] nella nostra descrizione [qualcosa] di più a ciò che ha descritto Davide?»¹²². Il fatto che la Trinità è vista come il Padre, la sua Parola e il suo Spirito condurrà l'autore giacobita a supportare questa sua interpretazione con altri versetti di Davide e di Isaia, Sal. 69,30¹²³; Sal. 110,1¹²⁴ e Is.

¹¹⁶ Cf. Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 45.

¹¹⁷ Vedi i riferimenti sopra in nota 96.

¹¹⁸ «Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"».

¹¹⁹ «dal seno dell'aurora, come rugiada, io ti ho generato».

¹²⁰ Cf. Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 29; l'autore fornisce altri esempi di questo genere riferendosi a versetti come Sal. 45,7-8; Os. 1,7; Gen. 9,7; Gen. 1,27; Gen. 19,24; Gen. 16,11.13; Gen. 22,15-16; Eso 33,18-19, vedi, *Id.*, 29-33; in un'altra opera egli fornisce una serie di profezie sull'eternità del Figlio come Sal. 110,3 e Sal. 45,7-8, cf. *Id.*, 98-99.

¹²¹ «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera».

¹²² S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 204.

¹²³ «Loderò 'la parola' di Dio». Il versetto è citato parzialmente, e al posto di 'nome' che si trova nella traduzione italiana il nostro autore mette 'parola'. Si può sostenere anche che il nostro autore ha in mente Sal. 56,10.

¹²⁴ «Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i

48,16¹²⁵. Citando ogni versetto *Abū Rā'īyah* lo interpreta con una breve frase. Il suo scopo è sempre lo stesso: i profeti che hanno una grande autorità sia per i cristiani che per i musulmani, hanno già rivelato le tre ipostasi divine parlando sempre di Dio, la sua Parola e il suo Spirito nell'AT¹²⁶.

L'Anonimo palestinese, invece, in un luogo nella sua apologia vede la rivelazione della Trinità nel battesimo di Cristo in un detto profetico dell'AT. Egli, che segue in questo la tradizione patristica¹²⁷, dopo aver parlato della rivelazione della santissima Trinità durante il battesimo di Cristo Mt. 3,13-17¹²⁸ menziona il Sal. 29,3¹²⁹ e lo commenta dicendo:

Così anche il profeta David ha profetato riguardo al Battesimo del Messia, dicendo: *La voce del Signore è sopra le acque, il Dio della gloria ha tuonato, Dio sulle molte acque!* Che c'è di più chiaro di questa profezia? Al Battesimo del Messia il Padre rese testimonianza dal cielo, il Figlio era nelle acque e lo Spirito Santo discese su di Lui. E tutto questo, [Padre, Figlio e Spirito Santo], è un solo Dio e un solo Signore. Questa è la nostra fede e la nostra professione di fede in Dio, nella sua Parola e nel suo Spirito. È Lui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo un solo Signore.¹³⁰

tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi”»

¹²⁵ «Avvicinatevi a me per udire questo. Fin dal principio non ho parlato in segreto; dal momento in cui questo è avvenuto io sono là. Ora il Signore Dio ha mandato me insieme con il suo spirito», da notare che il versetto è citato parzialmente dal nostro autore.

¹²⁶ Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 204.205.

¹²⁷ Vedi per esempio E. Ferguson, “Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church”, in *Church History* 66 (1997), 1-17.

¹²⁸ «In quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: “Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?”. Ma Gesù gli disse: “Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia”. Allora Giovanni acconsentì. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto”».

¹²⁹ «Il Signore tuona sulle acque, il Dio della gloria scatena il tuono, il Signore, sull'immensità delle acque».

¹³⁰ M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 63. Per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 78.

Bibbia e cristologia

Anche nel caso della cristologia le profezie messianiche dell'AT hanno avuto un posto centrale nella dottrina apologetica dei nostri quattro autori. In ciò essi continuano la tradizione antica della Chiesa, che già negli scritti del NT rilegge l'AT alla luce di Cristo. La regola di tale lettura è che in Cristo sono state realizzate le profezie dell'AT. I nostri quattro autori, allora, continuano la tradizione della prima era apologetica e la tradizione patristica. Menzionano delle profezie, che sono una serie di *testimonia* diffusi tra i cristiani, e sottolineano la loro realizzazione in Cristo. Eppure possiamo notare un approccio differente in ciascun autore nella sua analisi e interpretazione di questi *testimonia*.

