
**ALCUNI BREVI CENNI SULLA DOTTRINA CANONISTICA MEDIEVALE
RIGUARDO AI MUSULMANI**

GUIDO AGOSTI

Avvocato nel Tribunale Ecclesiastico Emiliano

Sommario:

§1. Nota previa. §2. La dottrina canonistica sui Musulmani: alcuni cenni. §3. Alcuni brevissimi cenni di apologetica anti-musulmana quale “substrato” della canonistica. §4. Verso una conclusione...aperta.

§1. Nota previa

Al fine di ricostruire la dottrina canonistica in merito alla problematica, occorre riguardarla inserendola nel processo evolutivo storico-religioso.

L'Islam, realtà religiosa e politica che vide il proprio affermarsi a partire dal VII secolo, durante il secolo seguente vide il proprio espandersi in modo a dir poco prodigioso: alla fine dell'VIII ed inizi del IX l'equilibrio politico del vicino e medio oriente era stato totalmente stravolto: dall'Egitto all'Indo e dalla Turchia alla Spagna, l'Islam dominava culturalmente e materialmente, giungendo addirittura – secondo i Musulmani stessi – a creare “per primi” le categorie di ciò che sarà poi definito il diritto costituzionale moderno¹.

Per lungo periodo, in Occidente almeno fino a GRAZIANO (XII sec.), la Chiesa “non comprese” la realtà islamica; infatti i Musulmani erano equiparati ora agli Ebrei, ora ai pagani.

Dunque questa fase é contraddistinta dall'omologazione degli “alieni”² ad un qualcosa di semplicemente estraneo alla così detta *Respublica*

¹ Per avere un'idea da parte islamica su ciò, ved. CECCARELLI MOROLLI D., *Alcuni brevi cenni sul concetto di “Stato Islamico” e sulle radici del “diritto pubblico islamico”*, in FAZZINI E. & DIANA E. (a cura di), *Guardando verso Sud – Itinerari interculturali di Studi*, in *Itinerari* anno XLIX, nr. 2/3 (2010), 353-364

² Sul tema ved. BACCARI M.P., *Comunione e cittadinanza (a proposito della posizione giuridica di eretici, apostati, giudei e pagani secondo i Codici di Teodosio II e Giustiniano I)*, in «*Studa et Documenta Historiæ Iuris*» 57 (1991), 264-286.

Christiana. Osservava già il BUSSI in un suo celebre studio: «(...) non vi ho perciò dubbio che, nella denominazione di pagani, intesa in largo senso, venissero annoverati pure i fedeli dell'Islam»³.

Del resto i canoni dei primi sette Concili Ecumenici nonché quelli emanati dai Sinodi Provinciali Antichi non menzionano mai il termine “Musulmano” o “Saraceno”, bensì parlano dei Giudei, dei pagani ed al massimo di “barbari”, sotto la cui dicitura si ritiene plausibile che si possa intredere i Musulmani specie dal Concilio Trullano o Quinisesto (del 691)⁴.

Dunque la tesi del BUSSI é senza dubbio più corretta, infatti essa é confortata dalle fonti, fonti che appaiono estremamente scarse in merito alla “questione musulmana”; tuttavia ciò é ben comprensibile se si pensa all'idea che era alla base della *Respublica Christiana*: la *civitas* e la *ecclesia* coincidendo fra loro davano luogo alla realizzazione storica del diritto stesso, ebbe già modo di sostenere il ROSSI in un suo, ormai, celebre saggio⁵. In buona sostanza il diritto canonico prendeva in considerazione solo coloro i quali divenivano “alieni”, cioè quelli che si distaccavano dalla società, insieme civile e religiosa, negando alcuni valori della fede, divenendo così eretici. Il “problema” casomai era come “recepire” gli eretici che si pentivano⁶ ed il fatto di una nuova religione monoteista da poco sorta (VII sec.) non sembra essere stato preso in considerazione, almeno inizialmente.

