

## MARIA NEL MESSAGGIO CORANICO

### PRELIMINARI

Il binomio *Maria e mondo islamico*, nella tematica odierna, non sta di certo all'avanguardia dell'attualità; né registra una pletorica produzione, analoga, per esempio, a quella ispirata dal sacerdozio<sup>1</sup>. Tuttavia, uno spoglio anche superficiale della bibliografia mariana di quest'ultimo ventennio segnala, a proposito di tale binomio, un interesse non spregevole da parte di un discreto manipolo di studiosi. Essi ne hanno scrutato il fondo, con maggior o minor impegno; ne hanno esposto il contenuto, con maggior o minor ampiezza; e ne hanno individuato le fonti, con maggior o minor competenza<sup>2</sup>.

Difatti, vediamo svolti o il tema generale Maria e l'islām<sup>3</sup>, oppure argomenti di più modesta dimensione, quali, ad esempio: la storia meccana di Maria e di Gesù<sup>4</sup>; l'islām e l'immacolata concezione<sup>5</sup>; l'assunzione di Maria nel Corano<sup>6</sup>; preparazione mariologica a Cristo nell'islām<sup>7</sup>; il Corano e l'islām di fronte alla vita di Maria e alla teologia mariana<sup>8</sup>; Maria nella dottrina e nella pietà del-

---

<sup>1</sup> Stando alla *Bibliographie Internationale sur le sacerdoce et le ministère*, edita nel 1971 dal « Centro di Documentazioni e Ricerche di Montreal », nel solo 1969, tra libri e articoli, ci furono intorno al tema sacerdozio circa sette mila pubblicazioni.

<sup>2</sup> Daremo, alla fine della nostra esposizione, un elenco per ordine alfabetico dei principali autori compulsati, assegnando a ciascuno un'abbreviazione convenzionale, per facilitare le referenze.

<sup>3</sup> Cf. JAL, I, *op. cit.* — IDEM, *El Islam ante la Virgen María*, in *Arbor*, (1951), p. 1-27; — IDEM, *Islam and the Virgin Mother*, in *The Marian Era*, 2 (1961), p. 75-88. — IDEM, *Maria im Islam*, in *Mariolog. Stud.*, 3 (1964), p. 215-225. — COURTOIS V., *Mary in Islam*, Calcutta, The Orientale Institute, 1954. — ZARA PHILIPPE, *Marie et l'Islam*. Centre Marial Canadien, « Les tracts marials », 45, Nicolet, 1954. — HARRY M., *La Sainte Vierge et l'Islam*, in *Revue des deux mondes*, 16 (1954), p. 623-638. — HAYEK MICHEL, *Marie dans le Coran et la tradition musulmane*, in *Bulletin du Cercle de St. Jean Baptiste*, 5 (1957), p. 160-165. — MOREIRA PORFIRIO G., *Maria no Alcorão e no tradição musulmana*, in *Volumus* (Cucujaes), 1958, p. 67-92. — CHARLES-BARZEL R., *La Vierge Marie et l'Emir Abdou*, Paris, La Colombe, 1963.

<sup>4</sup> BELLI A., *Storia meccana di Maria e di Gesù* (Sura XIX, 1-33), in *Aevum*, 24 (1950), p. 442-466.

<sup>5</sup> ANW., p. 447-461.

<sup>6</sup> HEN., p. 288-292.

<sup>7</sup> PEIR., p. 43-50.

<sup>8</sup> FAKH., p. 724-741.

l'islām<sup>9</sup>; culto islamico a Maria nella Siria<sup>10</sup>; il culto islamico alla tomba di Maria<sup>11</sup>; reazioni islamiche a recenti manifestazioni cattoliche, dottrinali e culturali, verso Maria<sup>12</sup>.

Per conto mio, — essendomi prefisso d'investigare il *pensiero genuino dell'islām intorno a Maria* e di metterne in chiaro l'autentica *primigenia* espressione, — ho preferito, con deliberato proposito, di polarizzare la mia attenzione sul *solo testo del Corano*, al di sopra e al di fuori di ogni altro apporto esotico e incongruente. E' risaputo, infatti, che la ferace immaginazione dei *quṣṣās*, la dabbenaggine dei commentatori<sup>13</sup>, e il mancato senso critico nella quasi totalità degli storiografi musulmani, hanno soverchiamente contribuito, lungo i secoli, a ingrossare e inquinare la fiumana delle tradizioni islamiche. E questo inquinamento non solo riguardo alle così dette « storie dei profeti » [*qiṣaṣ al-anbiyā'*], in genere, ma anche in particolare, rispetto agli episodi mariani del Corano: episodi, che, — presi in sé e nella narrazione coranica, — sarebbero di una gentile e lodevole sobrietà; ma che sono stati deturpati con fantastici ricami<sup>14</sup>, che ne hanno sminuito non poco la leggiadria e la semplicità primitiva.

<sup>9</sup> TOD., p. 208-218.

<sup>10</sup> HIND., p. 268-275.

<sup>11</sup> ARCE AUGUSTIN, O. F. M., *Culte islamique au Tombeau de la Vierge*, in « Atti del Congresso Assunzionistico Orientale, organizzato dalla Custodia di Terra Santa », Gerusalemme, 1951, p. 177-193.

<sup>12</sup> MUL., p. 268-275.

<sup>13</sup> Vanno inclusi anche i più celebri commentatori, tipo MUQATIL IBN SULAIMAN (+ 767), detto dal P. Nwyia « il primo grande esegeta » del Corano (Nwy., p. 25). — Noto per il suo impegno nel chiarire i vocaboli col ricorso al contesto e con opportune analogie e parallelismi, Muqātil non sfugge, neanche lui, all'influsso deleterio dei *quṣṣās*, per cui non si perita di accogliere nel suo *Tafsir* « una grande quantità di dettagli immaginari, che egli medesimo inventa, o che toglie a prestito dalla coscienza popolare, il cui porta parola erano allora i *quṣṣās* » (Nwy., p. 63). E così il suo commento si amplifica, adottando una massa « di leggende, di racconti favolosi, di simboli, e di miti » (*ib.*, p. 66).

Né gli altri esegeti la cedono, in merito, a Muqātil. I loro volumi, a detta di Zakarias, sono « indigestes, amusants, dans lequels la fantaisie, l'imagination, quand ce n'est pas la ruse, tiennent une place préponderante ». ZAK., II, p. 292. — A proposito dei commentatori coranici e del loro principe medesimo, at-Tabari (+ 922), scrive Blachère: « on demeure frappé de la place qu'occupe le merveilleux dans l'exégèse telle que la conçoit at-Tabari [...]. Le texte coranique, généralement sobre de détails ou même très sommaire, constitue le point de départ d'amplifications incroyables. Au cours de la transmission, ces données, semble-t-il, se chargent de nouveaux éléments, se dédoublent ou donnent lieu à d'autres combinaisons ». BL. I, p. 236-37. — Anche il P. Abd-El-Jalil, O. F. M., ex musulmano, riconosce onestamente le deficienze degli autori musulmani: « *information légendaire, anachronismes, confusion, etc.* ». JAL. I, p. 5.

<sup>14</sup> Per potersene formare un'idea, daremo in nota, nei rispettivi luoghi, i

Nella mia investigazione, quindi, prescindendo affatto dalle leggende, più o meno attendibili; dalle congetture, più o meno arbitrarie; dalle amplificazioni, più o meno cervelotiche, limitandomi, se mai, a farne menzione nell'apparato critico, *data occasione*. E mi servirò fondamentalmente, per non dire esclusivamente, del Corano. Nell'attuale clima di « aggiornamento », — e di un aggiornamento, che in tutti i settori inculca il « ritorno alle fonti », — credo sia questo il metodo più efficace, perché il più rispondente alle esigenze del mondo odierno. E penso, inoltre, che soltanto così, — mediante queste cautele e con questa impostazione iniziale, — sarà possibile sceverare il grano dalla zizzania, e disfarsi da ingombranti e deformanti sovrastrutture. Soltanto così, si riuscirà a cogliere nella sua purezza e nelle sue vene maestre, senza torbide infiltrazioni e senza deplorevoli travisamenti, il nucleo primigenio dell'insegnamento coranico intorno a Maria.

D'altronde, non mi risulta che uno studio complessivo, — così concepito e così impostato, — sia stato finora compiuto. Lo stesso P. J.-M. Abd-el-Jalil, O. F. M., — il cui studio *Marie et l'Islām* è stato qualificato « the best synthesis of Islamic Mariology »<sup>15</sup>, ed è ritenuto « fino ad oggi il lavoro più completo sulla mariologia coranica »<sup>16</sup>, — malgrado la sua esplicita dichiarazione di non voler cedere alla tentazione di fronte a graziose storielle e di voler schivare erudite e piacevoli escursioni attraverso la letteratura generale dell'islām<sup>17</sup>, non ha saputo sbarazzarsi dalla serqua degli esegeti e degli storiografi musulmani, né ha disdegnato d'inserire nella sua esposizione molto materiale eterogeneo. La medesima osservazione per l'articolo del P. Fakhoury, paolista<sup>18</sup>; e per lo specialista, insigne islamologo, P. Yūsuf Durra Ḥaddād. Lui pure, nel suo studio *Maria madre di Cristo nel Corano*<sup>19</sup>, incorre in questo difetto organico

---

principali *ricami*, tutti extra-coranici, che la fantasia popolare ha tessuto intorno ai « fatti » mariani, che il Corano ricorda esplicitamente o insinua velatamente: parenti di Maria; presentazione al Tempio; ritiro nel *mihṛāb*; l'annunciazione; il parto, ecc.

<sup>15</sup> ANW., p. 448.

<sup>16</sup> PEIR., p. 88.

<sup>17</sup> JAL. I, p. 5.

<sup>18</sup> FAKH., p. 724-741.

<sup>19</sup> HAD. I, p. 141-189. — Nell'intento di rimettere ogni cosa al suo posto e di ribadire il carattere immaginoso della produzione coranica, in genere, si senta il giudizio, severo ma oggettivo, di un autentico musulmano, lo scrittore turco, Riza Tewfik, un giudizio suggeritogli « da una vita di riflessione e di discussione »: « [...] mais j'ai constaté que malheureusement la plupart des historiens en Orient sont dépourvus de sens critique, et l'histoire, — jusqu'au commencement

d'impostazione. Invece d'impegnarsi a fondo nel Corano, sviscerandone testo e contesto, si riduce a riportare, abitualmente, glosse su glosse da vari esegeti coranici.

Dunque, base della mia trattazione sarà il Corano. Mi servirò del testo originale come venne fissato, — anche per la numerazione dei versetti<sup>20</sup>, — nella edizione curata dai dottori dell'Azhar, e pubblicata al Cairo, nel 1923, sotto gli auspici del re Fu'ād I<sup>21</sup>.

Stando a una costante tradizione, il Corano sarebbe « calato » sul Profeta, — o venne « recitato » dai primi epigoni del Profeta, — in sette differenti « lettere ». Inizialmente, quindi, esso sarebbe stato suscettibile di almeno<sup>22</sup> sette differenti dizioni, o « letture »; tutte, però, concordi nel significato. La redazione attuale, quella oggi in vigore, è scampata a un generale e radicale sterminio. Si sa, infatti, che il terzo califfo, 'Othmān, ben 'Affān (+ 656), vent'otto anni dopo l'egira e diciotto dalla morte di Muḥammad, nel 650, — col ferro

---

du XIX siècle, — a conservé chez nous son caractère primitif: celui d'être platement anédoctique! Quant aux commentateurs, ils ont accumulé, — au nom de traditions qu'ils considèrent comme des vérités évidentes par elles mêmes!, — un tas de superstitions inventées par l'imagination populaire [...]. Ils en ont tant abusé, que les commentaires sont pleines de ces anecdotes stupides qui, loin d'éclairer la signification du texte, la ternissent plutôt; cela embarrasse l'intelligence des gens simples et ébranle leur foi ». *Sur la genèse et l'origine de l'Islam*, in *Les Cahiers de l'Est* (Beyrouth), II ser., vol. 1, (1947), p. 68.

<sup>20</sup> Nell'edizione tipica del Cairo, i versetti ammontano a 6236, conforme al computo dei Kufiyīn, che riproducono la divisione di 'Alī, ben Abi-Tāleb. — In altre edizioni, altre cifre. VINCENZO CALZA, *Il Corano* (Bastia, Fabiani, 1847), dà 6242. — LAURA VECCIA VAGLIERI, *Il Corano* (Napoli, Pironti, 1946), dà (p. 47) 6206. — MASS., (I, p. 16), dà 6226. Così pure, HAY. (p. 29), il quale riferisce anche, tra parentesi, altre cifre. — JAL. II (p. 73) dice che i versetti sono, in tutto, 6211. — GAR. (p. 22), come Massignon, 6226.