Abū Rā'īḥah presenta una serie di citazioni dall'AT senza, però, commentarle¹³¹. È sufficiente, per lui, dire all'inizio che i detti dei profeti sono la prova dei cristiani sulla dottrina dell'incarnazione di Dio e la sua manifestazione nella carne per la salvezza degli uomini¹³². Gli altri tre autori, a differenza di *Abū Rā'īḥah*, presentano delle profezie dando a ciascuna un breve commento per spiegare come è stata realizzata in Cristo. Lo scopo di *'Ammār* è mostrare tramite queste profezie che i cristiani non hanno cambiato o falsificato le Scritture¹³³. Per esempio egli cita Is. 7,14b¹³⁴ e commenta dicendo: «Ciò significa che Dio si manifestò in un corpo [preso] da noi e lo unisce a sé affinché diventasse [con esso] un unico Cristo, e così il nostro Dio sarà in un corpo [preso] da noi»¹³⁵.

Anche *Abū Qurrah* presenta un numero di profezie interpretandole con lo scopo di mostrare che tutte sono realizzate in Cristo, Dio incarnato. Ad esempio, a proposito della profezia di Is. 9,5¹³⁶ egli commenta dicendo:

¹³¹ Egli cita i seguenti versetti: Sal. 144,5; Sal. 50,3; Sal. 84,7; Sal. 107,20; Mi. 1, 2-3; Bar. 3,35-37, Is. 7,14 e Is. 9,6.

¹³² Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 128.130.

¹³³ M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 76; Per uno studio su questo punto in *'Ammār al-Baṣrī* vedi M. BEAUMONT, "*'Ammār al-Baṣrī*".

¹³⁴ «Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele».

¹³⁵ M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 76; Il resto delle citazioni sono: Is. 9,6; Sal. 8,5-8; Sal. 107,20; Da. 7,13-14.

¹³⁶ «Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre [del nuovo mondo]». Da notare che l'autore al posto di dire Padre per sempre, come lo ha la traduzione italiana dice Padre 'del nuovo mondo'.

Chi sarebbe questo figlio che ci è stato dato e che è nominato Dio potente se non il Figlio eterno? E come sarebbe nominato il re della grande volontà se non perché il Signore lo ha mandato come Paolo dice: ‘Dio mandò suo Figlio ed è nato da una donna’¹³⁷? E come sarebbe il padre del nuovo mondo se non perché ha fatto iniziare prima la vita del mondo nuovo nel suo corpo, poiché l’ha fatto risuscitare dalla morte, e noi siamo diventati seguaci di Lui, come eravamo diventati seguaci di Adamo che era il nostro padre nella morte?¹³⁸

Interessante, dunque, come l’autore melchita interpreta la profezia, legandola a un versetto paolino letto in modo che sia una prova della propria esegesi della profezia. Questo è il metodo che egli segue nel resto delle profezie che cita e commenta¹³⁹.

Lo stesso meccanismo di citare e commentare è possibile notarlo nell’Anonimo palestinese. Egli, infatti, presenta la più lunga serie di citazioni. Possiamo considerare la parte cristologica dell’apologia come un commento breve alle profezie realizzate nei diversi momenti della vita di Cristo sulla terra¹⁴⁰. Ci fermiamo su due suoi commenti interessanti, perché rivelano la sua indiretta difesa davanti all’Islam. Il primo è il suo commento a Dt 18,15.19¹⁴¹ dove si parla del profeta che Dio manderà ai figli di Israele. Egli a proposito di tali versetti dice «Questo profeta è il Messia, Parola di Dio e Spirito di Dio, che Egli ha inviato dal cielo quale misericordia e guida per la stirpe di Adamo, per la loro salvezza»¹⁴². Da notare che il Corano applica la profezia di Mosè al profeta dell’Islam Maometto, Cor. 3,164¹⁴³;

¹³⁷ Cf. Gal. 4,4.