§2. La dottrina canonistica sui Musulmani: alcuni cenni

La dottrina canonistica medievale, ovviamente in Occidente, almeno fino al XII sec., sembra accomunare dunque indiscriminatamente Ebrei e Musulmani (spesso detti *sic et simpliciter* “saraceni”).

Alla base di tale concezione sembra risiedere l'enunciato della *Glossa*, la quale asseriva l'omologazione della *paganitas* alla *infidelitas*, essendo i pagani coloro i quali non desiderano adempiere ai precetti della Chiesa⁷ e nel

³ BUSSI E., *La Condizione giuridica dei Mussulmani nel diritto canonico*, in *Rivista di Storia del diritto Italiano* 8/1 (1935), 461.

⁴ Cfr. Concilio Trullano, cann. 37 e 39 in NEDUNGATT G. & FEATHERSTONE M. (eds.), *The Council in Trullo Revisited*, «Kanonika» 6, Roma 1995, 115-116, 117-118; ed nel caso dell'isola di Cipro, per “barbari” il PERI intende per l'appunto i Musulmani; ved. PERI V., *Le Chiese nell'Impero e le Chiese “tra i Barbari”. La territorialità ecclesiale nelle riforma canonica trullana*, in NEDUNGATT G. & FEATHERSTONE M. (eds.), *The Council in Trullo Revisited*, op. cit., 204.

⁵ ROSSI O., *La posizione giuridica degli infedeli nella Respublica Christiana e nell'Islam*, in *Atti del Primo Convegno di Diritto Comparato*, vol. I, Roma 1953, 625-655

⁶ A titolo di esempio, ved. CECCARELLI MOROLLI D., *Some brief notes about how the Church received heretics in Orient in agreement of the “Sacri Canones” of the Ecumenical Councils of the 1st Millennium*, in «*Iura Orientalia*» III (2007), pp. 66-72.

⁷ Ved. *Glossa “paganitas”* ad c. 15, D 81; *Glossa “divinum officio”* ad c. 9, X, 3, 41.

caso dei Musulmani vi era l'“aggravante”: quello di “disonorare Dio” con la loro religione⁸.

Quindi esisteva una certa “confusione” in ambito canonistico; tale confusione – agli occhi dello storico moderno – sembra essere generata dalla mancanza di categorie storico-religiose come le intendiamo noi oggi, e soprattutto in Italia a seguito dei frutti scientifici donati dalla “Scuola” romana di PETAZZONI, BRELICH, SABBATUCCI, MONTANARI ed altri⁹.

Ma l'origine di tale omologazione (Musulmani = pagani) risiedeva anche nella mancata conoscenza della religione islamica in Occidente; infatti dalla apologetica del periodo si denota con chiarezza la insufficiente mancanza di nozioni in merito all'Islām, nozioni che in seguito furono ampliate e perfezionate e che porteranno, tuttavia soltanto alle soglie della fine del medioevo, ad una maggiore conoscenza della religione islamica e degli usi musulmani, grazie anche alla reciproca frequentazione ed agli intensi traffici commerciali a seguito delle Crociate e parallelamente dello sviluppo degli Ordini Militari ed Ospedalieri¹⁰.

Tuttavia, da un punto di vista storico-canonico, è proprio il celeberrimo *Decretum* di GRAZIANO che sembrava segnare una sorta di “svolta” nei riguardi della problematica; infatti in esso appare un singolare distinguo tra Ebrei e Musulmani, ivi menzionati come “Saraceni”.

GRAZIANO riproponeva, pur riaffermando l'interdizione fatta al clero di portare armi, che i medesimi potevano mobilitare il popolo cristiano al fine di lottare contro i Saraceni, riprendendo così l'idea di papa ALESSANDRO II (1161-1073) esposta nel celebre canone *Dispar*¹¹.

