



BARTOLOMEO PIRONE

THE KORAN,  
MARY MOTHER OF JESUS  
AND ANTONIO ROSMINI

ROSMINI, MARIA E IL CORANO

*Rosmini analyzes the figure of Mary in the Koran following the Maracci edition step by step. The careful analysis of the correspondences of translation and interpretation gives us the measure of the knowledge the Roveretan had of the Arabic language. He is first of all intrigued by «the preciousness» of these documents in which he recognizes, as the pivot of all the considerations he develops, the expression «Jesus son of Mary», which he considered «the luminous witness» of the inseparability that exist between one and the other in an extraordinary election which, however, has nothing divine about it. In this regard, the influences of a certain Monophysite and Monothelite apocryphal tradition have been noteworthy, which do not prevent Muslims from bearing glorious witness to Mary, of whom they exalt holiness, immaculate innocence, truthfulness and excellence over all women of creation, just as they exalt the spirit of submission of Christ to the will of God in every aspect of his faith. Rosmini senses that the Koran attributes to Christ and Mary a full awareness of their role as creatures totally resigned to the will of God, «so perfect and holy as not to aspire to divine honors». Sign and miracle, therefore, both and always together, of an identical act of faith and life. The conclusion to which Rosmini arrives is that these beliefs «seem like very firm rocks resistant to the most impetuous waves, like eternal monuments, which all the injuries of the times and men cannot ruin».*

In un primo momento, ho pensato di dare a questo mio studio il titolo «Rosmini e l'islām», ma poi, dopo attenta riflessione, ho creduto meglio affrontare direttamente la più immediata e oggettiva presa di posizione del Roveretano nei confronti di quanto il Corano e la tradizione islamica dicono di Maria in una molteplicità di considerazioni che potrebbero disegnare un profilo del tutto particolare di questa singolare figura di donna, scelta da Dio per essere la madre del suo profeta e inviato Gesù, comunemente detto 'Īsà figlio di Maria.



Il nome *ʿĪsà* compare tre volte nella sura II: nei versetti 87, 136 e 253, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nei versetti 87<sup>1</sup> e 253; cinque volte nella sura III, nei versetti 45,52,55,59 e 84, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nel versetto 45; tre volte nella sura IV, nei versetti 157,163 e 171, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nei versetti 157 e 171; sei volte nella sura V, nei versetti 46, 78, 110, 112, 114 e 116, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» in ciascuno dei versetti; una sola volta in sura VI, versetto 85 senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XIX, versetto 19, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XXXIII, versetto 7, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XLII, versetto 13, senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XLIII, versetto 63, senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura LVII, versetto 27, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; due volte in sura LXI, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» in entrambi i versetti 6 e 14.

A Rosmini non sfugge affatto che parlare in un certo modo di Maria sottende uno spessore teologico di alto profilo. Come metterò in luce qua e là, questo suo convincimento lo porta ad andare oltre ciò che il Corano si prefigge di conservare e, simultaneamente, di togliere a Maria rispetto a quello che i Vangeli, gli Apostoli e i Padri della Chiesa le riconobbero sin dai primi tempi del cristianesimo. Di fatto, la sua lettura dei passi coranici lo spinge a colmare inconsapevolmente quei vuoti teologici che il testo coranico crea attorno alla predestinazione della Vergine Maria. Il problema che in effetti mi preme qui affrontare è quello di circoscrivere il perimetro della reale conoscenza che Rosmini aveva della lingua araba e dell'uso che di detta conoscenza egli fece nel tradurre e interpretare, di conseguenza, i valori linguistici dei versetti nei quali si parla di Maria in una sua pressoché inscindibilità di memoria con il proprio figlio Gesù.

---

<sup>1</sup> Degno di rilievo è che sin dalla prima volta in cui nel Corano si nomina Cristo sotto questo nome, lo si fa seguire dall'inciso «figlio di Maria», con l'intento di configurarne la missione come vero e proprio messaggero al quale Dio affida il Vangelo, quasi a richiamare l'attenzione che qui non si tratta di un falso cristo o profeta che si sarebbero venuti dopo di lui conclamandosi tali, ma di quel profeta storico comunemente conosciuto come Cristo, il figlio di Maria, che molti conobbero e riconobbero in virtù della predicazione del Vangelo e dei miracoli che operò con il permesso di Dio stesso. Un'allusione riduttiva al testo di Matteo nel quale Gesù chiedeva ai suoi discepoli chi la gente diceva che egli fosse e un richiamo all'altro passaggio evangelico nel quale Gesù preannunciava che molti dopo di lui si sarebbero spacciati per profeti e messia. Infatti il versetto 87 di sura II afferma che Dio ha dato a Gesù figlio di Maria prove evidenti, che il grande esegeta coranico al-Ṭabarī identifica in modo particolare con i prodigi che egli compì, come resuscitare i morti, far volare uccelli da lui plasmati con fango, guarire gli ammalati ecc. Cfr. AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, vol. I, parte I, 568. Lo citerò in seguito come ṬABARĪ, *Jāmi'*, seguito dal numero del volume, della parte e dall'indicazione delle pagine. Sorprende che l'esegeta in parola non faccia alcun accenno all'etimologia e al significato del nome *ʿĪsà*.

La domanda è: in quale misura Rosmini legge direttamente il testo arabo e lo traduce e, per contro, in quale misura egli traduce e interpreta il testo latino del Maracci avvalendosi delle note che quest'ultimo allega alla sua celebre opera di traduzione e commento del Corano? In poche parole, le citazioni che Rosmini fa qua e là di autori ed esegeti musulmani sono da lui lette direttamente nelle opere originali di questi esegeti o sono invece mutate dalle annotazioni latine del Maracci?

La ricerca che mi propongo di portare a termine dovrebbe essere una soluzione al dubbio adombrato da Fulvio De Giorgi nel passo in cui asserisce, partendo dal fatto che Rosmini ebbe a sua disposizione l'importante edizione patavina del Maracci che presentava tanto il testo arabo quanto la traduzione latina: «È impossibile però sapere e valutare quali fossero i livelli di conoscenza della lingua araba, eventualmente acquisiti da Rosmini sotto il magistero di Assemani (il suo amico e compagno di università, Niccolò Tommaseo, avrebbe accennato agli interessi rosminiani per le «lingue orientali», ma senza precisare con puntualità); non si possono pertanto formulare congetture sulla possibilità che il Roveretano avesse effettuato una qualche forma di controllo sul testo arabo».<sup>2</sup> Ho tuttavia l'impressione che detta asserzione del De Giorgi sia in una certa contraddizione con quanto altrove dal medesimo affermato circa la congrua conoscenza e competenza di confronto con il testo arabo e di una conseguente comprensione dei contenuti che caratterizzavano il modo con cui Rosmini si poneva nei confronti dei testi da lui letti e commentati. Scrive il De Giorgi: «Dalla lezione di Assemani, dunque, Rosmini probabilmente assorbiva un certo atteggiamento di rispetto verso l'Islām (forse indotto anche dal riconoscere all'islām se non la Verità, almeno qualche verità). Era un rispetto che si manifestava, per esempio, nell'accurata e filologicamente corretta informazione, nella lettura diretta dei testi e, in particolare, del Corano, in un'esegesi dello stesso Corano che non prescindesse dai commentatori islamici».<sup>3</sup>

Questo duplice crinale di lettura del possibile approccio che Rosmini potrebbe avere avuto con il Corano necessita quindi di un confronto diretto tra il testo arabo e la traduzione che Rosmini accompagna puntualmente alle sue considerazioni sulle eccellenze che a Maria vengono riconosciute in maniera esplicita tanto nel Corano quanto nelle puntualizzazioni esegetiche che lo accompagnano. Per meglio identificare i tracciati seguiti da Rosmini in questo suo rapportarsi ai testi, ritengo necessario e indispensabile fare un confronto tra la sua traduzione e il testo latino del Maracci, come pure comparare le informazioni ch'egli stesso fornisce a commento con quelle che compaiono nelle note del Maracci, magari tenendo conto anche della numerazione dei versetti e del modo con cui vengono traslitterati termini e nomi dei tradizionalisti o autori musulmani di cui Rosmini fa abbondante uso.

Per limitare al massimo ogni tentazione di essere dispersivo, procederò citando innanzitutto il testo arabo, al quale faccio seguire subito dopo la traduzione latina del Maracci, a sua

---

<sup>2</sup> ANTONIO ROSMINI, *Maria nel Corano*, a cura di Fulvio De Giorgi, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 39-40.

<sup>3</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 19.

volta seguita dalla traduzione che ne dà Rosmini nel suo *Ragionamento*,<sup>4</sup> i rilievi di confronto tra le due traduzioni e, a concludere, i riferimenti agli esegeti musulmani menzionati nel commento e nelle considerazioni di Rosmini. Seguo pedissequamente l'esposizione dei testi coranici così come disposti nel *Ragionamento*.

Rosmini puntualizza che, prima ancora di «inoltrarsi in altre considerazioni intorno alla preziosità di questi documenti», i medesimi sono reperibili nelle «Sure, o capitoli, terza, quarta, quinta, decimonona, vigesima prima e vigesima terza».<sup>5</sup> Segue quindi un ordine numerico. Tenendo in considerazione che la disposizione attuale delle sure o capitoli non rispecchia in sé una scansione cronologica dei momenti della rivelazione, si esclude a priori una ricostruzione sistematica di una specifica mariologia, concedendo al caso ogni occasionalità di meditazione su particolari aspetti concernenti la figura e il ruolo di Maria nel Corano, in particolare, e nell'islām in generale. Rosmini si attiene scrupolosamente a questa iniziale impostazione metodologica. Da rigoroso uomo di scienza e di filosofia, gli consta che la fedeltà ai principi scelti a fondamento di una particolare ricerca è presupposto essenziale di una rigurosità intellettuale. Ma non è stato forse lui stesso a ispirarsi costantemente alla carità intellettuale per essere specchio di verità o, almeno e in ultima istanza, di quanto onestamente l'intelletto percepisce come corretto esercizio della mente che cerca di elevarsi alla massima esperienza e fruizione delle cose?

Premetto che, nonostante questo suo costante ispirarsi alla rigurosità noetica dell'intelletto, Rosmini è qui travolto, per così dire, dal «luminoso testimonia» che a Maria rende Maometto in ognuna delle succitate sure. Le considerazioni che elabora sui contenuti della terza sura, comunemente chiamata la sura della *Famiglia di 'Imrān*, non sono peregrine, si riallacciano a luoghi comuni, ormai di cornice. Rosmini la pone al centro della sua ricerca, dando prova di un rigore connaturale alla sua indole di studioso. Non sorprende di conseguenza una valutazione di massima dell'importanza di questa sura, ch'egli avvalora con una nota di riferimento al commento di due dei più prestigiosi esegeti del verbo coranico, quali al-Zamaḥṣarī e al-Bayḍāwī.<sup>6</sup> Il primo compare nel suo scritto sotto la dizione Zamchascerio, il secondo sotto quella di Beidario. A proposito del primo richiama in nota la parte conclusiva della sua esegesi della sura III, dicendo che Maometto avrebbe promesso a chi l'avesse letta in giorno di venerdì che Dio e gli angeli avrebbero pregato sopra di lui fino al tramonto del sole. Rosmini non cita il suo diretto riferimento e questo mi persuade che senza dubbio alcuno non leggeva il testo, ma si accontentava di riferire quanto da altri asserito. Non disponendo quindi di una precisa indicazione della fonte, procederò in tale ambito servendomi di una delle tante edizioni dell'opera di al-Zamaḥṣarī di cui

---

<sup>4</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., pp. 65-86.

<sup>5</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69.

<sup>6</sup> Per la nota vedi ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69, nota 3.

dispongo.<sup>7</sup> Il confronto diretto con il testo arabo mi dà modo di verificare fino a qual punto Rosmini possa rivestire un personale coinvolgimento in quello che annota. Ebbene, a conclusione del commento della sura l'esegeta in questione, citando un *ḥadīṭ* riferito al Profeta, dice espressamente: «A chi leggerà la sura de la Famiglia di 'Imrān gli sarà dato, per ogni suo versetto, di attraversare in sicurezza il ponte del *jaḥīm*». Non è quello a cui fa riferimento Rosmini nella sua nota. Ma subito dopo il precedente *ḥadīṭ* al-Zamaḥṣarī ne cita un secondo nel quale si dice che il Profeta ebbe un giorno a dire: «Colui che di venerdì leggerà la sura nella quale si fa memoria della famiglia di 'Imrān, Iddio e i suoi angeli lo benediranno<sup>8</sup> fino a quando tramonterà il sole». Perché Rosmini tace del tutto il primo *ḥadīṭ* e si limita soltanto a citare il contenuto del secondo? Perché, ancora, traslittera il nome dell'esegeta nella maniera in cui è riportato nella nota?

Sappiamo che il 16 febbraio 1845 Rosmini scriveva a Giuseppe Sciolla circa il suo «bisogno urgente di avere per alcuni giorni il Corano del Maracci; costì si troverà sicuramente. Potrebbe Ella procacciarmelo ad prestito? (e lo comprerei anco. Se fosse vendibile). Gradirei anche molto se si potesse trovare ad prestito la vita di Maometto scritta da Ismaele Abul-fedā, e illustrata da Giovanni Gagnier, Oxford 1723. Finalmente mi sarebbe utile qualche opera recente che trattasse della dottrina de' Musulmani, delle loro tradizioni ecc. Ma ciò che mi è indispensabile, per un lavoro che debbo fare tosto si è il Maracci, e bene spero che la gentilezza dell'Ab. Peyron ce lo troverà».<sup>9</sup> Rosmini ha urgente bisogno dell'opera del Maracci, ossia dell'opera meglio conosciuta come *Alcorani textus universus*, edizione con testo arabo e traduzione latina, preziosa per la mole di annotazioni e i costanti riferimenti all'esegesi musulmana delle prime generazioni di commentatori musulmani, i cui nomi vengono riportati come Gelal per indicare al-Jalālayn, Zamchascerius per indicare al-Zamaḥṣarī, Beidavius (Beidario in Rosmini) per indicare al-Bayḍāwī.

In sura III, 33-34 leggiamo:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34)

In Maracci la traduzione è: «Certe Deus elegit Adam, & Noe, & familiam Abrahae, & familiam Amran super Mundos: (*idest super omnes creaturas Mundorum*)».

<sup>7</sup> Come edizione di riferimento segnalo qui ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr al-kaššāf*, Maktabat Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī, il Cairo 1966.

<sup>8</sup> La traduzione più corrente per tradurre la *ṣal'amah*, ovvero la beneaugurante invocazione per la persona del Profeta, è: «Iddio lo benedica e gli dia pace» o anche «Possano la benedizione e la pace di Dio scendere sopra di lui». Qui Rosmini traduce il verbo *ṣallā* con «pregare», che, se va bene per gli angeli, meno si addice a Dio, che non avrebbe chi pregare! Per la citazione dei due *ḥadīṭ* cfr. ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. I, p. 491. Come già Maracci, anche Rosmini traduce: «Dio e i suoi angeli pregheranno sopra di lui».

<sup>9</sup> Riportato in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., pp. 28-29.

Rosmini traduce: «Certo Iddio elesse Adamo e Noè e la famiglia di Abramo e la famiglia d'Imran sopra i mondi», cioè «sopra tutte le mondiali creature».<sup>10</sup>

La traduzione del Rosmini sembra calcare alla lettera quella del Maracci. Senonché un piccolo particolare potrebbe indurre a pensare ch'egli abbia avuto sotto gli occhi un testo arabo nel quale il nome del capostipite della famiglia alla cui discendenza viene accomunata quella di Maria era indicato come 'Imrān e non 'Amrān come è invece vocalizzato in Maracci. Il nome Imran che ricorre nella traduzione di Rosmini è in effetti indice di una più ligia fedeltà al testo arabo. Ma il commento del Rosmini segue passo dopo passo quello che in Maracci è detto nella prima nota. Se Maracci scriveva «Cum audiret Mahumetus celebrari Mariam à Christianis, itemque à Judaeis, putavit unam, eamdemque esse utrorumque Mariam» che in Rosmini diventa: «...egli par che Maometto, ignorantissimo com'egli era, confonda Maria Vergine con Maria sorella di Mosè e di Aronne, facendo delle due Marie una sola».

## I. MARIA SORELLA DI ARONNE

Riguardo al fatto che nel Corano Maria sia chiamata figlia di 'Imrān e sorella di Aronne non comporta, nonostante le apparenze e l'ovvietà del testo, ch'ella fosse considerata vera e propria sorella di Mosè e di Aronne e, di conseguenza, identificata con la Miriam della narrazione veterotestamentaria.<sup>11</sup> Del resto, la questione di un'antistoricità del testo coranico a tal proposito era

---

<sup>10</sup> Riportato in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 70. Anche l'inciso esplicativo è traduzione sul testo di Maracci!

<sup>11</sup> Le letterature patristica e apocrifa abbondano di riferimenti diretti a questa dimensione sacrale di Maria chiamata sorella di Aronne in quanto consacrata al servizio del Signore nel suo Tempio di Gerusalemme. Già Efrem Siro dandoci l'immagine di Eva come «madre senza discernimento e fonte dei nostri dolori» parla di Maria come «la sorella accorta, deposito della nostra felicità». MANUEL NIN-EMIDIO VERGANI, *In modo bello e ammirabile. Testi su Maria di Efrem Siro e Severo di Antiochia*, Centro Ambrosiano, Milano 2014, p. 59. Ma anche sant'Atanasio ha una testimonianza a tal riguardo quando dice: «La vergine Maria è nostra sorella perché proveniamo tutti da Adamo e a proposito di questa asserzione non è possibile che ci sia qualcuno dal doppio cuore». Così nella lettera ch'egli inviò a Epitteto, vescovo di Corinto, come riportata nel manoscritto *I'tirāf al-ābā'* di cui sto curando l'edizione critica. La lettera fu scritta intorno all'anno 371 contro coloro che erano contrari all'incarnazione di Cristo. Ma dobbiamo anche considerare che al-Ṭarafī, *Storie dei Profeti*, a cura di Roberto Tottoli, ed. il melangolo, Genova 1997, pp. 310-311 così indica di interpretare questa relazione tra Maria e Aronne di sura XIX, 28: «Questo Aronne, che fu accomunato a Maria, era un uomo pio. Gli israeliti soprannominavano Aronne tutti gli uomini pii. Si riporta inoltre nel

già stata messa in luce dai cristiani del tempo di Muḥammad. Precisamente, quando ci fu l'ambasceria nel Najrān della quale così si narra in una tradizione riportata su autorità di Muḡīrah Ibn Šu'bah: «Quando giungemmo a Najrān, i cristiani mi chiesero: “Perché nel Corano leggete: ‘O sorella di Aronne’, mentre è ben noto che Mosè nacque di gran lunga prima di Gesù?”. Tornato che fui dal messaggero di Dio, lo interrogai a tal riguardo ed egli mi rispose dicendo: “Gli antichi usavano conferire ai loro figli i nomi di profeti e di pie persone che erano venuti prima di loro”». <sup>12</sup>

In sura XIX, 28 è detto: «O sorella di Aronne! Non era tuo padre un uomo malvagio né fu peccatrice tua madre!».

Mentre nella tradizione islamica Maria è chiamata semplicemente sorella di Aronne, tanto in Maracci quanto in Rosmini si asserisce ch'ella è chiamata sorella di Mosè e di Aronne. La lettura di questa nota è inoltre motivo per ritenere che, quanto dei suoi pregi celebrava il Profeta, Rosmini lo attingeva senza ombra di dubbio al testo del Maracci, che scriveva: «Decernit, ut in praeteritis & sequentibus Suris, in hac Mahumetus ipse suum lectoribus premium, ut referunt Zamchascerius, & Beidavius, his verbis...» [e qui riporta alla lettera, in arabo, il primo dei due succitati *ḥadīṭ* che rispetto all'originale contempla la variante *ḥabs* rispetto all'originale *jisr*, <sup>13</sup> per cui il Maracci traduce «gli sarà data immunità dal carcere della geenna»]. <sup>14</sup> Per quanto attiene poi al secondo *ḥadīṭ*, lo stesso Maracci presenta due varianti rispetto all'originale: ha *sūrat allatī* al posto di *al-sūrat allatī* e *taḥba* <sup>u</sup> al posto di *tahjub* <sup>u</sup> riferito al sole che si nasconde o si vela. Ma, che Rosmini avesse altri punti di riferimento a tal proposito, lo deduciamo dal fatto che cita in

---

commentario coranico di al-Ṭabarī che di questo Aronne ne accompagnarono il funerale quarantamila uomini, tutti di nome Aronne. Disse quindi il popolo di Maria a Maria: “O tu che sei come Aronne per la bontà che avevamo visto in te...I tuoi genitori erano gente virtuosa, il tuo popolo è di gente virtuosa e anche tu perseguivi virtù, tanto da essere come Aronne l'uomo pio, per la bontà della tua condotta...”. Si tratta quindi di una parentela non di sangue bensì di fede, di condotta e di servizio nella Casa del Signore, di cui Aronne fu a suo tempo Sommo Sacerdote.

<sup>12</sup> AL-ṬABARĪ, *Ġami' al-bayān 'an ta'wīl ayy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, vol. IX, parte XVI, p. 98. Nelle sue considerazioni e valutazioni delle differenti tradizioni a tal proposito, lo stesso al-Ṭabarī raccoglie in massima quella che voleva tale Aronne come un giusto o pio uomo tra la gente dalla quale Maria sarebbe discesa, di nome Aronne, scartando proprio l'improponibile sua identificazione con il fratello di Mosè e di Miriam, la profetessa, a causa della distanza d'anni tra di loro. ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. IX, parte XVI, pp. 97-98.

<sup>13</sup> Vedi a tal proposito anche AL-BAYḌĀWĪ, *Tafsīr*, Dār al-fikr, Beirut 1996, vol. II, p. 137.

<sup>14</sup> Vedi *106 Refutationes in Suram III. Alcorani*, Nota I.

nota il primo dei due *ḥadīṭ*, riferendolo al solo al-Bayḍawī.<sup>15</sup> Non risponde al vero, e purtroppo non abbiamo possibilità alcuna di giustificare una simile sua riserva. Dopo che il Messaggero di Allāh fu inviato per invitare gli uomini ad adorare Allāh e ad abbandonare il culto delle statue, gli associazionisti gli dissero: «Costui è il discendente di Abū Kabšah<sup>16</sup> ed è come lui e gli assomiglia nel suo modo di contrastare i Qurayšiti. È come ciò che i figli di Israele hanno detto di Maria: “Oh tu che sei la congenere di Aronne”, come a dire: “O tu che sei simile ad Aronne in virtù”».<sup>17</sup>

Anche per questo tema dell'accostamento della figura di Maria a quella del sacerdote Aronne troviamo qualche traccia nelle fonti apocrife. Di fatto, nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* e nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* leggiamo ancora: «Maria nostra sorella, nostra Madre, Madre dei dodici rami». E ancora, al cap. XXIX, troviamo Maria che così prega: «Ed ecco che si sono radunati ed io sono in mezzo a loro come una vite fruttifera, come nei tempi in cui ero con te e tu eri come una vite in mezzo ai tuoi angeli incatenando ogni attività del nemico».

Nella *Dormitio Virginis VIII*, 12 Maria, dopo aver benedetto il Signore per l'opera da lui compiuta su di lei, conclude l'enumerazione dei benefici ricevuti con queste parole: «Ti benedico per tutta la piantagione delle tue mani che dura in eterno. Santo, santo colui che riposa tra i santi».

Nel testo che Erbetta presenta come *Il transito romano*, redatto in forma definitiva nel sec. XI, ci sono passaggi identici a quanto riportato nel *Vangelo di Bartolomeo*. E di fatto al nr. 16 è così narrato: «Poi Maria pianse con accento calmo e tranquillo. Giovanni non fu capace di trattenersi. Il suo spirito fu turbato e non trovava cosa dirle. Non sapeva ancora che stava per lasciare il corpo. Allora esclamò ad alta voce: “Sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi, che cosa vuoi che faccia per te?”».

I due episodi precedenti sono narrati pure nel *Libro del riposo etiopico*, il primo alla pagina 431 dell'edizione di M. Erbetta, dove però si dice semplicemente: «Maria, nostra sorella, divenuta madre dei dodici», mentre il secondo, riportato al nr. 52 così recita: «Mi hai detto che mi avresti inviato tutti gli apostoli, quando avessi lasciato il corpo. Ed ecco si sono radunati. Mi trovo tra loro come vite ferace nei suoi dî, come nel tempo in cui eravamo con te; e ancora come vite tra i tuoi angeli, mentre assoggetti i tuoi nemici a tutte le tue opere».<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> BAYḌAWĪ, *Tafsīr*, cit., vol. II, p. 137. Vedi A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69, nota 3. Faccio notare a onor del vero che i due *ḥadīṭ* sono riportati nello stesso ordine tanto in al-Zamahšarī quanto in al-Bayḍawī. Questo fatto ci induce a ritenere che Rosmini non ha letto i due testi nell'originale.

<sup>16</sup> Lo si ritiene il primo adoratore della costellazione detta *al-'Abūr* cioè la costellazione del Piccolo Cane.

<sup>17</sup> IBN AL-JAWZĪ, *Talbis Iblis*, éd. Sabil, Parigi 2010<sup>4</sup>, p. 89.

<sup>18</sup> M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. Marietti, Casale Monferrato 1983 (ristampa), pp. 465-474. Notare l'evoluzione subita dal testo che si trova nel *Vangelo di Bartolomeo*, i cui «dodici rami» sono qui divenuti i «dodici nomi».



Rosmini si lascia sin da questo esordio trascinare nel vortice del «luminoso testimonia» che Maometto rende a Maria. Al punto da asserire, come già anticipato: «Questa Sura è intitolata “la famiglia d’Imran”, che viene a dire la famiglia di Maria, ed è riputata sì sacra, che gli scrittori arabi attestano aver Maometto promesso i maggiori premii a’ suoi, ogni qualvolta la leggeranno». <sup>19</sup> Non è del tutto congruo ritenerla la sura della famiglia di Maria. L’attenzione del Corano, che Rosmini recepisce, almeno così mi sembra, nella sua essenzialità, è tutta concentrata sul fatto che qui si parla di una elezione che stravolge le fasi o le epoche storiche per proiettarle in una dimensione direi metastorica. Non sfugga che il verbo *iṣṭafā* ha una sua valenza del tutto specifica. Nel Corano esso ricorre dodici volte, ognuna delle quali per definire un intervento straordinario di Dio, che, a modo suo, segna una pietra miliare nella storia della religiosità delle genti. In alcuni contesti si parla di una elezione in senso generale, come in sura XXII, 75 dove si dice che Dio «elege» i suoi messaggeri scegliendoli tra gli angeli e gli uomini o come in sura XXVII, 59 dove si afferma che Dio «elege» i suoi servitori; in altri contesti, tale elezione viene meglio puntualizzata e concretizzata in persone della cui memoria sono impreziosite le Scritture sia dell’Antico, sia del Nuovo Testamento, come in sura III, 33 dove leggiamo che Dio «elege», come già visto, Adamo, Noè, la famiglia di Abramo e la famiglia di ‘Imrān sopra tutto il creato o i mondi, *‘alā al-‘ālam<sup>m</sup>*, o in sura II, 130 dove Dio «elege» Abramo in questo mondo e nell’altro sarà trovato tra i buoni o i giusti, o in sura XXXVIII, 47 dove si ribadisce che Abramo, Isacco e Giacobbe sono i migliori tra gli eletti; in sura VII, 144 Dio «elege» Mosè sopra tutti gli uomini, *‘alā al-nās<sup>i</sup>*, affidandogli messaggi e parole; in sura II, 247 Dio «elege» Saul re dei figli di Israele elargendogli scienza e possanza; in sura XXXV, 32 Dio «elege» alcuni suoi servitori come latori del Libro o delle Scritture. Abbiamo pure già visto che in sura III, 42 Dio «elege» e sceglie <sup>20</sup> Maria su tutte le donne del creato, *‘alā nisā<sup>i</sup> al-‘ālam<sup>m</sup>*. Non mancano passi nei quali oggetti di predilezioni da parte di Dio sono alcuni tra i cardini o fondamenti della religiosità, quali la religione, *dīn*, come leggiamo in sura II, 132 dove si afferma che Dio «elege» la religione per Abramo e la sua discendenza, mentre in sura XXXIX, 4, sempre in continuità con la genuina fede da Dio prescelta per i suoi credenti, si scongiura che Iddio possa aver voluto prendersi un figlio, e che comunque, se lo avesse fatto, «avrebbe eletto», tra quanto creato, un oggetto di proprio gradimento e certo non una figlia, ma un figlio, come ribadisce sura XXXVII, 153.

Rosmini prende atto che, a fondamento della elezione di Maria, c’è proprio il fatto che Dio «elege» o sceglie Adamo, Noè, la famiglia di Abramo e la famiglia di ‘Imrān sopra ogni altra creatura del mondo. Non è cosa da poco nell’ottica di una migliore comprensione della continuità della rivelazione e dell’esperienza profetica così come elaborate nel Corano. Il versetto in oggetto è, di fatto, la quintessenza dell’elaborazione profetologica propria del Corano, che vede in Adamo il primo tra tutti i profeti dell’umanità. Si consideri che il termine *nās*, di cui fa spesso uso il testo coranico, è propriamente allusivo dell’umanità nella sua generalità. Proprio perché Adamo è

<sup>19</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69.

<sup>20</sup> In effetti la voce verbale *iṣṭafāki* è qui ripetuta due volte, a enfatizzare la straordinarietà di questa elezione di una creatura purificata o fatta pura sin dal suo concepimento e per tutta la sua intera esistenza.

stato il primo profeta, Dio «elege» ogni altro suo profeta tra la gente per la gente, tra il popolo per il popolo, tra la tribù per la tribù. Ricordando però subito dopo di lui la figura di Noè, il versetto del Corano adombra una considerazione di più ampio spessore spaziale. Noè segna, in effetti, l'irrompere di una nuova éra umana, l'avvio di una nuova relazione tra Dio e le sue creature, resa ancora più pregnante e coinvolgente grazie all'elezione della famiglia di Abramo, il che vuole dire Abramo con Agar e Ismaele e i discendenti di quest'ultimo, ossia gli Arabi. Si dischiude, in ultima analisi, un nuovo ramo profetico caratterizzato da una nuova religione che è quella di Abramo e di Ismaele e che sarà, poi, quella di Muḥammad e della sua comunità. Non prima, comunque, che abbia esaurito il suo corso l'elezione della famiglia di 'Imrān e, dentro di essa, la famiglia di Maria con suo figlio 'Īsà.

Rosmini riprende le sue riflessioni partendo, come dicevo, da quello che è adombrato in sura III, 33. Naturalmente, non sa lasciarsi alle spalle la tradizione apocrifia cristiana che è alla base di tutta la mariologia coranica, pur se in quest'ultima la fa da padrone un lessico che ha una sua intenzionale irruzione disgregatrice di luoghi comuni al cristianesimo tradizionale ortodosso e/o pure ereticale, sotto alcuni punti di vista. Rosmini non disdegna di dire a chiare lettere che la moglie di 'Imrān altri non è se non sant'Anna, sulle cui labbra il Corano, attingendo alla tradizione cristiana apocrifia, mette le seguenti parole nel versetto 35 di sura III:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

In Maracci la traduzione è: «Memento cum dixit uxor Amran: Domine mi, certe ego vovi tibi quod est in utero meo, liberum: suscipe ergo a me: tu quippe es Auditor, Cognitor».

Rosmini traduce: «La moglie di Imran disse: O mio Signore, certo che io ho votato a te ciò che sta nel mio utero, acciocché esso attenda al tuo culto libero dall'altre cure».