¹³⁸ Q. BĀṢĀ, ed., *Mayāmir*, 100.

¹³⁹ Il resto delle profezie sono: un misto da Is. 44; Is. 14,7; Bar. 3,36-38 in rapporto con I Gv. 1,1 e a Sal. 84,7; Mi. 1,2-5 in rapporto con Mt. 20,28 e Gv. 6,38 e Os. 1,7.

¹⁴⁰ La sua parte cristologica inizia da M. Gibson, ed.-tr., *An Arabic*, 78; una serie di citazione appare a pp. 81; 88-107; per un riferimento a queste profezie e come egli li commenta vedi la traduzione italiana e le note in M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 64-132.

¹⁴¹ «Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto», «Se qualcuno non ascolterà le parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto».

¹⁴² M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 73; per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 81.

¹⁴³ «Allah ha colmato [di grazia] i credenti, quando ha suscitato tra loro un Messaggero che recita i Suoi versetti, li purifica e insegna loro il Libro e la saggezza, mentre in precedenza erano in preda all’errore evidente».

Tale tema fu un punto centrale nella discussione tra i cristiani ed i musulmani. Il nostro autore, dunque, in maniera indiretta, afferma che il profeta non è Maometto, ma è Cristo, il Figlio di Dio. Il fatto, poi, che egli chiama Cristo con l'espressione coranica "Parola di Dio e Spirito di Dio"¹⁴⁴ conforta la nostra lettura, ossia di vedere dietro di tale interpretazione una risposta indiretta all'opinione musulmana in riguardo alla stessa profezia.

Il secondo esempio è la volontà dell'autore ad assicurare che le profezie dell'AT sono predette veramente su Cristo e non c'è nessun motivo di dubitare ciò:

Ancora Isaia¹⁴⁵, parlando sotto la mozione dello Spirito Santo, ha preannunciato profeticamente la nascita del Messia dicendo: 'Un bambino ci è nato, con la sua maestà ce l'ha donato, il suo nome sarà chiamato re del gran consiglio, consigliere ammirabile, Dio forte, dominatore, principe della pace, padre del secolo futuro'¹⁴⁶. Così, per bocca del suo profeta Isaia, Dio aveva già rivelato che quel bambino che sarebbe nato agli uomini sarebbe stato il Messia. A noi è apparso Dio da Dio e Misericordia. Quanto il profeta disse: 'Dio forte, dominatore, consigliere ammirabile, padre del secolo futuro', questo significa che è Lui il Giudice. Qual mai bambino, nato fra gli uomini, dal giorno in cui Dio creò gli uomini e il mondo fino ai giorni di questa generazione, fu mai chiamato 'Dio forte, o padre del secolo futuro'? Oppure fu detto di lui 'lo scettri del potere è sulle sue spalle'? Questo fu detto di lui perché è Dio da Dio e non c'è potere al di sopra di Lui. Dunque, non dubitare, o uomo! Non ti inganni la sua umiliazione: per mezzo di essa ci ha innalzati al regno del cielo e ha abbattuto Iblis (Satana) sotto i piedi di coloro che Lo temono. Quale sanzione tocca a chi rifiuta di credere alla Parola di Dio pronunciata per bocca dei suoi profeti? Ce ne scampi Iddio! In Lui ci rifugiamo, pregandolo di metterci tra coloro che prestano fede alla sua parola e a quella dei suoi profeti. Questo sì è misericordia da parte di Dio, grazie e aiuto per il bene. dunque, temete Dio e attenetevi alla parola del Messia, senza dubitare di Lui!¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vedi i riferimenti coranici e la nostra analisi sopra.

¹⁴⁵ Egli riferisce prima di questo riferimento ad altri detti di Isaia come Is. 7,14 e 11,10.

¹⁴⁶ Cf. Is. 9,5-6.

¹⁴⁷ M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 97-98; per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 88.