Non c'è da meravigliarsi, quindi, se le referenze dei versetti non sono sempre concordi: esiste, in genere, una differenza da due a tre numeri. E ciò si verifica, specialmente, in G. FLÜGEL, *Concordantiae Corani Arabicae* (Lypsiæ, typ. Caroli Tauchnitii, 1842). Egli segue la divisione adottata, nel 1694, da Hinckelmann.

<sup>21</sup> Nelle citazioni del Corano, indicheremo col primo numero arabo la *sūra*; col secondo, il *versetto*, che verrà separato da una virgola; mentre il passaggio da una *sūra* all'altra sarà indicato da un punto e virgola.

Trattandosi, per molti, di un mondo quasi del tutto nuovo, non saremo avari di note illustrative.

<sup>22</sup> Cf. SAL., p. 170; GAN., p. 35-40; HAD. II, p. 207-216. — MUHAMMAD DRAZ, riferisce così un *hadith* del Profeta: « En vérité, le Koran est révélé en sept lectures, ou variantes; récitez-le suivant celle d'entre elles qui vous sera facile ». DR., p. 27. Da notare che la traduzione araba compiuta da M. 'Abd-al'Adhīm 'Alī [Kuwait, 1971], p. 42, non reca l'inciso « ou variantes ». Comunque, Draz si domanda, e giustamente, se la parola *sette* significhi tassativamente il numero *sette*, oppure un numero indeterminato, una moltitudine. E risponde: « La question est controversée ». DR., p. 27, in nota.

(spada) e col fuoco (bruciamento), — fece sparire dalla circolazione tutte le copie esistenti, non esclusa quella che sarebbe stata compilata, secondo l'ordine cronologico delle « calate » o rivelazioni, da 'Alī, suocero del Profeta, e che tanta luce avrebbe recato alle indagini coraniche. Con decreti draconiani, 'Othmān impose a tutto l'islām come unico testo ufficiale, da lui raffazzonato con l'aiuto di apposite commissioni, la redazione, che oggi abbiamo tra le mani: redazione, vergata nella « lettera » o lingua dei Qurāish, la più elegante e la più pura<sup>23</sup> tra le non meno di cinquanta lingue (idiomi, o dialetti), vigenti nella Penisola araba al tempo di Muḥammad.

Indubbiamente, le peripezie storiche, cui è andata soggetta la formazione del *corpus coranico*, — quelle, soprattutto, che concernono la sua primigenia e fondamentale redazione; la sua grafica fissazione; l'integrità nella successiva sua trasmissione; la compilazione più o meno manipolata, attraverso soppressioni e aggiunte, — lasciano perplessi, con inquietanti punti interrogativi: punti, ai quali non è stato finora possibile offrire una risposta plausibile, adeguata, convincente<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Quanto a perfezione linguistica, si sa che il Corano, — « *la cosa migliore dopo Allāh* », come si esprime TIRMIDHĪ (ap. HAY., p. 29), — viene celebrato come esemplare sommo, inimitabile (17, 88) della letteratura araba. « Il est une oeuvre que certes la piété interdit d'imiter, mais qui, malgré ses liens avec la tradition littéraire arabe, en renouvelle splendidement le fond et la forme, et inspire jusqu'à nos jours, dans cette forme comme dans ce fond, indissociables, la pensée et l'expression de pensée des peuples musulmans ». GAUD., p. 76. — Questa è cosa nota. Ma è forse meno noto che nel Corano, stando alle accurate analisi di Siyūti, figurano oltre 700 vocaboli impiegati in un significato diverso da quello originario; parecchi vocaboli, benché arabi, tuttavia non della lingua del Ḥigāz; e un centinaio di barbarismi, propriamente detti, di provenienza persiana, ebraica, siriana, copta, abissina, greca, latina. Cf. rispettivi elenchi in HAD. III, p. 134-137; 137-141; 141-145. — BLACHÈRE ritiene, invece, che la lingua del Corano non ha per base il dialetto della Mecca, « *mais l'idiome des poésies 'préislamiques'* ». Cet idiome est une *koiné* comprise sur une aire géographique très étendue ». BL. VI, p. 79. — Sulla inimitabilità del Corano, cf. bibliografia, *ibid.*, p. 236.

A. JEFFERY, *The foreign Vocabulary of the Qur'ān* [Baroda, 1938] ha studiato i termini estranei alla lingua del Corano. R. BRUNSVIG, invece, *Simple remarques négatives sur le vocabulaire du Coran*, in *Studia Islamica*, V, 1956, ha preso in esame i termini che avrebbero dovuto figurare, ma non figurano, nel Corano. Cf. SAUV., p. 123.

<sup>24</sup> Diversamente da quanto asserisce DRAZ (p. 23-24), la compilazione di 'Othmān non è passata così liscia, « senza contraddizione ». Oltre alle reazioni verificatesi immediatamente in seno alla Comunità musulmana (cf. BL. I, p. 62-63), essa lascia perplessi di fronte a parecchi punti interrogativi (cf. *ib.*, p. 55-57); BL. VI, p. 204-205). Malgrado tutti gli sforzi impiegati, la storia della presente « vulgata » coranica rimane « *confuse, mystérieuse, insaisissable sur des points essentiels* ». BL. I, p. 1-2. Pare che alla base vi abbia serpeggiato un movente politico (cf. *ib.*, p. 57-60); BL. VI, p. 200-203, con bibliografia.

A prescindere da queste fortunate vicende, possiamo tuttavia affermare che la *vulgata*, — l'odierna redazione ufficiale, — è sostanzialmente autentica. Del resto, tutti i musulmani, malgrado le loro contese e i loro non sempre lievi contrasti, ammettono a unanimità, sunniti e shi'iti, che il Corano esprime fedelmente, indiscutibilmente, le rivelazioni comunicate da Allāh al suo Profeta. E perciò, — contrariamente a quanto vorrebbe far credere lo Zakarias<sup>25</sup>, — il Corano odierno noi lo accettiamo senza gravi riserve quanto a sostanziale autenticità e sostanziale integrità; e ce ne serviremo così, com'è universalmente in uso.

Il Corano, « testo sovente oscuro ed enigmatico, sempre difficile a seguire nel suo sviluppo »<sup>26</sup>, — venne « letto »<sup>27</sup> e meditato, nel corso dei secoli, da un triplice punto di vista. E questo triplice atteggiamento psicologico ha originato, a sua volta, tre distinti metodi ermeneutici, che sono: il *tafsir*, che aderisce con tenacia alla lettera, e ne spiega [*sharāḥa*] il significato, conforme al senso ovvio dei vocaboli e delle frasi, facendo leva sui consueti espedienti filologici, grammaticali, storici, dogmatici, giuridici; il *ta'wil*, che, al di là della lettera, considerata come una semplice corteccia, punta sulla sostanza, la quale risulterebbe costituita da un senso recondito, interpretativo, che potremmo chiamare allegorico, o « *sensus plenior* »; l'*istinbāḥ*, che, con metodi non di rado arbitrari, si sforza di far scaturire dal testo un senso mistico, simbolico, che si potrebbe accostare al senso « accomodatizio » della Bibbia: senso, quest'ultimo, propugnato dal sufismo, venne rigettato dall'islām ufficiale: dai sunniti, che si attengono al *tafsir*; e dagli shi'iti, che preferiscono il *ta'wil*. Secondo un tale metodo, infatti, il Testo verrebbe svuotato del suo contenuto vero e proprio, e riempito invece di sensi allegorici, basati su dei modi di pensare intuitivi e simbolici.

---

<sup>25</sup> Contrariamente allo ps.-Zakarias [« *Un Mahomet illetré ne peut être l'auteur du Coran* »], II, p. 12-13, l'autenticità del Corano, quanto a sostanza, è ammessa di comune accordo. E, quanto a modalità, va tenuta presente l'osservazione di PAREJA, a proposito della differenza fondamentale negli studi coranici, vigente tra autori musulmani e studiosi non musulmani: per i primi, Muhammad non è affatto « autore », ma semplice « trasmettitore » della parola di Allāh, che è il Corano. Cf. PAR., p. 597.

<sup>26</sup> « Texte souvent obscur et énigmatique, toujours difficile à suivre dans son déroulement ». BL. IV, p. 13.

<sup>27</sup> *Qur'ān* significa, propriamente, *lettura*, ma recitata, proclamata, salmodiata. Infinito di un verbo arabo, che vuol dire: recitare ad alta voce, leggere, e leggere salmodiando (73, 4, 20). Nel vocabolo, GUIDR vedrebbe un ricalco sulla parola aramaica *qeryāna*, « già in uso nei centri giudaici e cristiani di Arabia, e che indica, nel linguaggio liturgico, la solenne recitazione dei testi sacri ». GUIDR., p. 348.

L'esegesi, che astraesse dall'ambiente storico, in cui è apparso un determinato testo, rischierebbe di offrire un'interpretazione deformata. Ora, anziché esporci al pericolo d'incorrere in interpretazioni soggettive, fantastiche, per non dire ridicole, — a ciò sospinti da una segreta mania di voler « sollecitare » il testo, di volerlo « intuire a fondo », e di volervi scorgere, a qualunque costo, virtuali allusioni o sospettate implicazioni, — noi stimiamo scientificamente più valido e più sicuro il criterio ermeneutico suggerito da Blachère<sup>28</sup>: criterio, che, in pratica, si attiene a quella specie di esegesi, che meglio quadra con la congiuntura storica di Muḥammad, che si dimostra più consona al suo spirito positivo, realistico<sup>29</sup>, e che con maggior probabilità riflette le idee, che si siano affacciate alla mente dei primi ascoltatori o lettori del Corano: uomini di bassa condizione sociale, schiavi, beduini del deserto, anche se non estranei ai centri evoluti del Ḥigāz, quali Mecca, Medina, Khaibar.

Si capirà quindi, e facilmente, come eventuali nostri ricorsi all'uno o all'altro esegeta musulmano, — allo scopo di chiarire un testo ambiguo e di fissarne, almeno con probabilità, il senso esatto, — andranno di preferenza ai seguaci del *tafsir*, tra i quali spicca per vasta erudizione, acuta intuizione, ed unanime attestazione dei dotti, il Tabarī (+ 922), giustamente salutato come il padre degli esegeti coranici. La sua opera, gigantesca, raccoglie tutti i dati ermeneutici di qualunque natura essi siano, fino allora proferiti, intorno alla rivelazione islamica. Essa costituisce, per davvero, « una miniera inesauribile di informazioni dottrinali e storiche », dalla quale gli scrittori hanno sempre attinto a larga mano<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> « Entre plusieurs interprétations, il paraît préférable de retenir celle qui, confinant au concret, représente le mieux celle qui s'était offerte à l'esprit de Mahomet et de ses contemporains mékkois, médinois ou bédouins, celle aussi qui a été retenue par la plus ancienne exégèse traditionnelle ». BL. I, [IV. Ressources fournies à l'exégèse orientaliste par certaines « sciences coraniques »], p. 220.

<sup>29</sup> « Dans l'islam, le haut idéalisme s'associe à un sens pratique essentiel. Mohammed a été un homme pratique exalté ». Ess., p. 80. — Riguardo alla mentalità e al livello intellettuale dell'ambiente storico di Muhammad, così si esprime Blachère: « On y découvrira non seulement l'esprit réaliste des marchands mékkois, mais ce sens du concret, cette incapacité à s'évader du matériel et du sensible, qui caractérisent le Bédouin et font sa force et parfois sa grandeur. La pensée, dans le Coran, apparaît essentiellement concrète ». BL. I, p. 219. Le sottolineature sono nostre.

<sup>30</sup> Cf. JAL. II, p. 128; BL. III, p. 84-85. — « La méthode d'at-Tabari est à la fois accumulative et méthodique; il s'en dégage le sentiment que le *Coran* peut recevoir son explication, sans que soit faite référence à une discussion personnelle des problèmes ». *Loc. cit.*, p. 85.

Premesse queste avvertenze di carattere metodologico, dividerò la mia trattazione in due parti fondamentali:

— nella prima, *analitica*, esporrò per ordine cronologico i fatti mariani così detti « storici », che emergono dal Corano;

— nella seconda, *sintetica*, tenterò di ricomporre, in un quadro logico e globale, anche gli altri elementi mariani, che si riscontrano nelle varie sūre coraniche.

— nella *conclusione*, dopo un tentativo di ricerca delle fonti del pensiero mariano di Muḥammad, finirò con due osservazioni d'indole, rispettivamente, teologica ed ecumenica o pastorale.