Come si può costatare, la traduzione che ci offre Rosmini ricalca il testo latino del Maracci, omettendo alcuni particolari che però riprende nella parte espositiva, là dove afferma che, stando a quanto «dichiarano maggiormente i commentatori arabi del Corano», Maria altro non faceva che contemplare le cose celesti e servire al culto del Signore. Come riferimento ai commentatori arabi, Rosmini rimanda in nota alla memoria di Gelalldino, chiara allusione a Jalāl al-Dīn, epiteto del grande storico ed esegeta musulmano meglio conosciuto come al-Suyūṭī.<sup>21</sup> Tuttavia non indica e non precisa quali siano state in effetti le parole con le quali l'esegeta commenta tale versetto. Nel testo arabo, là dove si analizza il versetto 35, si dice espressamente che Anna, desiderando fortemente avere un figlio, supplicava incessantemente Dio, finché un giorno, percependo di aver concepito, decise di votare al servizio di Dio, nel suo santo tempio, quanto portava in grembo, libero da ogni altra cura e negozio mondani.<sup>22</sup> Rosmini sembra dunque tradurre alla luce di quanto è esposto in questo commento di al-Suyūṭī. Ma dobbiamo anche prendere atto che tale commento è riportato, pur se con qualche errore, nel Maracci stesso, là dove si sofferma

<sup>21</sup> Per tutti i riferimenti all'opera di questo esegeta rimando all'edizione *Tafsīr al-Jalālayn*, Maktabat al-Mallāḥ, Damasco s.d.

<sup>22</sup> JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 72.



satanasso possa toccare menomamente o lei o il figliuolo che di lei nascerà»,<sup>23</sup> amplifica quanto da lui già detto in precedenza a proposito della tradizione alla luce della quale si ritiene dagli arabi che «satana sia stato scacciato dal cielo...e che Abramo abbia gittato pietre contro il diavolo che lo tentava di non immolare il figliuolo».<sup>24</sup> Che Maria e suo figlio ʿĪsà siano stati illesi dal tocco di Satana, come è invece sorte e destino di ogni altro nato, Rosmini lo riceve per il tramite della lettura del testo del Maracci, il quale, oltre ad appoggiarsi su quanto è reperibile nel *Tafsīr al-Jalālayn*, cit. 73, si appoggia anche alla testimonianza data da al-Taʿlabī nel suo *ʿArāys al-majālis* là dove discetta della nascita di ʿĪsà da Maria.<sup>25</sup>

L'attenzione di Rosmini si concentra quindi su un altro aspetto straordinario delle relazioni che si instaurano tra Maria e la sua elezione tra le donne dell'universo. Se in molti contesti il completo abbandono della creatura alle volontà divine dà luogo al compiacimento che di essa ha Iddio, nella vicenda di Anna o moglie di ʿImrān, come è chiamata nel Corano, questo compiacimento di Dio è espresso in una colorita immagine già a suo tempo utilizzata in non pochi passi dell'Antico Testamento e in alcuni vangeli apocrifi, come illustrerò in appresso.

Proseguiamo quindi leggendo direttamente il versetto 37 della sura III, su cui si sofferma la curiosità del Rosmini per mostrarsi sempre più ammirato e sorpreso del modo con il quale il Corano tratteggia i singolari privilegi di cui Dio adornò colei che sarebbe un giorno divenuta, pur restando vergine, madre di un profeta e di un messaggero di Dio a nome Gesù. Non è mia intenzione andare oltre quello che Rosmini espone nel suo *Ragionamento* e passo quindi alla considerazione nella quale egli stesso asserisce che «il Corano suppone che Maria sia stata data in educazione al sacerdote Zaccaria». Il testo arabo è come qui di seguito:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

<sup>23</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71. Sorprende oltremodo Fulvio De Giorgi a pagina 40 là dove, nel parlare del modo con cui Rosmini si confrontava con i passi coranici «selezionando versetti specifici», fa rilevare che, nel caso di sura III, 36, «dopo la traduzione alla lettera, seguiva una traduzione più libera – che riporto in corsivo – per farne meglio capire il senso». Ma quello che compare in corsivo a pagina 41 non è una traduzione libera del versetto, bensì una parte, quella finale più precisamente, del commento che Maracci prende da JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73. Non si tratta, quindi, di una traduzione libera, bensì di un puro e semplice modo di commentare o sunteggiare di Rosmini.

<sup>24</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 70. In questo contesto, la dipendenza da quanto riportato nella nota al versetto 36 da Maracci è più che evidente. Come esplicito è altresì il riferimento a quello che asseriscono i due commentatori del Corano a proposito del versetto 36. JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73, il cui *ḥadīṭ* è fedelmente e letteralmente riportato nella nota del Maracci.

<sup>25</sup> Per ulteriori riferimenti a questo autore, mi attengo ad AL-TAʿLABĪ, *ʿArāʾis al-majālis*, Dār al-fikr, Beirut 2004.

In Maracci la traduzione è: «Suscepit ergo eam Dominus eius susceptione pulchra, & germinare fecit eam germine pulchro: & suscepit eam in curam Zacharias».

Rosmini traduce: «Laonde il Signore l'assunse per sé, con bella assunzione, e la fece germinare siccome un bel germe, e Zaccaria se la prese in cura».

Ancora una volta, la traduzione di Rosmini ricalca alla lettera quella del Maracci. Egli ritiene inoltre che questo versetto deponga tutto a favore dell'immacolata concezione di Maria Vergine. La stessa cosa mette in risalto il Maracci stesso a commento del versetto XXXVI,<sup>26</sup> là dove parla dell'immunità dal peccato originale tanto della beata Vergine quanto di suo figlio 'Īsà. Singolare è come Rosmini consideri eccezionale questa attenzione del Profeta dei musulmani nei riguardi di Maria in contrasto con quello di cui «nelle scuole cattoliche nel secolo XI si cominciò a disputare, se Maria sia stata preservata, con special privilegio, dall'originale infezione».<sup>27</sup> A tal riguardo cita un intero passo di Gelal che riporta alla lettera: «Aversi nelle istorie che non nasce uomo, senza che manda vagiti, fuor solo di Maria e del suo Figliuolo». In realtà, questo passo è così presente nel Maracci: «*in historiis habetur, nullum nasci, nisi tangat eum Satanas quandò nascitur, et ideò erompi in vagitus; praeter Mariam et Filium eius. Referunt hoc duo Seniores*». Il testo arabo è così strutturato: «وفي الحديث ما من مولود يولد إلا مسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخاً إلا مريم وابنها رواه الشيخا»<sup>28</sup>. Sorprendente l'assoluta fedeltà al testo sin nella maiuscola della parola «Figliuolo!».<sup>29</sup> Rosmini aggiunge dell'altro dicendo: «Quale testimonianza più chiara e più solenne? E l'altro celebre interprete del Corano Ahmed figliuolo di Mohammed di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana, riferendo la stessa spiegazione, aggiunge, esser ella uscita dalla bocca medesima di Maometto, per attestazione di Abuhoreiram».<sup>30</sup> Ho l'impressione che qui Rosmini faccia una certa confusione tra due esegeti o storici musulmani ch'egli assomma in un'unica persona con dettagli propri a ciascuno dei due. Di un Aḥmad figlio di Muḥammad detto al-ʿAsqalānī ci è agevole l'identificazione nel noto esegeta e tradizionalista al-Ḥāfiẓ Šihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad meglio conosciuto come Ibn Ḥajar o al-ʿAsqalānī, noto per non poche sue opere, prima tra le quali *Fatḥ al-Bārī*, considerata il più accurato e accreditato commento de *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī. In tutta la serie di appellativi relativi a questo autore non ricorre mai la menzione di una *kunya* o patronimico che lo riporti come padre o figlio di Thaleb, ragion per cui sarebbe altresì chiamato il Thalebiese. Teniamo presente che, se questo ultimo dettaglio ha funzione di identificazione della persona in oggetto, penseremmo immediatamente ad al-Taʿlabī, il

<sup>26</sup> Lo indico con cifre romane perché così fa Maracci.

<sup>27</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71.

<sup>28</sup> Preso alla lettera da JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73.

<sup>29</sup> Il riferimento è, come già detto, a JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73.

<sup>30</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71. L'informazione è presa direttamente dal Maracci sempre nel suo commento al versetto 36, prima di riportare quanto viene riferito a tal proposito dall'altro celebre tradizionalista Qatādah.

cui nome per esteso è però Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Nīsābūrī, morto nel 427 dell'egira e autore di una ben nota *Storie dei Profeti, Qiṣaṣ al-anbiyā'*, dentro la quale si parla anche delle vicende di Maria e di suo figlio 'Isà. Ma non ritengo che Rosmini voglia alludere a quest'opera rifacendosi alla testimonianza di Maracci, perché il *ḥadīṭ* relativo all'immacolata concezione di Maria e del figlio suo è narrato con queste parole: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَطْعَنُ الشَّيْطَانَ فِي جَنْبِهِ بِأَصْبَعِهِ جِئَ يُولَدُ، إِلَّا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حَجَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَذَهَبَ يَطْعَنُ فَطَعَنَ فِي الْحِجَابِ»<sup>31</sup>.

Il *ḥadīṭ* che compare invece in Maracci è il seguente: «كل ادمي يُحَفَرُ بطعن الشيطان في جنبه حين يولد غير عيسى و أمه جُعل بينهما حجاب فاصابت الطعنة الحجاب ولم ينفذ<sup>32</sup> اليهما منه شيء: قال: و ذكر لنا انهما كانا لا يصيبان من الذنوب كما يصيبه ساير بنى ادم». Il testo è così tradotto dal Maracci: «*Omnis natus ex Adam confoditur in latere tactu Satanae quandò nascitur, excepto Jesu, & Matre eius: nam posuit Deus inter eos, & Satanam velamen: itaut tactus Satanae steterit in velamine, nec pertigerit ad eos ulla ex parte. Praeterea narratum est nobis, quòd neuter commiserit ullum peccatum, sicut committunt caeteri filii Adam*»<sup>33</sup>.

I due testi differiscono molto tra di loro e si deve di conseguenza escludere che quello riportato da Maracci possa essere ragionevolmente attribuito al tradizionalista al-Ṭa'labī. Leggendo di fatto un testo di al-Ṭabarī, ci imbattiamo in un *ḥadīṭ* da questo dissimile soltanto in irrilevanti dettagli, ma sicuramente non attribuito a Cottada (= Qatādah), come asserisce invece Maracci, bensì a una catena di trasmettitori nella quale non è inserita la menzione di Qatādah. Riporto alla lettera il *ḥadīṭ* menzionato al nr. 5424: «حدثني المثنى، قال: ثني إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع قال... «كُلُّ آدَمِيٍّ طَعَنَ الشَّيْطَانَ فِي جَنْبِهِ غَيْرَ عِيسَى وَأُمِّهِ، كَانَا لَا يُصِيبَانِ الذُّنُوبَ كَمَا يُصِيبُهَا بَنُو آدَمَ»<sup>34</sup>.

Anche a tal proposito la traduzione che ne fa il Rosmini è presa alla lettera dal testo riportato e tradotto dal Maracci. Così traduce Rosmini: «Ogni uomo che nasce d'Adamo è ferito nel fianco pel tocco di satanasso, quand'egli viene al mondo, fuor solo di Gesù e della sua Madre: perocché Iddio pose fra essi e satana un velo per forma, che il toccamento di satana si fermò nel velo e non giunse insino ad essi da niuna parte. Oltre di che fu a noi raccontato, che né l'uno né l'altra commise mai alcun peccato, come pur fanno gli altri figliuoli di Adamo»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> ṬA'LABĪ, 'Arā'is al-majālis, cit., p. 316. Ho corretto una qualche errata vocalizzazione. Vedi pure ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, pp. 324-327 con diversi particolari a seconda dei tradizionalisti a cui fa riferimento.

<sup>32</sup> Meglio يَنْفُذُ

<sup>33</sup> Nota al versetto XXXVI.

<sup>34</sup> ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, p. 326.

<sup>35</sup> ROSMINI, Maria nel Corano, cit., p. 72. La traduzione segue, come dicevo, alla lettera quella operata dal Maracci. Omette solo la maiuscola nel nome «satana». Ciò conferma che Rosmini non ha sotto gli occhi un testo diverso. Quello riportato dal Maracci differisce, tuttavia, dalla formulazione sotto la quale è riportata nei diversi autori musulmani. Cfr. a tal proposito ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, pp. 323-327. Si veda specialmente p. 326, nr. 5423, dove nella seconda parte

Come dicevo, non sono riuscito a reperire, nei *Commentari* degli esegeti o nelle sillogi di *ḥadīṭ* attribuite a diversi autori, una qualche tradizione che attribuisca direttamente a tale «Ahmed figliuolo di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana» lo stesso *ḥadīṭ* che Rosmini ascrive ai due al-Jalāl, come del resto fa ancor prima di lui il Maracci. Manca l'attestazione che esso sia stato in effetti tramandato sull'autorità del celebre tradizionalista Abū Hurayrah da questo «Ahmed figliuolo di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana».

Per quanto concerne la tradizione relativa a Satana concepito come l'angelo lapidato o altre volte tradotto con «reietto», troviamo tracce nel *Vangelo di Bartolomeo*, risalente al III sec., al cap. IV, 22 dove leggiamo una singolare descrizione degli eventi all'interno della quale così si fa dire al demonio: «Quando però rifiutai l'immagine di Dio, fui detto Satana, cioè angelo del tartaro...Sono i littori di Dio i quali mi percuotono ogni dì sette volte e sette volte la notte, non mi lasciano mai e fanno a brandelli il mio potere».

Gli elementi coranici vengono alla luce or qua or là nella narrazione apocrifia e sono in verità troppo presenti per poterli trascurare. Pure il concetto del Dio che ascolta di cui in sura III, 35 è in linea con quanto raccontato nell'apocrifo *Liber de infantia Salvatoris*. E non sorprende affatto, invero, di trovare nel proseguimento del testo del *Vangelo di Bartolomeo* una narrazione su Satana che lo avvicina sempre meglio al Satana il reietto o, meglio, il lapidato, di cui nella sura in oggetto. Vi è infatti detto: «Con una voce lamentosa, pari al ruggito di un leone, Satana disse: "Guai a me! Ho ingannato molti per mezzo della donna e da una vergine, a mia volta, sono stato ingannato, stretto e legato da catene di fuoco dal Figlio della vergine" ».

La «protezione» di cui parla qui il Corano sembra trovare un suo parallelo nello stesso *Protoevangelo di Giacomo* VI, 2, dove è tra l'altro detto: «Dio dei nostri padri, benedici questa bimba e dalle un nome rinomato, perpetuo per tutte le età». E tutto il popolo rispose: "Così sia, così sia, amen". La presentò poi ai gran sacerdoti, i quali la benedissero dicendo: "Dio dei luoghi eccelsi, rimira questa bimba e dalle benedizione somma, che dopo di sé altra non abbia" ».

E ancora nel *Protoevangelo di Giacomo* VII, 2 è detto: «Il Signore ha reso grande il tuo nome in tutte le generazioni».

In effetti l'incomparabilità di questa «elezione» di Maria, qui adombrata come una «grazia» particolare, è stata dalle fonti musulmane vissuta e trasmessa come l'essenzone di Maria da ogni sorta di peccato o macchia o comunanza con il peccato di Satana. Così recita un *ḥadīṭ*: «Ogni figlio di Adamo, appena nasce, è toccato da Satana, tranne il figlio di Maria e sua madre: a tale contatto

---

si asserisce che Qatādah ci ha tramandato per averlo udito direttamente dal Profeta quanto segue:

” كُلُّ بَنِي آدَمَ طَعَنَ الشَّيْطَانُ فِي جَنْبِهِ إِلَّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، جُعِلَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ حِجَابٌ فَأَصَابَتْهُ الطَّعْنَةُ الْحِجَابَ وَلَمْ يَنْفُذْ إِلَيْهِمَا شَيْءٌ. وَذَكَرْنَا لَنَا أَنَّهُمَا كَانَا لَا يَصِيبَانِ مِنَ الذَّنُوبِ كَمَا يَصِيبُهَا سَائِرُ بَنِي آدَمَ.”

Una diversa formulazione quanto al verbo la troviamo in MUSLIM, *al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Manšūrāt al-maktab al-tijārī li-al-ṭibā'ah wa-al-našr wa-al-tawzī', Beirut s.d., vol. IV, parte VIII, p. 54, con l'espressione *yalkuzuhu al-šayṭān fī ḥiḍnayhi*.

il neonato emette il suo primo grido». Si badi che questo *ḥadīṭ* è uno di quelli che godono di maggiore autorità e diffusione.

L'ammirazione del Rosmini è tutta nella sua constatazione che nonostante tutto Muḥammad non osa attribuire a se stesso un privilegio così alto come quello di cui beneficiarono per grazia divina tanto Maria quanto suo figlio 'Īsà. Sarebbe stata un'occasione propizia per accreditarsi puro e senza macchia, stagliando così anche la sua persona nell'universo dell'immacolatezza creaturale. Ma anche qui, come in altri passi del suo *Ragionamento*, Rosmini paga il suo debito all'atavico diletto al quale era stato sempre esposto Muḥammad, là dove elogia la fede dei musulmani che «danno a Maria e al suo figliuolo questa prerogativa d'essere concepiti senza peccato, con esclusione affatto di tutti gli altri uomini, non facendo grazia neppure all'astuto figliuolo di Abdhallaḥ (sic!), loro falso profeta». <sup>36</sup>

Dicevo che l'ammirazione esternata da Rosmini è pressoché incontenibile a tal riguardo e finisce con il divenire facile occasione di sproporzionato ardore, sbilanciandosi ben oltre quello che in realtà i musulmani ritengono essere stato il ruolo di Maria e di suo figlio 'Īsà nell'economia della rivelazione e, di conseguenza, del rango tutto particolare spettante al Profeta dell'islām. In parte vere e in parte non altrettanto congrue con il comune sentire della comunità musulmana suonano le parole con le quali Rosmini chiude le considerazioni sui versetti or ora illustrati, dicendo: «Quanto non è adunque gloriosa questa testimonianza tratta dalla bocca degli infedeli, i quali esaltano Maria per la santità e l'innocenza sua immacolata, sì originale e sì susseguente, di tanto sopra il loro apostolo e legislatore? ». <sup>37</sup>

Attribuire la «santità» a Maria suona male per un musulmano, per il quale solo Allāh è santo, come si evidenzia in sura LIX, 23: «Egli è Dio, non v'ha altro dio che Lui, il Re, il Santo, *qudūs* (...)» e in sura LXII,1: «Canta la gloria di Dio tutto quanto è nei cieli e tutto quel ch'è sulla terra, di Dio il Re, il Santo, *qudūs* (...)». In nessun passo del Corano Maria è chiamata o detta «santa», *qiddīṣah*, bensì *ṣiddīqah*, ovvero verace o veritiera nella sua fede e nelle sue opere; è perciò traduzione errata tanto quella del Bausani quanto quella della Zilio-Grandi che traducono l'aggettivo *ṣiddīqah* con «santa» invece che con «veritiera» in sura V, 75. Si tratta di puntigliose precisazioni che prestano il fianco a qualche risentimento, ma, quando si tratta dell'islām e del suo modo di percepire la realtà e la concretezza del fenomeno religioso, è doveroso attenersi all'oggettiva esposizione di quello che è il suo precipuo patrimonio scritturale. Non dobbiamo dimenticare che la parola è, nella sua immediatezza di senso, la quintessenza della comprensione del testo. Solo dopo averla compresa come tale, potrebbe insorgere la necessità di percepirne un senso o i sensi occulti.

Non è terminologia appropriata nemmeno quella con la quale Rosmini vede in Muḥammad un legislatore, se non nel senso traslato di chi è fatto portatore della Legge, come già fu Mosè per gli Ebrei, giacché il vero e proprio legislatore è, per i musulmani, soltanto ed esclusivamente Allāh. Improprio è del resto altresì parlare di Muḥammad come chi di propria iniziativa inserisce

---

<sup>36</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 72.

<sup>37</sup> *Ibidem*.



che cosa gli pare «nel codice della sua legge»,<sup>38</sup> o come gestore degli «articoli della sua fede».<sup>39</sup> In tal modo, si esprime ciò che un cristiano pensa del fenomeno religioso islamico e del ruolo che Muḥammad ha svolto o giocato, piuttosto che esporre in concreto quello che i musulmani ritengono, in prima istanza, dell'essenza del Corano e di quello che è a esso proprio. Sappiamo, tuttavia, quale convinzione Rosmini avesse dell'islām e di Muḥammad!

Mi piace riportare qui una serie di considerazioni che un musulmano sciita fa a proposito dell'appellativo *ṣiddīqah* conferito a Maria. Egli sostiene che Maria è stata veritiera, *ṣiddīqah*, nel parlare e nell'agire, che è sempre stata conforme alle credenze e agli scopi per i quali agiva sino a raggiungere le alte vette della perfezione nella fede. «Nel Corano, l'unica donna annoverata tra i veritieri, e di fatto realizzatrice di tutte queste elevate condizioni, è Maria. Nonostante anche altre donne, in particolare Fatima, la figlia più giovane del Profeta dell'islām, vengano menzionate negli *ahadith* in quanto veritiere nello stesso senso, l'onore di un tale elogio nel Libro è riservato solo a Maria».<sup>40</sup> Questa costante sua veridicità nel parlare e nell'agire si accompagnava a una sua piena purificazione interiore ed esteriore, grazie al fatto di essere stata purificata da Dio stesso nell'atto del suo concepimento, della sua nascita e della sua intera esistenza, come si evince da sura III,42, *ṭahharaki*, per cui è a giusta causa annoverata tra i «devoti», *qānitūn*, stando a sura LXVI, 12. La valutazione di questo autore è oltremodo lusinghiera. Oltre a farci intendere che per gli straordinari doni ricevuti Maria ben merita di essere considerata una perla del Corano, non esita a ritenerla «una persona con caratteristiche straordinarie, incluso la ricezione di qualche specie di rivelazione...».<sup>41</sup> Condivide, cioè, la posizione di coloro che vedono anche in Maria un «profeta»? Lo lascia a intendere soprattutto là dove puntualizza che altra grazia singolare ricevuta da Maria fu quella di «ricevere lo spirito» e che «da diversi versetti del Corano sembra che nessun essere umano possa mai ricevere una Rivelazione da Dio prima che gli sia “proiettato”, “inviato” o “insufflato” lo Spirito».<sup>42</sup> A sua volta, questo privilegio è riservato, sempre nell'ottica coranica, ai puri. E Maria è stata una pura. Lo sottolinea a più riprese un autore musulmano, sempre con riferimento alla fede dei cristiani, sottolineando ch'ella è vergine, '*adrā'*,

---

<sup>38</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 72.

<sup>39</sup> Ivi, p. 71. Singolare è la consonanza tra quanto afferma qui Rosmini e ciò di cui i musulmani di oggi ci accusano, ossia di non nutrire nei confronti dell'Immacolata gli stessi sentimenti e le stesse certezze che sono invece vessillo della fede musulmana; infatti, annota il Roveretano, mentre «nelle scuole cattoliche nel secolo XI si cominciò a disputare, se Maria sia stata preservata, con ispecial privilegio, dall'originale infezione, già gli arabi lo credevano senza contrasto nel secolo VII».

<sup>40</sup> MUHAMMAD S. BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, in Allamah Tabataba'i', *Gesù e Maria nel Corano*, Irfan Edizioni, Roma 2008, p. 57.

<sup>41</sup> BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, cit., p. 56.

<sup>42</sup> Ivi, p. 58.

immacolata, *batūl*<sup>43</sup> e pura *ṭāhirah*.<sup>44</sup> Allude a una lacerazione del fazzoletto di Maria e del sacerdozio di Davide.<sup>45</sup> Scongiora che si possa attribuire a Maria la vergognosa calunnia di cui l'accusarono i giudei, sa che i cristiani amano celebrare la sua festa e si guardano bene dal non farlo, che nessun cristiano dovrebbe rifiutare Maria o asserire ch'ella fu associata con Giuda Iscariota nella gehenna.<sup>46</sup> Lo stesso autore, parlando di credenze che caratterizzano la fede dei cristiani, non trascura di omettere che per loro Maria è la «madre della luce», *umm al-nūr*.<sup>47</sup>

Se lo Spirito di cui si discettava poc'anzi, che per autentici sciiti non è l'arcangelo Gabriele e nemmeno l'arcangelo Michele ma qualcosa di più grande di essi, è «strumentale al processo della Rivelazione ricevuta dai profeti, allora Maria, che ha ricevuto lo Spirito, va a giusto titolo annoverata tra i profeti? Sembrerebbe consequenziale e tuttavia l'autore lo esclude esplicitamente, pur confermando che un simile privilegio e grazia non sono concessi a persone ordinarie ma dotate di «capacità tali da far sì che Dio stesso si rivolga direttamente a loro».<sup>48</sup> A ogni modo, non riflette il senso proprio e intrinseco alla veridicità del versetto coranico tradurre l'espressione araba *rūḥ al-quds* con «Spirito Santo» in nessuna sua accezione o sua frequenza, come purtroppo fa l'autore.<sup>49</sup>

Per quanto concerne invece la seconda parte del versetto coranico, ossia là dove si dice che il Signore la fece germogliare di germoglio buono, mi è sembrato di individuare dei passi apocrifi che sono in sintonia di immagine e di significato con il senso proprio della tradizione musulmana. Così ritengo che il *Protoevangelo di Giacomo VI, 3* adombri e prefiguri il significato di quanto detto dal Corano là dove fa dire ad Anna: «Un frutto della sua giustizia il Signore m'ha elargito, unico e molteplice innanzi a lui».

Su questa premessa, ribadita in altri testi apocrifi, si sviluppa poi il vero e proprio concetto riproposto dalla sura in questione. E di fatto così troviamo narrato nel *Vangelo dello Ps. Matteo III, 4*: «A voi è stato concesso un germoglio tale, quale mai né profeti né santi ebbero fin dall'inizio né avranno in futuro». Lo stesso testo aveva già detto, al cap. II, 3: «“Non ti turbare, Anna”, le disse /l'angelo/, “Dio ha deciso un germoglio per te. Ciò che nascerà da te formerà l'ammirazione per tutti i secoli, fino alla fine”».

E nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* leggiamo ancora: «Maria nostra sorella, nostra Madre, Madre dei dodici rami». E ancora, al cap. XXIX, troviamo Maria che così prega: «Ed ecco che si sono

---

<sup>43</sup> AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a-šā fī šinā'at al-inša'*, Dār al-kutub, il Cairo 1963, vol. IV, 306; XIII, pp. 275, 281 *sayyidah, batūl, 'aḍrā'*.

<sup>44</sup> Ivi, vol. XIII, p. 290.

<sup>45</sup> Ivi, vol. XIII, p. 288.

<sup>46</sup> Ivi, vol. XIII, p. 316.

<sup>47</sup> Ivi, vol. XIII, p. 290. A p. 313 troviamo le due espressioni *al-sayyidah Māriyah umm al-nūr* e *Māriyah Maryam*. Per l'espressione *al-sayyidah Maryam* vedi ivi, p. 315.

<sup>48</sup> BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, cit., p. 59.

<sup>49</sup> *Ibidem*

radunati ed io sono in mezzo a loro come una vite fruttifera, come nei tempi in cui ero con te e tu eri come una vite in mezzo ai tuoi angeli incatenando ogni attività del nemico».

Nella *Dormitio Virginis* VIII, 12 Maria, dopo aver benedetto il Signore per l'opera da lui compiuta su di lei, conclude l'enumerazione dei benefici ricevuti con queste parole: «Ti benedico per tutta la piantagione delle tue mani che dura in eterno. Santo, santo colui che riposa tra i santi».

Nel testo che Erbetta presenta come *Il transito romano*, redatto in forma definitiva nel sec. XI, ci sono passaggi identici a quanto riportato nel *Vangelo di Bartolomeo*. E, di fatto, al nr. 16 è così narrato: «Poi Maria pianse con accento calmo e tranquillo. Giovanni non fu capace di trattenerli. Il suo spirito fu turbato e non trovava cosa dirle. Non sapeva ancora che stava per lasciare il corpo. Allora esclamò ad alta voce: “Sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi, che cosa vuoi che faccia per te?”».

Nel *Libro del riposo etiopico* così è riportato: «Mi hai detto che mi avresti inviato tutti gli apostoli, quando avessi lasciato il corpo. Ed ecco si sono radunati. Mi trovo tra loro come vite ferace nei suoi dì, come nel tempo in cui eravamo con te; e ancora come vite tra i tuoi angeli, mentre assoggetti i tuoi nemici a tutte le tue opere».

Le fonti apocriefe cristiane sono altresì unanimi nel ritenere che Maria, lasciata dai suoi genitori Anna e Gioacchino al servizio di Dio nel tempio di Gerusalemme, si nutriva giornalmente di un nutrimento non terreno ma celeste. Il Corano recepisce questa tradizione e la esprime o ripropone in sura III,37:

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

In Maracci la traduzione è: «Quotiescumque ingrediebatur ad eam Zacharias in Adytum, inveniebat apud eam cibum. Dixit: O Maria, undenam tibi hoc? respondit: Hoc est à Deo: nam Deus praebet alimenta cui vult sine computatione».

Rosmini traduce: «Ogni qualvolta entrava ad essa nel suo recesso Zaccaria, trovava presso di lei un cibo. Egli disse: O Maria, onde ti viene questo? Ella rispose: Questo viene da Dio; perocché Iddio presta gli alimenti a chi vuole, senza computo».

Anche in questo caso le due traduzioni collimano, persino nel particolare che il singolare arabo *rizq<sup>an</sup>* è tradotto da entrambi al plurale con «alimenti», e che la virgola venga messa in entrambi i testi tradotti subito dopo il nome Zaccaria.

La cornice di particolari dentro la quale anche in questo contesto Rosmini avverte la presenza di elementi «favolosi» che nonostante tutto «non dimostrano meno il concetto altissimo della santità di Maria che Maometto lasciò impresso nel suo Corano»<sup>50</sup> è di antico sapore apocrifo.

Nel *Protoevangelo di Giacomo* VIII, 1 è presente un passo che sembra ricalcare alla lettera quanto è stato poc'anzi citato dal Corano, almeno per quanto riguarda l'evento che lascia attonito Zaccaria e di cui non sa darsi una spiegazione. Esso recita infatti: «Ora Maria dimorava nel tempio del Signore considerata come colomba. Il cibo lo riceveva dalla mano di un angelo».

Lo stesso *Protoevangelo*, al cap. XIII, 2 ripropone grosso modo questo episodio nei seguenti termini: «Giuseppe si levò dal sacco e, chiamata Maria, le disse: “Tu, oggetto di cura particolare da parte di Dio, come mai hai fatto questo? Ti sei dunque dimenticata del Signore, Dio tuo? Perché ti sei resa vile, tu che crescesti nel Santo dei Santi e fosti nutrita dalla mano dell'angelo?”».

<sup>50</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

Naturalmente, il fatto che nel testo coranico non compaia menzionato l'angelo è di poca rilevanza quanto alla sostanza dell'episodio, giacché in tutta l'economia salvifica islamica colui che provvede in prima istanza al sostentamento delle creature è solo ed unicamente Allāh, e poco conta soffermarsi sulla funzione intermediaria di qualsiasi altra creatura che si sottomette ad assolvere ai suoi ordini. Agli Apocrifi si affidava innanzitutto una funzione di impatto emotivo, capace, nella varietà degli elementi descrittivi adottati, di suscitare moti di fede non di rado unita a stupore, sbigottimento, estrema meraviglia per la grandezza dell'agire di Dio. Per questo anche tale episodio è narrato in più di un testo, come, tra gli altri, nel *Vangelo dello Ps. Matteo VI, 2*, dove, descrivendo le diverse fasi di una giornata di Maria, si afferma: «Si era fissato il seguente regolamento: dal mattino alle nove, preghiera; dalle nove alle tre pomeridiane, lavoro di tessitura; a partire dalle tre cominciava di nuovo a pregare, fino a che l'angelo non le appariva. Dalle sue mani riceveva il cibo».