L'Anonimo ha in mente tutte queste accuse dei musulmani che dubitavano la verità della Scrittura usata dai cristiani, accusandoli, come abbiamo detto, di falsificazione. L'autore, vuol mostrare che ciò non è vero interpretando la profezia alla luce della realizzazione in Cristo. I profeti dicono la verità, e nessuno deve dubitare nelle loro parole. Inoltre, chiamando Cristo "Misericordia", l'autore sottolinea che nessun altro profeta, né Maometto stesso, poteva essere degno del titolo "Misericordia di Dio" come insegna il Corano¹⁴⁸, perché essa è il suo Figlio, il Giudice e la sua Parola. I cristiani, allora, non devono aver nessun dubbio riguardo alla loro fede in Cristo.

Se l'Anonimo in questi luoghi accenna indirettamente alle accuse musulmane e difende la sua fede in fronte ad esse, in un altro luogo egli interpreta una profezia di Davide per mezzo di un versetto coranico e uno dal NT. A proposito dunque del Sal. 110,¹⁴⁹ l'autore Anonimo vi legge dietro l'ascensione di Cristo nei cieli e la sua seduta alla destra del Padre. Per supportare la sua interpretazione egli ricorda il lettore dicendogli di poter trovare la stessa cosa nel Corano, e cita Cor. 3,55¹⁵⁰; dove si parla dell'ascensione di Cristo e della volontà di Dio di purificarlo dagli infedeli, e di mettere i suoi seguaci, ossia i cristiani, sopra gli infedeli. Mettendo questi due versetti insieme l'Anonimo dà loro un'unica interpretazione rispondendo allo stesso tempo ai suoi avversari musulmani; poi li relaziona a un evento preso dal NT, Mt. 22, 41-46, dove Cristo usa la profezia di Davide in una disputa con gli ebrei:

Non dire che noi crediamo in due déi o che parliamo di due signori. Ci preservi Iddio da questa bestemmia! Certamente Dio è un Dio unico e un

¹⁴⁸ Vedi per esempio Cor. 16,64: «Abbiamo fatto scendere il Libro su di te, affinché tu renda esplicito quello su cui divergono [e affinché esso sia] guida e misericordia per coloro che credono»; vedi anche il nostro commento su questo in B. EBEID, "The Muslim-Christian", 102-104.

¹⁴⁹ «Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"».

¹⁵⁰ «E quando Allah disse: "O Gesù, ti porrò un termine e ti eleverò a Me e ti purificherò dai miscredenti. Porrò quelli che ti seguono al di sopra degli infedeli, fino al Giorno della Resurrezione. Ritournerete tutti verso di Me e Io giudicherò le vostre discordie».

Signore unico nella sua Parola e nel suo Spirito. Tuttavia Dio stesso ha ispirato il suo servo e profeta David e gli ha rivelato che il Messia è Parola di Dio e Luce di Dio poiché è apparso agli uomini nella sua misericordia. Sì, anche se si è rivestito di carne, Egli è Dio da Dio, e chi obbedisce a Lui obbedisce a Dio. E chi di disobbedisce a Lui, Dio lo porrà sotto i suoi piedi, perché gli uomini sappiano che Dio e il suo Messia sono insieme sullo stesso trono di gloria. Nulla è di Dio che sia una parte di Lui senza l'altra. Così nel Vangelo trovi che il Messia interrogò i Giudei per metterli alla prova e chiese loro: 'Che pensate del Messia? Di chi è figlio? Risposero i Giudei: è figlio di David. E allora – replicò loro il Messia – come mai il profeta David ha profetato di lui in Spirito Santo dicendo: Ha detto il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché Io non metta i tuoi nemici sotto lo sgabello dei tuoi piedi? Se il Messia fosse stato figlio di David come mai David l'avrebbe chiamato Signore?'. Domanda difficile per i Giudei, che non gli risposero nemmeno una parola. Se il Messia non fosse stato Dio da Dio, non avrebbe osato farsi Signore di David; ma, per l'appunto, il Messia è Dio da Dio. Egli si è incarnato nel seno di Maria figlia di David; e poiché Maria era della tribù di David, il Messia fu chiamato [figlio di David]. Infatti, Dio aveva promesso al suo profeta David: il Messia nascerà dalla tua stirpe. Tutto quello che il profeta David aveva detto, l'aveva detto sotto la mozione dello Spirito Santo, che gli ispirava ogni cosa. Così Dio onorò David nel Messia, quando questi prese carne dalla sua stirpe.¹⁵¹