## I

### A N A L I S I

Muḥammad non ebbe nemmeno l'idea di piantare « un sistema religioso dogmatico organico »<sup>31</sup>; e neppure intese consegnare nel Corano « un'esposizione sistematica del dogma o un codice completo di diritto »<sup>32</sup>; anzi alla registrazione stessa delle ricevute rivelazioni non provvide che in una maniera occasionale, così come erano occasionali le variazioni della sua esperienza religiosa, e imprevisi i casi pratici, che sollecitavano un'apposita soluzione<sup>33</sup>. Tanto più che il corso delle « calate », o rivelazioni, non sarebbe finito se con la morte avvenuta del Profeta. Per cui l'attuale redazione del Corano, — con la divisione in *sūre* (capitoli) ed *āyāt* (versetti), con i titoli appositi ad ogni *sūra*, e con la *basmala*, o invocazione di Allāh misericordioso, clemente, — non essendo disposizione diretta del Profeta, è universalmente ritenuta come ordinamento non originario, non obbligatorio, ma convenzionale e facoltativo; suscettibile, quindi, di cambiamento: *tawfiqī*, non *tauqifī*<sup>34</sup>.

La trascrizione delle rivelazioni incominciò, probabilmente, du-

<sup>31</sup> GUID., p. 348.

<sup>32</sup> PAR., p. 599.

<sup>33</sup> Non si ha nessuna prova per dimostrare che Muḥammad abbia proceduto personalmente alla costituzione di un *corpus* delle ricevute rivelazioni. Al contrario, nota Blachère che esistono seri motivi per ritenere che tale impresa « n'a même pas été projetée par lui ». BL. I, p. 21.

<sup>34</sup> Cf. GAN., p. 48. Un indizio, in merito si ha nel fatto che mentre le *sūre* sono invariabilmente in numero di 114, il numero delle *āyāt* varia sensibilmente, come si è detto più sopra (nota 20).

rante il periodo medinese<sup>35</sup>. Prima ci si fidava della memoria. Essa venne eseguita, inizialmente, su mezzi di fortuna assai rudimentali: pietre bianche e lisce, scapole di montone o di cammello, pelle d'animali, sostole di foglie di palma<sup>36</sup>.

Gli autori della compilazione ufficiale sotto 'Othmān, disgraziatamente, non tennero nessun conto della successione *cronologica*, e cioè del tempo, in cui le singole pericope o « scesero » sul Profeta, o dal Profeta furono « recitate » ai primi seguaci. Né ebbero l'accorgimento di adottare qualche criterio *logico*. Ne venne fuori, perciò, un autentico guazzabuglio: un'opera frammentaria, bizzarramente combinata. E questo gravissimo difetto, che potremmo dire tecnico e letterario, non solamente impedisce di veder chiaro le origini della vocazione profetica di Muḥammad e di seguirne passo passo gli ulteriori sviluppi, ma ci rende di continuo incerti e perplessi, non riuscendo noi a stabilire a quale epoca rimonti un versetto o un insieme di versetti<sup>37</sup>. Di qui la necessità e l'urgenza, subito sentite dagli stessi esegeti musulmani, d'istituire tutta una serie di « discipline coraniche », una delle quali, — *asbāb an-nuzūl*, — ha proprio lo scopo di determinare le contingenze di tempo e di luogo e i motivi, che provocarono le singole « calate », o rivelazioni.

Unica norma adottata, ma non sempre rigorosamente osservata, quella di articolare le sūre in ordine degradante, secondo la loro lunghezza, dopo aver premesso, a guisa d'introduzione generale, la *Fātiḥa*, o *Aperiente*, che è una specie di dossologia islamica, divenuta

<sup>35</sup> Cf. BL. IV, p. 19. Lo stesso Blachère, tuttavia, aveva scritto nella sua *Introduction* che « dès qu'une révélation était transmise à Mahomet, des scribes, selon la Traduction, la notaient ». BL. I, p. 13.

<sup>36</sup> Cf. NOL. I, p. 14-18; BL. I, p. 13-14. Alla morte del Profeta, il Corano esisteva in frammenti slegati, in possesso di diversi fedeli. I primi incaricati di metterlo per scritto sarebbero stati ventisei, secondo alcuni; da altri, il loro numero si fa salire a quaranta due. Cf. GAND., p. 41.

<sup>37</sup> J. LA BEAUME, adottata la versione di KASIMIRSKI (1840), ha pubblicato il Corano *per materia*, distribuendone i versetti sotto titoli generici. La sua opera è stata pubblicata anche in arabo. Di *Maria* tratta al paragrafo III<sup>o</sup> (p. 203-206) della sez. VI, nella quale raccoglie, tra l'altro, i dati coranici concernenti Gesù (p. 206-214) e la Trinità (p. 214-215).

Altri, invece, si sono impegnati a ricostituire il Corano secondo un ordine *cronologico*, il più approssimativo possibile. Così in Inghilterra, RODWELL A., *The Koran. Translation with the Suras arranged in chronological order* (London, 1861); in Francia, RÉGIS BLANCHÈRE, *Le Coran. Traduction nouvelle*; in Germania, TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*. Dietro minuziosa indagine, ha drizzato una lista cronologica, che venne riveduta da F. SCHWALLY, e, più tardi, da BERGSTRÄSSER e PRETZEL. Tale lista, se non definitiva, serve indubbiamente di valido orientamento; ed « è generalmente accettata dagli orientalisti europei, almeno come ipotesi di lavoro ». BAUS., p. XLVI. Cf. tale lista in BAUS., p. XLVI; e in PAR., p. 600-601.

poi preghiera tipica del musulmano, come il *Pater noster* per il cristiano. Sicché nella « vulgata », o testo ufficiale in uso, le sūre più corte, benché cronologicamente anteriori, si trovano relegate alla fine del libro; quelle invece, materialmente più estese, vi figurano all'inizio, sebbene rimontino al periodo medinese, e siano quindi cronologicamente posteriori.

Mancando un disegno logico e un filo cronologico, non fa meraviglia che la lettura del Corano riesca uggiosa e stucchevole, specialmente nelle traduzioni, anche le più accurate. Dice bene a proposito Guidi: « Tanta varietà di argomenti, la mancanza di un nesso ordinatore, il passaggio improvviso da un tema all'altro disorientano e spesso annoiano chi legge, senza un'adeguata preparazione, il Corano »<sup>38</sup>.

Ed ora, occupandoci direttamente del nostro tema, al di fuori d'ogni altra considerazione preliminare, diciamo che *tre* sono i capitoli coranici, nei quali affiora la menzione esplicita di Maria: *quattro* appartengono al periodo meccano; *nove* al periodo medinese<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> GUIDI, p. 349. — « c'est ce qui donne une désagréable impression de désordre, et c'est qui rend la tâche des historiens fort difficile ». JAL. II, p. 73.

Blachère ha descritto magnificamente il disagio del lettore nel suo primo incontro col Corano in questi termini: « ...dès les premières pages, la déception commence. D'abord, il s'étonne de rencontrer cette prose sèche et sans éclat où il retrouve les rythmes habituels au français de sociétés savantes. Bientôt il est dérouteré par l'allure chaotique d'une révélation, où se mêlent les exhortations morales, les dispositions juridiques, les récits édifiants, où la pensée s'efforce de retrouver un lien qui n'existe point. Enfin, s'il poursuit sa lecture, il se lasse de ces récits bibliques ou légendaires constamment repris et que le Pentateuque ou les Evangiles lui donnent sous des aspects d'ailleurs assez différents. Finalement, il cède au découragement; il jette le livre après en avoir parcouru d'un oeil distrait les derniers chapitres qui lui semblent une apocalypse sans originalité et sans grandeur ». BL., I, p. 273.

<sup>39</sup> L'unica indicazione cronologica, offerta dalle edizioni del Corano, è la distinzione in sūre meccane e in sūre medinesi.

La divisione in due periodi, *meccano* e *medinese*, separati dall'egira (622), è di massima importanza: per lo studio dell'attività profetica di Muḥammad, come pure per fissare la curva ascendente delle rivelazioni coraniche e precisarne il significato.

Nel periodo *meccano* (c. 612-622), Muḥammad si attiene a un programma prettamente religioso: monitore (*mundhir*) dell'ultimo giorno, e banditore (*mu-bāshshir*) della fede in Allāh. Avversari: l'oligarchia quraishita della Mecca; e i *mushriqūn* (gli associatori).

Nel periodo *medinese* (622-632), si dichiara profeta (*nabī*) e messaggero (*rasūl*) di Dio agli arabi. Esplica il suo genio, politico e militare, a favore della nuova Comunità « media » (2, 143), teocratica. Suoi nemici: oltre ai *mushriqūn*, sono i *munāfiqūn* (gl'ipocriti); poi, i giudei; e, verso la fine, i cristiani, o giudeo-cristiani.

Le quattro sūre meccane sono: la XIX, *Maryam*; la XXI, *I Profeti*; la XXIII, *I Credenti*; la XLIII, *Gli ornamenti d'oro*.

Le nove medinesi sono: la II, *La Vacca*; la III, *La Famiglia di 'Imrān*; la IV, *Le Donne*; la V, *La Mensa*; la IX, *La Penitenza, o Conversione*; la XXXIII, *I Partiti, o Le Fazioni Alleate*; la LVII, *La Classe, o I Ranghi Serrati*; la LXVI, *La Dichiarazione d'illeceità*.

A voler definire l'epoca<sup>40</sup>, nella quale furono rivelate queste tredici sūre, ecco quel che siamo in grado di poter timidamente avanzare, riguardo alla loro parte mariana.

Le due sūre maggiori, — la XIX (*Maryam*) e la III (*La Famiglia di 'Imrān*), — saranno prese in considerazione più tardi, a parte. Basti rilevare, per ora, che esse rimontano, rispettivamente, ai primordi e al termine della carriera del Profeta: verso il 615, la XIX; il 631 la III. Un loro mutuo confronto, sia pur fugace, ci porta a questa importante constatazione, e cioè: che non solamente la menzione del nome di Maria ritorna nel Corano senza soluzione di continuità<sup>41</sup>; ma che l'insegnamento del Profeta intorno a Maria, e il suo atteggiamento di fronte a Maria, son rimasti fundamentalmente identici, inalterati, senza notevoli variazioni: un pensiero di sincera ammirazione; un contegno di calda simpatia.

Il contenuto mariano di queste due sūre basilari, come pure quello delle altre sūre testé accennate, — a giudizio del P. Ḥaddād, — sarebbe « interpolato »<sup>42</sup>, nel senso che la compilazione ufficiale, ordinata da 'Uthmān, intenzionalmente lo spostò dal suo contesto originario e intenzionalmente lo inserì altrove, a scopo polemico e a stimolo di avversione contro i cristiani.

Volendo precisare, almeno in modo approssimativo, la datazione delle altre sūre, ci atterremo, in linea di massima, alle conclu-

<sup>40</sup> Le tre epoche del periodo meccano sono così contraddistinte: nella *prima* (612?-615), sotto influenza cristiana [i « nasāra »], predicazione escatologica; nella *seconda* (615-618), sotto influsso vetero-testamentario [« storie dei profeti »], insistente appello al monoteismo; nella *terza* (618-622), avviamento verso l'emancipazione dalla « Gente del Libro », e istituzione della nuova Comunità « media ». Cf. HAD. II, p. 373-438; 439-576; 577-645.

<sup>41</sup> « Le nom de Maryam se trouve dans le Kur'ān depuis les plus anciennes parties jusqu'aux dernières surates médinoises ». WENS., p. 358. — Cf. s. XIX, *Maryam*; et s. V, *La Mensa*, che segnano, rispettivamente gl'inizi e la fine della missione del Profeta.

<sup>42</sup> Cf. HAD. II, p. 299-305. — Anzi è tesi del P. Ḥaddād che tutto quel che si riferisce da vicino ai *nasāra*, ossia a quella forma storica di cristianesimo, di cui ebbe conoscenza Muḥammad, venne arbitrariamente spostato nel Corano, a scopo polemico. Cf. HAD. V, p. 19-55.

sioni del P. Ḥaddād, il quale ha saputo equilibrarsi tra le posizioni tradizionali degli esegeti musulmani e le dotte ricerche dei due eminenti orientalisti, Nöldeke e Blachère.

La XLIII (*Gli Ornamenti d'oro*) viene concordemente riferita alla seconda epoca del periodo meccano. Le altre due sūre meccane, — la XXI (*I Profeti*) e la XXIII (*I Credenti*), — Ḥaddād le rimanda alla terza epoca del periodo meccano, mentre Nöldeke le riporta alla seconda.

Per Nöldeke non esistono epoche nel periodo medinese: il decennale, che va dal 622 (egira) al 632 (morte di Muḥammad) costituisce un unico e inscindibile periodo. Al contrario, Ḥaddād vi distingue due epoche<sup>43</sup>: alla prima (622-628) apparterebbero tutte le sūre medinesi su accennate, all'infuori della V (*La Mensa*) e della IX (*La Penitenza, o Conversione*), che spetterebbero alla seconda epoca (628-632).

E quanto al posto che le singole sūre dovrebbero occupare nella serie globale, stabilita secondo l'evoluzione cronologica della rivelazione, il parere degli studiosi non è uniforme<sup>44</sup>.