La precisazione del tempo in cui l'angelo le appariva per porgerle il cibo celestiale spiega ancor meglio i motivi dello stupore che pervade Zaccaria, in quanto gli si dà modo di constatare che, del cibo precedentemente ricevuto, Maria non ha consumato alcunché. E di fatto così è narrato nello stesso vangelo al cap. VI, 3: «Ella si cibava unicamente del cibo che riceveva quotidianamente dalla mano dell'angelo, mentre divideva tra i poveri quello che riceveva dai pontefici». E lo stesso vangelo, al cap. XII, 1, con una leggera variante in virtù della quale «l'angelo» diventa «gli angeli», insiste dicendo, rivolto a Giuseppe: «Perché ti sei unito, con inganno, con tanta e tale vergine, che gli angeli di Dio nutrirono nel tempio come colomba?».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno III, 1* le due versioni vengono per così dire ricomposte in una duplice funzione svolta dagli angeli al servizio di Maria. Di fatto così esso narra: «Il Signore Dio le diede grazia e saggezza. Un angelo di Dio, scendendo dal cielo, la serviva per il pasto ed era nutrita dagli angeli dello Spirito Santo».

E nel *Vangelo di Bartolomeo II, 15* è pure narrato: «Quando quelli ebbero fatto ciò, ella cominciò: “Mentre dimoravo nel tempio di Dio e dalle mani di un angelo ricevevo il mio cibo, un giorno mi apparve un tale sotto l'aspetto di un angelo”».

Gli elementi concernenti narrazioni riportate da vari tradizionalisti ed esegeti dell'islām sono considerate alla stregua di necessari ornamenti da favola, ma ciò nonostante sono colti nella loro essenzialità devozionale. Nella nota del Maracci al versetto XXXVII leggiamo una lunga descrizione sul come Zaccaria viene designato tutore di Maria: la prende dapprima dalle braccia della madre Anna all'atto della di lei presentazione al tempio, ne ottiene l'affidamento dopo che con ventinove sacerdoti del tempio si reca al Giordano e vede affiorare sulle acque del fiume la propria verga<sup>51</sup> come segno del gradimento del cielo a che fosse lui e non altri il custode di Maria

---

<sup>51</sup>In JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 73 si dice espressamente che a essere gettate nel fiume Giordano furono delle *aqlām* o verghe ma anche asticelle, come è il significato del termine *qidh* e del suo plurale *aqdāh* che ricorrono in uno solo dei brani riportati da al-Ṭabarī a proposito del contenzioso sorta tra Zaccaria e altri sacerdoti del tempio che volevano essere i custodi o tutori di Maria. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 328-331.

e, infine, fa approntare una camera, *ġurfah* o anche *mihṛāb*, tutta per lei, dove ogni giorno le porta cibo, acqua e unguenti, sbigottito di trovare frutta di stagione invernale in estate ed estiva in inverno. In questa lunga nota, Maracci non fa altro che tradurre un commento al versetto 37 di sura III così come riportato in Gelal, che precisa inoltre come il cibo di cui si nutriva invece Maria venisse dal paradiso, *al-jannah*.<sup>52</sup> Rosmini non ne fa parola. Si attiene però a una tradizione che fisserebbe, durante tale conversazione tra Maria e Zaccaria a proposito del cibo ch'ella riceve dal cielo per il tramite di angeli del Signore, il tempo nel quale Zaccaria «ottiene il figliuolo Giovanni Battista pregando nella stanza medesima di Maria».<sup>53</sup> Ma non è difficile rapportare questa sua menzione al versetto che segue immediatamente il dialogo tra Zaccaria e Maria a una precisa volontà di creare un parallelismo tra le incessanti e fervorose suppliche di Anna e di Gioacchino e quelle innalzate al cielo da Zaccaria e sua moglie Elisabetta, tese a ottenere una prole pur essendo entrambi ormai troppo avanti con gli anni. Sarebbe solo apparentemente un'interruzione del filo narrativo dell'infanzia di Maria per preconizzare, come fu in effetti nei tempi evangelici, la futura nascita del Battista da Elisabetta e di Cristo da Maria. In effetti i versetti 38-41 costituiscono una unità narrativa a sé, una sorta di intreccio di destini che graveranno più tardi su due uomini che il firmamento islamico si pregia di avere come profeti tra i buoni ed entrambi onorevoli e casti. Sono comunque entrambi collegati dal sottile filo della fede e della piena remissività ai voleri di Dio. La chiave di lettura che ci fornisce, a tal riguardo, al-Ṭabarī è di per sé avvincente e persuasiva. In effetti Zaccaria supera la straordinarietà del nutrimento che viene dato a Maria con un'intuizione di fede che scava nelle profondità del plausibile emergendone con una certezza che fa onore al paradigma della fede. Se Maria riceve da Dio frutta invernale in tempo d'estate e frutta d'estate in tempo d'inverno, allora può far sì che un utero appassito rinvigorisca e si faccia tenero grembo d'un nuovo nato ed è quindi dignitoso alzare gli occhi e la voce al cielo invocando: «O Signore! Concedimi dal Tuo cielo una buona progenie, ché Tu esaudisci le preci!».<sup>54</sup> Che cosa altro se non che i figli son frutti di stagioni della vita e che di esse può disporre a piacimento il Signore stesso della vita?

---

<sup>52</sup> JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73. Su quali cibi, come frutta estiva e invernale fuori stagione, uva, frutti che solo alberi del Paradiso producono, Zaccaria trovava nella stanza destinata a Maria vedi anche ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 332-336, che nel nr. 5455 riporta un altro *ḥadīṭ* su autorità di al-Ḥasan nel quale si parla di un cibo che scendeva dal cielo da presso Dio, non di questo mondo. E ciò giustificherebbe perché Zaccaria le chiese da dove le venisse quel nutrimento che trovava presso di lei, ogni qual volta entrava da lei per una delle sette porte della sua cella. Non mancano, stando a una fonte di al-Ṭabarī, alcuni che sostengono che Zaccaria trovava da lei avanzi del cibo che giornalmente le portava chi era stato designato a tale mansione, un certo falegname di nome Jurayġ. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, nr. 5456, pp. 334-335.

<sup>53</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

<sup>54</sup> Cfr. sura III,38. Per il commento del grande esegeta cfr. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 336. Ma tale considerazione la leggiamo anche in JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, p. 73.

Del tutto estraneo alle tradizioni islamiche è comunque l'accento che Rosmini fa a una disputa che ebbe luogo tra gli angeli al fine di accaparrarsi il ruolo di «custode di Maria», tirando a sorte «a chi toccasse sì dolce e glorioso ministero». <sup>55</sup> Vero è che la litania latina che invoca e celebra Maria come «Regina angelorum» fa degli angeli i servitori di questa impareggiabile creatura venerata ed esaltata al di sopra di tutti gli altri esseri. Ma per quanto alta fu ed è ancora oggi la stima che di lei hanno i musulmani, in nessuna tradizione messa sulle labbra del Profeta si esalta tanto gareggiare di angeli per avere il privilegio di essere di lei custodi. Ho tutta l'impressione che Rosmini faccia qui confusione con il gareggiare che ci fu tra i sacerdoti del tempio o Zaccaria e altri rivali che si contendevano, al pari di lui, la custodia di Maria. Lo lascia supporre il fatto che tra Zaccaria, che invoca una prole da Dio nonostante l'infertilità della propria moglie, qui detta 'āqirah o sterile, e la menzione dell'annuncio degli angeli o di un angelo singolo a Maria non ci sono altre narrazioni nel Corano.

Il Corano pone una sorta di preparazione all'evento dell'annunciazione nei versetti 42-43 di sura III con le seguenti parole:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (43)

In Maracci la traduzione è: «Et cùm dixerunt Angeli: O Maria, certè Deus elegit te, & puram fecit te, & elegit te super mulieres omnium Mundorum. 43. O Maria, devota esto Domino tuo, & adora, & genuflecte cum genuflectentibus».

Rosmini traduce: «O Maria, certo Iddio elesse te e ti fece pura (cioè priva di ogni macchia di peccato), e t'ellesse sopra le donne di tutti i mondi: o Maria sii devota al tuo Signore, e adora e genufletti co' suoi adoratori».

Le due traduzioni sono speculari. Rosmini anticipa fuori testo l'«e quando gli angeli dissero». Per il resto notiamo l'aggiunta tra parentesi a illustrazione del senso intrinseco del termine «pura», l'inclusione nella trama narrativa del corsivo *omnium* che in verità non è esplicitamente menzionato nel versetto coranico, il che costituisce anche qui un ulteriore particolare per escludere che Rosmini traduca su testo arabo. Ch'egli segua passo per passo l'esposizione del Maracci lo deduco anche dal fatto che in tutto l'apparato di note fornito da quest'ultimo, si passa direttamente, senza ulteriori annotazioni o considerazioni attinte a esegeti o tradizionalisti musulmani, al versetto XLII, dove, stando a Gelal, Dio fece pura Maria nel senso che la preservò da contatto d'uomini, *min masīs al-riḡāl*, senza però la minima allusione alla preservazione da ogni macchia di peccato come fa invece Rosmini, non essendo per l'islām motivo di peccato avere rapporti sessuali con una legittima parte alla quale si è uniti per il tramite di un legale matrimonio.

Anche a proposito di quanto asserito nei versetti 42-43 ci sono precisi riscontri negli Apocrifi, come nel *Vangelo dello Ps. Matteo VI, 3* che narra quanto segue: «Era frequente il caso che la vedessero in colloquio con gli angeli, i quali le erano docili, come intimi amici». Nel *Libro della*

<sup>55</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

natività di Maria VII, 1 è ancora detto: «Ogni giorno riceveva la visita degli angeli, ogni giorno godeva della visione divina che la preservava da ogni male e la faceva abbondare di ogni bene». Ed è pure narrato nel *Vangelo dell'infanzia armeno* III, 1: «Là, nel tabernacolo, ella udiva continuamente la lingua e il canto angelico».<sup>56</sup>

L'esegesi coranica non è da meno. Al-Ṭabarī si sofferma a lungo su quanto si voglia qui intendere con la voce verbale *ṭahharaki*. Dio preserva Maria da una impurità interiore o di pensieri e sentimenti come pure da una impurità della carne che matura nell'esercizio illegale del sesso o della frequentazione di uomini. La preserva pura da ogni forma di dubbio e di impudicizia nel suo modo di essere legata a Dio nel vincolo della fede e della religiosità, *fī dīnihā*, la fa di buona e sana fede, *ṭayyibah imān*<sup>an 57</sup>.

Dicevo che Rosmini smette qui di analizzare i singoli passi che scandiscono le sequenze dell'annunciazione. Per attenermi alla puntuale analisi e verifica del suo modo di tradurre, sono comunque costretto a spezzettare il suo lungo discorso e a passare in rassegna i singoli versetti, in modo da raffrontarli con la traduzione del Maracci. Preciso tuttavia che Rosmini omette del tutto di prendere in considerazione il versetto 45 e, tutto sommato, penso di ritenere che egli ce lo abbia consegnato in pieno fraintendimento nella sua considerazione: «E dopo narrato che gli angeli si disputarono chi dovesse essere fra loro il custode di Maria, e trassero le sorti a chi toccasse sì dolce e glorioso ministero».<sup>58</sup> Ma si tenga presente che questo versetto viene immediatamente prima della vera e propria annunciazione.

Con i versetti 45-46 entriamo nel vivo dell'annunciazione:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46)

In Maracci la traduzione è: «Cum dixerunt Angeli: O Maria, certè Deus annunciat tibi Verbum ex se: nomen eius erit Christus Jesus Filius Mariae; conspicuum in hoc mundo, & in futuro saeculo; & ex Approximatis Deo. Et alloquetur homines in cunis, & aetate proventus, & erit ex Probis».

Rosmini traduce: «O Maria, certo Iddio annuncia a te il Verbo da te procedente: il nome di lui sarà Cristo Gesù figliuolo di Maria, illustre in questo mondo e nel secolo futuro, e fra quelli che si approssimano a Dio, e parlerà agli uomini in culla e provetto d'età, e sarà de' buoni».

Che Rosmini non segue qui il testo arabo lo deduco dal fatto che legge male il *minhu* che è invece letto bene dal Maracci là onde lo traduce pertinentemente con «ex se», mentre Rosmini traduce «da te procedente», con terminologia trinitaria propria per esprimere la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, riferendo a Maria il luogo di provenienza. Sorprende però che Rosmini traduca il termine *muqarrabūn*, che è un participio passivo, con un participio

<sup>56</sup> In ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, nr. 5536, pp. 359-360 leggiamo che quando Maria rientrava nella sua stanza o *mihrāb* trovava sempre angeli pronti ad accoglierla.

<sup>57</sup> Ivi, nr. 5456, pp. 356-360.

<sup>58</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

attivo: «quelli che si approssimano a Dio», pur leggendo, senza ombra di dubbio, l'esatta traduzione del Maracci con «*approximatis Deo*», che è appunto un passivo. Prende per scontato che *Deo* sia nel testo e come tale lo rende nella sua traduzione. Sintomatica è pure la piena corrispondenza di resa tra «*et aetate proventus*» del Maracci e «*provetto d'età*» del Rosmini.

Rosmini non indugia molto su commenti di esegeti o tradizionalisti musulmani a riguardo dei versetti 45-46. Bisogna costatare che anche Maracci non si profonde oltre fugaci accenni e puntualizzazioni, 'piluccando' tra quanto dicono i due al-Jalāl, là dove precisano che, chiamando Cristo Gesù figlio di Maria, si intende enfatizzare la singolarità del concepimento di Gesù da parte di Maria che avviene senza seme umano.<sup>59</sup> Tale denominazione rivela, a detta dei due esegeti, la volontà di Muḥammad di «maggiormente onorare» Maria, e per meglio indicare che lo genera senza concorso di padre, che nell'elaborazione delle genealogie è il punto di riferimento di ogni discendente. Tanto per citare una sola voce in unanimità con la comune credenza islamica, riporto qui quanto dice un noto scrittore musulmano a proposito di quello che i cristiani ritengono di Maria in linea con la dottrina musulmana: «I cristiani ritengono vigorosamente che Maria ha concepito senza essere stata per nulla toccata da uomo<sup>60</sup> in contrasto con chi l'accusava di essersi macchiata di un crimine nefando unendosi a un suo familiare di nome Giuseppe il falegname, che serviva con lei nel tempio di Gerusalemme». <sup>61</sup> E ancora: «I cristiani confessano esplicitamente che Maria concepì Cristo, su di lui la pace, e lo diede alla luce a Betlemme, villaggio del distretto o provincia di Gerusalemme nella Grande Siria...». <sup>62</sup> Anche qui le considerazioni che stanno più a cuore a Rosmini sono quelle nelle quali viene calata la grandezza di Maria che viene additata come la «madre di Gesù» e viene esaltato il mistero della nascita di Cristo che viene qualificato come il «figlio di Maria». Ma lasciamo spazio alle parole stesse di Rosmini, pur se in origine riportate in latino dal Maracci che le traduce alla lettera dal testo di Gelal, ma nelle quali il Roveretano immette di suo un sentimento di sincera ammirazione per quel Corano «che al nome di Gesù aggiunge la qualità di "Figliuolo di Maria"... quasi sia inseparabile da tal madre tal figliolo... E che questo si faccia in onor di Maria, non son'io, ma gli stessi arabi interpreti che ce lo dicono. Perocché Gelal commenta questo passo del Corano così dicendo, "(l'angelo), le parla così: (chiama cioè Gesù figliuolo di Maria), riferendo a lei il nascimento del figliuolo, per maggiormente ono-

---

<sup>59</sup> Nel suo *Inno sulla Chiesa*, Efrem Siro lo cantava a piena fede e celebrava Maria dicendo: «Nel flusso puro del fiume, /riconosci la figlia dell'Uomo!/ Concepì senza (aver conosciuto) uomo/ e partorì senza (aver ricevuto) seme/». MANUEL NIN-EMIDIO VERGANI, *In modo bello*, cit., p. 48.

<sup>60</sup> Per il suo concepimento senza seme umano cfr. anche AL-BAYHAQĪ ABŪ BAKR AḤMAD IBN AL-ḤUSAYN, *Dalā'il al-nubuwwah*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1988, vol. II, pp. 84, 86, 298.

<sup>61</sup> QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šà*, cit., vol. XIII, p. 258. Disconoscere una simile calunnia è segno di pentimento. Cfr. *ivi*, p. 316.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 271.



rarla; perocché ella il doveva partorir senza padre; laddove il nascimento o la prosapia degli uomini si suol riportare ai loro padri”, e non alle madri». <sup>63</sup>

Le analogie con il testo evangelico, riguardante l’annuncio dell’angelo Gabriele a Maria nella sua casa di Nazaret, sono evidenti, seppur alterate e deprivate del loro tessuto teologico e dogmatico. Mentre nel Vangelo leggiamo che Maria concepirà e partorirà un figlio al quale imporrà il nome di Gesù e sarà grande e chiamato figlio dell’Altissimo e figlio di Dio, <sup>64</sup> nel Corano si sottolinea che il bambino avrà un nome come avviene per ogni altro neonato, in maniera tale da mettere in risalto la sua generazione e, di conseguenza, il bambino nato da Maria avrà per nome Cristo, figlio di Maria, *ibn Maryam*, come nelle genealogie. La sottolineatura coranica che «sarà eminente in questo mondo e nell’altro» ricalca a sua volta l’affermazione evangelica ch’egli sarà grande in ragione del trono eterno a lui destinato, come adombrato in *2Sam* 7, 12-16. Ma non è da escludere che qui la fonte più diretta del Corano non sia tanto Luca, quanto Matteo, che però precisa anche che a imporre al neonato il nome di Gesù fu Giuseppe. Leggiamo infatti: «Giuseppe, destatosi dal sonno, fece come l’angelo del Signore gli aveva comandato e condusse presso di sé la sua sposa, la quale senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, cui egli pose nome Gesù». <sup>65</sup> Il fatto che Iddio lo rende eminente in questo come nell’altro mondo sta a significare che lo farà oggetto di molteplici benedizioni e privilegi, sicuramente nella scia di quanto viene suggerito in sura II, 253 dove si afferma che di tra i messaggeri ci son di che «abbiam resi superiori ad altri», conferendo loro un rango più alto. Corroborata questa sua connotazione anche quanto viene detto in seguito nel passo coranico citato sopra, ossia III,45, in cui si sottolinea che Gesù è considerato «uno dei più vicini a Dio». Sarà tale il giorno della resurrezione, come ricompensa che Dio gli darà per essere stato sempre e in ogni circostanza fedele e sottomesso alle sue volontà?

## II. GESÙ È TRA I BUONI

Il concetto sotteso dal termine *ṣāliḥ* è di sapore biblico. Connota una bontà e una bellezza

---

<sup>63</sup> JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 74. Ecco il testo latino: «alloquitur eam referendo ortum eius ad ipsam, ut magis honoraret: quia paritura erat eum sine patre; cum ortus seu prosapia hominum soleat referri ad patres eorum, non autem ad matres». Questo il commento del Maracci nella nota XLV. La punteggiatura che Rosmini adotta nel suo testo ha comunque elementi che denotano chiaramente che non sono parole sue. Per una maggiore dovizia di commenti, rimando a ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. III, parte III, pp. 366-369.

<sup>64</sup> *Lc* 1, 31-35. Di pari spessore teologico che vuole Cristo figlio di Dio è altresì *Mt* 1, 23 dove leggiamo: «Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, che significa *Dio con noi*», vedendovi l’inveramento della profezia di *Is* 7, 14.

<sup>65</sup> *Mt* 1, 24-25.

interiori acquisite per il tramite della fede e delle opere. Un uomo *ṣāliḥ* è un pio per eccellenza, un credente la cui fede è anche servizio e adorazione. Gareggiare nelle opere pie contraddistingue i credenti da ogni altro testimone di una fede diversa dall'islām, come accentua sura III,114. E Gesù è qualificato come *ṣāliḥ* perché si è distinto grazie a questo suo costante orientarsi a Dio, lasciandosi plasmare dalla virtù della sottomissione. In sura III,46 si afferma che Gesù sarà tra i buoni. In sura VI,85 egli è annoverato tra i buoni insieme con Zaccaria e Giovanni Elia, Ismaele, Eliseo, Giona e Lot.<sup>66</sup> Come Gesù anche Giovanni è un profeta di tra i buoni.<sup>67</sup> Per maggiormente affermare questa peculiare pietà di Gesù nelle sue relazioni con la madre, in sura XIX, 29-33 si dice che egli, parlando ancora bambino nella culla, disse di sé agli angeli: «(...) e mi ha fatto dolce con mia madre, non mi ha fatto violento e scellerato. Sia pace su di me, il dì che nacqui e il dì che muoio e il dì quando sarò resuscitato a Vita!». E anche di Giovanni in sura XIX, 14-15 si afferma ch'egli è stato «dolce con suo padre e sua madre, né fu violento e ribelle, e pace sia su di lui, il dì che nacque e il dì che morì e il dì quando sarà suscitato a Vita! ».

In verità già poco prima, mettendo in risalto come nel Corano sia attestata la maternità di Maria qual frutto di concepimento verginale, ossia «senz'opra d'uomo alcuno, in virtù della sola onnipotenza di Dio», Rosmini sottopone alla nostra riflessione un termine di paragone classico dell'esegesi musulmana, che chiama in causa Adamo, a sua volta «non generato al modo degli altri uomini, ma per virtù del Creatore», come si evidenzia in sura III, 59:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خُلِقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

In Maracci la traduzione è: «Utique similitudo Jesu apud Deum, est sicut similitudo Adam: creavit illum ex pulvere, deinde dixit ei: Esto: & fuit».<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>Vedi pure sura III, 46. Per quanto concerne la citazione VI, 85 faccio notare che Bausani traduce «fu annoverato tra i santi», discostandosi in modo piuttosto sorprendente dal campo semantico del Corano e dal comune sentire dei musulmani per i quali santo è unicamente e soltanto Dio! La stessa cosa fa purtroppo anche la ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, p. 80. In XVI, 122 è annoverato tra i buoni anche Abramo. Anche qui Bausani traduce con «Santi», mentre Zilio-Grandi traduce «e nell'aldilà è nel numero dei giusti». Devo costatare che il modo di tradurre adottato dal Bausani è forse sorretto, a volte, da implicanze estetiche o da trasporti dell'animo. Di fatto, sempre a proposito del termine *ṣāliḥ* lo traduce correttamente con «buono» in sura XXI, 75, dove si dice che Lot «era dei buoni» nel suo conformarsi alle volontà divine. Anche Zilio-Grandi traduce qui: «perché era uno dei buoni».

<sup>67</sup> Sura III, 39.

<sup>68</sup>Maracci cita questo versetto con il numero 58, mentre in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74 il riferimento è dato come sura III,48, con errata traduzione dell'imperativo *kun* con «Sia» invece che con «Sii».

Rosmini traduce in nota: «Per fermo la similitudine di Gesù presso Dio è come la similitudine di Adamo: lo creò di polvere, e poi gli disse: Sia (sic!): e fu».<sup>69</sup>

Un percorso non da questo dissimile era già reperibile nella letteratura evangelica apocrifia. Nel *Vangelo arabo apocrifo* III, 9 leggiamo infatti: «Tuttavia, stabilì così affinché egli /=Adamo/ fosse come un adombramento della persona del Verbo». Non sono rare le volte in cui il giudaismo antico mette in relazione il Messia con Adamo, come è dato trovare, per esempio, nel *Testamento di Levi* 18 e nel midràsh *GenR* 12, 6. Tale accostamento, tuttavia, si va sempre più sviluppando anche in ambiente non prettamente giudaico e finisce con il permeare di sé un intero ciclo, ossia quello degli apocrifi adamitici, tra cui menzioniamo in modo particolare *La vita di Adamo ed Eva*, *Il combattimento di Adamo*, *Il testamento di Adamo* e *La caverna dei Tesori*. Non bisogna nemmeno trascurare che gli Ebioniti ritenevano, tra l'altro, che Gesù non fosse affatto Dio, bensì un uomo assunto a una certa forma di divinità per benevolenza di Dio. Per loro Gesù sarebbe stato creato «come uno degli angeli», e del resto molto più esplicito è, a tal proposito, il testo che fa loro dire: «E a tal riguardo asseriscono di Gesù che fu concepito da seme umano e che fu chiamato figlio di Dio per elezione, a causa del Cristo che venne in lui dall'alto sotto forma di colomba. Dicono poi che lui /il Cristo/ non fu generato da Dio Padre, ma fu creato come uno degli arcangeli».<sup>70</sup> Del resto, tra i vangeli giudeo-cristiani, e precisamente nel *Vangelo degli Ebrei*, è detto: «Essi dicono che egli non è stato generato da Dio Padre ma creato, come uno degli arcangeli, e in modo più eccellente, e che egli domina sugli angeli e su tutte le cose create dall'Onnipotente».<sup>71</sup> Nel *Vangelo di Bartolomeo*, risalente al III sec., di cui sono state trovate recensioni in latino, greco e slavo, il che rende, in verità, problematico un possibile influsso in ambiente arabo pur se non si possa escludere a priori che circolasse anche in questi ambienti, si ha, nel cap. I, un costante parallelo tra Cristo e Adamo.

Inoltre, nei commenti e nelle tradizioni risalenti ai primi esegeti e commentatori musulmani, viene messo in rilievo come, nel passo coranico sopra enunciato, la perfezione dell'atto creativo di Dio sia resa in Gesù completa e definitiva sotto ogni suo aspetto e conclude ogni altro possibile modo di creazione o di conferimento della vita: Dio ha, cioè, dapprima creato Adamo senza concorso né di padre né di madre; ha poi creato Eva senza concorso di donna e ha infine creato Gesù senza concorso di padre, continuando a dar vita a tutti gli altri esseri con il concorso d'un padre e d'una madre. Anche questa comune idea islamica trova il suo antecedente in un testo apocrifo meglio conosciuto come *Vangelo dell'infanzia armeno*, risalente al 590 ca., ma già versione su un originale siriano, dove, nell'episodio in cui si inserisce il dialogo tra Gesù ed un soldato, Cristo dice così di sé: «Come una prima nascita, sono nato da mio padre, senza avere

---

<sup>69</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

<sup>70</sup> Vedi M. ERBETTA, *Gli apocrifi del nuovo testamento*, ed. Marietti, Casale Monferrato 1983 (ristampa), vol. I/1, p. 135. Se non indicato diversamente, è a quest'opera che rimando per i testi apocrifi citati nel presente lavoro.

<sup>71</sup> Vedi M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969, p. 275.

avuto una madre, e come seconda, sono nato da mia madre, senza avere avuto un padre».

Ho fatto più di una volta notare che Rosmini si lascia trascinare alquanto dall'impressionante fascino che su di lui esercita l'esaltazione di Maria nel Corano. Questo lo porta non di rado a far dire al Corano stesso quello che in verità non dice e non direbbe mai. Non è del tutto esatto asserire, come fa lui, che «nel Corano è spesso Cristo assomigliato ad Adamo, o chiamato novello Adamo». <sup>72</sup> La similitudine tra Adamo e Cristo ricorre in un solo passo del Corano e in nessun altro dei suoi versetti Cristo è chiamato o considerato «novello Adamo», espressione preta di dottrina paolina del tutto estranea allo spirito coranico. Resta comunque indubbio che pure il Corano riserva alla figura di Cristo privilegi e onori differenti da quelli di altri profeti, pur se con ciò non si intende minimamente scalfire il principio assoluto della sua piena ed esclusiva umanità. Pur se nato senza padre è sempre un nato da donna e, di conseguenza, uomo. Al-Ṭabarī lo evidenzia riportando un detto del Profeta nel quale si narra che Dio lo sollecitò ad annunciare di aver creato ʿĪsà senza un modello, *faḥl*, senza maschio e senza femmina e che averlo creato da sua madre senza aver un modello non era stato più straordinario di aver creato Adamo senza maschio e senza femmina. Per crearlo disse «Sii», ed egli «fu». <sup>73</sup> Queste parole Muḥammad avrebbe dovuto rivolgerle alla delegazione dei cristiani di Naḡrān che si erano recati da lui per godere di una particolare protezione in cambio del versamento della *ḡizyah* o testatico. Chiunque avesse tacciato di menzogna il Profeta o chi per lui a tal riguardo, avrebbe attirato la maledizione di Dio sopra di sé.

Mirabile in sé questo universo di grandezze e di magnificenza non poteva non impressionare la semplicità dell'anima di Maria. Solo che la sua reazione più immediata parte appunto dalla conoscenza del fluire dei fenomeni naturali. Come poteva ella, in effetti, essere utero di sì straordinaria creatura senza aver legato la sua carne alla compagnia di un uomo per la vita? Rosmini in verità anticipa, come già nel Corano, questa umana reazione perché la vede nell'ottica della realizzazione dei disegni divini. La straordinarietà dell'evento deve dapprima, per così dire,

---

<sup>72</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

<sup>73</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 401. Per le diverse trasmissioni di questo *ḥadīṭ* relative alle circostanze, ai tempi, alle persone che interloquirono con Muḥammad su quel ch'egli pensava di Cristo e alle diverse formulazioni del testo, vedi ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 401-403. Oltre a definire la similitudine di Cristo con quella di Adamo nel modo di venire alla luce per volere divino, si accenna che il Profeta rassicurò i cristiani riconoscendo in Cristo il servitore, lo spirito e la parola di Dio. Ma si insiste anche sul fatto che il Profeta non volle assecondare gli stessi cristiani nel condividere che Cristo fosse anche Dio o figlio di Dio, con chiara allusione quando detto in sura V, 17, 72: «Rifiutan fede a Dio quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio" e "Certo sono empì quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio", mentre il Cristo disse: "O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore". E certo chi a Dio dà compagni, Dio gli chiude le porte del paradiso: la sua dimora è il Fuoco, e gli ingiusti non avranno alleati».

spazzare via ogni restrizione e resistenza d'ordine naturale, preparare il terreno per una acquisizione totale, creare il clima umano per il pronunciamento di un «fiat» che sia nel contempo compenetrazione coscienziale di un qualcosa che deve avvenire perché così è stato decretato ma anche collaborazione e condivisione. Per questo anche sura III,47 recita:

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرًا قَالَ كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

In Maracci la traduzione è: «Respondit: Domine mi, quomodò erit mihi proles, & non tetigit me homo? Dixit Angelus: Sic Deus creat quod vult: cùm decreverit rem, profectò dicet illi: Esto: & erit».