È chiaro che il ruolo del versetto coranico è soltanto quello di affermare il fatto che Dio, secondo il Corano, metterà i seguaci di Cristo sopra gli infedeli, immagine che ispirò l'Anonimo a dire che chi obbedisce a Cristo obbedisce a Dio, quindi, chi è obbediente a Cristo è il suo seguace e sarà messo sopra gli infedeli nel mondo che verrà. Il resto dell'esegesi vuol affermare che Cristo è Dio da Dio e che è il Signore di Davide. Egli, secondo la carne è dalla stirpe di Davide e per questo è chiamato figlio di Davide, realizzando così le profezie dette a Davide, che dalla sua casa verrà il salvatore. È, però, il Signore di Davide perché è Dio da Dio.

Anche *Abū Qurrah* per affermare l'incarnazione di Cristo usa un tema comune tra i cristiani e i musulmani, ossia l'immagine del trono di Dio che

¹⁵¹ M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 93-94; per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 88.

sta nei cieli. L'autore melchita cita 1Re. 22, 16-22¹⁵²; Is 6,1-3¹⁵³; Dt 7,9¹⁵⁴; Dt 3,54¹⁵⁵ e Sal 103,19¹⁵⁶. Nessuno può negare che Dio, secondo tali versetti, si sieda sul suo trono in cielo, dice il nostro autore; ma ugualmente nessuno può negare che Egli stia dappertutto. Quest'interpretazione viene posta in parallelo con l'incarnazione: Il Figlio di Dio è eterno illimitato, che non si include in nessun luogo e che non ha bisogno di inabitare in un luogo; per la salvezza degli uomini, però, è sceso, si è incarnato e ha inabitato un corpo. Né la prima affermazione nega la seconda né la seconda è in opposizione alla prima, perché, afferma *Abū Qurrah*, per i cristiani il corpo è come il trono di Dio. Quindi *Abū Qurrah* si chiede: «Perché i nostri oppositori negano a Dio l'inabitazione nel corpo preso da Maria Vergine e pura se loro dicono che Dio è seduto sul trono in cielo?»¹⁵⁷. L'autore melchita in questa domanda indirizzata ai musulmani, sa che anche il Corano afferma la seduta di Dio

¹⁵² «Il re gli disse: “Quante volte ti devo scongiurare di non dirmi se non la verità nel nome del Signore?” Quegli disse: “Vedo tutti gli Israeliti vagare sui monti come pecore senza pastore. Il Signore dice: Non hanno padroni; ognuno torni a casa in pace”. Il re di Israele disse a Giòsafat: “Non te l'avevo forse detto che non mi avrebbe profetizzato nulla di buono, ma solo il male?”. Michea disse: “Per questo, ascolta la parola del Signore. Io ho visto il Signore seduto sul trono; tutto l'esercito del cielo gli stava intorno, a destra e a sinistra. Il Signore ha domandato: Chi ingannerà Acab perché muova contro Ramot di Gàlad e vi perisca? Chi ha risposto in un modo e chi in un altro. Si è fatto avanti uno spirito che – postosi davanti al Signore – ha detto: Lo ingannerò io. Il Signore gli ha domandato: Come? Ha risposto: Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti. Quegli ha detto: Lo ingannerai senz'altro; ci riuscirai; và e fà così».

¹⁵³ «Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro: “Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria”».

¹⁵⁴ «Io continuavo a guardare, quand'ecco furono collocati troni e un vegliardo si assise. La sua veste era candida come la neve e i capelli del suo capo erano candidi come la lana; il suo trono era come vampe di fuoco con le ruote come fuoco ardente».

¹⁵⁵ «Benedetto sei tu nel trono del tuo regno, degno di lode e di gloria nei secoli».

¹⁵⁶ «Il Signore ha stabilito nel cielo il suo trono e il suo regno abbraccia l'universo».