Passando, infine, alle *āyāt*, che trattano di Maria, in modo diretto o indiretto, esse formano un complesso di settanta versetti, all'incirca.

Le pericope più rilevanti, per lunghezza e per importanza, sono: 15 versetti della s. III, *La Famiglia di 'Imrān* (v. 33-37, 42-51); 17 versetti della s. V, *La Mensa* (v. 17, 46, 72-78, 110-117); 20 versetti della s. XIX, *Maryam* (v. 16-36).

Nelle rimanenti dieci sūre riscontriamo una ripartizione a base di un sol versetto in sette sūre<sup>45</sup>; di due versetti, in due sūre<sup>46</sup>; e di tre versetti, in una sola sura<sup>47</sup>.

A voler giudicare dalla quantità, sarà giocoforza di dover riconoscere che il materiale racemolato è abbastanza esiguo; direi quasi scoraggiante, soprattutto se viene paragonato con le 114 sūre e con

<sup>43</sup> La prima epoca medinese si contraddistingue per un'intensa attività politica e militare, in vista dell'istituzione, difesa, e consolidamento della neo-comunità « media »; la seconda, con l'espansione e l'affermazione dell'era islamica, in seguito alla violenta liquidazione degli avversari (giudei e associatori), alla pacifica ripresa della Mecca, con la Ka'ba, e alle ambascerie a Muḥammad, divenuto ormai arbitro della situazione in tutta l'Arabia. Cf. HAD. II, p. 723-908; 909-1015.

<sup>44</sup> Cf. HAD. II, p. 299-305. — Per le sūre medinesi, cf. NOL. I, 133; 213-215.

<sup>45</sup> Le sūre di un sol versetto mariano: 9, 31; 21, 91; 23, 50; 33, 7; 43, 57; 57, 27; 66, 12.

<sup>46</sup> Cf. 2, 87, 253; 61, 6, 14.

<sup>47</sup> Cf. 4, 156, 157, 171.

Le quattro sūre meccane sono: la XIX, *Maryam*; la XXI, *I Profeti*; la XXIII, *I Credenti*; la XLIII, *Gli ornamenti d'oro*.

Le nove medinesi sono: la II, *La Vacca*; la III, *La Famiglia di 'Imrān*; la IV, *Le Donne*; la V, *La Mensa*; la IX, *La Penitenza, o Conversione*; la XXXIII, *I Partiti, o Le Fazioni Alleate*; la LVII, *La Classe, o I Ranghi Serrati*; la LXVI, *La Dichiarazione d'illeceità*.

A voler definire l'epoca <sup>40</sup>, nella quale furono rivelate queste tredici sūre, ecco quel che siamo in grado di poter timidamente avanzare, riguardo alla loro parte mariana.

Le due sūre maggiori, — la XIX (*Maryam*) e la III (*La Famiglia di 'Imrān*), — saranno prese in considerazione più tardi, a parte. Basti rilevare, per ora, che esse rimontano, rispettivamente, ai primordi e al termine della carriera del Profeta: verso il 615, la XIX; il 631 la III. Un loro mutuo confronto, sia pur fugace, ci porta a questa importante constatazione, e cioè: che non solamente la menzione del nome di Maria ritorna nel Corano senza soluzione di continuità <sup>41</sup>; ma che l'insegnamento del Profeta intorno a Maria, e il suo atteggiamento di fronte a Maria, son rimasti fundamentalmente identici, inalterati, senza notevoli variazioni: un pensiero di sincera ammirazione; un contegno di calda simpatia.

Il contenuto mariano di queste due sūre basilari, come pure quello delle altre sūre testé accennate, — a giudizio del P. Ḥaddād, — sarebbe « interpolato » <sup>42</sup>, nel senso che la compilazione ufficiale, ordinata da 'Uthmān, intenzionalmente lo spostò dal suo contesto originario e intenzionalmente lo inserì altrove, a scopo polemico e a stimolo di avversione contro i cristiani.

Volendo precisare, almeno in modo approssimativo, la datazione delle altre sūre, ci atterremo, in linea di massima, alle conclu-

<sup>40</sup> Le tre epoche del periodo meccano sono così contraddistinte: nella *prima* (612?-615), sotto influenza cristiana [i « nasāra »], predicazione escatologica; nella *seconda* (615-618), sotto influsso vetero-testamentario [« storie dei profeti »], insistente appello al monoteismo; nella *terza* (618-622), avviamento verso l'emancipazione dalla « Gente del Libro », e istituzione della nuova Comunità « media ». Cf. HAD. II, p. 373-438; 439-576; 577-645.

<sup>41</sup> « Le nom de Maryam se trouve dans le Kur'ān depuis les plus anciennes parties jusqu'aux dernières surates médinoises ». WENS., p. 358. — Cf. s. XIX, *Maryam*; et s. V, *La Mensa*, che segnano, rispettivamente gl'inizi e la fine della missione del Profeta.

<sup>42</sup> Cf. HAD. II, p. 299-305. — Anzi è tesi del P. Ḥaddād che tutto quel che si riferisce da vicino ai *nasāra*, ossia a quella forma storica di cristianesimo, di cui ebbe conoscenza Muḥammad, venne arbitrariamente spostato nel Corano, a scopo polemico. Cf. HAD. V, p. 19-55.

i 6236 versetti, di cui risulta composto il Corano; come pure con le 36 sûre coi rispettivi 502 versetti, che parlano di Mosé, e le 25 sûre coi 245 versetti, che si riferiscono ad Abramo. Bisogna aggiungere, però, che questa modica messe viene sufficientemente compensata dalla qualità del materiale: il contenuto mariano, lungi dall'essere spregevole e trascurabile, va considerato cospicuo, rilevante, e non privo di fascino, come si potrà constatare al termine di questa nostra indagine.

Procedendo oltre nella nostra esposizione, premessa un'apposita presentazione delle *fonti* di maggior interesse, prenderemo a ricercare e ad esporre il *contenuto mariano*, che se ne ricava.

E dico espressamente: contenuto *mariano*, non *mariologico*, per esigenza di rigore nell'espressione.

Credo infatti storicamente falso e tecnicamente sfasato parlare di *mariologia* islamica e di *teologia mariana* coranica<sup>48</sup>. Specialmente, se a base della « mariologia » o « teologia mariana », — e cioè di quella « sacra dottrina », che assume per compito specifico di esaminare a fondo, alla luce della divina rivelazione, il mistero di Maria, — si stabilisce, a guisa di principio primario e principale, la maternità divina di Maria: maternità, esclusa dal Corano in modo inequivocabile, e dall'islām rigettata in maniera inesorabile.

## I. - LE FONTI

Sono, in prima e prevalente linea, le due sûre, che più si occupano di Maria: quelle, che nella « vulgata » sono, rispettivamente, contrassegnate coi numeri III e XIX.

Cronologicamente, la s. XIX è anteriore alla s. III. Dal punto di vista storico-dottrinale, ambedue si rivendicano, in settore mariano, un'importanza di primo ordine. E' grazie a queste due sûre, che riusciamo a misurare, da una parte, l'influsso esercitato dal cristianesimo sull'animo di Muḥammad nei confronti di Maria (s. XIX), ed a seguire, dall'altra, la traiettoria mariana nel messaggio coranico: traiettoria, conclusa definitivamente con l'atteggiamento preso nel 631, in seguito alla controversia cristologica, sostenuta con i delegati

---

<sup>48</sup> « Il y a donc une *esquisse de Mariologie en Islam*; on en trouvera ici un bref exposé, destiné à en souligner les principaux aspects ». JAL, I, p. 55 (*Problèmes de Mariologie*). — « The best synthesis of *Islamic Mariology* is the precious book of Father J. Abd-El-Jalil ». ANW., p. 448. — « Sulla *mariologia del Corano* si legga il recente ed equilibrato opuscolo ». BAUS., p. 590. — « giungiamo alla prima fase importante della *mariologia coranica* ». PEIR., p. 46. — « la *teologia mariana coranica* ». TOD., p. 209. — Le sottolineature sono nostre.

dell'ambasceria cristiana di Negrān (sūra III). Tale controversia, come è risaputo, lasciò ognuna delle due parti contrastanti sulle proprie posizioni dottrinali, e finì con la prospettiva di una *mubāhala*, o ordalia<sup>49</sup>, finita poi in *muṣālahā*, accomodamento e compromesso<sup>50</sup>.

### 1. - La sūra XIX, Maryam

A) *Tempo*. - E' certamente *meccana*. L'attestazione unanime della tradizione islamica, al riguardo, riceve una valida riconferma dalla *critica interna*; e, precisamente, dall'impiego di un insieme di criteri<sup>51</sup> diligentemente formulati in seguito ad accurata analisi del Testo. Comunemente accettati, vengono usati dagli orientali e dagli orientalisti per decidere se una determinata pericopa (sūra, āyah) sia, rispettivamente, *meccana* o *medinese*. Difatti:

a) nella s. XIX non troviamo ancora<sup>52</sup> il Corano differenziato, come « Libro », dagli altri libri sacri della rivelazione anteriore, giudaica o cristiana (Torāh, Vangelo), come avverrà più tardi, nel periodo medinese;

<sup>49</sup> « La *mubāhala* consiste primitivement en une triple mimique: un prélude, *juthuwu*, l'action de s'accroupir, les mains sur les genoux, prêt à se mettre debout pour contredire; un invitatoire, *tashbik*, où les deux adversaires entrelacent leur deux mains droites; une élévation, *raf'*, des deux mains vers le ciel, en écartant les doigts, et en prononçant la formule ». MASS., (*La Mubāhala de Médine et l'Hyperdulie de Fatima*, 1943-55. Etude sur la proposition d'ordalie faite par le Prophète Muhammad aux chrétiens Balharīth du Nejrān en l'an 10/631 à Médine), I, p. 551. — In opuscolo edito a parte (Paris, Libr. Orientale et Américaine, 1955). — Cf. BOUB., I, p. 107, 124-125.

<sup>50</sup> Secondo GARDET, i cristiani di Negrān si potevano considerare come una piccola repubblica di obbedienza *nestoriana* (GAR., p. 31, 58). Ma è una svista. Essi, al contrario, erano di confessione *giacobita*: quindi, monofisiti non nestoriani; ed erano in rapporto con i cristiani d'Abissinia, essi pure monofisiti. Cf. HAD. V, p. 125-147. Anzi, secondo HADDAD, gli unici cristiani, coi quali ebbe contatto Muḥammad, erano tutti giacobiti, compresi i delegati di Negrān. *Loc. cit.*, p. 15-18.

In virtù del compromesso tra Muḥammad e quelli di Negrān, — compromesso che avrebbe dovuto servire di modello a tutti gli accomodamenti tra Stato musulmano e minoranze cristiane, — la benedizione di Allāh e la protezione del Profeta si sarebbero estese « ai beni dei cristiani, alle loro persone, all'esercizio del loro culto, ai loro assenti e presenti, alle loro famiglie, alle loro chiese, e a tutto quel che, di grande e di piccolo, sarebbe loro appartenuto ». In segno di politica sudditanza, essi avrebbero dovuto pagare, annualmente, al Profeta un tributo. Cf. GAR., p. 32.

<sup>51</sup> Un elenco dei principali criteri, che si usano generalmente per individuare l'indole *meccana* o *medinese* delle sūre coraniche, in SAL., p. 181-184; HAD. II, p. 290-298; GAND., p. 34-35; BL. I, p. 240-263.

<sup>52</sup> Cf. la s. XIX, 12, 16, 30, 41, 51, 54, 56.

b) la sūra contiene un esplicito richiamo al giorno del giudizio con la prospettiva dell'inesorabile e definitiva sanzione: castigo (v. 75), o premio (v. 76, 96). Ed è risaputo che il richiamo al giudizio finale, — sfogo di « pietà escatologica », — è nota individuante del periodo meccano, soprattutto nei suoi primordi, contrassegnati da appassionato invito ai novissimi<sup>53</sup>, anziché dall'attività religioso-politico-militare, propria del periodo medinese;

c) nella s. XIX, Muḥammad non si proclama ancora profeta (*nabī*) e messaggero (*rasūl*), come farà nel periodo medinese; ma semplicemente monitore e precone, — « *litubáshshira wa tūndhira* » (v. 97), — da parte di *ar-Rahmān* (v. 96), il Misericordioso<sup>54</sup>;

d) contrariamente a quanto sappiamo del periodo medinese, gli attacchi che si leggono nella seconda parte della sūra, non sono diretti contro la « Gente del Libro » — *Ahl al-Kitāb*; — denominazione, che si cercherebbe invano in tutta la s. XIX; ma contro i *kāfirūn* (non credenti, infedeli), gabellati come tipi iniqui (v. 72), erranti (v. 75), politeisti (v. 81), miscredenti (v. 83), scellerati (v. 86), associatori (v. 88). Denominazioni, queste, tipiche dei nemici di Muḥammad nel periodo meccano<sup>55</sup>.

e) la polemica, che fa capolino nella seconda parte della s. XIX, non menziona per niente i *munāfiqūn* (tentennanti, scettici, ipocriti), né li assale di proposito, come succederà nel periodo medinese<sup>56</sup>.