Sulla base di ciò la dottrina principiava a voler distinguere i Saraceni (=Musulmani) dagli Ebrei, e lo faceva a secondo del grado di belligeranza che li aveva contraddistinti. Il carattere conflittuale del rapporto coi Saraceni non fece che divenire così più aspro e fino a giungere a scontro aperto con le Crociate.

Anzi la dottrina elaborando i fondamenti di una teoria di giustificazione della guerra, veniva a trovare proprio in questo canone uno dei suoi capisaldi, riassumibili con un concetto semplice: non si possono che perseguire come i nemici di Dio e della sua Chiesa.

⁸ Recita la *Glossa* ad t. 6. X, 5: «*Deum debonorant male colendo*».

⁹ A titolo di esempio, ved.: BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966; SABBATUCCI D., *Sommario di Storia delle Religioni*, Roma 1991; MONTANARI E., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano 2001.

¹⁰ Cfr. FLORI J., *Le Crociate*, Bologna 2003; IDEM, *La cavalleria medievale*, Bologna 1998.

¹¹ Cap. 10 *dispar*, Ca. 23, qu 8.: «*Dispar nimirum est Judeorum et Sarracenorum causa, in illos enim qui Christianos persequuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hi vero ubique servire parati sunt*».

Sebbene la legislazione canonica avesse la tendenza a porre Giudei e Saraceni nella stessa categoria giuridica ed ad attribuire loro incapacità che potrebbero sembrare equivalenti, lo spirito col quale i commentatori applicavano le disposizioni comuni agli uni ed agli altri é molto diverso; é chiaro anche prima del movimento delle Crociate, e risulta evidentemente motivato dallo stato di guerra che esisteva già nell'XI sec. nella penisola iberica.

La sostanziale differenza di trattamento per le due minoranze é data dunque, oltre che da una tradizionale ignoranza che i cattolici avevano e delle leggi e dei costumi musulmani, soprattutto dal pericolo che i Saraceni costituivano per la libertà ed unità di fede dei cristiani; proprio dalle parole del *Canon Dispar*, si evince tale diversità di atteggiamento tra Musulmani ed Ebrei: diverso era infatti il loro grado di belligeranza.

All'inizio del XII sec. ALANO, il glossatore della *Compilatio Prima*, sottolineava che i Saraceni che vivono in pace con i Cristiani avrebbero potuto essere tollerati e, in appoggio alla propria tesi, egli invocava una legge degli imperatori ONORIO e TEODOSIO II che vietava ai cristiani di attaccare i giudei ed i pagani pacifici e che non facevano nulla di contrario alle leggi¹².

A questo proposito esistevano, tuttavia, tra i canonisti differenti giudizi; alcuni interpretano restrittivamente il canone *Dispar* e non attribuivano un carattere giusto alla guerra contro i Musulmani purchè essa non sia stata guerra difensiva o combattimento offensivo per riconquistare i beni occupati con la forza¹³. A tale proposito OLDRADO obiettava che anche se apparentemente pacifici, i Saraceni non sono mai inoffensivi, ma attendono unicamente il momento per attaccare la cristianità che sarebbe così indifesa. E dunque è per questo che sarebbe consigliabile attaccarli per primi e comunque é sempre una guerra volta: «*ad recuperationem patriæ quæ sumus per violentiam spoliati (...)*»¹⁴.

Successivamente nel XIII sec., nell'ottica "recuperatoria"¹⁵, Papa INNOCENZO IV (1195-1294) giustificava il potere pontificio di ordinare la Crociata ed incitare i Principi cristiani alla riconquista della Terra Santa, nella convinzione che il possesso di tale paese fosse illecito per i Saraceni, poiché tale terra era stata consacrato dalla nascita del Cristo, la sua vita e la sua morte e dunque i "seguaci di Maometto" non avevano alcun diritto di strapparli ai Cristiani. Ma il Romano Pontefice aveva anche un altro motivo ideologico

¹² C.G. 1, 11, 6.

¹³ INNOCENZO, *Apparatus*, in cap. quod super his, devoto.