¹⁵⁷ Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 183.

sul trono in cielo¹⁵⁸, ma allude a questo indirettamente senza menzionare alcun versetto. Egli sa anche che la loro argomentazione è concentrata sulla purezza del trono in fronte all'impurità del corpo. Per risponderci, afferma che questo corpo non è meno puro dal trono; anzi, l'uomo è la creatura più onorata di Dio, cosa con la quale concordano sia musulmani che i cristiani, e dunque non può essere impuro per l'inabitazione di Dio. Poi, per mostrare la purezza dell'umanità di Cristo cita dei versetti del NT e dell'AT, Eb. 4,15b¹⁵⁹; Is. 53,9.12¹⁶⁰; Is. 11,1-5¹⁶¹ e Mal 4,2¹⁶², e li commenta: l'umano in Cristo è senza peccato, perciò è caratterizzato dalla purezza, dalla giustizia e dalla bontà; e questa umanità ha avuto un ruolo importante nella salvezza degli uomini¹⁶³.

Un altro punto importante che i cristiani arabi dovevano sempre provare è la divinità di Cristo. Tre dei nostri autori hanno visto i miracoli come una prova della divinità di Cristo. Abbiamo visto sopra che il Corano afferma che Cristo

¹⁵⁸ Vedi per esempio Cor. 5,7,4: «Egli è Colui Che in sei giorni ha creato i cieli e la terra, poi Si è innalzato sul trono. Egli conosce ciò che penetra nella terra e ciò che ne esce, quel che scende dal cielo e quel che vi ascende; Egli è con voi ovunque voi siate. Allah osserva ciò che fate».

¹⁵⁹ «Essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato».

¹⁶⁰ «Gli si diede sepoltura con gli empi, con il ricco fu il suo tumulo, sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua bocca», «Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori».

¹⁶¹ «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento; con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà».

¹⁶² «Mando a voi il sole della pietà e la vostra guarigione sulle sue ali», la traduzione è nostra poiché non si trova in quella italiana che seguiamo.

¹⁶³ Cf. Q. BĀŠĀ, ed., *Mayāmir*, 180-185.

fece dei miracoli, ma sottolinea il fatto che Cristo li fece con il permesso di Dio. *'Ammār al-Baṣrī*, allora, riferendosi ai miracoli di Cristo sottolinea che Egli li fece per mezzo della sua potenza e questo spiega perché Cristo disse «Se non mi credete, credete alle mie opere», (Gv 10,38)¹⁶⁴. Anche l'Anonimo palestinese usa questo detto di Cristo per riferirsi ai suoi miracoli. Egli però, cita dal Corano per sostenere la sua opinione. Anche se menziona il versetto con l'espressione “con il permesso di Dio”, per lui tale espressione rimane come non ci fosse. In più, egli lega la sua interpretazione, che è basata in principio sul Corano, al NT¹⁶⁵:

Il Cristo ha operato dei segni, opere di Dio, affinché gli uomini conoscano dalle sue opere che Egli è Dio da Dio e Luce. Così ha detto il Messia ai figli di Israele: ‘Se non credete a me, credete almeno alle opere che compio’¹⁶⁶. Infatti, il Messia ha creato, e nessuno può creare se non Dio. Voi trovate nel Corano: ‘Parlò e creò dall’argilla una figura di uccello, poi vi soffiò sopra, ed ecco era divenuto un uccello col permesso di Dio!’¹⁶⁷ Il Messia perdonava i peccati¹⁶⁸ e ‘chi può perdonare i peccati se non Dio’¹⁶⁹? Il Messia saziava gli affamati¹⁷⁰ e nessuno può fare questo, né dare il pane, se non Dio. Tutto questo a proposito del Messia, Voi lo trovate nel vostro Libro. Il Messia fece dono agli apostoli dello Spirito Santo e dette loro potere sui demoni e su tutte le infermità¹⁷¹. Ora, solo Dio può donare lo Spirito Santo, Dio che ‘alìtò [il suo Spirito] su Adamo ed ecco divenne un uomo, dotato di anime vivente’¹⁷². Il Messia ascese al cielo, da dove era disceso, sulle ali degli angeli¹⁷³ e nessuno può fare questo se non Dio, che [prima] era disceso dal cielo sul monte Sinai e aveva parlato a Mosè e gli aveva dato la Torah. È in ogni luogo, Lui, l’Uomo perfetto, al quale nulla è nascosto! Poi il Messia verrà nel giorno della risurrezione e giudicherà gli uomini per le loro opere: i buoni erediteranno il regno del cielo e la vita eterna che non ha fine.¹⁷⁴

¹⁶⁴ Cf. M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī*, 72.