Il P. Ḥaddād vorrebbe riportare la sūra XIX alla *prima* epoca meccana<sup>57</sup>; o, più esattamente, a una fase di transizione, che avrebbe chiuso la prima epoca e segnato il passaggio alla seconda<sup>58</sup>. E ne mette la rivelazione in rapporto con la prima egira, o migrazione in Abissinia dei primissimi seguaci del Profeta. Essi avrebbero esibito al Negus la s. XIX, e gliela avrebbero fatta recitare dal cugino di Muḥammad, Ga'far ben Abi Tāleb (che guidava quegli emigranti), come simbolo di una fede in Cristo e in Maria, identica alla fede pro-

<sup>53</sup> Nella terza parte del suo libro *Les origines de l'Islam et le Christianisme* (trad. de l'allemand par J. Roche, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1955), TOR ANDRAE discorre a lungo della « pietà escatologica » di Muḥammad, p. 67-199.

<sup>54</sup> « Le sūre e le *āyat*, in cui Muḥammad si proclama nunzio [*bashir*] e monitore [*nadhīr*] sono meccane; quelle, invece, in cui si dichiara profeta [*nabī*] e messaggero [*rasūl*], sono medinesi ». HAD. II, p. 298.

<sup>55</sup> « Ogni sūra, in cui ricorre un attacco contro gli associatori [*mushriqūn*], è meccana; quella, invece, in cui si attacca la Gente del Libro [*ahl al-kitāb*], è medinese ». HAD. II, p. 291.

<sup>56</sup> « Ogni sūra, o *āyah*, che menziona gl'ipocriti [*munāfiqūn*] è medinese ». HAD. II, 292-293.

<sup>57</sup> HAD. II, p. 301, 310, 315.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*, p. 395.

fessata dagli Abissinì<sup>59</sup>. Quella sūra, quindi, avrebbe segnato il sommo vertice dell'influsso cristiano sul Profeta e sul Corano<sup>60</sup>. E perciò, cronologicamente, la s. XIX sarebbe esistita, — almeno nella sua parte primitiva, cristologico-mariana (v. 16-33), — ancor prima del 615, data di quella piccola egira.

Però, tutto ben pesato, dubito fortemente che si possa attribuire tanta anzianità alla detta s. XIX, anche ridotta al suo nucleo primitivo. Starei piuttosto per una assegnazione alla *seconda* epoca del periodo meccano.

Essa, difatti, riflette un ambiente storico più evoluto, certamente posteriore alla prima epoca meccana: ambiente, in cui già appaiono le narrazioni [« *qišāš* »], bibliche ed extra-bibliche.

Ora, per confessione del P. Ḥaddād medesimo<sup>61</sup>, le sūre contenenti narrazioni [« *qišāš* »] vanno riferite alla *seconda* epoca meccana; quelle, invece, che ne son scovre, alla prima. Per cui, essendo la s. XIX (almeno nella sua parte « storica ») tutto un seguito di narrazioni e di accenni biblici, — nascita di Yahia (v. 1-15); nascita di 'Issa (v. 16-33); ricordo di Abramo (v. 41-50); di Mosè e di Aronne (v. 51-53); di Ismaele (v. 54-55); di Idrīs (v. 56-57), di Noè e di altri profeti (v. 58), — bisogna ben concluderne per la sua appartenenza alla *seconda*, non alla prima epoca meccana.

Un altro criterio, — esso pure valido per il P. Ḥaddād, — ci conduce alla medesima conclusione; ed è l'appellativo della Maestà divina, *ar-Raḥmān*<sup>62</sup>.

Esaminando diligentemente tutta la s. XIX, nella parte originaria

<sup>59</sup> Essa avvenne, probabilmente, nel 615. Uno sparuto gruppo di aderenti al Profeta, per sfuggire alle vessazioni sempre più dure dei Quraishīti, decisero di rifugiarsi in Abissinia, presso il Negus, incoraggiati da Muḥammad medesimo. Non sappiamo se il Negus sapesse l'arabo, e l'arabo del Corano, per poter capire la lettura della s. XIX, fattagli da Ga'far, secondo la tradizione. Per l'emigrazione in Abissinia e i probabili suoi motivi determinanti, cf. Wat. I, p. 190-192.

Secondo GAUD., p. 90-91, ci furono tre successive emigrazioni. Si può dubitare che l'intesa tra emigranti e gente del Negus sia stata completa. « Le judeo-christianisme, qui inspirait certains versets du Coran, était d'origine nestorienne, alors que les Abyssins étaient monophysites ». GAUD., p. 90.

<sup>60</sup> Cf. HAD. II, p. 460.

<sup>61</sup> « Le sūre in cui mancano i 'racconti', sono della *prima* epoca meccana; quelle invece, che ne contengono, vanno riferite alla *seconda* ». HAD. II, p. 292.

<sup>62</sup> Il criterio figura all'undecimo posto nell'elenco del P. ḤADDAD, e suona così: « Le sūre e i versetti, che contengono *ar-Raḥmān*, devono riferirsi al periodo meccano; e appartengono, esattamente, alla *seconda* epoca del periodo meccano ». *Loc. cit.*, p. 293. — Similmente Bausani: « *Raḥmān*, come nome divino, compare di preferenza nelle sūre del *secondo* periodo meccano; è anzi dagli orientalisti considerato un segno probante dell'appartenenza a quel periodo ». BAUS., p. 585. La sottolineatura è nostra.

e in quella accessoria, — facendo astrazione da un'interpolazione certissima (v. 35-40), e (secondo il P. Ḥaddād) da tre appendici (v. 59-74), che sarebbero state inserite in data posteriore<sup>63</sup>, — vediamo che essa è fundamentalmente strutturata attorno al nome maiestatico *ar-Raḥmān*, anziché a quello supremo di Allāh.

Altrove, infatti, il nome *ar-Raḥmān* non viene adibito né con tanta frequenza, né con tanta insistenza. In nessun'altra sūra. Nemmeno in quella, che s'intitola proprio *ar-Raḥmān*, dove questo divino epitetto non figura che una sola volta, all'inizio (55, 1). Nelle altre sūre troviamo adoperato *ar-Raḥmān* in proporzione di una sola volta, in nove sūre; di due volte, in due sūre; di quattro volte, in quattro sūre; di cinque volte, in una sūra; e di sette volte, al massimo, in una sola sūra<sup>64</sup>.

Nella sūra XIX, invece, affiora ben sedici volte: in doppia proporzione sul nome di Allāh, il quale vi appare soltanto otto volte<sup>65</sup>.

Ciò presupposto, bisogna convenire che la sūra XIX, indubbiamente meccana, rimonta non alla prima ma alla *seconda* epoca del periodo meccano. Essa è posteriore, per conseguenza, al ritorno dei primi emigranti dall'Abissinia: quindi posteriore al 615. Non senza motivo nota Bausani: « Secondo i più autorevoli esegeti, la sura appartiene cronologicamente al *secondo* periodo meccano, pur con qualche aggiunta e rimaneggiamento medinese. E' quindi piuttosto antica, è anzi la prima trattazione coranica delle storie di Giovanni, Gesù e Maria »<sup>66</sup>.

B) *Struttura*. - La sūra reca come titolo *Maryam*. Preso dal v. 16 e seguenti. Esso è, probabilmente, *tawqifi*, se si tiene conto di un

<sup>63</sup> Cf. HAD. II, p. 467.

<sup>64</sup> Le nove sūre che menzionano, ciascuna, una volta sola *ar-Raḥmān*: 2, 163; 13, 30; 17, 110; 26, 5; 27, 30; 41, 2; 50, 33; 55, 1; 59, 22. — Le due sūre, che lo ricordano, ciascuna quattro volte: 20, 5, 90, 108, 109; 21, 26, 36, 42, 112; 36, 11, 15, 23, 52; 67, 3, 19, 20, 29. — La sūra, in cui l'epitetto ricorre sette volte: 43, 17, 19, 20, 33, 36, 45, 81.

HADDAD medesimo asserisce che la denominazione *ar-Raḥmān* proviene dall'Abissinia; e l'avrebbero introdotta nel Ḥigāz gli emigranti, al loro ritorno dalla « piccola egira ». Cf. HAD. II, p. 379, 442. Il nominativo divino più in voga nel Ḥigāz era quello di *Allāh*; nel sud dell'Arabia, quello di *ar-Raḥmān*; nel nord, invece, *ar-Raḥīm*. Cf. *Loc. cit.*, p. 293; NOL. I, p. 112-113; JEF., p. 140-141.

<sup>65</sup> Sedici versetti della s. XIX, nei quali ricorre esplicito, e in ordine a Dio, il termine *ar-Raḥmān*: v. 18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96.

Il nome di Allāh si legge nei seguenti otto versetti della s. XIX, 30, 35, 36, 48, 49, 58, 67, 81. Nelle sūre medinesi, al contrario, si legge a ogni pie' sospinto. Basti citare, ad esempio, la seconda e la terza sūra, che certamente sono medinesi. Nella II, *La Vacca*, il nome di Allāh si legge ben 216 volte; nella III, *La Famiglia di 'Imrān*, non meno di 209 volte.

<sup>66</sup> BAUS., p. 590. La sottolineatura è nostra. Parimenti NOL. I, p. 130.

*ḥadīth*, riferito dal Tabarānī<sup>67</sup>. Risalirebbe a Muḥammad medesimo; e, in base allo stesso *ḥadīth*, la sūra sarebbe stata rivelata di notte, anziché di giorno.

Ma, al pari degli altri titoli coranici, — in massima parte, incongruenti col contenuto della rispettiva sūra, e tolti da un versetto, da una parola, e perfino da una semplice lettera dell'alfabeto, — esso non esprime che inadeguatamente il materiale della sūra<sup>68</sup>.

Nell'edizione tipica del Cairo, la sūra XIX consta di 98 *āyāt*; mentre, in altre edizioni, o redazioni, porta 99 versetti; lieve differenza, che non incide per niente sulla sostanza, e che è dovuta al diverso criterio usato nel conteggio o divisione delle *āyāt*.

I versetti sono in prosa rimata: nota specifica, questa, dei primordi della carriera di Muḥammad, allorché si sentiva tutto preso da eccessivo fervore di un'esaltazione religiosa, tendente a richiamare gli uomini al pensiero tremendo della resa dei conti davanti ad Allāh, giudice inappellabile dell'ultimo giorno.

Secondo Blachère, la sūra consterebbe di tre parti. Secondo Ḥaddād, al contrario, sarebbe il risultato di due sūre, unite insieme per semplice giustaposizione: la parte *originaria* (1-33) comprenderebbe le « storie » della nascita di Yahia (v. 1-15), e della nascita di 'Issa (v. 16-33); quella invece *accessoria* (v. 75-98) riporterebbe vigorose invettive contro gli associatori [*mushrikūn*], quelli specialmente che non si peritano di ascrivere una prole al Misericordioso. Il resto sarebbe interpolato<sup>69</sup>.

Tenuto conto della diversità di contenuto e della varietà delle assonanze finali, a Haddād si dovrebbe dare ragione.

<sup>67</sup> Al Profeta si presentò un tale chiamato Ghassānī Abu Maryam, e gli disse: « O Messaggero di Dio, stanotte mi è nata una bimba ». E ne ebbe in risposta: « Stanotte è scesa su di me la sūra di Maryam. Alla tua neonata bambina imponi il nome di Maria ». Cf. SAL., p. 171.

Non sapremmo che valore attribuire a quest'episodio. Certo si è che Muḥammad non poteva parlare, — allora, quando non c'era, non dico la compilazione del Corano in sūre, ma nemmeno la sua grafica trascrizione, — di « sūra » di Maryam: una rivelazione freschissima, avvenuta proprio durante quella notte!

<sup>68</sup> A proposito del *titolo* delle sūre coraniche, così scrive causticamente Maracci: « Hae vero tam ridiculae epigraphae vix unquam Suris suis in argumento conveniunt: non secus ac si quis cerdo, vel barbitonsor apponeret tabernae suae cauponis, vel myropolae: vel si quis Ethnicus subscripsisset Jovis simulacro: Mercurio Sacrum ». MAR. I [De Alcorano], p. [47].

<sup>69</sup> Cf. HAD. II, p. 460-468. — E, quanto a Blachère, i tre accennati gruppi sarebbero questi: v. 1-63; 64-74; 75-98. Cf. BL. III, p. 329.