¹⁴ OLDRADO DA PONTE, *Consilium* 72, ed. Lugduni, 1550, f. 25, così citato da BELLINI P., *Il gladio bellico*, Torino 1989, 144-145, n. 29.

¹⁵ Cfr. FLORI J., *Réforme, Reconquista, Crousade. L'idée de reoconquête dans la correspondance pontifical d'Alexandre II à Urbain II*, in *Chaiers du Civilisation Médièvale, X-XII^e siècles*, 40 (1997), 317-335.

per agire: essendo il “successore” dell'imperatore romano rivendicava legittimamente tali territori che, dopo la morte di Cristo, erano stati occupati dai Romani stessi. Dunque il Papa si sentiva perfettamente in diritto di riportare tali terre sotto la propria giurisdizione ed il proprio dominio. Inoltre la spiegazione si fa più corretta se si tiene presente che grazie alla *plenitudo potestatis* del pontefice che lo rende oltre che capo assoluto della Chiesa e perciò del mondo intero, egli esplica il suo potere anche sugli stessi Principi infedeli¹⁶.

È solo grazie ad una concessione divina che ai principi è stato dato il potere sulle cose terrene pertanto anche la *Donatio Constantini* altro non è se non una *restitutio* al Papa di ciò che è suo.

Nel paragrafo 7° del suo commentario della decretale *Quod Super* (X, 3, 34, 8) INNOCENZO IV aggiunge che questo argomento vale per tutti i territori che hanno già fatto parte dell'Impero Romano. A chi obiettava che l'imperatore COSTANTINO, nella sua famosa *Donatio Constantini* – poi dimostrata falsa dal Valla – non abbia conferito il potere civile al sovrano pontefice che nelle parti occidentali dell'impero (DG dist. 56, c. 13), era facile poter rispondere con il concetto che il Romano Pontefice poteva agire a titolo di re di Gerusalemme con conseguenze giuridiche ben evidenti.

Se la linea di pensiero fin qui è sufficientemente chiara, tuttavia restava un problema: *quid agerem*, o meglio cosa ritenere per le città ed i paesi che non sono mai stati cristiani?

PIERRE LA CHAUTRE aveva risposto negativamente a questo quesito; ma un autore anonimo che scriveva, qualche anno più tardi, tra il 1202 ed il 1206, nel nord della Francia, e che appare nella *Compliatio Prima* nonché autore di una parte intitolata *Ecce Vicit*¹⁷, obiettava che la predicazione degli Apostoli aveva avuto luogo in ogni parte del mondo e dunque tutti i paesi erano stati in origine “fedeli”.

Questa dottrina, dovuta ad un anonimo, ebbe modo di trionfare nel corso del sec. XIII e sarà costantemente ripetuta da INNOCENZO IV, il quale affermava: «*In veritate Domini est terra et plenitudo eius orbis terrarum et universi qui habitant in eo*» (sotto X, 3, 34, 8, §1). E quindi GUIDO DA BAISSIO¹⁸ e l'abate DE JONCILS¹⁹ “rafforzano” l'idea, asserendo: «*nam totus mundus fuit sub Christo*».

¹⁶ «*Universalis monarchia totius populi christiani, et de iure totius mundi*», asseriva INNOCENZO, in *Apparatus*, in cap. quod super his, devoto.

¹⁷ Citato in HERDE P., *Christians and Saracens at the time of the Crusades, Some comments of contemporary Medieval Canonist*, in *Studia Gratiana*, XII, 366 ss.

¹⁸ GUIDO DA BAISSIO, *Rosarium*, sul DG, C. 23, q.7, c.2.

¹⁹ ABATE DE JONCILS, *Memoriale*, V, Bellum.