Rosmini traduce: «Ella rispose: Mio Signore, com'avrò io prole se uomo alcuno non m'ha toccata? Disse l'Angelo: Così Iddio crea ciò che vuole, quando egli ebbe decretata una cosa, dice alla cosa: Sia (sic!): e sarà». <sup>74</sup>

Che sia dovuto al caso o magari al fatto che Rosmini seguiva passo passo il testo del Maracci se per questo versetto egli non anticipa alcun commento, come del resto fa anche il Maracci che non aggiunge nessuna nota al versetto in questione? Probabilmente non lo avrà fatto perché il versetto è di per sé molto eloquente e del resto non hanno commenti di rilievo né al-Jalālayni né al-Ṭabarī, che si limitano a esternare lo sbigottimento di Maria oltremodo conscia di non avere né un uomo da sposare, né un marito con il quale consumare un eventuale matrimonio. <sup>75</sup>

A parer mio, la preoccupazione di esternare come di dovere la maniera con la quale i musulmani professano e riconoscono la verginità di Maria è la chiave di lettura del come Rosmini segua a modo suo la narrazione degli eventi contenuti in sura III, concedendosi, come detto, una qualche piccola digressione e anticipando il ricordo del versetto relativo alla similitudine tra Gesù e Adamo. Di fatto, si riaggancia a questo tema introducendo subito, in sintesi discorsiva, il contenuto del versetto 156 di sura IV, nel quale si discorre degli ebrei che tacciano di impudicizia e fornicazione Maria, lanciando contro di lei «una calunnia orrenda». Non cita, come dicevo, in traduzione il versetto in questione, ma si appaga di stigmatizzare la loro perversa trama e di porre, fra le cause della loro riprovazione, «l'aver essi calunniato Maria quasi adultera nel concepimento di Gesù». Maracci numera il versetto come 155 e lo traduce: «Et quia non crediderunt In Iesum: & dixerunt contra Mariam mendacium magnum, accusantes eam adulterii». Nell'apparato delle note non dice nulla al riguardo, ma si contenta di rimandare a quanto dice nella sura di Maria. Rosmini lo legge, non lo traduce per completo, si limita a cogliere l'essenziale di quanto esso contiene, ossia l'allusione alla calunnia, termine con il quale traduce in italiano il latino «mendacium magnum» e dell'adulterio. Ma anche nel suo scritto il versetto in questione porta il numero 155, il versetto arabo è:

وَيَكْفُرُهُمْ وَقَوْلُهُمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا

<sup>74</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

<sup>75</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 372; JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 74.

Nel *tafsīr al-Jalālayn* si commenta questa orrenda calunnia come l'infamante accusa di adulterio.<sup>76</sup> Al-Ṭabarī, anche egli molto parsimonioso in questo caso, spiega il termine *buhtān* con *firyah*, che sta per calunnia, maldicenza, insinuazione e parla specificamente di una calunnia di fornicazione.<sup>77</sup>

Rosmini coglie ancora l'occasione per puntualizzare come mai sia «dego di osservazione come in questo libro singolare non si dimentica mai di associare alla causa di Gesù quella della sua madre».<sup>78</sup> In verità, questo versetto è in stretta relazione con il seguente, dove gli ebrei sono accusati di essere blasfemi perché vanno dicendo in giro di avere ucciso e crocifisso il Cristo Gesù figlio di Maria.

Per quanto attiene il *topos* della calunnia che fu scagliata contro Maria dagli ebrei, ci sarebbero anche in tale ambito delle indubitabili tracce di apocrifi da cui il Corano non sembra essere esente. Ne espongo soltanto alcune; esse sono l'antefatto o il terreno fertile per accogliere e covare la volontà distruttiva dell'astio e del rancore che alcuni nutrivano nei confronti di Maria e del figlio Gesù.

Nel *Vangelo dello Ps. Matteo XII*, 1-4 troviamo scritto: «Ora i sacerdoti, come pure i parenti e i suoi genitori, le dicevano: “Confessa ai sacerdoti il tuo peccato, tu che eri come colomba nel tempio di Dio e ricevevi il cibo dalla mano di un angelo”».

E ancora: «Il popolo tutto era stupito e incerto, osservando il ventre gravido, mentre d'altra parte non era apparso indizio sul volto di lei. Sorse pertanto un subbuglio a causa delle varie chiacchiere tra la gente. Gli uni la proclamavano santa; altri, in mala fede, l'accusavano».

Il particolare di una accusa lanciata contro Maria è anch'esso presente, tra le righe, in qualche altro passo degli Apocrifi. Naturalmente non è questo il caso di affrontare le tradizioni ebraiche a tal proposito, di cui Muḥammad era con molta probabilità al corrente. Fondendo insieme vari elementi di diverse tradizioni, il Corano, come visto in precedenza, profitta della circostanza per affermare che Gesù ebbe a cuore di difendere Maria pubblicamente e miracolosamente, perché solo un 'segno' dall'alto avrebbe potuto sfaldare e scardinare una serie di circostanze sospette che minacciavano seriamente e concretamente di mettere in discussione la verginità e la fedeltà di Maria. Il concetto di 'accusa' o 'cattivi sospetti' o, ancora, di 'discussioni confuse', di cui negli Apocrifi sopra citati, ma soprattutto nella lunga sezione del *Vangelo dell'infanzia armeno VII*, 1-9, diventa, nel Corano, una vera e propria 'calunnia', un modo per i giudei di esternare la loro ostilità nei confronti di Cristo, imbastendo la diceria secondo la quale Maria, già andata sposa a Giuseppe, fratello di Cleopa o Cleofa, figlio di Giacomo detto Panther, divenne amante di quest'ultimo, dal quale ebbe appunto Gesù. Così è altresì narrato in Origene, *Contra Celsum*, I, 32.

Ci sarebbero, in verità, ancora molti altri passi che nel Corano richiamano più o meno direttamente substrati apocrifi che ebbero un certo influsso sulla formazione teologica e propriamente evangelica di Muḥammad. Ho fatto spesso riferimento al *Protoevangelo di Giacomo*, un testo che, come risaputo, intendeva recuperare, con il suo racconto, una priorità cronologica e non

<sup>76</sup> Ivi, cit., p. 135.

<sup>77</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 16-17.

<sup>78</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. pp. 73-74.

affatto teologica rispetto ai già formulati testi canonici, ciascuno dei quali si poneva a celebrazione di Cristo, figlio di Dio. Il riscatto del tempo, invece, dato come dimensione propria della creatura eletta da colui che solo è Dio e sempre unico sarà, rivissuto come priorità di quanto precedette la svolta ‘mistificatrice’ e ‘menzognera’ che avrebbe perpetrato la consacrazione universale di Cristo come figlio di Dio, diventa nel Corano una istanza per recuperare l’antistoria secolare e temporale di un bimbo che sarebbe poi stato chiamato ‘Īsà Ibn Maryam, per il quale mai, in nessun passo di detto apocrifo, ricorre l’appellativo di figlio di Dio: il protagonista, anzi, non è nemmeno lui, bensì la vergine Maria! Contrariamente agli altri evangeli, che sembrano trascurare i momenti del tempo, ovvero dell’infanzia, dopo aver sufficientemente sottolineato, per il tramite di opportuni elementi di interne connessioni in sintonia con la primordiale promessa di un Figlio redentore da Dio fatta *ab antiquo*, il Corano accoglie e fa propria, come testo esplicitamente rivelato e non più solamente utile alla lettura e alla pietà, una sorta di umanizzazione dell’infanzia tanto di Cristo quanto di Maria. Questo per dire che nascita divina non c’è stata, tenendo in tal modo allusi, come modello negativo, i vangeli canonici. Muḥammad non ne parla mai in modo esplicito, ma parlando del ‘suo’ intende negare gli altri, assorbendo, nella propria definitiva visione del cristianesimo, il volto di un bimbo che, come prodigio puro, avrebbe dovuto ‘restituire’ a Dio, tutta e senza riserve, quella ‘divinità’ di cui lo stesso Allāh era stato defraudato dalla mistificazione delle Scritture consumata per mano di cristiani infedeli. Come non computare, tra costoro, i quattro evangelisti, assenti anch’essi, con i loro nomi, in tutto il percorso coranico? Quale altra giustificazione potrebbe avere questo strano silenzio se non la voluta intenzione di condannare come nefasto e falso l’impianto teologico e redentivo costruito intorno alla figura di Cristo?

È vero, quello che sorprende sempre di più nel Corano, a proposito di Gesù e di Maria, è il costante riferimento agli apocrifi, i quali pure, nell’impianto generale, intendevano proporre la centralità di un Gesù Messia e Figlio di Dio. Ma è proprio qui che, con una suggestiva intuizione e un più coerente ritorno alla priorità della storia creaturale, Muḥammad propone un ulteriore spostamento di assi teologici: è figlio di Maria, ma anche grande profeta, è una creatura che attua costantemente la volontà di Dio, opera i miracoli perché è così che Dio vuole, con l’approvazione di Dio che gli delega, solo nel tempo, parte del suo potere. Anche il protagonismo di Maria, in ultima analisi, ha la funzione di concorrere allo spessore umanizzato di colui che è suo figlio: due creature, perciò, celebrate e ammirate perché ‘rimesse’ in Dio, due *muslim* modello.<sup>79</sup>

Ma, come ho spesso rilevato, nell’insistere sul fatto che il Corano non lesina elogi e riconoscimenti nei confronti della verginità di Maria, Rosmini paga un forte tributo di eccessivo entusiasmo, là dove crede di scorgere nel versetto 169 di sura IV<sup>80</sup> «un luculentissimo testimonia della

---

<sup>79</sup>Sura XXVII, 91-92. Bausani, *Il Corano*, cit., p. 280 traduce: «E mi è stato ordinato di essere tutto di Dio e di recitare il Corano», ma meglio sarebbe stato tradurre alla lettera, conservando al versetto il suo specifico contesto di un particolare modo di essere di Dio insito nel termine *muslim*. Il versetto recita, in verità: «Wa-umirt<sup>u</sup> an akūn<sup>a</sup> min<sup>a</sup>-l-muslimīn<sup>a</sup> wa-an atluw<sup>a</sup> al-qur’ān<sup>a</sup>».

<sup>80</sup> Nelle edizioni in lingua araba compare come versetto 171.

concezione di Cristo per opera dello Spirito Santo, della sua divinità e della processione dello Spirito Santo da lui», dato che vi si legge: «Certo Cristo Gesù figliuolo di Maria è legato di Dio e suo Verbo, il qual (Verbo Iddio) lo immise in Maria, e lo spirito è da lui », e chiosa: Che più chiaro si potrebbe desiderare? ». <sup>81</sup>

Perché si possa leggere e penetrare il senso di quanto il Corano asserisce in tale contesto, riporto il testo arabo per intero, ovvero sura IV,171 e, subito dopo, la traduzione latina del Maracci:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

Maracci traduce: «O Scripturales, ne limitem excedatis in religione vestra, neque dicatis de Deo nisi veritatem. Certè Christus Jesus filius Mariae est legatus Dei, & Verbun eius, quodo immisit in Mariam, & Spiritus ab eo. Credite ergo in Deum, & legatos eius: & ne dicatis Tres. Abstinet ab hoc dicendo: melius erit vobis. Porro Deus est Deus unus. a Absit ut sit illi filius, quod in Coelis, & id, quod in terra existit: & Deus est sufficiens procurator sibi ipsi sine ope filii». <sup>82</sup>

La traduzione latina segue fedelmente il testo arabo. Se da una parte possiamo verificare che Rosmini non lo traduce nella sua interezza, dobbiamo nel contempo escludere che la traduzione di quanto egli riporta sia fedele al testo arabo; Rosmini si discosta di molto dalla fedeltà che invece conserva il Maracci per l'inciso (Verbo Iddio) e le asserzioni che precedono la sua traduzione. Per il Corano, in verità, Cristo non è concepito per opera dello Spirito Santo, ma per concorso dello spirito del Santo, che tutta l'esegesi coranica identifica con l'arcangelo Gabriele; inoltre, in nessun passo del Corano si parla della processione dello Spirito Santo da lui o da Cristo, come lascia intendere il Roveretano. Eppure, l'esatta comprensione del versetto poteva essergli garantita dall'accurata e ampia analisi che ne fa il Maracci (che egli pure cita per confutare gli assunti coranici circa la non divinità di Cristo e la negazione della Trinità, nonché per confutare i testi sacri e le testimonianze di apologeti e scrittori di eresie come Epifanio e di alcuni autori arabo-cristiani, come Eutichio di Alessandria e al-Makīn).

Pur se estremamente perplesso dinanzi a tanta apertura ideologica e teologica che Rosmini mostra nei confronti del Corano per quello che afferma a proposito di Cristo figlio di Maria all'atto del suo concepimento e circa la natura dello spirito del Santo, mi preme qui riportare alcuni passaggi dell'esegesi di al-Ṭabarī, solitamente prodigo nell'affondare la penna in disparate testimonianze. Senza mezzi termini, al-Ṭabarī affronta i cristiani e il loro vangelo affermando ch'essi vanno tanto oltre i pronunciamenti della loro religione da asserire che Gesù è figlio di Dio, cosa del tutto impensabile e impronunciabile, perché Dio non ha mai avuto un figlio. La stessa dizione che Maria è madre di Gesù o che Gesù è figlio di Maria esclude da sé che Cristo

<sup>81</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

<sup>82</sup> In Maracci come in Rosmini il versetto è indicato con il numero 169.



abbia avuto un padre. Il Corano non menziona in nessun suo versetto che egli sia stato generato da padre e da madre; oltre a chiamarlo figlio di Maria, lo addita anche come inviato o messaggero di Dio, è l'unto, *masīh* o *mamsūh*,<sup>83</sup> per il semplice fatto che Dio lo ha reso puro da ogni macchia o peccato, *ṭahharahu min al-dunūb*, che si accompagnano invece a qualsiasi altro umano, fatta anche eccezione per sua madre Maria.<sup>84</sup>

L'epiteto *messia*, *al-masīh*, ossia *Cristo*, ha una frequenza decisamente minore, ma è altrettanto enfatizzato come un momento decisivo della missione che Gesù ha assolto per volere di Dio. Sintomatico a tal proposito è il versetto 45 di sura III già citato per quanto riguarda la frequenza del nome «Īsà». Il detto versetto recita infatti: «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria, Iddio t’annunzia la buona novella d’una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell’altro e uno dei più vicini a Dio” ». Non è difficile considerarlo come un tributo reso all’asserzione evangelica in cui al momento dell’Annunciazione l’angelo dice a Maria che colui che uscirà da lei sarà chiamato, secondo la profezia messianica, Emmanuele. A tal proposito, per dimostrare la continuità e il compimento delle profezie messianiche nella persona di Gesù, Matteo dice, riportando il vaticinio di Isaia 7,14: «Ora, tutto questo avvenne affinché si adempisse ciò che il Signore aveva detto per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele*, che significa: “Dio con noi” ». (Mt 1,22-23). Dice ancora Luca: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ed ecco, concepirai nel grembo e partorirai un figlio, e gli imporrà nome Gesù. Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell’Altissimo; il Signore Dio darà a lui il trono di Davide suo padre; e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine». (Lc 1,30-32). Le differenze di denominazione e, di conseguenza, teologiche sono qui notevoli. Si può, inoltre, notare come la tradizione islamica, in coerenza con quanto a più riprese affermato nel Corano, elimini ogni riferimento alla divinità di Cristo e alla sua missione universale: è a tale scopo che Gesù è considerato poi il sigillo dei profeti della casa di Israele e non di tutti i profeti passati e futuri. Il termine *messia* compare tre volte in sura IV: nei versetti 157 e 171 sotto la forma «il Cristo, Gesù figlio di Maria», e in 172 da solo; cinque volte in sura V, sotto la forma «il Cristo, figlio di Maria», nei versetti 17 (due volte), 72 (una volta come «il Cristo, figlio di Maria» e una come «il Cristo»), 75 come «il Cristo, figlio di Maria»; infine, due volte in sura IX, 30-31 sempre come «il Cristo, figlio di Maria». Sintomatico è altresì che la prima attribuzione a Īsà o Gesù del termine *messia* è in stretta relazione con la comunità giudaica, che andava conclamando d’aver ucciso e crocifisso colui che si riteneva a torto il Messia, *al-masīh*, quindi in un contesto di esplicito diniego e rifiuto di riconoscerlo come tale. Cosa che invece fa il Corano. Muḥammad riconosce infatti in Gesù il Messia;<sup>85</sup> lo fa senza mezzi termini e lo accentua nel momento dell’Annunciazione con le parole:

<sup>83</sup> Interessante è anche il rilievo linguistico alla luce del quale al-Ṭabarī dice che il termine *masīh* altro non è che l’arabizzazione del termine ebraico *mašīhā*.

<sup>84</sup> ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 46-50.

<sup>85</sup> AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, vol. I, p. 20 precisa che per i Giudei «non è ancora venuto il tempo della comparsa di colui che nella Tōrāh è descritto con le

«O Maria, Iddio ti annunzia la buona novella d'una parola che viene da lui, e il cui nome sarò il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro». Non sfugge nemmeno il fatto che la tradizione islamica stigmatizzi la riottosità dei giudei nell'accogliere Gesù come il messia vaticinato dalle profezie con la certezza che la profezia e il regno continuarono a essere prerogativa dei figli di Israele figlio di Isacco fino a quando non vennero meno a opera prima dei Persiani e poi dei Romani al tempo di Giovanni figlio di Zaccaria e di Gesù figlio di Maria.<sup>86</sup>

Una qualità che meglio caratterizza la religiosità di Maria, ovvero il particolare rapporto ch'ella aveva con il suo Creatore, facendo in tutto e per tutto le sue volontà, la si riscontra in un versetto coranico, precisamente sura V, 75, dove, riporta Rosmini, «la Madre di Gesù fu verace».

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

Maracci traduce: «Non est Christus filius Mariae, nisi Legatus; iam praecesserunt ante eum Legati: & Mater eius fuit verax. Ambo comedebant cibum. Aspice quomodo declaramus illis signa unitatis divinae: deinde aspice quomodo avertantur a veritate».

Rosmini non lo traduce per intero e non presta particolare attenzione all'espressione *kānā ya 'kulāni al-ṭa 'ām*, «mangiavano cibo», espressione con la quale si intendeva accentuare la loro natura prettamente umana. La sua traduzione però dipende senza ombra di dubbio dal testo del Maracci, perché, al pari di questi, anche lui cita il versetto come il versetto 84, mentre nelle correnti edizioni esso compare con il numero 75, come è pure nel testo del *tafsīr* di al-Jalālayn, a cui tanto Maracci quanto Rosmini si rifanno nel loro commento. Di fatto, non appena citata la parte del versetto che a lui interessa, Rosmini accentua ed enfatizza la veracità di Maria dicendo: «...e come spiega il commentatore Gelal “fu d'una somma veracità, né disse mai d'essere un Dio, o una

---

qualità di cui si fregia Gesù». Lo citerò in seguito come ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, seguito dal numero del volume e delle pagine. Vedi pure AL-QURṬUBĪ, *al-Taḍkarah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥirah*, al-Maktabah al-qayyimah, il Cairo s.d., vol. II, pp. 632-636, elenca ben ventidue sensi di questo termine a seconda del come viene letto e a chi viene riferito.

<sup>86</sup> ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. I, p. 299. Vedi pure ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. II, p. 49 dove dice, appunto, che il loro regno tramontò a opera dei Persiani e dei Romani, i quali, una volta distrutto il paese, li espulsero dopo l'uccisione di Giovanni figlio di Zaccaria. Tra le altre cose, al-Ṭabarī ricorda che Costantino, primo imperatore a convertirsi al cristianesimo, espulse i sopravvissuti figli di Israele dalla Palestina e dalla Giordania perché – così egli riteneva – avevano ucciso Gesù figlio di Maria. L'inciso «così egli riteneva» tradisce a chiare lettere la credenza musulmana del tutto contraria alla morte di Cristo sulla croce. Una sfumatura, quindi, di non poco conto nella linea di una tradizione imperante tra la comunità dei credenti musulmani. ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. II, p. 51. Ma al-Ṭabarī insiste mettendo in risalto come l'imperatore Costantino «prese la croce sulla quale li trovò presumere d'aver crocifisso Cristo, la onorò in una con i suoi sudditi e la collocarono nei loro forzieri, dove è ancora oggi».

Dea”; il che è notato in opposizione d’una eresia introdotta altre volte in Arabia, che a Maria competesse la divinità... ».<sup>87</sup>

Dicevo che la traduzione di Rosmini ricalca alla lettera quella del Maracci, e questo vale anche per la citazione del testo a commento di quanto è esposto nel *tafsīr* di al-Jalālayn, la cui espressione *mubāliḡah fī al-ṣīdq* è da entrambi tradotta con «di somma veracità». Ma bisogna anche evidenziare che, nel testo, a commento, si dice solo ed esclusivamente che egli non disse mai di sé di essere un Dio. L’aggiunta «o Dea» compare solo in Maracci e in Rosmini.

Il versetto in questione è di fatto connesso strettamente con quanto recita sura V, 73: «E sono empī coloro che dicono: “il Cristo, figlio di Maria, è Dio”, mentre il Cristo disse: “O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore!” ». Credo che sia questa la correlazione più immediata perché la stessa fonte alla quale costantemente attinge Maracci, ovvero il *tafsīr* di al-Jalālayn, individua in questi empī «coloro che asseriscono esserci tre divinità, una delle quali Dio, le altre due Gesù e sua madre, vale a dire una setta di cristiani».

Questo stesso versetto trova comunque un altro suo aggancio con quanto recita sura V, 116, ove si dice: «E quando Dio disse: “O Gesù figlio di Maria! Sei tu che hai detto agli uomini: ‘Prendete me e mia madre come dèi oltre a Dio?’” E rispose Gesù: “Gloria a Te! Come mai potrei dire ciò che non ho il diritto di dire? Se lo avessi detto Tu lo avresti saputo: Tu conosci ciò ch’è nell’intimo mio, e io non conosco ciò che è nell’intimo Tuo. Tu solo sei il fondo conoscitor degli arcani!” ».

Descrivendo i tempi e le modalità della celebrazione del Concilio di Nicea indetto dall’imperatore Costantino, Eutichio dice tra l’altro nei suoi *Annali*: «Costantino mandò quindi suoi messaggeri in tutti i paesi e chiamò a raccolta i patriarchi e i vescovi. Nell’arco di un anno e due mesi convennero a Nicea duemilaquarantotto vescovi di diverse opinioni e religioni. C’erano infatti di quelli che affermavano che Cristo e sua madre sono due dèi oltre Dio, ed eran, costoro, i *Barbarāniyyah*, detti anche *Maryamiyyūn*».<sup>88</sup> In realtà, si tratta qui di due sette diverse. Sostenevano entrambe la divinità di Cristo e di Maria accanto a quella di Dio. Alcuni di essi sostenevano che Cristo è, rispetto al Padre, come la fiamma rispetto al fuoco che la produce; altri che Maria non aveva affatto conservato il figlio nel proprio grembo per nove mesi, ma che egli fosse passato per il di lei ventre come acqua in una grondaia. Si confronti a tal proposito quanto riferito in Abū al-Barakāt Ibn Kabar, *Miṣbāḡ al-ẓulmah fī idāḡ al-ḥidmah (Lampa Tenebrarum)*, Maktabat al-Kārūz, il Cairo 1971, parte I, 36, 38-39. Il passo che concerne il presente assunto compare alla lettera sia in Eutichio, sia in Abū al-Barakāt. Nella sua opera *Panarion*, Epifanio parla a sua volta di una setta cristiana, formata in prevalenza da donne, che usava celebrare la memoria di Maria offrendo del pane o piccole torte anch’esse fatte di pane, dette κολλύρα, da cui presero poi il nome di Colliridiani, collocato sopra una sedia vuota e tributando riti d’adorazione nei confronti della stessa Maria. Tale setta era in voga nel IV secolo. Sorse dapprima in Tracia e si diffuse in seguito parti-

<sup>87</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

<sup>88</sup> EUTICHIO, *Gli Annali*, Introd., traduzione e note a cura di B. Pirone, Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 1987, p. 196.

colarmente in Arabia. Ne fa menzione anche san Giovanni Damasceno nel suo *De haeresibus*. Maracci, che traduce questo versetto come 125, non offre nessuna sorta di commento. Anche Rosmini accenna esplicitamente a questa setta cristiana che aveva una sua comunità nelle terre arabe. Conforme alle testimonianze degli antichi scrittori, opportunamente citati in nota, ne parla come di Colliridiani e Marianniti, «che di Maria facevano una divinità, o le prestavano culto divino».<sup>89</sup>

L'esegesi coranica di V, 73 è in linea con la decisa negazione di ogni sorta di trinità o trinitismo nella genuina fede islamica.<sup>90</sup> Per quanto riguarda sura V, 116, al-Ṭabarī riferisce che è stato detto che tale domanda Dio la rivolgerà a ʿĪsà quando lo avrà innalzato a sé e questo dovrebbe farci capire che già durante la sua vita terrena correvano opinioni diverse sulla sua natura, se umana o divina o divina e umana, e quella di sua madre, a lui strettamente legata nell'elezione e nella condivisione di un unico progetto di salvezza. Domande che si erano rese poi più impellenti al momento della sua ascensione o elevazione al cielo. Altra tradizione vuole che siffatta domanda gli sarà rivolta il giorno della resurrezione, quindi immediatamente prima del giudizio, e che tutti ascolteranno la sua risposta sì da tributare al solo Allāh il diritto a essere adorato al di sopra di ogni altro e di ogni altra cosa. Tuttavia, nemmeno questo grande esegeta annota il nome di una qualche setta cristiana che riservasse un vero e proprio culto anche alla madre di Cristo oltre che a costui, unitamente a quello reso a Dio.<sup>91</sup>

Ritornando a Rosmini nel suo tradurre e commentare il versetto 75 di sura V, corre l'obbligo di prendere atto della sua costante ammirazione del come il Corano tributi a Maria una piena consapevolezza del suo ruolo di creatura pienamente rimessa nelle volontà di Dio, cosa per la quale «viene lodata ancora la umiltà sua, che essendo così perfetta e santa non aspirò agli onori divini».<sup>92</sup> Anche in questo caso, Rosmini proietta in categorie islamiche concetti e valori propri delle narrazioni evangeliche, nelle quali si esalta a più riprese l'umiltà e la santità della madre di Cristo. Ma, con le dovute riserve, anche in questo modo Rosmini esprime una più autentica e perspicace dialettica di confronto e di accostamento con l'islām, in quanto nessun musulmano si scandalizzerebbe sentendo parlare di Maria come creatura umile e santa al cospetto di Allāh.

L'umiltà di Maria si manifesta innanzitutto attraverso la gratitudine di cui dà prova nel leggere i tratti della sua elezione per pura e semplice gratuità da parte di Dio. L'esaltazione che di questa vergine e madre fanno la santa chiesa e la cristianità tutta Rosmini la intuisce in un versetto coranico che non osa sottacere e nel quale vede il fondamento della grandezza con la quale Dio risponde all'umiltà di questa sua serva adoratrice. Non dimentichiamo che, quando l'esegesi coranica si chiede che cosa voglia dire il nome di Maria, essa accentra la sua risposta sul

---

<sup>89</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 82.

<sup>90</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 422-423.

<sup>91</sup> Ivi, vol. V, parte VII, pp. 183-186.

<sup>92</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

fatto che Maria fu essenzialmente un'adoratrice o una servitrice di Dio, 'ābidah. Il mistero dell'inscindibile memoria che si fa di Cristo e di Maria insieme, Rosmini lo richiama ancora una volta là dove cita il versetto 119 di sura V, ch'egli non cita alla lettera, ma in sunto, in base al quale «Iddio ricorda a Gesù i benefici fatti a lui, ed alla sua genitrice, mettendo anche qui la Madre insieme col Figlio, qual partecipe delle sue grazie e della sua grandezza».<sup>93</sup> Riporto il versetto nell'originale perché si possa meglio comprendere la grandezza che il Corano attribuisce e riconosce a Cristo per i diversi carismi a lui concessi a esclusione di altri profeti prima di lui:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْعُكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جَنَّتْهُمْ بِالْبَيْتَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Maracci lo traduce come se fosse il versetto 119, giusto come lo segnala Rosmini: «Cùm dicet Deus: O Jesu fili Mariae, memento beneficentiae meae erga te, & erga Genitricem tuam, cùm corroboravi te spiritu sanctitatis, ut alloqueris homines, dum esses in cunabulis, & senes: & cum docui te Scripturam, & sapientiam, & Pentateuchum, & Euangelium: cùm creabas ex luto veluti figuram volucris ex concessione mea, & insufflabas in ea, & fiebat avis ex concessione mea; & sanabas caecum à nativitate, & leprosum ex concessione mea: & cùm educeres è sepulchris mortuos ex concessione mea; & cùm cohibui filios Israel à te, ne accoderent, cùm venisses ad eos cum demonstrationibus miraculorum. Et dixerunt, qui increduli erant ex eis: Si est haec, nisi magia manifesta».

Il versetto è una sorta di *summa* dei miracoli compiuti da Gesù figlio di Maria, definita qui non più semplicemente «madre di Gesù», ma più propriamente «genitrice di Gesù», come ben traducono, a differenza di contemporanei traduttori<sup>94</sup> che perdono una specifica sfumatura con

<sup>93</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75. Bisogna però precisare che il passo coranico, di cui qui si fa parola, è in verità sura V, 110.

<sup>94</sup> BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 86, traduce infatti: «e verso la madre tua»; Zilio-Grandi, *Il Corano*, cit., p. 72: «e su tua madre»; M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî*, Albouraq, Parigi 2006, p. 230: «à l'égard de ton engendrante (ou = ta mère)»; D. MASSON, *Essai d'interpretation du Coran inimitable*, Ansarian Publications, Iran s.d., p. 160: «à l'égard de ta mère»; HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, Newton & Compton Editori, Roma 1996, p. 122: «e su tua madre»; A. RAVASIO, *Il Corano*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2004, p. 80: «e verso tua madre» (la traduzione è di Laura Monti); M.M. MORENO, *Il Corano*, Gruppo editoriale l'Espresso, Roma 2005, p. 121: «e verso tua Madre»; L. BONELLI, *Il Corano*, Hoepli Editore, Milano 1960, p. 108, traduce: «e a tua madre» (Bonelli riporta il versetto 110 dividendolo in 109 e 110); F. PEIRONE, *Il Corano*, Mondadori, Milano 1979, vol. I, p. 201: «e verso tua madre»; BOUREIMA ABDOU DAUDA, *Le sens des versets du Saint Qur'ân*, Daroussalam, Riyadh 1999, p. 206: «et sur ta mère»; A.J. ARBERRY, *The Coran*, Oxford University Press, Londra 1964, p. 117: «and upon thy mother»; M.M. PICKTHALL, *The Meaning of the*

la quale il testo coranico si accosta alla figura di Maria definendola «genitrice», *wālidah*. Se grande è l'ammirazione del Rosmini, vale la pena soffermarsi qui su ciascuno dei privilegi o miracoli che Gesù compie «per concessione» di Dio, 'spigolando' un po' tra i vangeli apocrifi.

Gesù è corroborato con lo spirito del Santo, *bi-rūḥ al-quḍs*, che meglio andrebbe però tradotto con lo «spirito del Santo», ovvero con lo «spirito di Dio», che l'esegesi coranica identifica con la persona dell'arcangelo Gabriele.<sup>95</sup> L'azione corroboratrice di Gabriele sta a significare un'azione che Dio compie a vantaggio dei suoi eletti per il tramite di un suo messaggero, e si esplica quindi, di solito, con la consegna di un libro. Gesù è altresì riconosciuto come «messaggero» o «inviato», *rasūl*, di Dio. In maniera del tutto implicita è riconosciuto come tale in sura II, 87 con l'espressione «e demmo a Gesù figlio di Maria prove evidenti». A ogni modo, il termine *rasūl* compare indeterminato una prima volta in sura III, 49, ove è detto che Dio lo invia ai figli di Israele «come messaggero», *rasūl<sup>an</sup>* e una seconda volta in sura V, versetto 75, dove si dice che il Cristo figlio di Maria «non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui», in parallelo con quanto lo stesso Corano dirà di Muhammad in sura III, 144: «*Muḥammad* non è che un Messaggero di Dio come quelli che lo han preceduto in antico». Questo epiteto riferito a Cristo ricorre poi in forma determinata come nel versetto 53 di sura III, dove gli apostoli riconoscono in Gesù «il messaggero», *al-rasūl*, ribadito in sura V, 111 dove Dio esorta gli apostoli a credere in Gesù ch'egli qualifica come «mio inviato», *rasūlī*; due volte in sura IV, 157, dove gli ebrei si vantano di aver ucciso «il messaggero di Allāh», *rasūl Allāh* e nel versetto 171 della stessa sura dove Gesù è chiaramente qualificato come colui che null'altro è se non «il messaggero di Allāh», *rasūl Allāh*. Quando compare invece in sura LXI, 6 ha una chiara valenza di abbattere, come già altrove, la barriera che gli ebrei avevano eretto tra loro e il bugiardo figlio del Falegname che si spacciava per Messia. Nel versetto leggiamo: «E quando disse Gesù figlio di Maria: “O figli di Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella *Tōrāh* che fu data prima di me, e ad annunzio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Ahmad!” (...)». Non è questo il momento di dimostrare l'inconsistenza di questa presunta profezia che tanto spazio e sviluppo avrebbe poi trovato nel cosiddetto *Vangelo di Barnaba*. Tanto per chiudere questi brevi cenni richiamiamo altresì il passo di sura LVII, 27 nel quale il termine «messaggero» attribuibile anche a Gesù è desunto dal contesto, che recita di fatto: «E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria (...)». Che Gesù sia da considerare tra i messaggeri o gli inviati di Dio lo si deduce pure da sura II, 253, dove leggiamo: «Di tali Messaggeri<sup>96</sup> alcuni li abbiam resi superiori ad altri; fra essi c'è chi parlò con Dio, ed egli ne

---

*Glorious Koran*, New American Library, New York, s.d., p. 106: «and unto thy mother»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, Penguin Books, Londra 1973, p. 399: «and on your mother»; C.M. GUZZETTI, *Il Corano*, ed. Il Giornale, Trebaseleghe 2015, p. 73: «e a tua madre».