Tuttavia, a me sembra, dopo matura riflessione, che la sūra XIX, *Maryam*, offre un carattere unitario difficilmente riscontrabile in altre sūre, fatta eccezione per la XII, che si occupa della « storia » di Giuseppe. Questo carattere unitario, però, non postula necessariamente che i fattori componenti si debbano far risalire alla stessa epoca, o allo stesso periodo.

Anzi, di una pericopa di sette *āyāt* (v. 34-40), devo dire che è certamente un'*interpolazione*: sia per il contenuto che per la forma, essa dà la netta sensazione di un blocco erratico, fuori posto, forzatamente inserito lì per uno scopo polemico, e facente seguito all'esito della controversia con i delegati di Negrān<sup>70</sup>.

Difatti, il *contenuto* della pericopa, — una pungente sferzata contro quanti osano confessare che Gesù è Dio, e non indietreggiano ad attribuire dei figli alla maestà divina (v. 35), — urta sensibilmente con l'intonazione calma, idilliaca, del racconto antecedente. E questo va tanto più ribadito, in quanto che Muḥammad, in tutto il periodo medinese, fino all'anno 631, l'anno delle ambascerie, — tanto meno nel periodo meccano, — non ebbe mai nessuna difficoltà con i « *naṣāra* ».

E riguardo alla *forma*, l'anomalia redazionale salta subito all'occhio di chi legge il Corano nel testo originale. Dal v. 35 avverte una brusca, inattesa, mutazione nel ritmo finale dei versetti: all'unica e invariata assonanza in *-īyan*, che caratterizza tutta la narrazione anteriore, segue una varietà sconcertante: *cinque* assonanze diverse, per soli sette versetti (v. 34-40).

Tutto sommato, quindi, — e lasciata in disparte la testé menzionata pericopa, — la sūra si può ben dividere, logicamente, in due parti.

Nella *prima*, — e questa dovrebbe comprendere i primi 58 versetti, — si tratta, fondamentalmente, dello *dhikr* (ricordo) di cinque divini interventi nella storia della salvezza: interventi, facilmente individuabili da una frase introduttoria: « *Rammenta nel Libro* »! Questa viene ripetuta, dopo Zaccaria (v. 2), a proposito di Maria (v. 16), di Abramo (v. 41), di Mosè (v. 51), e di Idris (v. 56).

Nella *seconda*, — parte non più storica, ma parenetica e comminatoria, — viene prospettata la sanzione finale di Dio: sanzione

---

<sup>70</sup> Del medesimo parere sono HAD. II, p. 465; e BLACHÈRE: « Ce vt. et les suivants sont sans doute une addition introduite plus tard au moment où Mahomet a engagé la lutte contre la doctrine chrétienne de Jésus fils de Dieu ». BL. III, p. 332, in nota; Nol. I, 130, in nota.

consolante, per la ricompensa, che il Misericordioso (v. 61) ha preparato ai suoi adoratori (v. 85), ai credenti e ai giusti (v. 96); desolante invece, per il castigo dal medesimo Misericordioso preparato a quanti si ribellarono a Lui, *ar-Raḥmān* (v. 69); oppure a Lui, *ar-Raḥmān*, (v. 91) vollero, con pervicacia, affibbiare una prole (v. 92).

Storia « cristiana », da una parte; e lotta contro i *mushrikūn* col Misericordioso [*ar-Raḥmān*], dall'altra; sono due elementi tipici del periodo meccano. Essi, concordemente, depongono a favore dell'origine meccana della *sūra* XIX.

## 2. - La *sūra* III, La Famiglia di 'Imrān

A) *Tempo*. - La *sūra* è certamente *medinese*. Ci riporta, quindi, al periodo iniziato nel 622 con la *higrah*, o emigrazione a Yathrib, chiamata poi, per antonomasia, Medina: la Città [del Profeta]. E l'egira, evento in sé storicamente più che modesto<sup>71</sup>, ebbe conseguenze decisive per la sorte dell'islām<sup>72</sup>, e incalcolabili risonanze sulla storia stessa dell'umanità<sup>73</sup>.

A Medina, divenuto arbitro, in seguito a fortunate vicende, Muḥammad contraddistinse il secondo periodo della sua carriera con un'attività prevalentemente politica, sociale, e militare, intesa a dare ai fedeli, divenuti sempre più numerosi e influenti, una struttura giuridica, teocratica<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Tutt'altro che « spettacolare », come venne definita da qualcuno, questa fuga fu quanto mai modesta. Muḥammad fece partire alla spicciolata, di nascosto, i suoi nel luglio del 622; e li raggiunse egli stesso, a Yathrib, nel seguente settembre. E l'ingresso a Medina fu tutt'altro che trionfale, come se lo immagina Ess., p. 137.

<sup>72</sup> Senza l'egira, « l'Islam verosimilmente non sarebbe stato altro che una religione, anzi una religione puramente araba, destinata a non varcare i confini della penisola che gli aveva dato i natali ». NAL. II, p. 194-195.

<sup>73</sup> E' risaputo che l'egira, 17 anni dopo, fu presa come inizio dell'era musulmana; e tale conteggio è ancora in vigore presso l'islām. Senza il memorabile evento dell'egira, « molti secoli della storia d'Europa medioevale avrebbero assunto un aspetto assai diverso e molti attuali problemi di politica orientale e coloniale [...] o non si sarebbero presentati, o avrebbero altra forma ». NAL. II, p. 195. Cf. WAT. I, p. 190-192.

<sup>74</sup> « Questi sono i termini di Dio [*ḥudūd Allāh*]. E chi oltrepassa i termini di Dio [*ḥudūd Allāh*], tiranneggia se stesso » (65, 1). Cf. 2, 229-230. — L'espressione *ḥudūd Allāh*, tipica del periodo medinese, sta a significare la sovranità assoluta di Dio e i suoi insopprimibili diritti come Signore [*rabb*] della nuova Comunità « media »: una comunità fondamentalmente « teocratica ».

KELLERHALS così si esprime circa l'indole *teocratica* dell'islām: « In Medina wurde er zum politisch-militärischen Herrscher der sichtbaren Teokratie, zum irdischen Stellvertreter Gottes, zum Gründer und Führer des neuen Gottesvolkes, der allein wahren, Gott wohlgefälligen, zur Weltherrschaft bestimmten Gemeinde Allahs ». KEL., p. 72. — Cf. pure, oltre Ess., p. 244-249, WAT., p. II, p. 267-316.

L'opposizione agli associatori [*mushrikūn*] si attenua; diventa, invece, più accanita la lotta contro gl'ipocriti [*munāfiqūn*]; come pure contro i giudei, rifiutatisi di riconoscere nell'islām un insegnamento conforme alla rivelazione primitiva<sup>75</sup>.

La « vulgata », gli esegeti islamici, e gli specialisti ritengono la sūra come medinese<sup>76</sup>. E si ha una conferma, al riguardo, dalla *critica interna*. Difatti, più di uno dei « criteri » sono a favore dell'appartenenza al periodo medinese. Ne citiamo alcuni:

a) *Rapporti con la « Gente del Libro »*. Nella sūra III, i Libri sacri vengono designati non più genericamente, ma col loro nome proprio di Torāh, e di Vangelo (v. 3, 48, 65). La polemica con « *Ahl al-Kitāb* », specialmente coi giudei, appare più frequente e menata con asprezza<sup>77</sup>: segno manifesto della recrudescenza, propria del periodo medinese. Il vocativo d'interpellazione è quello caratteristico del medesimo periodo medinese: non più il generico « *O uomini* », oppure « *O figli di Adamo* », come nel periodo meccano; ma « *O voi che avete creduto* ». E Muḥammad vi incalza in modo esclusivo<sup>78</sup>. Ne sia d'esempio, la sūra V, *La Mensa*, medinese al cento per cento, e che anzi alcuni vorrebbero far passare come ultima di tutta la serie delle « *calate* », o rivelazioni. Ora in questa sūra quinta, l'interpellazione « *O voi che avete creduto* » ritorna per ben sedici volte<sup>79</sup>.

b) *Stile nuovo*. Uno stile calmo, ragionato, oggettivo: più pacato, più positivo, come si addice a un legislatore. Non più, come prima, immaginoso, concitato e reazionario, cosparso di giuramenti, a motivo dell'entusiasmo destato dall'ispirazione profetica.

---

<sup>75</sup> Con i tre clan giudei a Medina, nemici accaniti e irconciliabili, Muḥammad usò estrema violenza. Cf. DIN., p. 185-86 (contro i Qainuqā'); p. 187 (contro i Banu Nadīr); p. 187-188 (contro i Quraiza); p. 188-193 (contro quelli di Khaibar). Cf. pure WAT. II, p. 252-254 (Qainuqā'); p. 254-57 (Banu Nadīr); p. 257-58 (Quraiza). — Dove usò dolcezza e clemenza, « ciò avvenne unicamente per considerazioni economiche ». GOT., p. 10.

<sup>76</sup> Cf. HAD. II, p. 304, 312.

<sup>77</sup> Per gli attacchi, diretti contro la « *Gente del Libro* », cf. 3, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110. — « *Scripturales: hoc nomine intelliguntur semper Judaei et Christiani, vel simul, vel disiunctim* ». MAR. II, p. 122. — « *Dignum peculiari nota est quod Mahumetus distinguat Scripturales, nempe Judaeos et Christianos ab Associantibus, nempe idololatri, seu plurium deorum cultoribus* ». *Ib.*, p. 140.

<sup>78</sup> Per la formula interpellativa: « *O voi, che avete creduto* », cf. 3, 100, 102, 118, 130, 149, 156, 200.

<sup>79</sup> Per l'interpellazione nella sūra 5, cf. v. 1, 2, 6, 8, 11, 35, 51, 54, 57, 87, 90, 94, 95, 101, 105, 106.

La stessa lunghezza materiale, — 200 versetti, — è, anch'essa, indizio di clima medinese; mentre si sa che nel periodo meccano le sūre potevano constare di tre soli versetti; e il versetto, o *āyat*, di due soli vocaboli<sup>80</sup>.

c) *Riferimenti storici*. Se le allusioni del Corano ad eventi storici sono generalmente sibilline e suscettibili di divergenti interpretazioni<sup>81</sup>, qui, nella s. III, gli accenni si rivelano chiari e indubitabili: e si riferiscono a fatti accaduti, certamente, dopo l'egira; nel periodo, quindi, medinese.

Ad esempio, le allusioni alla vittoria sui quraisciti nel 624 a Badr (v. 13, 123); alla sconfitta subita a Uḥūd, l'anno seguente (v. 121-171); la *mubāhala*, proposta ai delegati di Negrān (v. 64), nel 631. Per cui si dové dire che, almeno nelle sue grandi linee, la sūra non poteva essere anteriore ai suddetti eventi.

Ciò supposto, Blachère poté affermare che la sūra risulta costituita<sup>82</sup> da elementi verificatisi negli anni 624 e 625. E Montet, arguendo dall'insistente richiamo alla disfatta di Uḥūd, che doveva essere ancora recente, e alla fiducia nella protezione di Allāh, propone come data l'anno sesto o settimo dell'egira; e, precisamente « il periodo, che va dal 23 maggio 627 al 1° maggio 629 »; però, aggiunge subito che è ben difficile di poter fissare, « anche d'una maniera approssimativa », la data esatta di questa sūra, formata senza dubbio da « frammenti medinesi »<sup>83</sup>.

B) *Struttura*. - Il titolo è tolto dal v. 33. Per numero di *āyāt*, le spetta, secondo il criterio della lunghezza, il quarto posto, venendo essa subito dopo la sūra II, *La Vacca* (286 v.); la XXVI, *I Poeti* (227 v.); e la VII, *Il Limbo* (206 v.). Ma per ampiezza ed estensione, si rivendica il secondo posto; per cui, nella compilazione di 'Othmān, fu collocata subito dopo la sūra della *Vacca*.

<sup>80</sup> Per la composizione delle sūre, cf. 108, *Il Kautar* (3 versetti); 110, *Il Trionfo* (3 v.). — Per le *āyāt*, cf. 107, *L'Elemosina*, 7 (due vocaboli); 112, *Il Culto sincero*, 2 (due vocaboli); 114, *Gli Uomini*, 2 (due vocaboli), 3 (due vocaboli).

<sup>81</sup> « le Coran fournit uniquement des indications fragmentaires, souvent sibillines, presque toujours sujettes à des interprétations divergentes ». BL. IV, p. 17.

<sup>82</sup> « elle est constituée en fait d'éléments, dont la venue se situe au cours de l'année 624 et 625 ». BL. III, p. 75.

<sup>83</sup> « Les allusions positives à la Bataille de Bedr (624) et à celle d'Ohod (625), et surtout l'insistance avec laquelle le Prophète revient sur la défaite d'Ohod, montrent que ces événements importants ne sont pas encore bien éloignés dans le temps. On pourrait donc proposer comme date de cette sourate l'an 6 ou l'an 7 de l'Hégire, c'est-à-dire la période qui s'étend du 23 mai 627 au 1er mai 629 ». MONT., I, p. 83.