Tuttavia, al contrario, cessato lo stato di guerra, veniva interdetto l'impiego della violenza contro i Saraceni. E pertanto GUIDO DA BAISIO²⁰ condannava i cristiani che, in tempo di pace, si rifugiavano nelle montagne e disponevano la guerriglia. Egli li dichiarava colpevoli di peccato mortale poiché non potevano giustificarsi con la guerra, sebbene agissero con buone intenzioni. E a seconda delle circostanze di guerra, delle occupazioni dei territori, gli uni o gli altri talvolta sfuggiti agli esodi o ai massacri, sono chiamati a convivere.

Anche nella legislazione si dimostra questa oscillante dicotomia a seconda dei tempi e delle circostanze storiche: il papato, da un atteggiamento di chiara tolleranza riscontrabile in GREGORIO I (590-604) molto favorevole agli Ebrei per i quali vuole la libertà, passa a forme di ambiguità, poiché non prendendo una posizione chiara definendoli semplicemente da non osteggiare, non li tutela contro l'ostilità del popolo e del clero. GRAZIANO, nonostante specificasse in vari punti i comportamenti da tenersi tra cristiani ed Ebrei, non venne mai a dare alcun potere sanzionatorio alla Chiesa, mentre notava come, sebbene fosse competente, non riusciva sempre a punire gli eretici²¹; mentre contro gli infedeli era sempre ammesso però armare forze²². UGUCCIONE²³ e SIMONE DA BISIGNANO²⁴ non davano alla Chiesa tale giurisdizione ma chiarivano che è possibile intervenire in presenza di azioni civili e criminali contro i cristiani. Mentre per VINCENZO HISPANICO è ammessa la giurisdizione ma solo se ad essa si sono accostati liberamente²⁵.

Infine nel XIII sec. l'intento di rimetterli alla giurisdizione ecclesiastica si fa evidente prima con GREGORIO IX che ne riduce l'ambito alle materie delle decime e in caso di usura, affermandola pienamente invece per le questioni internazionali riguardanti gli ebrei²⁶; mentre INNOCENZO IV la ammetteva senza limiti, perché afferma che tutti gli essere umani sono sottomessi a Dio e che la chiesa come sua rappresentante, è chiamata in sua vece²⁷. Al contrario per ENRICO DA SUSÀ è la sudditanza dell'imperatore, a

²⁰ GUIDO DA BAISIO, *Rosarium*, sul DG, C 23 q7, c.2 ripreso nel Memoriale Decreti, V, Bellum.

²¹ "Dictum" post c. 16, c XXIII, p. 94; "Dictum" post c. 17, CXXIII, p. 94: «Item quando multitudo est in scelere, nec salua pace ecclesiae mala puniri possunt, tolleranda sunt potius quam violata pace ecclesiae puniendae».

²² Dictum post c. 28, CXXIII, q. 98: «Licet ergo prelati ecclesiae exemplo B. Gregorii ab impertaoribus vel quibuslibet ducibus defensionem fidelium postulae. Licet etiam cum B. Leone quouslibet ad sui defensionem contra adversarios sanctae fidei viriliter adhortari, atque ad vim infidelium procul arcendam quosque citare».

²³ UGUCCIONE, *Summa Decretorum*, c. 18. c. 11. q. 1, c. 12, CXXVII, q 1.

²⁴ SIMONE DA BISIGNANO, *Summa decretorum*, c. 11, CXXVIII, q 1; insieme a UGUCCIONE così citati in PARKTER W., *Medieval Canon Law and Jews*, Ebelsbach 1988, 53 ss.

²⁵ Cfr. VINCENZIUS HISPANUS, cit. in TANCREDO, *Glossa ordinaria*, 3 comp. 5.10.2; Post mirabiles, v. principes; così citato in PARKTER W., op. cit., 61-62, nota n. 74.

²⁶ Cfr. PARKTER W., op. cit., 63 ss. e 67 ss.