<sup>95</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, p. 171.

<sup>96</sup> BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 30 traduce con ridondanza «messaggeri divini».

ha elevati<sup>97</sup> alcuni di vari gradi. Così demmo a Gesù figlio di Maria prove chiare e lo confermammo con lo Spirito di Santità (...).<sup>98</sup>

L'insistenza su Cristo come messaggero, *rasūl*, è funzionale all'autenticità del Vangelo che Iddio gli ha concesso di ricevere, trasmettere e consegnare agli uomini, *bašar*. Un *rasūl* non è quindi semplicemente un *nabī*, ma colui il cui messaggio annunciato è di fatto anche messaggio scritto, *kitāb*.

Il versetto prosegue con ulteriori amplificazioni del ruolo di messaggero svolto da Gesù, ponendo in rilievo come Iddio gli abbia insegnato le Scritture, la sapienza, il Pentateuco e il Vangelo. Sono doni che Gesù riceve da Dio perché nessuno disconosca l'autenticità della sua profezia e della missione alla quale è destinato. Di fatto, gli esegeti musulmani sono di unanime parere che la grandezza di Gesù si manifesterà in questo mondo grazie al carisma della profezia di cui andrà adorno per scelta e volontà di Dio e grande sarà altresì nella vita che verrà perché gli sarà dato il potere di intercedere per gli uomini e conseguirà un eminente rango.<sup>99</sup> Al-Ṭabarī è tanto convinto di questa azione fortificatrice che Gabriele esercita su Gesù dal dire esplicitamente che fu proprio grazie a essa che Gesù fu in grado di parlare dalla culla, *fī al-mahdī*, e fu di sapiente eloquio e dialettica contro coloro che lo contrastavano e lo sbugiardavano come impostore e mentitore. L'allusione alle macchinazioni degli uomini del Sinedrio e ai sacerdoti del tempio che furono poi una delle cause della condanna a morte di Gesù, sembra alquanto convincente. Lo starebbe a significare il termine *kahl*<sup>an</sup>, uomo maturo, che Maracci traduce con «senex». Ma ancora più sottile diventa il ragionare di al-Ṭabarī quando suggerisce che dal punto di vista sintattico l'espressione potrebbe intendere che Gesù parla dalla culla con la stessa saggezza e vigoria dialettica di un uomo adulto.<sup>100</sup> Anche queste considerazioni si fondano su un preciso riferimento

<sup>97</sup> Il contesto è reso dal verbo *rafa'a*, il che induce a ritenervi allusi Enoc, Elia e Gesù stesso.

<sup>98</sup> Per Gesù confermato o corroborato con lo spirito di Santità vedi pure sure II, 87 e V, 110, LVIII, 22, dove Dio conferma i suoi messaggeri, compreso quindi Gesù, con uno spirito che procede da lui.

<sup>99</sup> JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 74. Per una maggiore dovizia di commenti, rimando a ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 366-369. Vedi pure ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, pp. 172-173.

<sup>100</sup> In tal senso è del tutto condivisibile la traduzione di BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 86, «dalla culla come un adulto» e della ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, p. 72, «dalla culla come un adulto», che lo ha qui, come in molti altri passi, a riferimento, pur se entrambi non tengono conto della congiunzione interposta tra l'espressione *fī al-mahd* e il nome *kahl*. Ma vediamo altre traduzioni. M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie*, cit., p. 230: «dans le berceau et comme un être développé»; D. MASSON, *Essai d'interprétation*, cit., p. 160: «Dès le berceau, tu parlais aux hommes comme un veillard»; HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, cit., p. 122: «dalla culla e in età matura»; A. RAVASIO, *Il Corano*, cit., p. 80: «da quando eri infante e in età matura» (la traduzione è di Laura Monti); M.M. MORENO, *Il Corano*, cit., p. 122: «sicché parlavi agli uomini e nella culla e da adulto»; L. BONELLI, *Il Corano*, cit., p. 108: «e nella culla e da

coranico che a sua volta trova riscontri nella letteratura cristiana apocrifa. Ne do qui di seguito una sintesi.

### III. GESÙ PARLA DALLA CULLA

Sura III, 46: «Ed egli parlerà agli uomini dalla culla come un adulto».

Nel *Vangelo arabo dell'infanzia* XXXVI si narra pure: «Abbiamo trovato nel libro del sommo pontefice Giuseppe che visse al tempo di Cristo, e disse qualcuno che era Caifa, che Gesù parlò da bambino fin dalla culla. E quando aveva appena un anno disse a sua madre: “O Maria, io sono Gesù, figlio di Dio, che mi hai generato come ti ha annunciato l'angelo Gabriele; e mio Padre mi ha inviato per la salvezza del mondo”».<sup>101</sup>

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno* XXV, 7 leggiamo: «Figlio mio, hai ancora l'età di un bambino e non di un uomo maturo; non andare, in questo modo, ovunque. Ti potrebbe capitare qualche disgrazia». In questa narrazione il concetto di uomo adulto è espresso dalla conoscenza che Gesù già ha raggiunto e possiede.<sup>102</sup>

Il *Vangelo dello Ps. Matteo* XVIII, 2, dice a tal proposito: «Maria e Giuseppe però temevano assai che il bambino potesse venir ferito dai draghi. Ma Gesù li rassicurò: “Non temete né vi preoccupate perché sono ancora piccolo: sono sempre stato un uomo perfetto e lo sono tuttora. E' necessario che tutte le fiere delle selve si ammansiscano davanti a me”».<sup>103</sup>

Questi peregrini accenni ad un Gesù che ancora bambino parla dalla culla con la saggezza

---

adulto» (come già riportato *supra*, Bonelli riporta il versetto 110 dividendolo in 109 e 110); F. PEIRONE, *Il Corano*, cit., p. 201: «dalla culla, come fossi un anziano»; BOUREIMA ABDOU DAOUA, *Le sens des versets*, cit., p. 206: «Au berceau tu parlais aux gens, tout comme en ton âge mûr»; A.J. ARBERRY, *The Coran*, cit., p. 117: «in the cradle and of age»; M.M. PICKTHALL, *The Meaning*, cit., p. 106: «in the cradle as in maturity»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, cit., p. 399: «in your cradle and in the prime of manhood»; C.M. GUZZETTI, *Il Corano*, cit., p. 73: «fin dalla culla come un adulto»; G. MANDEL, *Il Corano*, UTET, Ariccia 2013, p. 62: «Nella culla parlavi alle Genti, e in età matura».

<sup>101</sup> PROVERA, *Il vangelo*, cit., p. 113. Vedi pure ERBETTA, *Gli apocrifi*, cit., vol. I/2, p. 104 e M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 115.

<sup>102</sup> M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 203, traduce invece in questo modo: «Figlio mio, siccome tu, per l'età, sei ancora un ragazzo e non un uomo fatto... ».

<sup>103</sup> Anche in questo caso M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 85, traduce differentemente: «Maria e Giuseppe temevano assai che il piccolo venisse aggredito dai draghi, ma Gesù disse loro: “Non temete, e non tenete conto che io sono un bambino, perché io sono stato sempre un uomo fatto ed è inevitabile che tutte le fiere selvatiche si ammansiscano di fronte a me”».



di un uomo fatto, ossia adulto, è collocato dagli Apocrifi durante la fuga della sacra Famiglia in Egitto, mentre Gesù era in grembo alla madre. La tradizione musulmana si approprierà poi di questo miracolo, erigendo sulla spianata del vecchio Tempio, lungo il lato orientale, una piccola moschea sotterranea chiamata *mahd 'Īsà*, ossia culla di Gesù, molto frequentata dai musulmani del luogo e dai pellegrini.<sup>104</sup>

Tra i benefici di cui godette Gesù per concessione di Dio, il Corano continua con l'annoverare diversi passaggi di rivelazione. Questo fenomeno rappresenta come un cardine o perno attorno al quale ruotano i più sensazionali miracoli che Gesù abbia operato durante la sua vita terrena. Si comincia con il dire che parlò dalla culla, si riprende con il puntualizzare ch'egli ebbe in dono una rivelazione tutta sensazionale e si chiude con il riprendere il filo dei miracoli. Come grazia da Dio profusa sopra di lui, Dio insegnò, nel senso di rivelò, a Gesù la scrittura, *al-kitāb*, nella sua accezione generale, ovvero capacità di scrivere e di leggere. Gli insegnò altresì la sapienza o saggezza, *al-ḥikmah*, ossia la capacità di comprendere i sensi del libro fatto scendere sopra di lui, che viene poi maggiormente specificato come il Vangelo, *al-inḡīl*.<sup>105</sup>

Segue il ricordo di miracoli o portenti che Gesù operò, tra i quali formare uccelli di mota o di fango, plasmarli e forgiarli fino a dare loro piena somiglianza di volatili, per poi insufflare in essi del suo spirito o alito e questi, prodigiosamente, spiccare il volo e librarsi in alto, nel cielo allontanandosi.

L'ambito dentro il quale si rende meglio compatibile un possibile contatto che Muḥammad poté avere con una tradizione cristiana di tipo essenzialmente evangelica e apocrifa è quello dei miracoli che il Corano ascrive, in particolar modo, a un Cristo neonato e ancora fanciullo. A comprova di una verosimile concordanza e mutuazione da narrazioni tipicamente apocrife, riporterò

---

<sup>104</sup> Per le diverse fonti di autori musulmani concernenti questo sito, vedi A.-S. MARMARDJI, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, éd. Gabalda, Paris 1951, pp. 218, 250. Altri passi coranici in cui si accenna a Gesù che parla dalla culla sono sure V, 110 e XIX, 29.

<sup>105</sup> Così in ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. V, parte VII, p. 172. In questa sua esegesi, tuttavia, al-Ṭabarī omette di specificare o dare almeno qualche cenno al termine *al-Tawrāh*, ed è probabile che lo ometta in questo contesto per avere già commentato sura III, 48, dove puntualizza che Dio farà del bimbo annunciato a Maria un segno di onore, di alto rango e di squisita virtù rivelandogli la conoscenza dell'arcano, insegnandogli a scrivere di sua mano, partecipandogli il dono della scienza infusa senza doverla attingere ad alcun altro libro, il Pentateuco che era stato fatto scendere sopra Mosè con il patto da Dio stipulato con gli ebrei e sul quale Gesù stesso si sarebbe formato leggendolo, e il Vangelo che egli avrebbe predicato in mezzo agli uomini ai quali era stato mandato. Tutti questi privilegi Dio li avrebbe rivelati a Maria prima ch'ella partorisce il figlio. Maria già sapeva che Dio avrebbe mandato un profeta sul quale avrebbe fatto scendere un libro chiamato vangelo e che tale profeta altri non sarebbe stato che il figlio a lei dato in dono e annunciato. ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. III, parte III, pp. 372-373. Qui il termine *al-ḥikmah* è spiegato come *al-sunnah*, a indicare la saggezza di vita e di insegnamento che avrebbe contraddistinto questo profeta dell'Altissimo.

solo la citazione del sostrato cristiano che appare più completo rispetto a quanto viene narrato nel versetto coranico.<sup>106</sup>

#### IV. GESÙ CREA UCCELLI DALL'ARGILLA

Ma il nostro punto di riferimento primario deve essere il Corano, come già più volte ribadito e sottolineato, poiché solo esso, essendo per i musulmani unica e vera parola di Dio, ha sufficiente autorità probativa. Ora sappiamo che il Corano focalizza il potere taumaturgico di Cristo in episodi che trovano ampia trattazione negli Apocrifi, come quando parla di Gesù che crea uccelli dall'argilla, proposto ancora una volta in sura III, 48-49 con le parole: «Ed Egli gli insegnerà il Libro e la Saggiezza e la Tōrāh e il Vangelo e lo manderà come suo messaggero ai figli di Israele, ai quali egli dirà: “Io vi porto un segno del vostro Signore. Ecco che io vi creerò con dell'argilla una figura d'uccello e poi vi soffierò sopra e diventerà un uccello vivo col permesso di Dio” ». Nel *Vangelo arabo dell'infanzia*, sviluppatosi su un originale dei secoli VI-VII, nel cap. XXXVI, 1-2 si racconta: «Il Signore Gesù aveva compiuto i sette anni e stava un giorno giocando col fango facendo statuine, figuranti asini, buoi, passeri e altri animali. Ognuno metteva in mostra la sua capacità e lodava il lavoro. Il Signore Gesù disse agli altri: “Io voglio far camminare le mie figurine”. Quelli, meravigliati, gli chiesero se per caso non fosse figlio del Creatore. Il Signore Gesù ordinò dunque a esse di mettersi in moto e quelle cominciarono a saltare. Quindi, al suo comando, tornarono indietro. Aveva modellato figure di uccelli e passeri, i quali, udendo il suo ordine, si mettevano in volo. Quando però ordinava di stare fermi, quelli si fermavano sulle sue mani. Quando dava loro qualcosa da mangiare e bere, mangiavano e bevevano. I ragazzi andarono a raccontare a casa tutto e i loro genitori dissero loro: “Attenti, figlioli: state lontano da lui, perché è un mago! Fuggite ed evitatelo, non giocate con lui!”».

Nello stesso vangelo, al cap. XLVI, 1-2 si racconta: «Un dì il Signore Gesù si trovava con altri bambini sul ciglio di un canale. Avevano costruito laghetti e il Signore Gesù aveva modellato dodici passeri di fango e li aveva collocati, tre per parte, ai lati della sua laguna. Quel giorno era di sabato. Passò di là il figlio di Hanan giudeo e, osservandoli che si intrattenevano in quel modo, esclamò, stizzito e indignato: “Lavorate del fango il dì di sabato?!” E senz'altro distrusse le piccole fosse. Allora il Signore batté le mani verso i suoi passeri e questi volarono via cinguettando».

Lo stesso episodio è raccontato in un'altra recensione dello stesso *Vangelo arabo dell'infanzia*, in modo più sobrio, di cui proponiamo qui il testo: «Quando poi ebbe sette anni, un giorno stava facendo con i suoi coetanei delle statuette di fango... E così faceva con gli uccellini e comandava loro di volare ed essi volavano; oppure di posarsi sulle sue mani e di mangiare».<sup>107</sup>

Ma non da meno è il *Vangelo di Tommaso israelita*, recensione B o greca, con elaborazioni già

<sup>106</sup> Come già anticipato, per la gamma di riferimenti rimando a PIRONE, *La tradizione*, pp. 133-151.

<sup>107</sup> Vedi M. PROVERA, *Il vangelo arabo dell'infanzia*, ed. Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1973, pp. 109-111.

dal V secolo su un originale che risaliva forse al 150 d. C., che, nel cap. III, 1, così recita: «Ora Gesù fece con quella creta dodici passeri; era giorno di sabato... Gesù non gli rispose, ma guardando i passeri, disse: “Andate, prendete il volo e, mentre siete vivi, ricordatevi di me”. A quel comando, essi presero il volo e si levarono nell’aria».

Lo stesso episodio è raccontato nella recensione latina, dove al cap. IV, 2 è detto: «Quindi prese fango dalla buca e formò dei passeri in numero di dodici... Gesù allora, aperte le mani, comandò agli uccelli: “Andate via, in alto, e volate: voi non morirete per mano d’uomo”. Quelli volarono via, cominciando a cantare la lode del Dio onnipotente. I giudei videro il fatto; ne furono stupiti e si allontanarono proclamando le meraviglie compiute da Gesù».

Da non dimenticare che in questo apocrifo lo Pseudo-Tommaso aveva di mira i negatori della divinità di Gesù da questi posseduta sin dalla nascita e non, quindi, acquisita solo all’atto del battesimo.<sup>108</sup>

Nel *Vangelo dell’infanzia armeno* si racconta pure, al cap. XVIII, 2: «Gesù, sedutosi in mezzo a loro, parlò così: “Perché ve ne state in silenzio e che volete fare?”. I ragazzi dissero: “Nulla”. Gesù a loro: “Chi sa fare un gioco?”. Gli altri: “Non sappiamo far niente”. Gesù disse: “Attenzione, tutti, e guardate”. Gesù prese fango e formò con esso un passero. Vi soffiò sopra e l’uccello volò via. Disse: “Su, venite e acchiappiamolo”. Ma quelli guardavano storditi e si meravigliarono del miracolo compiuto da Gesù».

Ma anche il *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, XXVII,1 così recita: «Poi, alla presenza di tutti, prese fango dai laghetti, che egli stesso aveva costruiti, e plasmò dodici passeri. Il giorno in cui Gesù fece questo era di sabato e c’erano con lui moltissimi bambini... Ma Gesù, percotendo una mano contro l’altra, ordinò ai suoi passeri: “Volate”. Al suo comando quelli cominciarono a volare. Mentre erano tutti là che vedevano e sentivano, continuò rivolto agli uccelli: “Andate, volate per la terra e per il mondo tutto e vivete” ».

Tra tutti gli episodi sin qui riportati, comunque, il più vicino agli elementi che compaiono nel racconto coranico, dal punto di vista narrativo, sembra essere quello riportato nella recensione del *Vangelo dell’infanzia armeno*.

Nell’esegesi coranica non leggiamo alcunché di particolare a tal proposito. Stupisce soltanto come siano in verità sporadici i contesti concernenti i miracoli che Gesù fece nella sua infanzia nei quali ricorre un qualche minimo accenno a queste fonti cristiane.<sup>109</sup> Si insiste comunque che essi sono ciascuno un «segno», *āyah*, che Dio dà perché si riconosca l’autenticità profetica del suo messaggero. Sono quindi occasioni di riflessione e di conversione alla verità, dove la verità è la Parola che Dio pronuncia per il tramite dei suoi profeti e dei suoi messi. Il miracolo è di per sé l’espressione più coerente con il contenuto del messaggio, che è fatto ap-

<sup>108</sup> B. BAGATTI, *La chiesa primitiva apocrifa*, ed. Paoline, Roma 1981, p. 26.

<sup>109</sup> Vedi per esempio ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. III, parte III, p. 375, dove si riporta una narrazione che sembra avere un qualche rapporto con quanto narrato nel *Vangelo arabo dell’infanzia*, nel cap. XXXVI, 1-2. Non ne fa invece alcun cenno nella sua esegesi a sura V,110. ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. V, parte VII, pp. 172-173.

punto di versetti, e ogni versetto è un «segno», o *āyah*. L'esegesi svolta da al-Ṭabarī è anche necessità di dare il giusto senso alle parole, magari tenendo conto delle altrui interpretazioni, come coloro che ritengono, in questo caso, che il termine *ṭayr* debba essere inteso nella sua forma singolare, per cui Gesù avrebbe una sola volta modellato un uccello per poi insufflare su di esso il suo alito e dargli la vita, facendolo volare. Non quindi come un plurale, come invece sostengono altri tradizionalisti, il che concorrerebbe a immaginarci un Gesù che più e più volte ripete lo stesso portento.

A proposito dell'inciso «con il permesso di Dio», nel quale la tradizione islamica ha visto costantemente un ridimensionamento delle virtù taumaturgiche di Cristo attribuendole ad una benigna concessione da parte di Dio, nel *Vangelo arabo apocrifo* ricorre una puntualizzazione, da parte di Gesù, che del resto era già adombrata in altre fonti sotto l'espressione «al suo comando», con la quale si riappropria della facoltà di operare miracoli in virtù della natura divina che ha in comune con il Padre.<sup>110</sup> Dice infatti: «Ecco, i segni che avete visto, io li compio con il potere di mio Padre che è in cielo». Non allude forse a questo il Corano con l'espressione «con il permesso di Dio», che accompagna ogni miracolo compiuto da Gesù figlio di Maria, ma ora esautorato di ogni divina natura?

## V. GUARIGIONE DEL CIECO NATO

Il versetto prosegue con il ricordare Gesù che guarisce il cieco nato, *al-akmah*, anch'esso espressione e conferma dei benefici che Dio ha fatto a Gesù, come mette in rilievo Rosmini, pur non elencandoli. Non si tratta di un miracolo comune: Gesù non restituisce la vista a un cieco qualsiasi, a qualcuno che magari la vista l'ha avuta e poi l'ha persa per una disgrazia o una infermità e potrebbe, di conseguenza, recuperarla grazie a un evento straordinario o all'opera e maestria di un medico provetto, fine conoscitore di medicinali e di preparati. No, qui il Corano dice espressamente che si tratta di un cieco sin dalla nascita, che non ha mai visto nulla e nessuno, che conosce le cose solo per sentito dire. Il Corano insiste nel sottoporre all'attenzione di chi legge un miracolo del genere. Lo ha già fatto in una sura precedente, ossia in sura III, 49, dove fa parlare direttamente Gesù, facendogli dire: «E guarirò anche, col permesso di Dio, il cieco nato». Anche questo miracolo è illustrato abbondantemente negli Apocrifi, come nel *Vangelo arabo apocrifo* XX, che narra: «E mentre Cristo Dio nostro passava per la Città di Dio, vide un uomo che era cieco e muto dall'utero di sua madre. Il Signore nostro gli disse di avvicinarsi, impose la sua mano sui suoi occhi, e con essi vide». Ma dobbiamo confessare che la pressoché totale assenza del miracolo compiuto sul cieco nato nella tradizione apocrifa propriamente detta induce a pensare che qui possa esserci un diretto riferimento al vangelo canonico.

Il *Vangelo arabo apocrifo* XX narra: «E mentre Cristo Dio nostro passava per la Città di Dio,

---

<sup>110</sup> Vedi L. MORALDI, *Vangelo arabo apocrifo*, ed. Jaca Book, Milano 1991, p. 91.

vide un uomo che era cieco e muto dall'utero di sua madre... Il Signore nostro gli disse di avvicinarsi, impose la sua mano sui suoi occhi, e con essi vide».

Ed è altresì detto nel *Vangelo arabo dell'infanzia* XXVII, 1-3: «Arrivati a Betlem,<sup>111</sup> trovarono che la città era colpita da un morbo che infieriva sugli occhi dei bambini e questi morivano. C'era là una donna con un bambino infermo; ella lo portò a nostra signora, santa Maria, mentre questa stava lavando Gesù il Cristo. Le disse: "O Maria, mia signora, osserva questo mio figlio: soffre dolori molto atroci!". Santa Maria le rispose: "Prendi di quest'acqua, di cui mi sono servita per lavare mio figlio e spruzza il tuo con la stessa". La donna la sparse su di suo figlio... e dopo un breve sonno si svegliò sano e salvo».

Sempre nello stesso testo, al cap. XXVIII, 1-2 è così narrato: «C'era là un'altra donna, vicina a quella il cui figlio era stato guarito, con il figlio colpito dalla stessa infermità. I suoi occhi si erano accecati. La donna prese di quell'acqua e lavò con la stessa suo figlio. Subito quel corpicciolo e gli occhi del bambino recuperarono la salute».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno*, inoltre, al cap. XXII, 3 si parla di Gesù che ridà la vista ad un giovane che lo trattiene mentre fugge. Si narra infatti: «Gesù si voltò e gli soffiò in volto. In quell'istante quel tale perse la vista. Con un forte grido disse: "Gesù abbi pietà di me!". Gesù gli pose la mano sugli occhi e i suoi occhi furono aperti».

## VI. GESÙ GUARISCE IL LEBBROSO

In sura V,110 l'elenco dei doni fatti a Gesù con il potere di compiere miracoli dietro permesso di Dio, continua con l'episodio della restituzione della completa guarigione di un lebbroso. Qui Gesù non parla più in prima persona, come in sura III, 49, ma i due versetti sono identici e identica è la progressione narrativa. Una differenza piuttosto vistosa è che, mentre in sura III, 49 Gesù dice di essere un inviato mandato per i figli di Israele, in sura V, 110 Dio dice a Gesù che parlerà alla gente e che distoglierà da lui i figli di Israele, mettendo in luce il gran rifiuto ch'essi fecero del messia a loro destinato, impedendo loro di ucciderlo pur essendosi accaniti contro la sua predicazione tacciandola di manifesta magia.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Per Betlem va qui inteso il villaggio della Galilea, già appartenuto alla tribù di Zabulon, posto a circa venti chilometri da Nazaret, di cui in Gs 19, 15; Gdc 12, 8.

<sup>112</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, p. 172. Al-Ṭabarī parla qui di due scuole di interpretazione: i *qurrā'* di Medina e alcuni altri di Bassòra da una parte, i quali sostenevano doversi intendere che per gli increduli di tra i figli di Israele i miracoli di Gesù non erano veri e propri prodigi ma unicamente frutto di magia, mentre dall'altra parte la maggioranza dei *qurrā'* di al-Kūfah ritenevano che gli stessi increduli vedevano in Cristo e in ciò che faceva un motivo sufficiente per ritenerlo un mago e non un profeta vero. A sua volta il nostro esegeta afferma di non trovare alcuna differenza tra le due interpretazioni giacché chi venga tacciato di magia o stregoneria in quello che dice o che fa è pur sempre legittimamente ritenuto un mago o uno stregone.

Anche per la guarigione del lebbroso, *al-abras*, il Corano risente dell'influsso di testi apocrifi o, forse, addirittura di un qualche vangelo canonico. Il *Vangelo arabo dell'infanzia* XVIII, 3 così racconta: «Or senza indugiare la moglie del capo si alzò e pregò Maria e Giuseppe di essere suoi ospiti. Preparò per Giuseppe uno splendido banchetto con la presenza di molte persone. Il dì seguente prese acqua profumata per lavare il Signore Gesù. Prese pure suo figlio con sé e lo lavò con la stessa acqua. Quegli divenne subito mondo dalla lebbra. Perciò la donna, lodando e ringraziando Dio, esclamò: “Felice tua madre, o Gesù. Come mai tu purifichi gli uomini tuoi simili con l'acqua che ha lavato il tuo corpo?” Alla fine ricolmò di splendidi regali nostra Signora, santa Maria, e l'accoltò con somma reverenza».

Faccio notare che nel paragrafo precedente a questa narrazione si parla di una ragazza guarita dalla lebbra, la quale riconosce di essere stata guarita e purificata da «Dio, cioè Gesù, figlio di nostra signora Maria».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno*, pur se con le sue particolari elaborazioni, si narra, al cap. XXIII, 4 quanto segue: «Accadde pure che un giorno i bambini si trovassero riuniti in un medesimo posto e Gesù era con loro. C'era là un ragazzo di dodici anni sofferente a causa di dolorosa malattia in tutto il corpo. Era lebbroso ed epilettico, privo dell'estremità delle dita alle mani e ai piedi e aveva perso la forma umana... Gesù, vedendolo, n'ebbe pietà e disse: “Ragazzo, fatti vedere da me” ... Poi, raccolse polvere dal suolo e gliela sparse sopra dicendo: “Stendi la mano: sei guarito da ogni tua infermità”. In quell'istante la pelle tutta si staccò dal corpo. I tendini e le articolazioni delle ossa si consolidarono e divenne sano e senza macchia come neonato».

Sempre nello stesso vangelo c'è, al cap. XXIV, 1-7, la lunghissima descrizione della guarigione del lebbroso di Emmaus a opera di Gesù ancora fanciullo.

Da non trascurare, inoltre, una narrazione a queste simili che compare nel *Papiro Egerton 2*, dove così si narra: «Ed ecco un lebbroso gli si avvicinò e disse: “Maestro Gesù, facendo la strada insieme con dei lebbrosi e mangiando con loro in una locanda /sono diventato lebbroso/ anch'io. Ma se tu vuoi, io sarò purificato”. E il Signore /gli disse/: “Lo voglio: sii purificato!”, e in quell'istante se ne andò via da lui la lebbra. E il Signore gli disse: “Va', e mostrati ai sacerdoti”».<sup>113</sup>

A Rosmini non saranno di sicuro sfuggite le peculiarità del dono delle guarigioni e delle prove evidenti che segnavano la rettitudine del suo agire e della sua evangelizzazione tra la gente. La sua accorata partecipazione alla glorificazione di Maria nelle opere del figlio, così come tracciata nella sura precedente, non arresta il suo slancio e, forse, una sua profonda commozione. Vedere celebrata Maria in un libro per secoli da molti ignorato e spesso non letto o non compreso appieno, pur se cosparso di errori teologici ed etici, gli empiva l'animo di ammirazione. Lo scorriamo anche nella sua personale maniera di introdurre sura XIX, chiamata «La sura di Maria»,

---

<sup>113</sup> M. CRAVERI, *I vangeli*, cit., p. 283. Abbiamo volutamente citato questo apocrifo essendo esso una riproposizione del miracolo operato da Gesù durante la sua predicazione, che è, per così dire, l'antefatto sul quale si è in seguito e in diverse maniere appoggiata la letteratura apocriфа dell'infanzia. Perciò il riferimento coranico potrebbe anche non essere legato direttamente alla fase apocriфа.

*sūrat Maryam*. Come di consueto, Rosmini ‘spigola’ e prende ciò che in un modo o nell’altro non confligge con la dottrina cattolica. La sua attenzione si concentra su come Maria viveva il suo rapporto con Dio, come cresceva la fede di questa donna dedita all’adorazione e alla preghiera. Sì, sarà stato forse anche questo spirito orante a commuovere Rosmini. Ce lo trasmette là dove dice o sceglie di dire. «Ma la Sura XIX è di più segnata in fronte dal nome stesso di Maria, che le serve da titolo, perché ivi si commemorano fatti e doti della Madre di Cristo. Ivi s’introduce Iddio, che all’autor del Corano volge queste parole: “E tu commemora nel libro (del Corano) Maria, quando si ritirò ad orare, in un luogo che riguardava la parte orientale del tempio”». <sup>114</sup> Si tratta di sura XIX, 16, che così recita:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا

Maracci traduce: «Et commemora in libro *Alcorani* Mariam, quandò secessit à familia sua ad locum orientalem».