Il suo titolo, *La Famiglia di 'Imrān*, è incongruente, perché non corrisponde al contenuto che per un'ottava parte: 26 versetti (v. 33-59) su un totale di 200.

Sūra estremamente composita, non è possibile ridurla a unità. Blachère<sup>84</sup> vi riscontra cinque blocchi di rivelazioni diverse: 1-32; 33-63; 64-115; 116-180; 181-200. Ḥaddād invece, — all'infuori di due pericope, che sarebbero interpolate e concernenti, rispettivamente, i giudei Banu-Qainuqā' di Medina (v. 10-17) e la nascita di Maria e di Gesù (v. 35-64), — vi distingue: una serie di controversie con i giudei (v. 7-97); una traccia di sermoni, rivolti ai giudei e ai credenti musulmani (v. 98-120); particolari, relativi alla sconfitta di Uḥūd (v. 121-122, 144-155); accenni alla seconda scorreria a Badr, nella primavera del 626 (v. 176-179); un dibattito con i giudei (v. 180-188); una esortazione intorno alla testimonianza del sangue (v. 189-195); e, infine, un resoconto medinese, redatto nel quarto anno dell'egira (v. 196-200).

Come si vede, i giudei vi hanno una parte preponderante; e ciò riconferma, maggiormente, l'indole medinese della sūra<sup>85</sup>.

In merito al nostro tema, la s. III, confrontata con la XIX, si rivela più ricca di dettagli cristologici intorno alla persona e alla missione di Gesù, posto al centro della controversia con i delegati del Negrān: messaggero ai figli d'Israele, largamente provveduto di poteri carismatici (3, 49), venuto espressamente per confermare la Torāh, rivelata da Allāh ai primi padri (3, 50).

A integrazione del materiale mariano della s. III, non credo fuori posto accennare alla pericopa della sūra IV, *Le Donne*, tanto affine al soggetto in questione: pericopa (v. 155-161), in cui Muḥammad con-

---

<sup>84</sup> « Ces éléments sont groupés autour de diverses idées centrales, en sorte qu'il est possible de distinguer entre plusieurs séries ». BL. III, p. 75. — La sottolineatura è nostra.

<sup>85</sup> Marracci, citando ZAM. e BAYD., così formula il merito di chi legge la s. III: « Qui legerit Suram, in qua commemoratur Familia Amran, die Veneris: Deus et Angeli orabunt super eum donec Sol occubuerit [...]. Pro unoquoque versiculo illius dabitur ei immunitas a carcere gehennae ». MAR. II, p. 106. — Un premio analogo viene promesso anche a quelli che recitano la sura XVIII, *Ahl al-Kaft* (La Caverna), la quale, a giudizio di Massignon, è un appello spirituale permanente, di Elia (santo ebreo) e dei sette Dormienti (martiri cristiani). Cf. MASS. (*Elie et son rôle trans-historique, Khadiriya, en Islam*, 1950), I, p. 154.

danna i giudei per aver violato il Patto, rinnegato i segni di Dio, praticato l'usura; e sfoga contro di loro la propria indignazione, per aver essi ucciso Cristo, — che, in realtà, non uccisero; — e per aver osato contaminare la figura illibata di Maria, scagliando contro di lei il fango di una « orrenda calunnia » (4, 156).

E' la famosa calunnia di *πόρνεια*, di provenienza talmudica, che il Profeta aveva avuto cura di sventare, — nella sūra XIX, — per bocca di Gesù Bambino (19, 27-32).

## II. - IL CONTENUTO

Nella sua pericopa mariana (v. 16-33), la s. XIX ricorda questi quattro eventi: la separazione di Maria bambina dai suoi familiari; l'annunciazione; il parto; la difesa da un'atroce calunnia. La s. III invece, — oltre all'episodio dell'annunciazione, — menziona la natività di Maria, e dà ulteriori ragguagli intorno alla vita di ritiro nel Tempio.

Sicché, abbinando insieme il contenuto delle due sūre, ne ricaviamo, per ordine cronologico, cinque episodi della vita esistenziale quaggiù di Maria. Essi sono.

- 1° - la *natività* (3, 33-37);
- 2° - il *ritiro nel Tempio* (19, 16-17; 3, 37b, 42-44);
- 3° - l'*annunciazione* (19, 17b-21; 3, 45-51);
- 4° - il *parto* (19, 23-26);
- 5° - la *difesa da un'atroce calunnia* (19, 27-33).

Ne parleremo distintamente, secondo il Corano, prima di trattare (6°) degli eventi *escatologici* riguardanti Maria.

### 1° - *Natività di Maria*

IL TESTO: « *In verità Iddio ha eletto Adamo e Noè e la gente d'Abrahamo e la gente di 'Imrān sopra tutto il creato, come progenie gli uni dagli altri; e Dio sa ed ascolta. Quando disse la moglie di 'Imrān: 'O Signore! Io voto a Te ciò ch'è nel mio seno; sarà libero dal mondo e dato a Te! Accetta da me questo dono, ché Tu sei Colui che ascolta e conosce!'. E quando la partorì, disse: 'Signore! ecco che io ho partorito una femmina!'* (Ma Dio sapeva meglio di lei Chi essa aveva partorito). *'Il maschio non è come*

*la femmina; ma io l'ho chiamata Maria; e la metto sotto la Tua protezione, lei e la sua progenie, contro Satana, il reietto!'. E il Signore l'accettò, d'accettazione buona; e la fece germogliare, di germoglio buono » (3, 33-37a).*

In contrasto col grado di priorità e d'importanza, che il titolo della *sūra* farebbe supporre, nella trama del racconto, il protagonista non è 'Imrān, il capostipite della famiglia, ma la sua moglie. Questa, in sua vece, funge da attore principale, benché non venga nominata col suo nome proprio<sup>86</sup>. Di 'Imrān il Testo non ricorda altro che il nome.

E il suo nome, — inserito nell'elenco dei prescelti da Allāh, accanto a Adamo, Noè, e Abramo (v. 33), — potrebbe facilmente suggerire un'identificazione col biblico Amrān, padre di Mosè e di Aronne<sup>87</sup>; e, per conseguenza, una confusione tra Maryam, la madre di Gesù, e Myriam, la figlia di Amrān, sorella di Aronne<sup>88</sup>; confusione, ammessa esplicitamente da più autori, soprattutto occidentali<sup>89</sup>, ma

<sup>86</sup> Questo silenzio prova e riconferma il deliberato proposito di non menzionare, nel Corano, nessuna donna col suo nome proprio, all'infuori di Maria, madre di Gesù.

<sup>87</sup> Riguardo alla *parentela di Maria*, ecco alcuni « ricami » degli autori musulmani. Il suo padre 'Imrān era di nobile, regale, famiglia: discendeva da David, mediante Salomone; ed era della casata di Mathan, che presiedeva ai capi e ai dottori d'Israele. IBN ATHIR, THA'LABI, KISA'I (ap. HAY., p. 67). Sua madre, Anna, era già avanzata negli anni, e fino allora sterile (cf. nota 97). 'Imrān sarebbe morto, prima che Anna mettesse al mondo Maria. IBN ATHIR, THA'LABI (*loc. cit.*, p. 68). Cf. AMEL., p. 469.

Maria era imparentata con Elisabetta, moglie di Zaccaria e madre di Yahia (cf. nota 159). E riguardo ad Aronne, capostipite della classe dei leviti [*aḥbār*], affermano alcuni che era della sua discendenza. TABARĪ, IBN ATHIR, THA'LABI (ap. HAY., p. 83); ma non gli era « sorella », in senso stretto (cf. nota 89).

Dal Corano non è possibile determinare il grado di parentela tra Maria ed Elisabetta. Insieme a Zaccaria, Yahia, e 'Issa, esse facevano parte della « Famiglia di 'Imrān ».

Secondo alcuni, commentatori e storiografi, Elisabetta sarebbe stata *sorella* di Maria. Cf. IBN ATHIR (ap. HAY., p. 67); SAB., p. 199, 203; e AMEL., p. 461 e WENS., p. 359, il quale, pur non accogliendo quest'opinione, cita in suo favore TAB., e MAS'UDI. — Secondo altri, Elisabetta sarebbe stata *zia materna* di Maria; quindi, sorella della moglie di 'Imrān [Anna]; sicché 'Imrān e Zaccaria avrebbero sposato, rispettivamente, due sorelle. Cf. TAB., VI, n. 6914 (p. 352), n. 6915 (p. 353); IBN ATHIR (ap. HAY., p. 51); ZAM., I, 357; BAYD., I, 136; GEL., p. 73. BOUB. (I, p. 614), invece, ritiene che Elisabetta era « *cousine plus âgée* ».

<sup>88</sup> « *Sumpsit ergo Maria prophetissa, soror Aaron, tympanum in manu sua* ». Ex., 15, 20).

<sup>89</sup> Già Marracci si dimostrava spietato in merito e riteneva questa confusio-

decisamente rigettata dagli esegeti musulmani<sup>90</sup>, e prudentemente scartata da altri<sup>91</sup>.

Fermandosi alla nuda espressione del Testo, è facile scorgervi una confusione. Tuttavia, esaminando il contesto, e tenendone il dovuto conto, non è improbabile che si tratti, in fondo in fondo, di una

---

ne un « *crassissimus Mahumeti error* » e aggiungeva letteralmente: « Distorqueant quantum volunt Mahumetani Expositores verba Alcorani: nunquam Prophetam suum ab hoc errore poterunt vindicare ». MAR. II, p. 107. Cf. *ibid.*, p. 435. — Ullmann parla di un « *Anachronismus* ». ULL., p. 246. — « sorella di Aronne e figlia di Imran (*confusione*, quindi, fra Maria, madre di Gesù e Maria, sorella di Mosè ». NAL. I, p. 608. — « Maria, sorella di Mosè, è in pari tempo la madre di Gesù. Molti di tali errori dovevano però essere già in corso ed accettati al tempo del Profeta ». BON., p. XI. — « *Confondant* la Vierge avec Miriam, soeur de Moïse et d'Aaron, Mahomet donne à son père le nom d'Imrân ». SID., p. 141. — « de là, la *confusion*, commise par Mahomet, entre Miriam, soeur de Moïse et d'Aaron, et Miriam, mère de Jésus ». MONT., p. 88. — « *L'identification* de la Vierge Marie et de la soeur d'Aaron n'est donc pas un fait isolé dans la sourate XIX. Elle fait partie d'un système généalogique délibérément inventé par le rabbin. Et cette *identification* constitue un acte d'impudence notoire. Elle entre dans le plan général de la judaïsation des données évangéliques que nous trouvons dans le Pseudo-Coran ». ZAK., p. 295. — Da rilevare che lo ZAKARIAS non esita a bollare la coranica « confusione » col nome di « *truffa* », compiuta dal famoso rabbino (ZK., p. 162). Questi, beffandosi degli arabi, (p. 161), — gente ignorante (p. 212) e stupida (p. 200), — avrebbe imbrogliato i dati cronologici, giusto per svuotare i suoi documenti d'ogni contenuto cristiano (p. 153).

Ma è lecito chiedere allo Zakarias: se questa truffa poteva passar liscia davanti agli arabi, — gente dalla testa vuota, che facilmente avrebbe « ingoiato » queste e altre frottole [« *balivernes* »] del genere (p. 162), — il « grossolano trucco genealogico » (p. 212), che confondeva due persone separate nel tempo da 1800 anni, come sarebbe passato inosservato davanti al supposto contraddittore del rabbino, il curato o il vescovo dei cristiani della Mecca, che pertanto viene esibito come una persona in gamba, istruito (p. 145)? — Le sottolineature sono nostre. — Cf. JEF., p. 217, 262; GAUD., p. 384.

<sup>90</sup> Secondo BLACHÈRE, la polemica intorno alla confusione delle due Marie sarebbe stata provocata dall'ambasceria di Negrân; e l'esegesi islamica, sensibile all'attacco, avrebbe proposto di vedere in Aronne, qui menzionato, un personaggio diverso dal fratello di Mosè, oppure di dare a] termine *sorella* il senso di *discendente* da Aronne. BL. III, p. 331. — BOUB. [I, p. 612]: « il s'agit en l'occurrence, non d'un lien direct de parenté, mais d'une lignée généalogique et d'une communauté de pensées religieuses ». Per cui, « nulle part dans le texte sacré et dans ses commentaires, on ne trouve trace de cette prétendue confusion » (BOUB. I, p. 117).

Per la supposta esistenza di due distinti Imrân; e, per conseguenza, di due distinti Aronne, e di due distinte Marie, separati da un lasso di tempo non inferiore a 1800 anni, cf. TAB., VI, n. 6855 (p. 328), n. 6875 (p. 332); ZAM., I, 355; BAYD., I, p. 136.