²⁷ *Ibid.*, 73 ss.

sua volta sottoposto al papa, che spiega la necessità dalla giurisdizione ecclesiastica sugli ebrei proprio come su tutti gli altri cittadini dell'impero. Mentre l'OSTIENSE affermava che il pontefice poteva delegare per alcune materie tale giurisdizione che quindi non era più diretta ma indiretta; inoltre egli non ammetteva la testimonianza, e prevedeva anche alcuni tipi di sanzioni corporali²⁸.

Ci troviamo, dunque di fronte in alcuni casi a posizioni intolleranti verso il giudaismo in genere, in altri ad evoluzioni chiare di alcuni istituti, come la testimonianza, consentita nel XII sec., ma poi esclusa nel XIII.

In una materia estremamente delicata come quella del battesimo dei bambini ebrei, assistiamo ad un alternarsi di atteggiamenti fino al 1246, quando in Navarra INNOCENZO IV consentì il battesimo contro la volontà dei genitori; per la dottrina tale posizione fu meno definita. Per UGUCCIONE il battesimo doveva essere sempre volontario e tale volontà espressa dai genitori; per l'OSTIENSE tale battesimo non si poteva conferire in età evanzata e DUNS SCOTO affida al *princeps* il compito di sottrarli alla *patria potestas*²⁹.

§3. Alcuni brevissimi cenni di apologetica anti-musulmana come “substrato” della canonistica

L'interesse degli autori e commentatori più arguti e laboriosi si volse verso l'apologetica, attuando così una difesa strenua e senza confini della fede cristiana, che unita ad una quasi completa ignoranza sulla vita, le leggi, i costumi, dei musulmani ci rende abbastanza chiara la radicalità dei giudizi che si possono ritrovare nelle opere di tali scrittori.

Uno tra questi fu ALAIN DE LILLE (1128-1202)³⁰ con la sua opera “*Contra Haereticos*”³¹ nota anche (titolo dei mss.) “*Qadripartita editio magistri Alani contra benedictos, Valdenses, iudeos et paganos*”. I motivi che hanno portato ALAIN a difendere strenuamente la fede cristiana sono esposti nel prologo indirizzato ad un principe che indossate le armi della fede cristiana, non abbandonava la nave di Pietro scossa dalla tempesta. I nuovi eretici che su molti punti, rinnovando antiquate dottrine si differenziano dagli antichi, divenivano dunque non solo pericolosi ma perniciosi per la *Res Publica Christiana*. Poiché ALAIN, fedele allo spirito della teologia della sua epoca, credeva fermamente che la fede debba e possa essere difesa dalla ragione e dunque si rivolse idealmente a coloro che venivano definiti “i discepoli di

²⁸ *Ibid.*, 78 ss.

²⁹ *Ibid.*, 321 ss.

³⁰ D'ALVERNY M. TH., *Introduction à Alain de Lille*, Paris 1965; le opere sono rintracciabili in *Patrologia Latina*, vol. CCX.

³¹ VASOLI C., *Il “Contra Haereticos” di Alano di Lilla*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo* 75 (1963).

Maometto”. Di certo ALAIN non praticava le categorie ecumeniche – allora del tutto sconosciute perché nemmeno “inventate” – e sinteticamente asseriva che i Musulmani conducevano una “vita mostruosa” e definiva i Musulmani una “setta mostruosa”. Egli però tralascia le conoscenze presenti, invece, nei trattati bizantini³² (*græcum est!*) e nel conoscere la biografia del Profeta MUHAMMAD. Mentre il benedettino GUIBERT DE NOGENT (ca. 1055-1124) forniva notizie più “attendibili” nel suo “*Dei Gesta per Francos*”, in quanto utilizzava ancora la notizia contenuta nella “Cronografia” di TEOFONE, autore bizantino del IX secolo, tradotto in latino da ANASTASIO IL BIBLIOTECARIO³³. Per la cronaca, è probabile che ALAIN, alla fine del XII sec., non avesse consultato la *Chronographia Tripartita* di TEOFANE.