La traduzione di Rosmini non collima in tutto e per tutto con quella di Maracci. La numerazione del versetto riportata nel Maracci è 16. Rosmini omette tale indicazione. Mentre nel Maracci l’aggiunta *Alcorani* è in corsivo, nel Rosmini è messa tra le due parentesi tonde. <sup>115</sup> Maracci omette di tradurre *min ahlihā*, ma la traduce poi nella nota, mentre Rosmini traduce fedelmente al testo. Maracci omette pure l’espressione «del tempio», ma nella nota XVI, riferendo parte dell’esegesi di al-Jalālayn, precisa *in partem orientalem domus*, cioè in un luogo verso oriente rispetto alla casa che Zaccaria le aveva riservata. Da dove, quindi, la precisazione di Rosmini, là dove parla di parte orientale del tempio? Legge un altro testo a commento o accoglie chiarimenti da qualche conoscitore del Corano, magari qualche delucidazione dal suo professore di lingua araba? In tutta la lunga nota del Maracci, si parla in più di una occorrenza di «parte orientale della casa», ma, a ben leggerla, si scorge anche che egli cita un passo di al-Zamaḥṣarī, in cui l’esegeta dice, più prudentemente di tutti gli altri, che Maria «si era ritirata a pregare in un luogo adiacente alla parte orientale del Tempio, o in un angolo della sua casa, separata dagli uomini». <sup>116</sup> Rosmini lo puntualizza dicendo: «siccome dichiara il musulmano Zamchascerio», <sup>117</sup> dove l’inciso

<sup>114</sup> Vedi ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75. Bisogna anche rilevare che il testo rosminiano: «perché ivi si commemora fatti e doti della Madre di Cristo» trova un suo riscontro nella nota 1 con cui Maracci introduce il suo commento dicendo: «Titulus Surae est مَرْيَمَ Maria, quia in illa fit peculiaris mentio Sanctissimae Virginis Deiparae Mariae».

<sup>115</sup> Ma questo particolare ricorre altresì in JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 404.

<sup>116</sup> ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. II, p. 505. Nel riportare il testo arabo di questo esegeta, Maracci scrive *min* al posto di ‘*an*. Tra le altre cose Zamaḥṣarī scrive che, a detta di alcuni, i cristiani si volgevano a est nel pregare proprio in considerazione di quello che si racconta di Maria in questo versetto. Vedi pure ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. IX, parte XVI, 75.

<sup>117</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

«il musulmano» vuole essere una sorta di tributo di rispettoso riconoscimento per il modo con cui si onora Maria nella comunità musulmana.

Abbiamo qualche riferimento apocrifo nel quale si fa menzione di Maria che si isola o si apparta in un qualche luogo, lontano dalla sua gente? Il passo coranico è ricco di elementi che non sempre trovano un riscontro in altre fonti. Il verbo «si appartò», *intabaḍat*, è lo stesso che viene poi usato in chiusura del versetto 22, e sta a denotare una precisa scelta di Maria; di difficile identificazione e interpretazione è invece l'inciso che dovrebbe concorrere meglio a comprendere il luogo in cui Maria si apparta: a oriente di che cosa? del tempio, forse, o di un altro luogo? E c'è qualche legame tra questa indicazione coranica e la tradizione musulmana che situa lungo il lato orientale del tempio un *miḥrāb Maryam*<sup>118</sup> e un *miḥrāb Zakariyyā* sui quali furono poi incisi i versetti coranici riferiti a Maria e a Zaccaria?<sup>119</sup>

Nel *Protoevangelo di Giacomo X*, 2 si dice che Maria, dopo aver ricevuto dal gran sacerdote il compito di far parte delle vergini cui affidare la tessitura del nuovo velo per il tempio, si apparta nella sua casa dopo aver ricevuto in sorte l'onore di filare la vera porpora e lo scarlatto. Nella stessa fonte, al cap. XII, 3 si dice ancora: «E se ne stette tre mesi presso Elisabetta. Ora ogni giorno il suo seno si ingrossava. Perciò, presa da timore, se ne tornò a casa sua. Intanto si teneva nascosta dai figli di Israele. Aveva sedici anni, quando succedettero questi fatti misteriosi».

Rosmini elogia il Corano per quello che dice a proposito di Maria, ma la sua esposizione dei fatti lo induce a sottolineare, nello stesso tempo, forse inconsciamente, la posizione critica che l'Occidente cristiano cattolico ha sempre avuto circa la natura del Corano e la sua pretesa di essere stato calato sopra Muḥammad, come ritiene la comunità islamica. Egli infatti incorre in una affermazione che la dice tutta a tal riguardo, asserendo che nella sura XIX, quella cioè relativa «ai fatti e doti della Madre di Cristo, s'introduce Iddio, che all'autor del Corano volge queste parole...». Sarebbe quindi solo un fittizio artificio quello di nascondersi dietro un Dio che si rivela attraverso un libro artatamente elaborato da un uomo?

A ogni buon conto, Rosmini si sente appagato da questa sua visione delle cose e lo ripete a iosa, citando in maniera indiretta il contenuto di versetti che per lui continuano a essere prova e testimonianza dei riconosciuti meriti e dell'«alta venerazione a Maria e (de)gli eccelsi suoi pregi», di cui sarebbe pregna la sura a lei dedicata. Ma, pur se non li cita alla lettera, i versetti sfilano come tessere di un unico mosaico, la cui gamma cromatica nulla perde della sua lucentezza originale. Così, se egli dice: «Poi Maria, preso il velo di nascosto da' suoi, incontra Gabriele che le annunzia il figliuolo che dovea concepire», la nostra attenzione sosta immancabilmente su sura XIX, 17:

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

<sup>118</sup> Non ci sorprende quindi se leggiamo in ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, p. 75 che Maria si isola, per sue ragioni personali, nella parte orientale del *miḥrāb*, ossia in un luogo che affaccia là dove sorge il sole.

<sup>119</sup> J.-M. MARMARDJI, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, Parigi 1951, pp. 218, 250.



che Maracci traduce: «Et accepit clam ipsis velamen, quo se tegetet, & misimus ad eam spiritum nostrum (*idest Gabrielem*) & assimilatus est ei homo perfectus».

Rosmini non ci offre l'intera traduzione del versetto. Precisa, però, che Maria prese il velo, nel testo: «un velo», e tralascia altresì il modo in cui l'angelo Gabriele le appare, ossia sotto forma di «uomo perfetto». Però dice che Maria incontra Gabriele. Che cosa significa «incontra Gabriele», se la narrazione evangelica dice espressamente che l'angelo le appare mentre si trova in casa sua a Nazaret e il Corano a sua volta asserisce che Dio «mandò da lei il suo messaggero»? Il Corano, comunque, puntualizza che l'angelo Gabriele, come si può dedurre dall'espressione del testo «il nostro spirito», almeno stando al parere di una parte degli esegeti musulmani, le apparve sotto forma di «uomo perfetto», e invero ogni altro apocrifo, come del resto già *Lc 1, 22*, ha semplicemente «un angelo, o l'angelo, del Signore le apparve», come, per esempio, nel *Protoevangelo di Giacomo XI*. Negli Apocrifi tale evento è collocato appunto «in casa», perché alla fonte Maria aveva sentito solo una voce dirle: «Io ti saluto, o Maria, piena di grazia; il Signore è con te. Benedetta sei tu fra tutte le donne». E, di fatto, nemmeno il Corano ha traccia del saluto in sé. Il che fa pensare che siamo in un identico contesto di univoca tradizione. Rosmini raccoglie e sposa la tradizione apocrifa che scinde i due momenti dell'annunciazione: il primo, quando l'angelo si presenta o appare a Maria mentre si reca a prendere acqua alla fonte situata fuori del villaggio; il secondo, quando l'angelo le appare nuovamente per annunciarle il concepimento di Gesù.

A tal riguardo, rintracciamo somiglianze con alcune tradizioni apocriche che riporto qui di seguito, pur se con diversa ambientazione. Nel *Protoevangelo di Giacomo X, 2* si dice che Maria, dopo aver ricevuto dal gran sacerdote il compito di far parte delle vergini cui affidare la tessitura del nuovo velo per il tempio, si apparta nella sua casa, avendo ricevuto in sorte l'onore di filare la vera porpora e lo scarlatto. Nella stessa fonte, al cap. XII, 3 si dice ancora (come già *supra* ricordato): «E se ne stette tre mesi presso Elisabetta. Ora ogni giorno il suo seno si ingrossava. Perciò, presa da timore, se ne tornò a casa sua. Intanto si teneva nascosta dai figli di Israele. Aveva sedici anni, quando successero questi fatti misteriosi».

L'esegesi musulmana si concentra sul fatto che Maria prese per sé un velo, *sitr*, che la nascondesse ai suoi familiari e alla gente, perché nessuno la vedesse.<sup>120</sup>

Si tenga presente che, nel *Vangelo dello Ps. Matteo VIII, 5*, le vergini sono cinque e Maria

---

<sup>120</sup> Per quanto riguarda i diversi tradizionalisti che hanno dato testimonianza per ciascuna delle diverse notizie riguardanti questo versetto cfr. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, pp. 74-76. Il termine *hijāb* giustificherebbe, a dire del Maracci, la testimonianza di una tradizione alla luce della quale Maria, dopo essersi purificata dal sangue mestruale presso la sorella (sic!) Elisabetta moglie di Zaccaria e dopo essere ritornata al tempio, «sedeva appartata in casa volta a oriente o coperta d'un velo». E fu qui che l'angelo le porse la lieta novella del concepimento verginale di Gesù. Vedi nota XVI del testo di Maracci. Faccio notare che Maracci passa dalla nota del versetto XVI direttamente a quella del versetto XXII. Sarà forse anche per questo che Rosmini non riporta esplicitamente la traduzione dei versetti 18-20? Non voglio sottacere che, forse, più che di vero e proprio velo con cui si copriva, si voglia qui alludere a una cortina dietro la quale si nascondeva agli sguardi altrui, separandosi e appartandosi, come lascerebbe intendere anche il termine *sitr*.

riceve in sorte la porpora per il velo del tempio del Signore. L'episodio è comunque spostato in casa di Giuseppe. Avrebbe senso chiedersi quale connessione intercorra qui tra il velo di cui parla il Corano e quello di cui si fa menzione nei due passi apocrifi testé rievocati? Interessante sarebbe esaminare anche quello che a proposito di questo velo è detto nel *Vangelo dell'infanzia armeno* IV, 8.

Compito dell'angelo è annunciare a Maria un evento del tutto fuori della storia degli esseri umani, ossia il concepimento di un essere umano senza seme d'uomo o rapporto coniugale. Rosmini fa di questo evento il punto cardine della eccellenza di Maria nella tradizione coranica. Non si lascia sfuggire nessuna occasione pur di riannodarlo a ogni circostanza che vede Maria protagonista di un versetto. In questo caso, tuttavia, omette la menzione dei versetti 18-20 che così recitano:

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (18) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي  
بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا (20)

Perché si possa comprendere il tenore di quanto Rosmini riprenderà a proporre in traduzione e considerazione, offro qui di seguito la traduzione di questi versetti attenendomi a come li traduce Bausani: «Ella gli disse: “Io mi rifugio nel Misericordioso, avanti a te, se tu sei timorato di Dio!” – Le disse: “Io sono il Messaggero del tuo Signore, per donarti un fanciullo purissimo”. – “Come potrò avere un figlio, rispose Maria, se nessun uomo m’ha toccata mai, e non sono una donna cattiva?”».

Mi si consenta una breve digressione per demarcare alcune peculiarità di questa precedente narrazione concernente l'annunciazione. L'inciso «io mi rifugio» del versetto 18 della sura XIX, che denota senza dubbio alcuno l'enorme sorpresa di Maria per l'inaspettata apparizione di un angelo che però ella riteneva essere un uomo, pur se perfetto, richiama quasi d'istinto il timore e lo spavento che Maria aveva provato al momento della prima apparizione dell'angelo alla fonte, di cui parlano gli apocrifi. Il *Protoevangelo di Giacomo* XI, 1, infatti, così narra: «Preso da timore, tornava a casa». <sup>121</sup> La stessa fonte accentua, subito dopo l'annuncio in casa, lo stato di esitazione e di sconvolgimento interiore che si impossessò di Maria, là dove afferma: «Maria, però, udita la cosa, ne fu perplessa nel suo interno: “Se io concepirò per opera del Signore, Dio vivente, partorirò come partorisce ogni donna?”».

Nel racconto coranico, l'angelo Gabriele si presenta come il messaggero del Signore, con il compito o la missione di «donare» a Maria un fanciullo purissimo. Eppure, troviamo già scritto, nel *Protoevangelo di Giacomo* XIV, 1 che Giuseppe si intimorì assai e si appartò da Maria e disse tra sé e sé: «“Se nasconderò il suo peccato, mi trovo in contrasto con la legge del Signore. Se poi la denuncio ai figli d'Israele, temo che ciò ch'è in lei provenga da angelo ed allora mi mostrerei come chi ha consegnato a condanna di morte sangue innocente. Che farò dunque di lei? L'allontanerò da me segretamente”. E la notte lo sorprese».

<sup>121</sup> M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 15 traduce invece: «E fattasi tutta tremante, entrò in casa».

L'inciso «un fanciullo purissimo» non ci richiama anch'esso il passo dell'apocrifo testé citato in cui si dice: «E così anche l'essere che dovrà nascere sarà chiamato santo, figlio dell'Altissimo», dove si ha un'eco di Lc 1, 32, 35, con una certa manipolazione?

Nello stesso racconto coranico, inoltre, la perentoria affermazione con cui Maria esclude che qualche uomo l'abbia mai toccata e possa toccarla non costituisce elemento di novità alcuna, sia stando alle fonti evangeliche canoniche<sup>122</sup>, sia stando a quelle apocrife, in alcune delle quali il «non conosco uomo» della fonte canonica viene sviluppato e amplificato, per accentuare maggiormente la straordinarietà della nascita di Gesù da una donna ancora e sempre vergine. Nel *Protoevangelo di Giacomo* XV, 3, al cospetto del sacerdote, Maria conferma: «Come vive il Signore, mio Dio, io sono pura innanzi a lui e non conosco uomo». Nel *Vangelo dello Ps. Matteo* XII, 4, Maria così dice davanti al popolo: «Come vive il Signore Adonai degli eserciti, al cui cospetto io sto: non ho mai conosciuto uomo e neppure voglio conoscerlo, perché tale è la mia ferma decisione fin dalla mia infanzia. Questo è il voto che ho fatto al mio Dio fin d'allora: rimanere pura per amor di colui che mi ha creata. In questo modo spero di poter vivere per lui solo e di rimanere per amore di lui solo senza macchia, finché vivrò».

Sempre il Corano, al versetto 22 della sura XIX, di cui ci stiamo occupando, dice che Maria «concepì e si appartò col frutto del suo seno in un luogo lontano». Abbiamo poco sopra ricordato che, nel *Protoevangelo di Giacomo* XII, 3, subito dopo la visitazione alla cugina Elisabetta, Maria, in preda a tormento, fece ritorno a casa sua, nascondendosi ai figli d'Israele. Aveva sedici anni. E anche a tale proposito vale la pena osservare come le tradizioni islamiche diano a Maria, nella circostanza di cui si parla, ora tredici, ora quindici, ora diciassette, ora venti anni. La stessa visitazione, di cui mancano accenni espliciti nel Corano, è da diversi esegeti e apologeti musulmani rievocata con diversi particolari. Così, per esempio, al-Ṭabarī,<sup>123</sup> al-Alūsī<sup>124</sup> e al-Ya'qūbī<sup>125</sup>, parlando di Giovanni che sussulta nel seno della madre visitata da Maria, hanno tre diverse forme verbali, ossia, rispettivamente, *yasjudu* e *ḥarra sājid<sup>am</sup>*, per «si prostra»; *yataḥarraqu*, per «si muove»; *irtakaḍa* per «si è agitato». Già il *Protoevangelo di Giacomo* XII riportava: «Ecco che infatti il bimbo dentro di me è rimbalzato e ti ha benedetta».

Come dicevo, Rosmini non cita affatto questi versetti e si contenta di dire che questo racconto «è pieno di favole, ma vi traspira nondimeno l'alta venerazione a Maria, e gli eccelsi suoi pregi, segnatamente quello d'aver concepito senza lesione di sua integrità verginale».<sup>126</sup> Per poterlo recepire senza ombra di dubbio, egli si riconnette direttamente al versetto 21, nel quale l'angelo fuga ogni timore di Maria di perdere il prezioso dono della castità e della purità elettiva e consacrata, con le parole:

<sup>122</sup> Lc 1, 34.

<sup>123</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, p. 82 e *Tārīḥ al-umam wa-al-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, vol. II, pp. 65, 70.

<sup>124</sup> AL-ALŪSĪ, *Rūḥ al-ma'ānī*, Il Cairo 1927, vol. III, p. 141.

<sup>125</sup> AL-YA'QŪBĪ, *al-Tārīḥ*, ed. Houtsma, vol. I, p. 81.

<sup>126</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا

In Maracci la traduzione è: «Respondit Gabriel: Ita erit. Dicit Dominus tuus: Hoc apud me est facile, & ut ponamus eum (*idest puerum*) in miraculum hominibus, & in misericordiam ex nobis. Et hoc est negocium definitum à nobis».

Rosmini traduce: «Così sarà, dice il tuo Signore: “A Me questo è facile, e porremo lui (il figliuolo che da te nascerà) in miracolo agli uomini, e in misericordia uscente da noi” ».

Anche per quanto concerne questo versetto, le due traduzioni non sono identiche e si fa comunque fatica a ritenere da alcuni indizi che Rosmini segue la traduzione di Maracci. L’espressione «così sarà, dice il tuo Signore», comune ai due, andrebbe meglio tradotta con: «Così ha detto il tuo Signore». Rosmini mette tra parentesi tonde quello che in Maracci è reso con il corsivo, per dire che si tratta di un’aggiunta al testo originale. Ma del tutto proprio al Roveretano è quel suo «e porremo lui», che in Maracci è «ut ponamus eum», più ligio al dettato coranico che ha qui vero e proprio senso di una proposizione finale, *li-nağ ‘alahu āyat<sup>am</sup>*; parimenti proprio di Rosmini è il suo modo di tradurre «ex nobis» con «uscente da noi», che meglio potrebbe essere tradotto con «da parte nostra». Rosmini omette, e non si riesce a capire perché, di tradurre la parte finale del versetto dentro il quale traluce l’impenetrabile piano di economia della salvezza da Dio decretato per il tramite della elezione e della predestinazione riservata a Gesù e a sua madre Maria. Maracci non commenta questo versetto e non lo fa nemmeno Rosmini. Si può comunque notare che entrambi preferiscono tradurre il termine *āyat<sup>am</sup>* con «miracolo» invece che con «segno», come sarebbe stato più consono alla teologia del segno elaborata nel Corano. In conclusione, una traduzione più strettamente letterale del versetto potrebbe essere come segue: «Rispose /l’angelo/: “Così ha detto il tuo Signore: ‘Cosa facile è ciò per Me /e di lui ti faccio dono/ perché facciamo di lui un segno per gli uomini e sia /un atto di/ misericordia da parte nostra. Così abbiamo Noi decretato’.”».

Ancora una volta Rosmini salta una serie di versetti, precisamente 22-28, condensandoli con le parole: «E quando ebbe dato in luce lo stesso bambin<sup>127</sup> Gesù in discolpa e in giustificazione della sua madre interviene dicendo». Il testo coranico recita:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (30)

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (31) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (32) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (33) ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (34)

In Maracci la traduzione è: «Dixit puer: Certè ego sum servus Dei: Tradidit mihi Librum (*idest Euangelium*) & constituit me Prophetam. 30. Et fecit me benedictum, ubicunque fuero, & praecepit mihi orationem, & elemosynam, quandiù permansero vivus. Et pium fecit me erga genitricem meam, & non fecit me superbum infelicem. 31. Et pax super me die, qua natus sum, & die, qua moriar, & die qua resuscitabor vivus. 32. Iste est Jesus filius Mariae: dictum veritatis, de

<sup>127</sup> Traduce il *puer* che nella sua traduzione Maracci mette in corsivo quasi all’inizio del versetto 29.

quo dubitant (*nimirum utrum sit filius Dei, nec ne*)».

Rosmini traduce: «Certo, dice, io sono il servo di Dio: a me consegnò il libro (dell'Evangelio), e mi costituì profeta. E mi fece benedetto dovunque io sarò e mi comandò l'orazione e l'elemosina finché mi rimarrò in vita. E mi fece pio inverso la mia genitrice, e non mi fece un infelice superbo. E la pace è sopra di me nel giorno in cui sono nato, e nel giorno in cui morirò e nel giorno in cui risusciterò vivente. Questi è Gesù figliuolo di Maria, parole (sic!) di verità».<sup>128</sup>

A un semplice confronto, le due traduzioni risultano abbastanza vicine. Rosmini conserva tra parentesi tonde quanto tra parentesi tonde Maracci aggiunge con le parole *idest Euangelium*; traduce come parte integrante del versetto «e mi fece pio» che Maracci traduce in corsivo; traduce con «resusciterò» la voce verbale passiva *ub 'ātu*, che invece è correttamente al passivo nella traduzione di Maracci; traduce con «parole» (o è forse un refuso?) il singolare *dictum* con cui Maracci traduce appropriatamente l'arabo *qawl*; omette la traduzione della parte finale del versetto «su cui alcuni dubitano» e traducono entrambi appropriatamente il termine *wālidah* con «genitrice».

Questi versetti, nei quali si adombra un ameno quadro di vissuto familiare sublimato dalla tenerezza d'un figlio verso la madre, riconosciuta come colei che lo ha messo al mondo, non poteva non toccare le corde di un Rosmini che ben conosceva che cos'è mai il dono del concepimento e della generazione nel conforto di un legittimo connubio santificato dalla volontà di dar vita perché vita si è avuta. Lo sentiamo prorompere in affascinanti sbigottimenti depauperati solo in sordina dal convincimento di un pauroso vuoto di ideali e di valori che separano il Vangelo dei cristiani dal Corano dei musulmani e perciò osa dire: «Non è egli singolare a vedere, signori miei, come in un libro sì empio venga rispettata e onorata la regina del cielo, come ella si mostri per tutto indivisibile dal suo figlio, come si ponga che uno de' doni ricevuto da lui sia quello di essere pio verso la santissima sua genitrice?».<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, 100-106 riporta ulteriori testimonianze a favore del dono che Gesù ebbe sin da bambino di parlare della propria missione ed elezione a profeta, anticipando così che avrebbe ricevuto un libro, sarebbe stato pio verso la madre, non superbo infelice e sempre benedetto in vita in morte e nel dì della resurrezione. Il tutto suggellato dalla sua vocazione ad essere parola di verità, pur se non sarebbero mancati i suoi detrattori e coloro che avrebbero dubitato di lui. Nelle pagine 104-105 al-Ṭabarī riporta i pareri di due gruppi di *qurrā'* o recitatori del Corano riguardo al fatto se leggere *qawlu al-ḥaqq* o se invece leggere *qawla al-ḥaqq*. Nel primo caso, Gesù è la parola di verità e di conseguenza l'espressione va riferita a lui come una sua qualità o un suo attributo; nel secondo caso, si vorrebbe affermare che tutto quello che si è detto di lui è secondo o conforme alla parola di verità che è Dio. Al-Ṭabarī non sarebbe dell'avviso di considerare il termine *qawl* come sinonimo di *kalimah*, come nei passi coranici nei quali Gesù è chiamato *kalimat Allāh* nel senso che annuncia e parla di cose che Dio gli pone nel cuore. La sua preferenza è per la lettura *qawlu al-ḥaqq*.

<sup>129</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

E giacché non sa astenersi e appagarsi di sostare ammirato dinanzi a tanto onore che il Corano riserva a Maria, il cui ricordo si accompagna pressoché sempre a quello di suo figlio, quasi a ricordarci le parole del poeta «Vergine Madre figlia del tuo figlio», voglio qui finalmente riportare la singolare testimonianza del grande teologo e mistico musulmano al-Rāzī, che così illustra ed espone il passo coranico, sura XXIII, 50<sup>130</sup>, nel quale si dice che Dio ha fatto di Gesù e di Maria un solo segno per l'umanità: «Qui l'Altissimo annuncia che li rese entrambi un solo segno affinché la gente possa riflettere su un segno solo. Egli annuncia che li scelse entrambi e li fece insieme prova della Sua potenza e della Sua sapienza. E se qualcuno chiedesse perché Dio non ha detto piuttosto “due segni” risponderemmo appunto che entrambi insieme producono un segno unico, che è il di lei dare alla luce lui, senza concorso maschile... Dio disse le parole “del figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno”, perché il segno è in realtà la stessa miracolosa inimitabilità dell'evento che si manifestò *in* loro, e non *per mezzo* di loro; questo è ben più importante degli altri segni che Dio mostrò per mezzo di Gesù... perché la sua nascita è segno *in* lui e *in* lei, mentre gli altri sono segni non *in* lui ma *per mezzo* di lui. Il segno è detto al singolare perché è un fatto che non si completa se non con la presenza di entrambi insieme».<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Il versetto recita alla lettera: «E così anche del Figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno, e demmo loro rifugio su un'altura tranquilla e irrigata di fonti». La traduzione è di A. Bausani. Nella sua traduzione del Corano Zilio-Grandi ama invece proporre: «Anche del figlio di Maria e di sua madre abbiamo fatto un segno. Abbiamo dato loro rifugio su un monte quieto, bagnato dalle sorgenti».

<sup>131</sup> Riportato in ZILIO-GRANDI, «La storia di Maria nel Corano: una sopravvivenza del mito dell'androgino?», in *Annali di Ca' Foscari*, XXXVI, 3, Serie orientale 28, Venezia, pp. 94-95. In verità, anche ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVII, p. 111, perché riflettano e considerino ciò che è stato di loro e del loro uniformarsi ai precetti divini, sì da magnificare la grandezza della sua potenza e della sua sovranità in tutto ciò che gli aggrada di fare. L'esegeta in questione non sottace che forse in qualche altra recensione si dicesse «due segni», ma tiene a insistere sulla unicità di segno giacché sia l'una che l'altro sono in un solo tempo testimoni della grandezza della potenza divina in maniera paritaria e unisona e della sua unicità. ṬABARĪ, *Ķami'*, cit., vol. X, parte XVIII, pp. 34-37 riporta testimonianze di quei musulmani che vi vedono una chiara allusione al concepimento verginale di Maria e, quindi, espresso riconoscimento che Gesù è stato concepito senza seme umano o senza padre. Per sua natura, questo privilegio fa sì che Maria e Gesù siano qui riconosciuti come un unico e solo segno, *āyah*. Il termine *rubwah* è spiegato come «luogo alto» rispetto a quanto è nelle vicinanze o intorno a esso. Passa quindi all'individuazione del luogo stesso così come indicato nelle diverse tradizioni. Parte dei tradizionalisti, con a capo Abū Hurayrah, vi vedono allusa la cittadina al-Ramlah, nella Palestina di allora; altri ritengono che si tratti di Damasco; altri un'altura dell'Egitto, senza meglio specificare e altri Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, la città di 18 miglia più vicina al cielo. Nella sua solita vena critica e di verifica, Ṭabarī scarta l'ipotesi che si possa trattare

In una dimensione di fruizione contemplativa, in cui assoluto è il predominio dell'illuminazione che travolge e stravolge indiandola ogni anima pura a Dio consacrata, un autore musulmano sciita, Rūzbihān al-Baqlī, così parla dell'incommensurabile dono che Maria ebbe concependo Cristo: «Quando Maria sperimentò l'Illuminazione della Manifestazione dell'Eterno, la Luce di questa rifulse, e il Mistero raggiunse lo spirito di lei, che ne fu impregnato, ed ella divenne portatrice del Verbo Glorioso e della Luce dello Spirito dell'Altissimo».

Dovrei accomunare identici percorsi narrativi disseminati qua e là nel Corano per non incorrere in ripetizioni soprattutto per quanto inerisce alle note, ma preferisco attenermi alle scansioni rosmine che seguono l'andamento delle sure nella loro progressione numerica.

Cade quindi qui il momento di esaminare sura XXI, 91, che però conserva anche una sua

---

di al-Ramlah, ove non c'è traccia di acque correnti o fonti sorgive. YĀQŪT, *Mu'ğam al-buldān*, Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1990, vol. III, pp. 79-80 non riporta nessuna di queste notizie, ma fa notare che la città venne costruita in seguito alla distruzione di Ludd e arricchita di risorse d'acqua tramite opportune canalizzazioni e sistemi di pozzi. In vol. II, 529, parlando di Damasco, indica una grotta del monte al-Nayrab chiamata «il rifugio di 'Īsà», *ma'wà 'Īsà*, senza però un'esplicita menzione di una sua qualche relazione con quanto detto nel versetto coranico, mancando, tra l'altro, ogni riferimento alla figura di Maria. GALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 456 afferma che si possa trattare di Gerusalemme, di Damasco o della Palestina. BAYDĀWĪ, *Tafsīr*, cit., vol. IV, p. 157, Maria concepisce senza rapporto umano. Il termine *rabwah* viene identificato con il territorio di Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, Damasco, al-Ramlah di Palestina, Egitto. In nota è riportata l'opinione di Ibn Kaṭīr che propende per Gerusalemme. IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Dār al-fikr, Beirut 1997, vol. III, pp. 259-260, evidenzia la creazione di Adamo senza né padre né madre, la creazione di Eva da maschio senza donna e la creazione di Gesù da donna senza maschio. Mentre tutte le altre creazioni avvengono per generazione tramite uomo e donna. L'altura sulla quale Maria e suo figlio trovano rifugio è ricca di vegetazione e di frutti grazie alla presenza di acque vive e sorgive. A seconda delle diverse tradizioni, viene identificata come un'altura in Egitto, Damasco con la sua ubertosa vallata ricca di acque, al-Ramlah di Palestina e Gerusalemme. Ma solo Dio sa il vero! L'ipotesi più attendibile resta comunque quella che vi scorge un'allusione alla città di Gerusalemme. AL-QURṬUBĪ, *Tafsīr al-Qur'ān*, Maktabat al-īmān, il Cairo s.d., XIII-XIV, pp. 163-164, riporta quasi alla lettera quanto detto da Ṭabarī e indica i nomi di Palestina, al-Ramlah, Damasco, Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, Egitto confermando che si tratta comunque di un luogo elevato, *naṣaz*. ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. III, pp. 33-34 individua in *rubwah* la città di Gerusalemme con l'espressione *Īliyā arḍ Bayt al-Maqdis*, centro della terra, *kabid al-arḍ*, e la parte della terra di diciotto miglia più vicina al cielo, come asserisce Ka'b; altri, come al-Ḥasan, vi vedono allusa Damasco e la sua magnifica vallata o *Ġūṭah*, mentre altri, attenendosi a quanto tramandato da Abū Hurayrah, vi vedono alluse la Palestina e la cittadina di al-Ramlah.

<sup>131</sup> Sura IV, 171.

continuità concettuale con la tematica del connubio inscindibile tra Gesù e Maria rappresentati come «un segno per le creature». Il *pathos* con cui Rosmini si accosta a queste ghiotte sollecitazioni spirituali lo induce a trascinare e a dismettere ogni remora e premura di ordine dottrinale, intravedendo nelle pieghe dei versetti coranici quello che a volte essi non solo non dicono chiaramente, ma non sottendono nemmeno e non tollererebbero ugualmente come congruo al patrimonio religioso della comunità musulmana. Non risponde al vero, di conseguenza, che sura XXI, 91 possa essere considerata come «un magnifico testimonio, che conferma Maria aver concepito per opera dello Spirito Santo, e dover partecipare per sempre della gloria di Cristo».<sup>132</sup> La teologia islamica non parla in nessun contesto di Spirito Santo, né ricorrono motivi per parlare di una gloria di Cristo: tanto il concetto di Spirito Santo quanto quello della gloria di Cristo sono valori dogmatici spettanti in modo esclusivo alla Chiesa cattolica. Ma leggiamo il versetto in originale:

وَأَلَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابَتَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

La traduzione di Maracci è: «Et *Maria*, quae munitam servavit vulvam suam (*idest fuit virgo intacta*) & insufflavimus in eam de spiritu nostro, & posuimus eam, & filium eius in miraculum omnibus saeculis».

Rosmini traduce: «Coei che conservò difesa la sua vulva...e noi soffiammo in essa del nostro spirito, e ponemmo lei ed il figliuolo di lei in miracolo a tutti i secoli».