¹⁶⁵ Per un commento su questo vedi B. EBEID, “The Muslim-Christian”, 104-106.

¹⁶⁶ Cf. Gv. 10,38.

¹⁶⁷ Cf. Cor. 3,49.

¹⁶⁸ Cf. Lc. 5,21.

¹⁶⁹ Cf. Cor. 3,135.

¹⁷⁰ Cf. Mt. 14,17ss, vedi anche Cor. 5,113-115.

¹⁷¹ Cf. Gv. 20,22; Mc. 16,15-18.

¹⁷² Cf. Gen. 2,7.

¹⁷³ Cf. Att 1,9-11.

¹⁷⁴ M. GALLO, tr., *Palestinese Anonimo*, 83-84; per il testo arabo vedi M. GIBSON, ed.-tr., *An Arabic*, 84.

Abū Qurrah, dialogando questa volta con gli Ebrei, dice se voi avete creduto a Mosè e lo avete accettato a causa dei miracoli che fece, allora dovete notare che nessun profeta aveva predetto del suo arrivo. Anche Cristo fece credere in Lui la gente per mezzo dei suoi miracoli, ma, a differenza di Mosè, tutti i profeti avevano predetto il suo arrivo. Dunque, è più degno di essere creduto Cristo piuttosto che Mosè. L'autore melchita mette in funzione della sua esegesi alcuni versetti-profezie dell'AT, realizzatesi in Cristo¹⁷⁵.

Abū Rā'īṭah, infine, ci rivela un altro aspetto dell'esegesi dell'epoca. Si intende come i musulmani usavano dei versetti evangelici per negare la divinità di Cristo. Prendendo, per esempio, Gv. 20,17b¹⁷⁶ e Gv. 14,28b¹⁷⁷, il nostro autore dice che per i musulmani questi versetti rivelerebbero la debolezza di Cristo, che chiama il Padre suo Dio, nel caso del primo versetto; e il Padre è detto essere "più grande di lui", come è scritto nel secondo versetto. Quindi Cristo non potrebbe essere Dio, come pretendono i cristiani e la conferma stessa è il loro NT¹⁷⁸. La risposta di *Abū Rā'īṭah* si concentra nel sottolineare che quando Cristo parla a Dio chiamandolo "suo Dio" manifesta la sua natura umana, e le debolezze che ha manifestato dimostrano la sua umiltà in quanto incarnato. Ciò significa che tutte le debolezze di cui parlano i musulmani non si riferiscono alla divinità di Cristo, ma alla sua umanità. Per mostrare che Cristo è veramente Dio *Abū Rā'īṭah* cita altri versetti che per lui rivelano la sua natura divina¹⁷⁹ come Gv. 14,9¹⁸⁰; Gv. 10,38¹⁸¹; Gv. 10,30¹⁸²; Mt. 12,8¹⁸³. Nello stesso versetto preso in esame, Gv. 20,17, Cristo chiama il Padre 'mio Padre' perché, dice il nostro autore, è suo Padre secondo la natura, ma è anche il padre degli apostoli secondo la

¹⁷⁵ Cf. 140-154; dai versetti che usa ne presentiamo i seguenti: Is. 65,2; Zac. 12,10; Sal. 22,17-19; Is. 50,6; Sal. 82,14; Is. 53,5; Sal. 66,22; Mi. 1,2-5; Bar. 3,37-38; Eso. 25,40; Sal. 110,1-4; Is. 50,6 e Is. 53,1-8.

¹⁷⁶ «Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro».

¹⁷⁷ «Perché il Padre [che mi ha mandato] è più grande di me», è notevole l'aggiunta del nostro autore al versetto.