Ma tutto ciò provvedeva, in parallelo, quasi ad avvalorare, ciò che è stato poi denominato, a giusto titolo, la leggenda di MAOMETTO³⁴, vi furono infatti una serie di opere a tale tema, come la *Vita Mahumeti* di EMBRICON DI MAYENCE³⁵ ed altre opere similari.

Esistevano tuttavia all’epoca di Alano scritti che offrivano informazioni più valide su MAOMETTO e soprattutto sull’Islam.

In primo luogo PIERRE ALPHONSE³⁶, scienziato ebreo aragonese, convertito al cristianesimo e vissuto ai tempi di GRAZIANO e divenuto medico di corte del re ALFONSO I. Autore del «*Dialogus contra Iudaeos*»³⁷ una discussione fittizia con un antico correligionario, consacra un lungo capitolo nella descrizione di precetti dell’Islām, che conosceva bene, avendo avuto contatti con i musulmani; la biografia di MAOMETTO sembrava avere in parte fonti arabo-cristiane e giudee, e non è sprovvista di elementi leggendari. Egli si poteva basare soprattutto sulla collezione di testi tradotti in Spagna su iniziativa di PIERO IL VENERABILE (1092-1156) nel 1141-1143³⁸, per fornire

³² Cfr. KHOURY A. T., *Polemique byzantine contra l’Islam (VIII- XIII sec.)*, Leiden 1972, 59-102.

³³ THEOPHANES, *Chronographia tripartita*, ed. DE BEOER C., Leipzig, 1883-1885, I, pp. 333-335; II, pp. 208-210.

³⁴ D’ANCONA A., *La leggenda di Maometto in Occidente*, in *Studi di Critica e Storia letteraria* 2 (1912) 165-306.

³⁵ Cfr. EMBRICON DE MAYENCE, *La vie de Mahomet*, edita da Cambier, Bruxelles, 1961, Collezione Latomus 52; *Vita Machumeti*, in *Patrologia Latina*, vol. CLXXI, coll. 1343-1366. Sul tema ved. LUCHITSKAJA S., *The Image of Mubammad in Latin Chronography of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Journal of Medieval History* 16/2 (2000), 115-126.

³⁶ *Patrologia Latina*, vol. CLVII, 597-608; sulle fonti ebrae, cfr. SEPTIMIUS B., *Petrus Alfonsi on the cult of Mecca*, in *Speculum* 56 (1981), 517-533.

³⁷ *Petrus Alfonsi – Dialogue against the Jews*, translated by RESNICK I.M., «The Fathers of the Church. Medieval Continuation» 8, Catholic University of America 2006.

³⁸ Cfr. D’ALVERNY M.-Th., *Deux traduction latines du Coran au Moyen Age*, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22-23 (1947-48), 69-131 ed ora in *La connaissance de l’Islam dans l’Occident médiéval*, edited by CHARLES BURNETT, Aldershot, Hampshire, Variorum, 1994; cfr. EADEM, *Quelques manuscrits de la “collectio Tolediana”*, in *Studia Anselmiana* 40.

ai teologi documenti autentici sulla “religione dei saraceni” e distruggere le assurde leggende in circolazione.

In realtà soltanto in Oriente, furono le *Epistole di Pseudo-al Kindi*, rimarchevole apologia redatta da un cristiano orientale³⁹, a descrivere l’Islam per quello che realmente era, ossia una religione e non una “eresia”⁴⁰.

È verosimile che su tale corrente di pensiero si mossero i canonisti dell’epoca.

Occorre sottolineare, inoltre, che una legislazione canonica vasta e intollerante iniziò a prendere vita nel Concilio Lateranense IV (1215) e particolarmente nelle *Constitutiones LXVII-LXXI*⁴¹.

Per quanto riguarda gli Ebrei, la Cost. 67 del Lateranense definiva i giudei “perfidi” e vietò addirittura l’intrattenimento di rapporti commerciali con loro. Nella costituzione 68 si prescriveva loro l’obbligo di abiti diversi per non confondere le loro mogli con quelle cristiane e poterli distinguere in pubblico.