Il Roveretano dice espressamente che qui Maria è indicata senza nome, cosa che risulta anche dalla traduzione di Maracci, dove il nome di Maria è riportato in corsivo, proprio ad indicare una parte non presente nel testo. In effetti, tale nome è assente in tutta la sura, e comunque il fatto che venga addidata come «coei che» è ancora più espressivo e pregnante della memoria del nome, giacché solo di Maria nel Corano si predica che conservò intatta la sua verginità. Intriga alquanto il fatto che Rosmini traduca il «munitam» del testo latino con «difesa», restituendo in verità il significato più profondo della voce verbale araba *aḥṣanat*, dalle cui radicali deriva anche la voce *hiṣn*, che sta a significare una cittadella costruita in alto, ben fortificata e munita, sì da essere inoppugnabile e di difficile effrazione nelle sue porte e nelle sue mura.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

<sup>133</sup> ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVII, pp. 110-111 insiste nel dare a questo verbo il senso di «conservare, preservare da ciò che Dio le aveva proibito di violare». Sembra che con tali parole si voglia svuotare di senso la consacrazione che Maria aveva fatto di sé a Dio rinunciando a ogni forma di frequentazione di uomini. Sarebbe in linea con la riprovazione del celibato che i monaci cristiani sceglievano facendo voto di castità, rinunciando coscientemente al matrimonio... Bisogna pure tener presente che, in nessun passo del Corano, si asserisce che Maria abbia formalmente fatto voto di castità, trovandosi ella nel tempio del Signore non per sua scelta, ma solo perché sua madre aveva fatto voto a Dio di consacrargli il figlio o la figlia che le avrebbe dato. In sostanza, il Corano vuole qui affermare che Maria si tiene lontana da ogni impudicizia e da tutto ciò che in un modo o in un altro avrebbe potuto renderla colpevole di turpitudine o di fornicazione. Conservò



La traduzione che compare nel testo di Rosmini è qui più che altrove molto speculare a quella di Maracci. Anche in questo contesto entrambi traducono il termine *āyah* con «miracolo» e insieme traducono *‘ālamīn* con «a tutti i secoli». Non ci imbattiamo in nessuna sfumatura che possa consentire di ritenere che Rosmini traduca da sé il versetto in questione. L'assenza di ogni commento in nota nel testo di Maracci avrà di certo impedito a Rosmini di sostare con più riflessioni su questo versetto che, pur se apparentemente ripetitivo rispetto al fatto che Gesù e sua madre sono consegnati dalla divina Provvidenza a «segno» per le creature,<sup>134</sup> nondimeno avrebbe meritato attenzione tanto il fatto che qui Maria è indicata come «colei che conservò difesa la sua vulva», quanto il particolare «e noi soffiammo in essa del nostro spirito», dove il fraseggiare ripropone categorie concettuali già reperibili anche nei passi nei quali si narra di Gesù che soffiava del suo spirito nelle figure di uccelli che poi prendevano a volare. Ma sarebbe stata una ulteriore occasione per una più approfondita analisi della natura dello «spirito» di cui ricorre qui parola e

---

intatta e difesa la sua vulva perché, di fatto, il concepimento fu reso possibile in quanto l'angelo Gabriele soffiò nella lieve scollatura della sua camicetta ed ella concepì.

<sup>134</sup> JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 456 precisa che qui non è detto «due segni», ma un solo «segno», che è stato il di lei dar nascita a suo figlio senza /concorso di/ sposo. Nel contesto di questo stesso passo, ossia sura XXIII, 50, al-Ṭabarī si sofferma piuttosto sul fatto che Dio fa di Gesù e di sua madre Maria una prova della sua onnipotenza per coloro in mezzo ai quali vivevano, additandoli a come nella sua opera creatrice poteva dar forma a corpi senza una loro causa prima o normale processo naturale, come avviene nelle normali nascite dietro amplesso coniugale e concepimento. Vedi ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVIII, pp. 33-34. Per quanto concerne la traduzione del termine *rabwah*, esso sta a indicare propriamente un luogo alto, prominente rispetto a quanto gli sta attorno, non luogo sublime, quindi, e nemmeno «monte. Per l'identificazione del luogo al-Ṭabarī abbonda di tradizioni: per molti esso sarebbe al-Ramlah, città della costa mediterranea palestinese; per altri Damasco; taluni altri indicavano una collinetta in terra d'Egitto, forse in memoria della fuga della sacra Famiglia per queste contrade, come leggiamo nel ciclo di racconti imperniati sulla fuga della sacra Famiglia in Egitto; altri ancora riteneva ch'esso fosse Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, ritenuto il luogo più vicino al cielo e luogo ricco di frutta. Dovendo comunque attenersi al dettato del versetto, dove tale luogo è descritto come luogo alto e pianeggiante e con acqua sorgiva e corrente, si dovrebbe escludere l'identificazione della collinetta con al-Ramlah perché in questa cittadina non c'erano sorgenti d'acqua. Sollecitati da queste prerogative del luogo ci sono stati di quei commentatori che hanno rapportato questo versetto con il versetto 24 di sura XIX che recita: «E la chiamò una Voce di sotto la palma: "Non rattristarti, ché il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi"». Si potrebbe suggerire forse che *ma'in* sia qui participio passivo di *ma'ana* nel suo senso di «essere irrigato e crescere» detto di piante, come lo stesso esegeta suggerisce? ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVIII, p. 37. Sulle diverse identificazione del termine *rabwah* vedi ivi, pp. 34-37.

del quale si era già parlato in sura XIX,17-18. Ma l'attenzione di Rosmini è tutta per Maria, per questa «gran donna» che ancora una volta Dio dichiara «miracolo», ovvero segno lasciato a meraviglia di gente d'ogni età.

Va quindi spulciando altrove tra i versetti e s'accorge di poter cogliere altre rose nelle praterie mariane, come il versetto 52 (meglio: 50) di sura XXIII, che così recita:

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

La traduzione di Maracci è: «Et posuimus filium Mariae, & matrem eius in miraculum, & recepimus utrumque in locum sublimem, habentem quietem, & fontem aquae purae».

Rosmini traduce: «E noi ponemmo il figliuolo di Maria e la madre di lui miracolo, e ricevemmo l'una<sup>135</sup> e l'altra in luogo sublime, dove è quiete e fonte di acqua pura».

Anche in questo caso, l'identica numerazione del versetto tra Maracci e Rosmini è chiaro indice che quest'ultimo dispone del testo arabo edito da Maracci. Per il resto, tutto è qua e là sostanzialmente o esattamente uguale, pur se Maracci traduce bene *dāt* con «habentem». <sup>136</sup> Rosmini sceglie questo versetto a discapito di altri, perché ancora una volta i destini di Gesù e di Maria sono talmente inseparabili da costituire un solo segno o, come preferisce tradurre alla stregua di Maracci, miracolo. Ma si spinge anche oltre, alla ricerca di «altre parole onorifiche» e, sulla scia dei commentatori o esegeti musulmani, si preoccupa di legare questo spazio relativo a un momento dell'esistenza terrena di Gesù e di Maria, in una panoramica evangelica e messianica, a una città anch'essa oggetto di predestinazione e di eccellenza su tutte le altre città della terra: Gerusalemme, da alcuni celebrata come la figlia di Sion, la città del Re, la città della Pace, la città dell'ulivo. Rosmini interloquisce qui direttamente con il suo lettore, lo stimola a chiedersi quale luogo possa mai essere adombrato in una sì colorita immagine di ameno e sereno e tranquillo riposo per l'occhio e per lo spirito. Lo fa tuttavia immedesimandosi nelle testimonianze degli esegeti musulmani, e però si appropria, per così dire, senza dolo e senza la benché minima rapina, di quanto Maracci pone a chiusura dei diversi pareri espressi sull'identificazione del luogo con le parole: «Ritengo tuttavia che il Corano parli qui del Paradiso terrestre». Maracci indica questo suo commento sotto la numerazione LIII, pur trattandosi del versetto 52, stando a come lo riporta lui stesso nel testo. Si tratta indubbiamente di un parere personale di Maracci. Per i pareri degli esegeti si attiene al commento di Gelal che dice essere tale luogo «a Gerusalemme, ovvero il tempio di Gerusalemme (ma questa è un'aggiunta esplicativa di Maracci), o a Damasco o in Palestina». <sup>137</sup> Cosa che fa anche Rosmini.

In verità nessun *tafsīr*, per quanti ne abbia letti e analizzati, ne fa parola. Lascia un pizzico

<sup>135</sup> Nel testo: «l'una e l'altra», come del resto si riscontra anche a p. 77. Ovviamente, meglio: «l'uno e l'altra»

<sup>136</sup> Cosa che non fanno alcuni traduttori dei nostri giorni... con «bagnato dalle sorgenti».

<sup>137</sup> JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 456.

di amaro in bocca il modo con il quale Rosmini chiude le sue considerazioni a proposito dell'identificazione della collinetta di quiete e acqua sorgiva dicendo: «...e a qualche commentatore cristiano pare volersi alludere al paradiso terrestre»,<sup>138</sup> dove l'allusione a Maracci sembra del tutto evidente. A ogni modo, il suo punto di vista personale Rosmini lo evidenzia recuperando ancora di più la sua maniera di inserirsi nell'apologia che il Corano sembra fare della figura di Maria, proiettandosi in considerazioni estranee al tessuto teologico dell'islām in quanto tale. Pur tessendo le lodi di questa impareggiabile figura femminile dedita all'adorazione e all'esaltazione di Dio in ogni palpitazione del suo essere, non ricorre luogo nel quale si celebri una sua assunzione al cielo, essendo tale fenomeno riconosciuto come prerogativa di Cristo prima che fosse catturato e falsamente ritenuto morto sulla croce. Tuttavia Rosmini, sempre a commento di sura XXIII,50 chiosa: «Ma più assai verosimile egli è che si alluda qui all'assunzione di Maria Vergine al cielo, quando si considera che l'autor del Corano descrive sempre il paradiso in forma di giardino ameno con acque correnti, e riconosce Gesù essere risorto e colassù salito».<sup>139</sup> Sono affermazioni irrorate da buona fede e slancio, ma non conformi alla dottrina coranica, per la quale Gesù non è ancora morto, non è ancora risorto e non è ancora salito al cielo, ma elevato al cielo, in attesa di scendere ancora una volta sulla terra, combattere contro il grande Mistificatore – figura emblematica dell'Anticristo della tradizione cristiana –, sconfiggerlo e restaurare sulla terra il pieno dominio della Legge islamica o *šarī'ah*. Rosmini si abbandona a quanto potrebbe suggerire la sua traduzione del testo «e ricevemmo l'uno e l'altra<sup>140</sup> in luogo sublime, dove è quiete e fonte di acqua pura», confondendo, appunto, il termine *rabwah*, collinetta o piccola altura, con la sublimità dei cieli e la presenza delle fonti d'acqua pura con la beatitudine celeste del Paradiso!

Ma se le cose stanno così come egli ritiene, perché poi, numerando i tanti errori di cui a suo avviso è disseminato il Corano, non omette di ricordare che i musulmani «co' Manichei vogliono che Cristo non abbia patito né sia stato crocifisso né morto»?

Rosmini se ne serve per puntualizzare che fu per misterioso disegno divino se, nonostante tutto, si sono anche nel Corano conservate «quelle verità e quelle credenze intorno alla Vergine, che sono anche oggidi l'oggetto dolcissimo della nostra fede e della nostra tenera devozione».<sup>141</sup> La coscienza dialogica di Rosmini, intelligenza dei fenomeni e dei percorsi divini di cui son costellate le testimonianze di fede altrui, trova qui terreno fertile, illuminata da sano discernimento, non opacizzata da pregiudizi. Analizza e giudica, con sano esercizio dell'intelletto, raccoglie e distingue, e tuttavia eleva a dignità di testimonianza da elogiare quanto di vero e di prezioso il Corano serba di Maria tra le sue righe. Il problema, per lui, come per chi abbia a cuore la verità dei fenomeni, non è tanto quello che di Gesù e di Maria si dice nel Corano, ma perché nello

---

<sup>138</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 77.

<sup>139</sup> A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 77.

<sup>140</sup> Nel testo: «l'una e l'altra», come del resto si riscontra anche a p. 48. Vedi *supra*, ns. nota 135.

<sup>141</sup> A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, p. 79.

stesso libro si parli di Gesù e di Maria. Perché il Corano non ha calato una cortina di assoluto silenzio su queste due creature della storia della fede, perché le ha così indissolubilmente legate l'uno all'altra da farne un solo segno per gli adoratori di Dio, perché non ne ha cancellato la memoria? Potrebbe essere di ulteriore conferma a tal proposito quanto riteneva il mistico Ibrāhīm al-Matbūlī (m. 1475 c.) del quale si narra che, andando in pellegrinaggio a Gerusalemme, «si recò a vistare la Signora Maria figlia di 'Imrān – su di lei la pace! – e quella notte recitò per lei l'intero Corano. Alcuni recitatori del Corano videro poi nostro Signore Gesù, che disse loro: “Salutate per me Ibrāhīm al-Matbūlī, e ditegli: ‘Dio ti rimeriti per me e per mia Madre’.”».<sup>142</sup> Si accentua ancora una volta il legame indissolubile che corre tra Maria e suo figlio Gesù. Ciò che si fa per Maria vale anche per suo figlio, e viceversa.

Tanto bastava a Rosmini per indurlo ad asserire: «Queste credenze dunque intorno alla Vergine sembrano siccome scogli fermissimi resistenti ai più impetuosi flutti, come eterni monumenti, cui tutte le ingiurie de' tempi e degli uomini non possono rovinare».<sup>143</sup> E in tal modo dà testimonianza del come sia incrollabile e duratura e sempre a sé uguale la fede dei musulmani dai suoi albori ai giorni nostri.

Ma, per maggiormente avvalorare il profondo sentimento di condivisione che Rosmini nutriva nei confronti della maniera con la quale nel Corano sono celebrate le virtù di Maria madre di Gesù, voglio ulteriormente soffermarmi su alcuni aspetti che molteplici tradizioni coraniche e islamiche nobilitano, a tal riguardo, quando si soffermano su queste due figure.

## VII. DUE DONNE DELL'ISLĀM. UNA MADRE: MARYAM, E UNA FIGLIA: FĀṬIMAH

Pur se, come illustrato, nessuna traccia di una sua precisa conoscenza della lingua araba contribuisce a far piena chiarezza sulla sua capacità di affrontare uno studio comparato delle fonti coraniche relative alla figura di Maria, è di conforto prendere coscienza di una sua opportuna «sensibilità filologica-erudita» che traluce nelle considerazioni con le quali puntualmente accompagna ogni suo soffermarsi su versetti che celebrano le virtù di Maria. Sotto questo aspetto, può esser vero ch'egli rilegga il Maracci in latino con un occhio attento alla formulazione testuale araba. L'insegnamento ricevuto dal maestro Simone Assemani nella Facoltà teologica di Padova dal 1816 al 1819 anche di lingua araba aveva di certo suscitato in lui la predisposizione a non trascurare il testo e le sue necessarie ermeneutiche. C'è da ritenere che di arabo non avesse mai smesso di interessarsi, se solo molto più tardi, ossia nel maggio del 1845, scelse non a caso di elaborare e licenziare le sue *Testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine*, che tanto interessarono da essere pubblicate prima dello spirare dello stesso anno. Rosmini aveva senza ombra di dubbio

<sup>142</sup> *Vite e detti*, cit., pp. 260-261.

<sup>143</sup> ROSMINI, *Maria nel Corano*, p. 82.

intuito che il semplice fatto che nel Corano si parli di Maria e di suo figlio Gesù proietta la grandezza di Maria in un universo di corale celebrazione universale. Ne fa un emblema di creatura senza pari, ineguagliabile nella sua verginità e nella sua maternità, di gran lunga diversa da qualsiasi altra donna delle civiltà e di ogni storia, la «donna dichiarata miracolo insieme col suo figliolo».<sup>144</sup> Puntualizzando questa grandezza di Maria e di suo figlio, «con esclusione affatto di tutti gli altri uomini», Rosmini ci offre l'opportunità di soffermarci, onde rendere più persuasiva e completa la sua considerazione, su un crinale della tradizione islamica nella quale si discetta sulla donna più grande della terra e del cielo.

Ancora una volta, comunque, Gesù e Muḥammad: il primo figlio di Maria e il secondo padre di Fāṭimah. I ruoli si sostituiscono o si sovrappongono a seconda dei fondamenti della fede o dei ritagli di tradizioni che su di essa si innestano. Non poche volte, grazie alla mediazione di una comune origine: il giudaismo o le credenze dei figli di Israele, che negli *ḥadīṭ* o nel patrimonio religioso islamico sono chiamate semplicemente le *isrā'īliyyāt*. Ma non è da trascurare anche l'apporto di cristiani convertiti all'islām. In questo ambito, trova la sua più appropriata collocazione quell'insieme di pronunciamenti e di credenze con le quali si esaltano i ruoli di due donne prominenti nella tradizione islamica, ossia Maria madre di 'Īsà o Gesù e Fāṭimah prediletta figlia del profeta Muḥammad. Come d'abitudine, mi muoverò innanzitutto attingendo direttamente al Corano, quindi agli *ḥadīṭ*, poi al comune sentire della comunità musulmana e, se necessario, a elaborazioni concettuali presenti in specifiche opere che affrontano il tema. Per necessità di cose ripeterò, pur se con diversa formulazione, cose già dette a proposito di sure nelle quali si parla di Maria e sulle quali si è a più riprese soffermato Rosmini.

## VIII. NEL CORANO

Le testimonianze relative all'eccellenza di Maria su tutte le altre donne del creato sono in maniera esplicita quelle evidenziate in sura III, 42: «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria! In verità Dio t'ha prescelta, *iṣṭafāki*, e t'ha purificata, *ṭahharaki*, e t'ha eletta, *iṣṭafāki*, su tutte le donne del creato (...)».<sup>145</sup>

In un *ḥadīṭ* riportato su autorità di Ibn 'Abbās, nel quale si parla delle donne del Paradiso che si sono distinte per la pienezza della loro fede, troviamo scritto ch'esse furono: Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad, Maryam figlia di 'Imrān e Āsiyah figlia di Muzāḥim, moglie del Faraone. La rievocazione di queste donne compare con diverso ordine in un altro *ḥadīṭ*

<sup>144</sup> Cfr. Rosmini, *Maria nel Corano*, cit., p. 56. Forse la più esatta e suggestiva traduzione del termine *āyah*, segno o miracolo o portento, sotto il quale sono indicati entrambi.

<sup>145</sup> La differenza di traduzione è del Bausani, che per la stessa voce verbale traduce una prima volta con «t'ha prescelta» e la seconda con «t'ha eletta», come pure di altri traduttori che lo copiano.

narrato su autorità di Abū Mūsà al-Aš‘arī, nel quale leggiamo: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne sono state uniche, a tal riguardo, solo tre di esse: Maryam figlia di ‘Imrān e Āsiyah moglie di Faraone».<sup>146</sup> Questa tradizione profetica differisce in parte da un’altra citata da Ibn Kaṭīr che così recita: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione ma solo tre tra le donne han fatto lo stesso: “Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid”».<sup>147</sup>

In un *ḥadīṭ* raccolto da al-Ṭabarānī su autorità di Jābir leggiamo: «Le signore delle donne del Paradiso saranno, dopo Maryam figlia di ‘Imrān, Fāṭimah, Ḥadījah e Āsiyah la moglie del Faraone». Del resto, solo le donne del paradiso, Maryam, Āsiyah, Ḥadījah e Fāṭimah hanno il privilegio di essere menzionate con la successiva invocazione *la pace sia su di loro o su di lei*. La serie di donne più importanti e presentate come tali dal Profeta stesso varia a volte notevolmente. Questa tradizione vede in Maria la prima tra le altre donne che seguono per nome. Come dicevo, la ragione per la quale Maryam è da considerare la migliore di tutte le donne va trovata nelle sure III, 37, 42; LXVI, 12. Vorrei anche aggiungere che, sempre nel campo degli *ḥadīṭ*, Ibn Kaṭīr ne riporta uno che traduco qui alla lettera: «Tra le donne dei mondi, *al-‘ālamayn*, ti basti ricordarne quattro: Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie del Faraone, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid e Fāṭimah figlia di Muḥammad».<sup>148</sup> L’ordine di collocazione varia là dove si parla delle migliori donne del paradiso, almeno stando a quanto riepiloga Ibn Kaṭīr, e compare nella seguente progressione: «Le migliori donne tra la gente del paradiso sono Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad, Maryam figlia di ‘Imrān e Āsiyah figlia di Muzāḥim, moglie del Faraone».<sup>149</sup> Una diversa formulazione e progressione in ordine alla citazione dei nomi è pur sempre riportata da Ibn Kaṭīr nella maniera seguente: «Delle signore, *sayyidāt*, delle donne dei mondi ti basta ricordarne quattro: Fāṭimah figlia di Muḥammad, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Āsiyah figlia di Muzāḥim

<sup>146</sup> BUḤĀRĪ (AL), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, a cura di Muhammad Muhsin Khan, Islamic University, Medina s.d., vol. IV, 428. ◌ In qualche altro *ḥadīṭ* si aggiunge «e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid».

<sup>147</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah wa-al-nihāyah*, Dār al-fikr, Beirut 1998, vol. I, p. 518.

<sup>148</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, 516. Tale variante è riportata su autorità di altri tradizionalisti e compilatori di *ḥadīṭ* subito prima di quella più generale che suona: «Le migliori donne dei mondi sono quattro: Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie del Faraone, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid e Fāṭimah figlia di Muḥammad l’inviato di Dio». In diversi *ḥadīṭ* troviamo di solito le due varianti *ḥayr* e *afḍal* che non stona tradurre entrambe con «migliori». In TIRMIDĪ, *Capitolo sulle virtù*, manca l’inciso «quattro» e ha la seguente scansione: «Maryam figlia di ‘Imrān, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad e Āsiyah moglie di Faraone».

<sup>149</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 516. Lo riporta attingendolo ad al-Nasā’ī con la menzione delle fonti.

e Maryam figlia di ‘Imrān».<sup>150</sup>

Prima ancora di addentrarmi nel discorso sulle donne eccellenti dell’islām, credo doveroso, per scongiurare qualsiasi successivo equivoco sulla terminologia che caratterizza questo tema, fare chiarezza su alcune espressioni e termini che spesso inducono chi non ha molta conoscenza della lingua araba e delle tradizioni musulmane a dare forma a idee e concetti che, più che realtà, sono invero delle congetture. Sappiamo bene che tra Corano e congetture non corre buon sangue. La verità, e il Corano si ritiene la verità in assoluto, non può essere sacrificata alla distorsione. Ora, si sa che il termine «padrona» è reso in arabo, almeno nella sua accezione più corrente, in quattro maniere, vale a dire con i termini «*sayyidah*», «*rabbah*», «*ṣāhibah*» e «*dāt*». Dio o Allāh è il padrone degli universi, *rabb al-‘ālamīn*, come recita sura I, 2 e, per traslato, la donna di casa che si occupa della gestione interna della medesima e dell’educazione della prole, è chiamata «*rabbat al-bayt*». Ma ricorre anche il termine *sayyidah*, signora per eccellenza, titolo di alto rango etico e spirituale. Di conseguenza, per comprendere bene e sufficientemente che cosa Maria detenga nel Paradiso su o tra tutte le donne, bisogna tenere conto dei termini con i quali è formulato un celebre *ḥadīṭ* che alcuni han tradotto, con ridondanza: «Tu sarai la *padrona* delle donne nel Paradiso, *dopo Māryam*». <sup>151</sup> Così riporta Vittorio Messori in un suo intervento nel quale, forse ignorando l’abisso che separa la tradizione cristiana da quella musulmana riguardo alla vera natura e al vero ruolo di Maria, e troppo stimolato dall’afflato e dall’urgenza di trovare fertile campo al dialogo interreligioso, conclude dicendo: «È singolare che, in tanto parlare di ecumenismo, Maria è il “luogo” dove musulmani e cristiani (quelli, almeno, cattolici e quelli ortodossi) sono vicini più che ovunque altrove». <sup>152</sup> Bisogna perdonargli, del pari, il riferimento a Maria *Regina Coeli* come parallelo di una sua superiorità nello stesso Cielo musulmano, perché il termine *regina* non è tollerato in una religione che vede in Dio il re assoluto di ogni cosa, come indica apertamente sura I, 3, che chiama Dio «il re del giorno del giudizio». L’esclusione del fatto che Maria possa essere considerata dai musulmani come una regina è la stessa per cui nel Corano si dice a più riprese che Dio, «*ṣāhib*» in assoluto di tutte le cose, possa avere accanto a sé una

---

<sup>150</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

<sup>151</sup> Riferisce a modo suo il testo di un *ḥadīṭ* che ha per protagonista la figlia prediletta del Profeta che, parlando del momento nel quale il padre le rivelò di essere sul punto di morire ebbe così a dirle che «sarebbe stata la signora, *sayyidah*, della gente del Paradiso, a eccezione di Maryam figlia di ‘Imrān». IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517. In un altro *ḥadīṭ* leggiamo: «Fāṭimah è la signora della gente del paradiso senza nulla togliere a quanto è proprio di Maryam figlia di ‘Imrān». IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

<sup>152</sup> Vittorio Messori dimentica che siamo in due differenti paradisi e che magari la migliore mediazione di Maria in seno al lodevole anelito di avvicinarci all’islām dovrebbe aver luogo prima sulla terra. Deve altresì convincersi che un *ḥadīṭ* qualsiasi non è affatto da ritenersi fonte di rivelazione accanto al Corano.

«*ṣāhibah*». <sup>153</sup> Non è quindi conforme allo spirito dell'islām ritenere che Maria e Fāṭimah «esercitano insieme (pur se Maria è al vertice) una sorta di signoria nel Paradiso», come asserisce lo stesso Messori nello stesso testo appena citato. <sup>154</sup> Di Maria e di Fāṭimah si dice che sono rispettivamente *sayyidat al-nisā'*, signora delle donne e non la padrona delle donne. Di Fāṭimah si dice specificamente che è la *sayyidat nisā' ahl al-jannah*, signora delle donne del paradiso. Altri hanno tradotto il suddetto *ḥadīṭ* con: «Tu sei la più bella tra le donne» e taluni altri traducono: «Tu sei la più benedetta tra tutte le donne del Paradiso, dopo Maria». <sup>155</sup>

Si tratta di una costante precisazione narrativa quando si intende mettere in rilievo qualcosa che sta a cuore per la fede che infervora gli spiriti e stimola alla buona pratica di azioni meritevoli, come quando si puntualizza, tra l'altro, che cinque profeti ebbero da Dio il privilegio di portare un doppio nome: Muḥammad-Aḥmad, 'Īsà-al-Masīḥ, Israele-Giacobbe, Giona-Ḍū al-Nūn, Elia-Ḍū al-Kifl. <sup>156</sup> Cinque furono quelli dati a Muḥammad: Muḥammad, Aḥmad, 'Abd Allāh, Ṭāhā, Yāsīn. <sup>157</sup>

Molti altri *ḥadīṭ* hanno precisi riferimenti a una o più donne accostate o esaminate singolarmente. Riporto i passi più salienti e comuni, pur se con qualche inevitabile ripetizione.

---

<sup>153</sup> Sure VI, 101; LXXII, 3.

<sup>154</sup> Esagerata è altresì l'affermazione di Paola Barigelli, per la quale «Maria diventa tipo e prefigurazione della fede di Cadigia (Khadija), la sposa di Muhammad che accolse per prima l'islām. Maria insieme ad Asīya (la moglie del faraone C LXVI,11) Cadigia e Fātima è vista come una delle quattro donne migliori mai vissute ed è considerata la prima tra le donne in paradiso» (P. BARIGELLI, *Il credo islamico su Gesù e Maria*, pro-manuscripto, Pordenone 2013).

<sup>155</sup> In un intervento inserito in *You Tube* leggiamo infatti: «Nel mondo islamico, per esempio, Fatima è la figlia del profeta Maometto, che di lei scrive: “Tu sei la più benedetta tra tutte le donne del Paradiso, dopo Maria”». Questa traduzione trova un riscontro nel saluto di Elisabetta a Maria, dove, pur trovando la forma positiva ha carattere di superlativo relativo, come sostiene in una sua analisi testuale di Lc 1,42 Max Zerwick, per il quale la traduzione più esatta dovrebbe essere «Tu sei la più benedetta delle donne», analogamente a *Cantico dei Cantici* 1,8 che meglio andrebbe tradotto con «Tu sei la più bella delle donne». ZERWICK M., *Biblical Greek: Illustrated by Examples*, Google Books, p. 108, § 146.

<sup>156</sup> AL-BAYHAQĪ ABŪ BAKR AḤMAD IBN AL-ḤUSAYN, *Dalā'il al-nubuwwah*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1988, vol. I, p. 159.

<sup>157</sup> *Ibidem*



## IX. MARIA E ḤADĪJAH

L'esegesi coranica è unanime nell'accentuare questa prerogativa di Maria, non riconosciuta ad altre donne, nessuna delle quali è menzionata per nome in tutto il testo sacro dei musulmani. Questa prerogativa di Maria è in effetti enfatizzata dai continui rimandi al suo nome di cui nel Corano, dove ella è in verità menzionata ben trentaquattro volte: undici volte con diretti riferimenti alla sua persona; sedici volte subito dopo il nome 'Īsà, con l'espressione «'Īsà figlio di Maria», per indicare la sua connaturale comunanza con la figura di sua madre; cinque volte subito dopo l'epiteto di Messia, per cui Gesù è chiamato «il Messia figlio di Maria» e due volte nell'espressione «figlio di Maria», in contesti che concernono 'Īsà in tal caso non menzionato sotto altra forma. Una fonte ragguardevole anche a tal proposito è sempre al-Ṭabarī. Per meglio rendere il senso pieno della voce verbale *iṣṭafāki* l'esegeta ricorre alle voci verbali *iḥtāraki* e *ijtabāki*, dove quest'ultimo indica in senso pieno il concetto di «prescegliere». Ma desta una certa sorpresa la riserva ch'egli accompagna a questa sua esegesi, in quanto tiene a precisare che l'elezione di Maria e la preferenza di cui Dio la rende oggetto nei confronti di tutte le altre donne del mondo, riguarda le donne del suo tempo, quasi a voler dire che in tempi successivi o magari anche antecedenti, la scelta di Dio potrebbe essere caduta o cadere su altre donne. A tal proposito riporta un *ḥadīṭ* che non dà adito a dubbi: «La migliore delle donne del paradiso è Maryam figlia di 'Imrān e la migliore delle donne del paradiso è Ḥadījah figlia di Huwaylid».<sup>158</sup> In una unità narrativa il Profeta presenta come migliore su tutte le donne del paradiso tanto Maria quanto Ḥadījah, creature di tempi diversi, ma accomunate da uno stesso anelito di fede e di sottomissione e obbedienza a Dio nella condivisione dei suoi disegni divini manifestati in Cristo e in Muḥammad. Ciò sta a significare, senza ombra di dubbio, che tra Gesù e Muḥammad non ci sono state donne da Dio prescelte su tutte le altre all'infuori di Maria e di Ḥadījah, dato che tra questi due profeti non ci fu nessun altro vero profeta da Dio eletto e mandato. Anche singolare è il fatto che, stando a un *ḥadīṭ*, all'angelo Gabriele, che gli chiedeva chi fosse la donna alla quale rivolse l'attenzione, il Profeta ebbe a rispondergli: «È la veritiera, *ṣiddīqah*, della mia comunità».<sup>159</sup> Alla

<sup>158</sup> Il *ḥadīṭ* è riportato in BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, vol. IV, nr. 642, p. 427 e vol. V, nr. 63, p. 103. Alla luce di aggiunte opportunamente sistemate tra parentesi tonde si precisa che Maria è stata la migliore tra le donne del suo tempo, mentre Ḥadījah è indicata come la migliore delle donne della comunità musulmana. Se ne fanno testimoni e trasmettitori anche MUSLIM, *al-Jāmi'*, vol. IV, parte VII, p.132. In una glossa sul margine destro si spiega che il pronome *hā* sta a indicare tutte le donne della terra e che ciascuna, come appare evidente, è da considerarsi la più grande tra le donne del loro tempo. Ma all'interno del testo si riporta la testimonianza di un altro tradizionalista che precisa doversi in questo contesto intendere «del cielo e della terra». Vedi pure AL-TIRMIDĪ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ wa-huwa sunan al-Tirmidī*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1987, vol. V, p. 660. Cfr. pure AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, vol. III, parte III, p. 357.