¹⁷⁸ Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 268.

¹⁷⁹ Cf. *Id.*, 268.270.

¹⁸⁰ «Chi ha visto me ha visto il Padre». Egli cita il versetto parzialmente.

¹⁸¹ «Il Padre è in me e io nel Padre». Egli cita il versetto parzialmente.

¹⁸² «Io e il Padre siamo una cosa sola».

¹⁸³ «Perché il Figlio dell'uomo è signore del sabato». Egli riferisce indirettamente a questo versetto e non lo cita letteralmente.

grazia e il divenire fratelli del Figlio¹⁸⁴. Riguardo al secondo versetto preso in esame, Gv 14,28, per il nostro autore esso deve considerarsi la conferma che il Padre è più grande del Figlio secondo la causa, perché Egli è la causa del Figlio. La grandezza qua non si comprende in termini di sostanza. Anche qui per supportare la sua opinione *Abū Rā'īṭah* cita un altro versetto del NT, Gv. 5,23b¹⁸⁵, con il quale dimostra che il Figlio e il Padre sono della stessa sostanza, e come conseguenza il Figlio è vero Dio¹⁸⁶.

Conclusioni

Con questo articolo, abbiamo voluto illustrare come è stata interpretata la Bibbia tra i primi autori cristiani arabi apologisti. Certamente sono da considerare, a tutti gli effetti, arabi, perché appartengono alla cultura araba che divenne, dopo l'arrivo dei musulmani in Vicino Oriente, un fattore comune a tutti gli abitanti della zona. Con i loro scritti tentarono di rispondere alle nuove sfide teologiche che portò l'Islam con il suo arrivo. Tali sfide riguardarono i loro dogmi centrali: il mistero trinitario e l'incarnazione del Verbo. La loro lettura della Bibbia e la sua interpretazione seguì le linee generali della tradizione patristica, greca e siriana, modificata, però, per adeguarsi al nuovo contesto. Ciò è evidente nell'uso del linguaggio dell'epoca, nel basarsi su tematiche e immagini esegetiche in comune con l'Islam. La cosa più interessante è il loro citare, direttamente o indirettamente, il Corano, il libro sacro dei musulmani, applicando ad esso il loro metodo esegetico, perché potesse diventare una prova per le loro argomentazioni.

Dovettero anche difendere il fatto che la Bibbia non è stata falsificata, come dicono i musulmani, e le profezie dell'AT si sono realizzate nella persona di Cristo. Il metodo esegetico era magari diverso da un autore all'altro, ma le tematiche e i versetti usati nelle loro argomentazioni, però, sono gli stessi. A volte lo stesso versetto veniva usato in campo trinitario e a volte in quello cristologico, essendo lo scopo prefissato che determinava in questi casi anche il modo della sua esegesi. Si è visto, inoltre, come tante volte essi spiegavano un tema riferendosi alla Bibbia, e poi appoggiando la loro opinione e le loro interpretazioni con altri versetti biblici, così da mostrare sia

¹⁸⁴ Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 272.

¹⁸⁵ «Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato».

¹⁸⁶ Cf. S. T. KEATING, ed.-tr., *Defending*, 274.

l'accordo tra i vari libri della Bibbia, sia la verità della loro dottrina. La Bibbia, letta alla luce di Cristo, sempre fu il loro punto di partenza e il loro punto di arrivo.

Bishara Ebeid, nato e cresciuto in un villaggio vicino a Nazareth, ha studiato Teologia presso l'Università Aristotele di Salonicco. In seguito si è trasferito a Roma, al Pontificio Istituto Orientale, dove ha studiato Teologia patristica orientale, copta e siriana. Nel giugno 2014 ha conseguito il dottorato presso il medesimo istituto con una tesi intitolata *La Cristologia delle grandi confessioni cristiane dell'Oriente nel X e XI secolo*. I suoi interessi si concentrano sulla teologia delle Chiese orientali e sul patrimonio arabo-cristiano. Ha pubblicato diversi articoli in greco, italiano e inglese.

Posta elettronica: bisharaeheid@gmail.com