La posizione pubblica venne esposta poi nelle costituzioni seguenti tra cui la 69 che si limitava a vietare il loro inserimento in pubblici uffici e la 70 che estende il divieto di commercio anche ai conversi alla religione cristiana, perché senz’altro indecoroso e offensivo dal loro nuovo credo.

La costituzione 71 affrontava veri punti come la remissione di tutti i debiti che i Cristiani avevano contratto con gli ebrei, se derivanti da usura pena la scomunica e prevede una congrua dilazione per gli altri. Inoltre la scomunica chiunque avesse venduto armi e navi ai Saraceni.

Successivamente i Romani Pontefici, che pur poi progressivamente distinguendo Saraceni e Musulmani dagli Ebrei, sembrano ancora “omologare” i Musulmani ai pagani per lungo tempo, come ha sostenuto, già a suo tempo, il ROSSI⁴²; infatti, in tal senso, si possono leggere ed interpretare, ad esempio, le bolle pontificie di EUGENIO IV (8 agosto 1442), CLEMENTE III (24 maggio 1456), NICOLA V (24 agosto 1451).

In buona sostanza da parte canonistica, si ebbe un complesso di norme che da un lato che regolavano la posizione giuridica dei Musulmani, stabilendo per costoro una serie di incapacità e restrizioni nella sfera giuridica,

³⁹ Cfr. MUÑOZ SENDINO J., *Al-Kindi, Apologia del cristianesimo*, in *Miscellanea Camillas* 11/12 (1949), 337-460. Cfr. ABEL A., *L’apologie d’Al-Kindi et sa place dans la polemique islamo-chretienne*, in Atti del Convegno Internazionale “L’Oriente Italiano nella sfera della civiltà”, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1964, 501-523.

⁴⁰ Tale concezione sembra ancora oggi affiorare, seppur velatamente, in alcuni studiosi, come ad es. recentissimamente sostenuto da BUCCI O., *Le radici storiche della Shari’a islamica*, in «*Iura Orientalia*» VI (2010), 232-259 [www.iuraorientalia.net].

⁴¹ Cfr. GARCIA Y GARCIA (ed.), *Constitutiones Concili Quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, Città del Vaticano 1981, 106-118 (constitutiones nn. 67-71).

⁴² ROSSI O., *La posizione giuridica degli infedeli nella Respublica Christiana e nell’Islam*, op. cit., 625-655.

e dall'altro altre che andavano ad incidere, negativamente, nella sfera religiosa (divieto di alcune pratiche di pietà e di fede)⁴³.

§4. Verso una conclusione...aperta

Soltanto a partire dal XIII sec., quasi sicuramente a seguito dei contatti e degli scambi grazie alle Crociate ma anche per mezzo della "frequentazione" tra Latini e Bizantini, l'Europa cristiana inizia ad avere idee maggiormente chiare sull'Islam e sui Musulmani⁴⁴. Di tale condivisione di reciproche conoscenze si avvantaggerà – non poco – l'Occidente fino a giungere nell'età della Contro Riforma, a studiare nel *Collegio Romano* dei Gesuiti, oltre al latino, al greco e all'ebraico, anche l'arabo!

Quanto detto è chiaramente per nulla esaustivo, ma semplicemente desidera essere un primo accenno verso una tematica – quella della reciproca conoscenza e dialogo – opposta all'idea della *clash of civilizations*, recentemente sostenuta anche da autorevolissimi studiosi⁴⁵.

GUIDO AGOSTI

⁴³ Ancora una volta, sull'argomento è illuminante il BUSSI, *La condizione giuridica dei musulmani...*, op. cit., 464-490.

⁴⁴ MONNERET DE VILLARD U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII sec.*, «Studi e Testi», 10 Città del Vaticano 1954, *passim*.

⁴⁵ Sul tema ved. HUNTIGNTON S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000 (ed.it.).