<sup>159</sup> IBN KATĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 519.

figlia Fāṭimah che gli chiedeva dove fosse la dimora o la camera riservata alla madre Ḥadījah, il Profeta rispose: «In una dimora fatta di canne, non di questo mondo ma tempestate di pietre preziose, perle e rubini, dove non si dicono cose futili e non ci si stanca, situata tra quelle di Maryam e di Āsiyah moglie di Faraon». <sup>160</sup> L'accento al fatto che non vi si dicono cose vane e futili è ispirato a diverse sure, come XIX, 62: «E colà essi non udranno parole vane ma solo: “Pace!” »; LXXVIII, 35: «E non vi udranno fatuità né menzogna»; LXXXVIII, 10-11: «in un Giardino alto, che non v'udresti una parola vana»; LVI, 25-26: «E non udranno colà discorsi frivoli o eccitanti al peccato ma solo una parola: Pace, Pace! ». Qualche altro *ḥadīṭ* narra che l'arcangelo Gabriele annunciò a Muḥammad l'arrivo della moglie con un cesto di cibo e bevande, sollecitandolo ad augurarle la pace da parte di Dio, dell'arcangelo stesso e da parte sua, assicurandole che le sarebbe stata riservata una dimora in Paradiso fuori e lontano d'ogni strepito e tensione. <sup>161</sup> Andava fiero per aver ricevuto l'amore di lei, quell'amore che faceva ingelosire la giovane 'Ā'īshah nei riguardi di Ḥadījah, più che verso ogni altra sua donna, anche perché non cessava di ricordarla spesso. <sup>162</sup>

## X. MARIA E ĀSIYAH MOGLIE DEL FARAONE

Ma della perfezione di Maria nel novero di tutte le creature testimonia un *ḥadīṭ* tramandato da al-Buḥārī con queste parole: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne nessun'altra l'ha raggiunta all'infuori di Maryam figlia di 'Imrān e di Āsiyah moglie di

---

<sup>160</sup> Citato in Ibn Kathīr, *Les dèlices du Paradis*, éd. Maison d'Ennour, Parigi 2005, 36-38. Suona puerile l'annotazione che queste due splendide donne vengono qui menzionate perché saranno poi sposate da Muhammad in cielo! Lo stesso IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 519-520 dice che nel paradiso «sposerà Maria figlia di 'Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Kulṭum sorella di Mosè». Non risponde nemmeno al vero che alla fine di sura LXVI viene citato il nome di queste due donne, perché ciò vale solo per Maria figlia di 'Imrān, mentre dell'altra il versetto 11 dice soltanto «la moglie del Faraone», senza darle, appunto, il nome. Comunque nel passo coranico in questione si dice espressamente: «E Dio propone ad esempio per coloro che credono la moglie del Faraone allorché disse: “Signore! Costruiscimi una casa accanto a Te nel Paradiso, salvami da Faraone e dall'opere sue, salvami dal popolo degli empil!” ». Mentre di Maria dice, nel versetto seguente e ultimo della sura: «E Maria figlia di 'Imrān, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi libri, e fu una delle donne devote». Vedi pure IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 511-520.

<sup>161</sup> Così pure in BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. V, nr. 167-168, p. 104. Vedi pure MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 133 e TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 659.

<sup>162</sup> Cfr. MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 134.

Faraone.<sup>163</sup> Di Āsiyah parlano, pur senza nominarla direttamente per nome, tanto sura XXVIII, 9 quanto sura LXVI, 11. Da sottolineare che, mentre nell'Esodo la donna che trova Mosé nella cesta in mezzo alla giuncaia è chiamata «figlia di Faraone»,<sup>164</sup> nel Corano e nella tradizione islamica essa viene invece chiamata «moglie del Faraone».<sup>165</sup> Ma è particolarmente indicativo che, pur alludendo a lei soltanto due volte, sia il Corano stesso a farne un esempio da imitare per coloro che credono; parimenti sintomatico è che lo stesso testo sacro preconizzi una eccelsa collocazione di questa donna nel paradiso, là dove dice: «E Dio propone ad esempio per coloro che credono la moglie di Faraone allorché disse: “Signore! Costruiscimi una casa accanto a te nel Paradiso, salvami da Faraone e dall'opere sue, salvami dal popolo degli empi!” ». Il contrasto o l'opposto viene personificato nelle mogli di Noè e di Lot che, per aver tradito la fede dei loro consorti, vengono destinate al fuoco.<sup>166</sup> La tradizione esegetica accentua la fede della moglie di Faraone in un Dio uno e unico e la sua sollecita condivisione della veridicità di ciò che Mosè annunciava. La stessa fede che mosse Maria e fa sì che nel Corano si dica di lei: «E (Dio propone a esempio) Maria figlia di 'Imrān, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi Libri, e fu una delle donne devote».<sup>167</sup> Anche in questo caso, la fede e la devozione di Maria sono messe sullo stesso livello di quelle di suo figlio 'Īsà, di cui nel Corano è detto esplicitamente che, insieme con Elia e con Giovanni, «fu uno degli uomini pii».<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. IV, 428; MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 133; TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, p. 242 e IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 518 che però ha: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne nessun'altra l'ha raggiunta all'infuori di Āsiyah moglie di Faraone e Maryam figlia di 'Imrān».

<sup>164</sup> Vedi *Es* 2, 5-10.

<sup>165</sup> Con il nome di Āsiyah la indica già ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. XI, parte XX, pp. 42-43 nel suo commento a sura XXVIII, 9.

<sup>166</sup> Vedi sura LXVI, 10.

<sup>167</sup> Sura LXVI, 12.

<sup>168</sup> Vedi sura VI, 85.

## XI. MARIA E ‘Ā’IŠAH

La superiorità di ‘Ā’iṣah sulle donne è invece simile a quella del *tarīd*<sup>169</sup> su ogni altro cibo. Nell’ampliare il raggio di donne prescelte da Dio in tempi ancora più lontani nel passato, Muḥammad ebbe un giorno a dire: «Ti bastino tra le donne dei mondi Maria figlia di ‘Imrān, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad e Āsiyah moglie del faraone». <sup>170</sup> In un altro *ḥadīṭ* si narra: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione ma solo tre tra le donne han fatto lo stesso: “Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid”». <sup>171</sup>

Parlando di ‘Ā’iṣah e di Maryam, dice che due furono le donne che, pur immuni e irreprensibili, furono fatte oggetto di calunnia: la prima, ossia ‘Ā’iṣah, che ebbe uno sposo e nessun figlio; la seconda, vale a dire Maryam, che ebbe un figlio e nessuno sposo. <sup>172</sup> Sempre a proposito della grande considerazione nella quale Muḥammad aveva la suo giovane sposa ‘Ā’iṣah, un *ḥadīṭ* vuole che un giorno l’arcangelo Gabriele gli mostrò un panno verde di seta con sopra impressa l’immagine, dicendogli: «Questa è la tua sposa in questa come nell’altra vita». <sup>173</sup>

## XII. MARIA E FĀṬIMAH

La tradizione accompagna la figura di questa straordinaria figlia dell’islām con una serie di epiteti che la rendono unica nel suo genere. Ella è innanzitutto *ṣiddīqah*, veritiera e verace nella fede e nella giustizia; è *mubārakah*, benedetta, ossia fatta oggetto di benedizioni e di favori da parte di Dio; *ṭāhīran*, pura; *zakiyyah*, casta; *raḍīyyah*, grata e riconoscente; *marḍīyyah*, fatta oggetto di compiacenza e di gradimento da parte di Dio e degli uomini in questa e nell’altra vita; *muḥaddaṭah*, vale a dire colei con la quale l’angelo o gli angeli hanno parlato; *zahrā’*, ossia la splendente. Come si può constatare, alcuni di questi epiteti sono gli stessi attribuiti anche a Maria madre di Gesù.

Parlando dei meriti e delle virtù di Fāṭimah al-Buḥārī tramanda: «Delle donne del paradiso Fāṭimah è la signora, *sayyidah*». <sup>174</sup> Fāṭimah è stata l’esempio della donna longanime, di grande

---

<sup>169</sup> Sorta di pietanza o zuppa di pane e brodo molto amata dagli arabi, ma soprattutto dal Profeta. Per questo *ḥadīṭ* cfr. MUSLIM, *al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ*, cit., vol. IV, parte VII, 133, 138 e TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. IV, p. 242, vol. V, 664; IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 518-519.

<sup>170</sup> TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. V, p. 660.

<sup>171</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 518.

<sup>172</sup> AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a’šā*, Dār al-kutub, il Cairo 1963, vol. VI, p. 360.

<sup>173</sup> TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. V, pp. 661, 664.

<sup>174</sup> BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. V, cap. 29, p. 74.

sopportazione e timore di Dio. Più esplicita celebrazione della grandezza e dell'importanza di Fāṭimah è quando Muḥammad stesso la addita come «carne della mia carne e detesto che le si faccia del male»<sup>175</sup>. Con altra tradizione aggiunge: «Fāṭimah è carne della mia carne. Chiunque le procuri di che incollerirsi induce in collera me stesso».<sup>176</sup> Con diverso utilizzo di verbo, al-Tirmidī riporta: «Ella è carne della mia carne. Chi la turba, turba me e chi le fa del male, fa del male a me».<sup>177</sup> Sempre al-Tirmidī sottolinea che un giorno il Profeta ebbe a dire: «Tra le donne la più cara all'Inviato di Dio fu Fāṭimah e tra gli uomini 'Alī».<sup>178</sup> Talmente legata al suo destino, da essere indicata come la prima dei suoi familiari che lo avrebbe seguito nella morte.<sup>179</sup> Sempre in relazione al momento nel quale ella accudiva il padre sul punto di morire, si narra ch'ella ebbe a piangere e a ridere. Pianse perché il padre le rivelò ch'era prossimo a morire, e rise perché sempre suo padre le disse «ch'era la signora, *sayyidah*, delle donne della gente del paradiso, a eccezione di Maria figlia di 'Imrān».<sup>180</sup> In un altro *ḥadīṭ* leggiamo: «Fāṭimah è la signora della gente del paradiso senza nulla togliere a quanto è proprio di Maryam figlia di 'Imrān».<sup>181</sup> Degna di rilievo è la considerazione che Ibn Kaṭīr fa in questo contesto, sostenendo, alla luce di quanto asseriscono altri esegeti o tradizionalisti, che Maria resta pur sempre superiore a Fāṭimah, in quanto nulla a dubitare offrirebbe a tal proposito la tradizione profetica che assevera: «La signora delle donne della gente del paradiso è Maryam figlia di 'Imrān, poi Fāṭimah, poi Ḥadījah e infine Āṣiyah moglie di Faraone».

Che occupasse un posto tutto particolare nel cuore del Profeta, lo dimostrano diversi *ḥadīṭ* che traboccano della tenerezza che costui nutriva nei suoi riguardi a causa delle premure che Fāṭimah aveva per lui, in ogni circostanza e momento della sua vita, come quando si premurava

---

<sup>175</sup> Ivi, nr. 76, pp. 56-57.

<sup>176</sup> Ivi, nr. 61, 50; nr. 111, p. 75.

<sup>177</sup> TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 655. In altra versione leggiamo: «Fāṭimah è carne della mia carne. Fa del male a me chi le fa del male e angustia me, *yuṣhibunī*, chi angustia lei». TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 656. MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 141 dice: «Fāṭimah è carne della mia carne. Fa male a me ciò che fa male a lei».

<sup>178</sup> TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, pp. 655, 658. Qualche altro tradizionalista tiene a precisare che qui si allude alle donne e agli uomini della casa del Profeta. Ma una tradizione a questa parallela indica in 'Ā'īshah e in suo padre le due creature al Profeta più care. TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, pp. 663, 665.

<sup>179</sup> MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 142.

<sup>180</sup> Ivi, p. 143; TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 658 e IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

<sup>181</sup> IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

di coprirlo d'un manto ogniqualvolta si lavava ed entrava in casa una qualche sua donna.<sup>182</sup> Nel momento in cui Fāṭimah dava alla luce il figlio al-Ḥasan, il Profeta invitò alla preghiera porgendo la voce all'orecchio del neonato.<sup>183</sup> Il profeta aveva pure l'abitudine di metterla al corrente dei suoi segreti e, ogni volta che la vedeva avanzare verso di lui, le porgeva il benvenuto e l'invitava a sedersi alla sua destra o alla sua sinistra, spesse volte sussurrandole qualcosa all'orecchio che la induceva a ridere o a piangere. Era la prescelta, come riconobbe la giovane moglie dei Profeta 'Ā'īshah, rispetto a tutte le altre sue donne. L'eccellenza di Fāṭimah è ben messa in evidenza in un *ḥadīṭ* nel quale si puntualizza che sul letto di morte il Profeta ebbe a rivelarle un suo segreto per lenire il pianto al quale l'aveva indotta rivelandole che la morte era lì ad aspettarlo, dicendole: «Non sei soddisfatta, o Fāṭimah, di essere la signora, *sayyidah*, delle donne dei credenti, ovvero la signora delle donne di questa [mia] comunità?». <sup>184</sup>

La tenerezza di Fāṭimah nei riguardi del padre si esternò altresì al momento della morte di costui. Desolato fu il sapore di quella perdita e sconfortanti i giorni che l'avrebbero seguita, ed ella, figlia che del padre serbava la dolcezza e la fragranza, prendendo nel pugno una manata di terra, lasciata poi cadere sulla bara, esclamò: «Di qual biasimo sarò fatto oggetto chi, avendo odorato la polvere della tomba di Aḥmad, non vorrà trovar fragranza in nessun'altra persona a lui cara?». <sup>185</sup> Della profonda tenerezza di cui Fatimah privilegiava il padre, ci dà testimonianza Nawawi. <sup>186</sup> Non meno densa di ammirazione per la squisita amorevolezza con la quale accudì sempre il padre fino al momento della morte di costui è anche una testimonianza di Umm Hānī' Bint Abī Ṭālib, che così ci ha lasciato detto: «Il giorno della conquista della Mecca, mi recai a casa del Profeta e lo trovai che stava facendo il bagno, mentre Fāṭimah lo copriva...». <sup>187</sup>

Il titolo che forse più di tutti la lega di tenerissimo amore e attenzione nei confronti del

---

<sup>182</sup> NAWAWI (AN-), *al-Adhkars (Les Invocations)*, Dar el-Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, pp. 755, 781.

<sup>183</sup> Ivi, p. 853.

<sup>184</sup> NAWAWI (AN), *Riyād -us-Sālihîn, Gardens of the Righteous*, Dar al-Kotob al-ilmiah, Beirut 1999, p. 207. Vedi pure MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, pp. 143, 144.

<sup>185</sup> Da un'elegia attribuita a Fāṭimah e in certa misura correlata a una tradizione riportata da Ibn al-Jawzī su autorità di 'Alī, che dice: «Quando l'inviato di Dio morì, Fāṭimah si avvicinò alla sua bara, prese una manata di terra, la posò sui suoi occhi, pianse e cominciò a cantare: 'La mia anima è da gemiti ghermita. Ah! s'essa con i miei gemiti uscir potesse! Altro bene senza te non m'è rimasto e quanto temo possa a lungo trascinarsi la mia vita!». »

<sup>186</sup> NAWAWI, *al-Adhkars*, cit., vol. II, pp. 755, 781.

<sup>187</sup> Cfr. NAWAWI, *al-Adhkars* = NAWAWI (AN-), *al-Adhkars (Les Invocations)*, Dar el-Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, pp. 755, 781.

padre è quello che ce la presenta come la «madre di suo padre», *umm abīhā*.<sup>188</sup> Ma è forse del tutto inutile sottolineare che, in alcuni articoli o interviste o inserzioni *mediali*, si possono trovare intemperanti parallelismi o esagerati accostamenti, come «Fatima, la Risplendente, udì le parole degli angeli, poiché la Signora di tutte le donne e la figlia del migliore di tutti i Profeti e Messaggeri, non è meno importante di Maria figlia di Imran, o di Sara, la moglie di Abramo o della madre di Mosé... non c'è dubbio che Allah l'Altissimo si rivelò alla figlia del Sigillo dei Profeti come si rivelò alla madre di Mosé o a Maria figlia di Imran». <sup>189</sup> Siamo in un contesto sciita, è vero, ma è di per sé significativo di come la figura di Fatima, del tutto singolare e unica, continui a essere associata con la figura di Maria. Forse è anche per tale ragione che una teologa musulmana ha potuto elencare, dal suo punto di vista, «cinque donne in ordine di preferenza carissime a Muḥammad, cominciando da Ḥadījah, che sola avrebbe goduto dell'appellativo *al-kubrā*, poi 'Āyṣah, quindi Fāṭimah seguita da sua figlia Zaynab e, ultima ma non meno importante, Hāḡar. Fāṭimah è considerata come un ramo di un nobile e puro albero portato a maturazione dall'educatore dell'umanità». <sup>190</sup>

Sempre per Fāṭimah e altri membri della famiglia del Profeta, *ahl al-bayt*, fu rivelato o fatto scendere il versetto 33 di sura XXXIII, dove è detto: «(...) Iddio vuole infatti tener lontano da voi la sozzura, o gente della casa /del Profeta/, e tenervi totalmente puri». <sup>191</sup> A tal proposito, è stato

---

<sup>188</sup> Interessante il passaggio di questa concreta relazione amorevole tra padre e figlia nelle riflessioni mistiche della Shakti, dove si fa rilevare che «il potere delle dee-Madri, ed in particolare di Tara, espressione di Kali, si manifesta nella tradizione spirituale Araba e Islamica nella figura di Fatimah, la Madre del Mondo. L'epiteto favorito di Fatimah fu *Umm Abiha*, letteralmente la Madre di suo Padre, significa genericamente che Fatimah trattò Muhammad come se fosse sua Madre. Quando «il padre della tua comunità affonderà senza una barca» è l'*Umm Abiha*, è l'eterno abbraccio di Shiva e di Shakti, il principio maschile e femminile. Riassumendo, dunque, la parola Madre esprime le insite peculiarità di misuratrice, dispensatrice, ordinatrice, materia, acqua». FRITHJOF SCHUON, *Racines de la condition humaine*, La Table Ronde, Paris 1990. Legame stretto in vita, legame forte ed esemplare nella morte, giacché la tomba di Fāṭimah è situata dentro la *masḡid al-nabawī* di Medina, in una delle stanze perimetrali della tomba di Muḥammad.

<sup>189</sup> Riportato in Tagget, Argomenti vari, in *Facebook*, 21 novembre 2009.

<sup>190</sup> Cfr. Umar S. al-Ashqar, *Paradise and Hell*, Part 3, 258-260.

<sup>191</sup> Preferisco tradurre il testo alla lettera, discostandomi dalla traduzione di Bausani, che non tiene conto delle forme verbali del testo. Traduce infatti: «Iddio vuole che siate liberi da ogni impurità, o gente della casa del Profeta, ed Egli vi purificherà di purificazione pura». BAUSANI, *Il Corano*, p. 309. Traduce male anche la Zilio-Grandi, che ancora una volta si allinea al Bausani: «Voi, gente della casa del Profeta, Dio vuole che siate liberi da ogni turpitudine, Egli vuole purificarvi molto». Molto più appropriata è la traduzione di HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, p. 366, che evidenzia a ragione come, per «gente della casa», si intendano qui le mogli del Profeta e gli altri componenti

tramandato anche il seguente *ḥadīṭ*: «Şafīyyah, figlia di Şaybah, racconta che ‘Ā’īshah disse: “Un giorno il Profeta uscì con un mantello sulle spalle. Venne dunque Ḥasan Ibn ‘Alī e il Profeta lo invitò a venire sotto il mantello. Venne poi Ḥusayn Ibn ‘Alī e il Profeta invitò anche lui sotto il mantello. Vennero anche Fāṭimah e ‘Alī e furono invitati dal Profeta a venire anche loro sotto il mantello.”<sup>192</sup>

«Nella dimora /celeste/ di ‘Alī Ibn Abī Ṭālib l’albero Ṭūba forma un velo alla manifestazione della luce di Fāṭimah. Non c’è in Paradiso un giardino, un livello, un luogo, ove non si trovi un ramo di quell’albero, perché il segreto di ciascun livello e la sorte di ciascun beato provengono dalla luce di Fāṭimah, velata da quei rami».<sup>193</sup>

Particolarmente tenero nei confronti di Fatimah e il di lei marito Ali, il Profeta amava loro insegnare ripetutamente: «Quando andate a letto, o vi stenderete sui vostri giacigli, gridate “Dio è grande” per ben trentatré volte e altre trentatré volte: “Lodato sia Dio”».<sup>194</sup> Un giorno che

---

della sua famiglia. La tradizione sciita considera i cinque membri della famiglia del Profeta i «puri» per eccellenza. I primi esegeti si limitano a parlare espressamente della gente della casa di Muḥammad che Dio ha reso speciali, come fa ṬABARĪ, *Ġāmi’*, cit., vol. XII, parte XXI, pp. 8-13, che spiega tra l’altro il verbo *li-yuḍhiba* con *allontanare da voi* ogni sorta di male, come le azioni impure, la fornicazione o l’indecenza, satana e il politeismo. Prendendo poi in esame le diverse tradizioni concernenti l’espressione *ahl al-bayt*, precisa che alcuni vi vedono allusi il Messaggero, ‘Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan e al-Ḥusayn; altri narrano che oltre a costoro il Profeta riconobbe come gente della sua casa la moglie Umm Salamah e il compagno Wāṭilah Ibn al-Asqa’; per altri l’espressione è rivolta in modo particolare alle mogli del Profeta. Per il *ḥadīṭ* vedi AL-NĪSĀBŪRĪ, *Al-mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1990, vol. III, p. 159.

<sup>192</sup> Solo più tardi, soprattutto in ambienti sciiti furono inglobati nella *ahl al-bayt* altri personaggi, quali Salmān al-Fārisī e i dodici *imām*. ‘Āmir Ibn Sa’d Ibn Abī Waqqāṣ racconta che suo padre disse: «Discese la rivelazione divina sul Profeta, il quale coprì ‘Alī, Fāṭimah e i loro due figli al-Ḥasan e al-Ḥusayn con il suo mantello e disse: “O Dio, queste persone costituiscono la mia *ahl al-bayt*”». TIRMIDĪ, *al-Ġāmi’*, cit., vol. V, p. 210; NĪSĀBŪRĪ, *Al-mustadrak*, cit., vol. III, p. 163. ‘Īsā Ibn ‘Abd Allāh Ibn Mālik racconta che ‘Umar Ibn-al-Ḥaṭṭāb disse: «Sentii il Profeta dire: “Presto vi lascerò! Voi, nel Giorno del Giudizio, verrete da me, mi raggiungerete”... (A questo punto il Profeta raccomandò alla gente di rispettare i diritti del Corano e della sua *ahl al-bayt*). Chiesi dunque: “O Profeta, chi sono i membri della tua *ahl al-bayt*?”. Egli rispose: “Sono ‘Alī, Fāṭimah, i loro figli e i nove probi *imām* discendenti da al-Ḥusayn. Essi sono la mia famiglia, sono parte del mio corpo, del mio sangue”».

<sup>193</sup> Cfr. *Vite e detti*, p. 370.

<sup>194</sup> Riportato in NAWAWI, *Riyāḍ -us-Sālihîn*, cit., pp. 758-760. In qualche altra fonte si dice ‘trentaquattro volte’.



Muḥammad, sul letto di morte, chiamò a sé la figlia Fāṭimah e le chiese di chinarsi verso di lui porgendogli l'orecchio, ebbe a dirle che Gesù figlio di Maria visse 120 anni.<sup>195</sup>

Nella tradizione cristiana Maria è celebrata come *regina martirum* e dobbiamo altresì prendere atto che nella tradizione musulmana a Fāṭimah si accompagna spesso l'epiteto *umm al-ṣu-hadā'*, ovvero madre dei Martiri, in memoria innanzitutto dei suoi due figli uccisi per la causa delle rivendicazioni successive del marito 'Alī, e di tutti gli altri *imām* e sostenitori del marito caduti uccisi per mano degli omayyadi, degli 'abbāsidi e di tutti gli altri sunniti o loro avversari. Dei suoi due figli il Profeta soleva dire: «Costoro sono figli miei e figli di mia figlia. Dio mio, io li amo, amali perciò anche tu, e amo altresì coloro che li amano».<sup>196</sup>

### XIII. LA MANO DI MARYAM E DI FĀṬIMAH

Si tratta di un amuleto o talismano formato dalle cinque dita del palmo della mano, in oro argento o vetro, per lo più, chiamato comunemente *al-ḥamsah*, le cinque dita,<sup>197</sup> come *al ḥamsah* sono chiamate anche le cinque preghiere giornaliere che si eseguono al canto o all'invito del muezzin oggi non più dal vivo ma registrate e cinque sono i pilastri della fede e della religione islamica. La mediazione dal giudaismo è qui oltremodo evidente e irrefutabile, anche perché si ritiene che essa rappresenti i cinque libri del Pentateuco, comunemente chiamato Tōrāh, e che essa si colleghi direttamente alla figura di Miriam, sorella di Mosè e di Aronne, figli di Amram,

<sup>195</sup> BAYHAQĪ, *Dalā'il*, cit., vol. VII, p. 166.

<sup>196</sup> *Ḥadīṭ* fatto risalire ad al-Tirmidī, ritenuto autentico. TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 619. Un'espressione a questa simile l'usava con il piccolo al-Ḥusayn quando con i piedini premeva contro il suo petto e volgendosi a Dio esclamava: «Apri la bocca», ed egli «apriva, e lo baciava dicendo: "Mio Dio, amalo, poiché l'amo io"». Sempre TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 656, parlando di 'Alī, di Fāṭimah e dei loro due figli dice che il Profeta esclamò un giorno: «Sono guerra per coloro che fanno ad essi guerra e pace per chi vive in pace con essi».

<sup>197</sup> Questo amuleto ha per lo più la forma di una mano simmetrica, con pollici su entrambi i lati e quindi non disegnati correttamente dal punto di vista anatomico. Altre immagini ce la presentano come una mano con indice, medio e anulare tesi e uniti, mentre un occhio compare al centro del palmo, molto simile all'amuleto degli Awlād Nāyl antica tribù dell'Algeria, chiamato mano di Talit, al centro del quale c'era un occhio blu in ceramica o vetro, circondato di nero. Un'antichissima credenza attribuisce agli occhi la capacità di irradiare una grande energia e un potere in grado di ammaliare e influenzare chi ne venga investito. Per la legge dell'Attrazione, l'occhio posto nel palmo sarebbe in grado di attirare il malocchio su di sé e assorbirne le malevole influenze. Di solito lo si colloca ad una parete della casa o su qualche mobile, ma se usato come monile, cosa oggi alquanto frequente, lo si può portare sia con la punta rivolta verso l'alto che verso il basso.

che il Corano assimila indebitamente al marito della madre di Maryam, madre di 'Īsà, nella sura detta *Āl 'Imrān*, o famiglia di 'Imrān. E forse il passaggio dell'amuleto nella componente cristiana d'Oriente deve qualcosa proprio a questo fattore, sì che esso finì con il diventare un amuleto legato alla Vergine Maria.

Il simbolismo inerente alla *ḥamsah* nel contesto ebraico, come riferimento alla quinta lettera dell'alfabeto che è la *he*, a sua volta espressione di uno dei Nomi di Dio nell'ambito della simbologia numerica, si accosta alla tradizione musulmana dei 99 bei Nomi che si predicano del Dio uno e unico, che si svela e si manifesta e si fa conoscere nella misura in cui gli aggrada, come appunto nei suoi attributi essenziali di cui è cosparso il testo coranico. All'interno dell'amuleto sono di solito riportati auguri di benedizioni e di protezione per la casa dentro la quale esso viene esposto o appeso o preghiere di augurio per chi, mettendosi in viaggio, lo prende con sé. I musulmani chiamano questo amuleto *al-ḥamsah*, in memoria di quanto capitò alla mano di Fāṭimah, figlia prediletta del profeta dell'islām, della quale si narra che, mettendo un giorno la propria mano nell'acqua bollente, la ritirò senza riportarne danno alcuno e senza sintomi di dolore, divenendo perciò in seguito particolare forma per scongiurare pericoli e incidenti tra le mura domestiche e per neutralizzare qualsiasi forma di malocchio, ricorrendo alla formula *al-ḥamsah fī 'aynika/ki*, distinguendo tra maschio e femmina.

Con il passare del tempo, forse anche per favorirne maggiormente la diffusione e farne oggetto di acquisto, l'amuleto ha assunto un carattere *apotropaico*, grazie ad un occhio collocato al centro del simbolo che, molto verosimilmente, richiama l'attributo che in numerosi versetti coranici parla di Dio come colui che ascolta e vede tutto, *al-samī' al-baṣīr*.

#### XIV. MARIA-PROFETESSA

Tra le tante qualità attribuibili a Maria, si conta anche quella legata a una disputa sorta tra i musulmani a proposito della necessità o meno di considerarla e annoverarla tra i Profeti di Dio. Forse non è da trascurare che in fondo in fondo si possa qui ricordare che Miriam, la sorella di Mosè e di Aronne, è in *Es* 15, 20 ricordata come «profetessa». C'erano stati di quelli che avevano chiesto espressamente se menzionando i nomi del saggio Luqmān e di Maria fossero costretti anche a invocare sopra di loro l'eulogia *'alayhimā al-salām*, su di loro la pace, come si addiceva a profeti, *anbiyā'*, o a invocare su di essi il compiacimento di Dio, *raḍīya Allāhu 'anhumā*, come usava per i Compagni del Profeta, *ṣaḥābah*, e altri personaggi illustri dell'islām, tra cui gli intimi o i familiari di Dio, *awliyā'*. In al-Nawawī troviamo scritto che la maggioranza degli ulema avevano dichiarato che i due non fossero da annoverare tra i profeti e che era di conseguenza in errore chi avesse osato asserire una cosa del genere. Ma si suggerisce altresì una via di mezzo, in considerazione del fatto che tanto Luqmān quanto Maria sono presentati dal Corano come più alti di grado rispetto ad altri, per cui si potrebbe benissimo alzare l'invocazione «Che Dio benedica e dia pace ai Profeti e a loro». È altrettanto possibile che si dica, facendo menzione di Luqmān e di Maria, «Dio si compiaccia di lui o di lei», essendo tale formula appropriata ai non-profeti. Da parte sua, l'*imām* al-Ġuwaynī, nella sua carica di *imām* delle due moschee, ossia di quella di Gerusalemme e di quella di Hebron, escludeva categoricamente che Maria, alla luce dell'unanimità espressa dagli ulema, fosse da ritenere un profeta, e tuttavia nulla vieta che, nel menzionarla, ci

si auguri che la pace scenda su di lei.<sup>198</sup>

Ma inno di pace e soprattutto canto di nostalgia di Maria è stata la voce con la quale Rosmini ne ha esaltato la figura, lasciandosi trascinare da quanto così inaspettatamente ha letto di lei nel Corano!

*bartpirone@alice.it*

(Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma)

---

<sup>198</sup> NAWAWI, *al-Adhkars*, cit., vol. I, pp. 343-355.