<sup>91</sup> « The problem of Aaron's sister could be resolved on the lines of that of Christ's brothers ». ANW., p. 458. — « On a supposé [...] le fait que Maryam est donnée comme soeur de Harun (surate XIX, 29) est dû à une confusion entre les deux Maryam de la Bible. Sale, Gerock et d'autres pensent qu'une telle confusion est improbable ». WENS., p. 359. — « Quoiqu'il puisse en être du Coran, il faut s'abstenir d'accuser l'Islâm de faire une telle confusion ». JAL. I, p. 13. — « Respingiamo l'interpretazione corrente di questo vocativo come un anacronismo dovuto ad una visione storica sfasata in Maometto, per cui la Maria di Mosè sarebbe stata confusa con Maria Madre di Cristo. Dolendoci di trovare

parentela *spirituale*, anziché di una vera e propria consanguineità<sup>92</sup>: parentela, che derivava da una comunanza di pensiero e di vita, e che ripeteva il suo sostegno dalla fede nell'unico vero Dio e dalla fedeltà al comune Patto con Dio. In virtù di questa fede e di questo patto, le successive generazioni [*dhurriyāt*] da Adamo, a Noè, ad Abramo, ai singoli membri della Famiglia di 'Imrān, potevano dirsi a vicenda collegati, quasi permeati, così da potersi ritenere « fratelli » e « sorelle », e da costituire tutti insieme una sola discendenza: sia che 'Imrān venga ritenuto padre *carnale* di Mosè, di Aronne e di Myriam; sia che lo si consideri capostipite *spirituale* di Zaccaria, di Yahia, di Maria, madre di 'Issa. Soprattutto, se si tiene conto che i medesimi vocaboli non sempre hanno il medesimo, identico, significato nelle lingue semitiche e in quelle indo-europee, come osserva BOUBAKEUR. « In arabo, in ebraico, in aramaico ecc., parole come 'ab (padre), 'umm (madre), 'ukht (sorella), ibn (figlio), bint (figlia) 'amm (zio paterno), non comportano un significato ristretto ai vincoli di parentela » carnale<sup>93</sup>.

Nel caso specifico di Maria, si fa menzione diretta di Aronne, anziché di Mosè, forse per una reminiscenza biblica: « Maria, profetessa, *soror Aaron* » (*Ex.*, 15, 20); oppure per una voluta allusione alla razza sacerdotale, di cui Aronne era capostipite, e alla quale si voleva riallacciare, almeno spiritualmente, la madre di Gesù<sup>94</sup>.

Autori musulmani, indubbiamente dopo aver attinto a fonti cristiane, chiamano i genitori di Maria: *Gioacchino* e *Anna*<sup>95</sup>. Il Corano, però, tace questi due nomi. Parimenti, non ricorda la circostanza della sterilità e della vecchiaia di Anna<sup>96</sup>: circostanza, che troviamo

---

tra i sostenitori di tale teoria persino l'informatissimo Ahrens [*Christliches im Qoran*, ZDMG, N. F., 9 [1930], p. 167], sottoscriviamo piuttosto, su questo punto, la tesi del Torrey [*The Jewish Foundation of Islam*. New York, 1933, p. 120] ». BEL., p. 460. — « Sembra difficile che *Muhammad*, che, senza essere uno storico, conosceva certo la enorme distanza di tempo che separa Gesù da Mosè come risulta da tutto il Corano, abbia potuto fare una simile confusione ». BAUS., p. 519.

<sup>92</sup> A differenza di altri, TABARÌ mette in risalto i fattori di unità religiosa e morale, che avvincano le generazioni, favorite da Allāh nella persona dei loro rispettivi capostipiti: Adamo, Noè, Abramo, e 'Imrān. Cf. TAB., VI, n. 6850 (p. 326), n. 6854 (p. 327-28).

<sup>93</sup> BOUB., I, p. 612.

<sup>94</sup> Rifacendosi al commento di WHERRY [*« Because She was of Levitical race »*], Belli asserisce che, qui, viene nominato Aronne anziché Mosè, perché « capostipite » della casta sacerdotale; ed il sacerdozio appare prerogativa esclusiva dei suoi discendenti. E aggiunge, anch'egli, che il termine « sorella » [*ukht*] va inteso « in senso largo di parente, discendente, come tutti i nomi di parentela in Oriente ». BEL., p. 460.

<sup>95</sup> Cf. TAB., VI, n. 6855 (p. 328), n. 6875 (p. 332); ZAM. I, 355; BAYD., I, 136. — Cf. STR., p. 68, 70, 82, 96.

<sup>96</sup> Della moglie di Abramo il Corano informa che era vecchia (11, 72) e sterile (51, 29); e della moglie di Zaccaria che era sterile (19, 5, 8). Ma è reticente a riguardo della moglie di 'Imrān.

ricordata dagli esegeti, almeno riguardo alla sterilità<sup>97</sup>, in seguito al *Protovangelo di Giacomo*<sup>98</sup>.

Incinta, e persuasa di dare alla luce una creaturina di sesso maschile, la futura madre pensa subito a consacrare a Dio il frutto del suo seno, esprimendosi così: « *Signore mio! a Te dedico con voto quel che porto nel grembo, affinché Ti sia muhàrrar. Accettalo, dunque, da me, Tu che ascolti e conosci* » (3, 35).

Il vocabolo *muhàrrar*, per lo meno in questa sua forma participiale, è un *apax*. Non si trova, così, in nessun'altra sūra coranica. L'ermeneutica ne ha dato varie interpretazioni: a parte piccole sfumature<sup>99</sup>, tutte convengono fondamentalmente<sup>100</sup>. Per conto nostro, diamo la preferenza al significato proposto da Muqātil (+ 767). Secondo lui, *muhàrrar* indica un tipo libero dalle faccende del secolo, sciolto da impegni temporali assorbenti, e ingaggiato nel servizio del Tempio, a gloria del Signore<sup>101</sup>.

Sicché, usando questo preciso termine, fin dalle sue prime battute mariane, il Corano ci presenta Maria nella luce di Dio, come un essere a Lui totalmente dedicato, e unicamente inteso a dargli onore e gloria con tutte le sue forze. Questo il più vivo desiderio della pia madre: offrire la sua prole a servire Dio nel Tempio<sup>102</sup>.

Avvenuto il parto, la madre, sorpresa e contraddetta, si dimostra profondamente addolorata<sup>103</sup> per aver messo al mondo una bam-

<sup>97</sup> Cf. TAB., VI, n. 6785 (p. 332); ZAM., I, 355; BAYD., I, 136. — « Anne était vieille et stérile ». IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 67-68).

Gli esegeti musulmani (cf. TAB., VI, n. 6860-6869 [p. 331-32] [p. 330]; IBN ATHĪR [ap. HAY., p. 68]; ZAM., I, 355; BAYD., I, 136) dipendono dai vangeli apocrifi circa la particolare congiuntura, che suscitò nell'animo di Anna il desiderio della prole, malgrado la constatata sua sterilità. Cf. *Protov. di Giacomo*, III, 2: « vide un nido di passerotti nel lauro, e subito intonò un lamento ». STR., p. 74.

<sup>98</sup> Cf. *Protov.*, II, 1; IV, 4. — Cf. STR., p. 68, 82.

<sup>99</sup> Per tali sfumature, cf. TAB., VI, n. 6860-6869 (p. 331-32).

<sup>100</sup> Cf. in NWY., p. 50, le spiegazioni date da Ga'far Sadiq, da Termidhī Hakim, da Sahl Tustarī, da Nuri, da Abu-'Uthmān.

<sup>101</sup> « Le *muharrar* est celui qui ne travaille pas pour ce monde, qui ne se marie pas, et qui se consacre aux oeuvres de l'Au-delà, en s'attachant au Sanctuaire pour y adorer Dieu » (ap. NWY., p. 50).

<sup>102</sup> Secondo gli autori musulmani, la *presentazione al Tempio* sarebbe stata compiuta dalla pia madre, subito dopo la nascita della figlia (cf. ZAM., I, 357; BAYD., I, 135; SAB., p. 199). Secondo altri, invece, quando Maria era già fanciulla, orfana di padre (SHAR., p. 172); o, anche, orfana di madre (SAB., p. 199). In un primo tempo, sarebbe stata consegnata a Zaccaria, senza dissidio né dibattito coi leviti; e, presso Elisabetta, in casa di Zaccaria, avrebbe trascorso i suoi primi anni (*ibid.*). Solo più tardi, sarebbe stata offerta al servizio del Tempio, conforme al voto dedicatorio della sua religiosa madre. Cf. TAB., VI, n. 6914-6915 (p. 352-353).

<sup>103</sup> I commentatori del Corano non hanno mancato di sottolineare, nella pia

bina, ben sapendo che la bambina, a motivo del suo sesso, non viene accolta a servire nel Tempio. E non tarda a manifestare la propria delusione e il proprio rammarico, sfogandosi col Signore in questi termini: « *Signore mio! ho dato alla luce una femmina. — E Allāh ben lo sapeva d'anticipo. — La femmina non è adatta come il maschio! Le ho imposto il nome di Maria. Alla tua protezione affido lei e la sua discendenza [dhurriyah] contro Satana, il maledetto!* » (3, 36).

Il Testo non dà nessuna spiegazione del nome *Maryam*<sup>104</sup>.

Si limita a far capire, implicitamente, che Allāh esaudì largamente la supplica della pia madre; e rileva, in modo esplicito, che il voto espressogli venne accettato di buon grado (3, 37a): Maria fu accolta al divin servizio, benché femmina<sup>105</sup>. E il sovrano compiacimento si manifestò attraverso una singolare vigilanza sulla persona e sulle vicende della neonata Bimba, sì che Allāh si degnò di farla crescere (3, 37a) rigogliosamente<sup>106</sup>, con comune soddisfazione, conforme al voto<sup>107</sup> della religiosa e pia madre.

madre, questo senso di sorpresa e di tristezza, allorché venne a sapere di aver messo alla luce una bambina, anziché un bambino. Cf. TAB., VI, n. 6876 (p. 334), n. 6878-6779 (p. 335), n. 6881 (p. 335); ZAM., I, 356; BAYD., I, 136; SHAR., p. 172; SAB., p. 198; AMEL., p. 470.

<sup>104</sup> Gli esegeti danno al nome di « Maria » il senso di « devota ». Cf. ZAM., I, 356; IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 68); AMEL., p. 470. Questa denominazione sarebbe stata preferita ad altri nomi propri, perché accentua il pieno accordo tra il nome imposto e la vita esemplare della prescelta Bambina. Cf. BAYD., I, p. 136. — Nota BOUBAKEUR che il significato di « devota », « pia » [*'ābida*], « s'inspire moins de la stricte étymologie que de la vénération que le monde musulman porte à la Vierge ». BOUB., I, p. 611.

<sup>105</sup> Soltanto i maschi potevano essere oggetto di simili promesse. « Les filles, elles ne pouvaient pas l'être à cause du régime des impuretés physiques auxquelles elles sont soumises ». IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 68). Il servizio del Tempio previsto dal voto si protraeva sino all'età adulta. « C'est alors seulement qu'on lui laissait le choix soit de continuer à vivre dans le Temple, soit de le quitter pour vivre où il voudrait ». *Ibid.* Cf. AMEL., p. 470.

Gli esegeti notano che il caso di Maria, accettata, — benché femina, — al servizio del Tempio, costituisce un'eccezione, tutta a favore della bontà di Maria. Cf. TAB., VI, n. 6876 (p. 334), n. 6878-6979 (p. 335), n. 6881 (p. 335); GEL., p. 72; HAD., I, 157; SHAR., p. 172.

<sup>106</sup> Il rigoglio nello sviluppo di Maria bambina viene inteso dagli autori in doppio senso: fisico e morale.

Secondo GEL. (p. 73), la crescita corporale era in un sol giorno pari a quella di un anno. — TAB. (VI, n. 6900 [p. 344]): Allāh la fece crescere mirabilmente, in quanto che le somministrò copiosamente il necessario per diventare donna adulta, matura. — Per ZAM. (I, 358) e BAYD. (I, 136), la crescita fu rigogliosa, in quanto che ottima fu l'educazione di Maria e valevole per tutte le congiunture della sua esistenza. — Altri amano insistere, piuttosto, sull'aspetto morale, affermando che la bambina progrediva di continuo, e meravigliosamente, nella bontà, lealtà, castità, e obbedienza, tutta dedicata agli esercizi di pietà. Cf. SAB., p. 199; HAD., I, p. 157.

<sup>107</sup> Il Corano non menziona l'apparizione dell'angelo, ricordata dal *Proto-*

## 2° - Ritiro e vita solitaria

IL TESTO: 1° - « Nel Libro ricorda Maria, allorché s'appartò dalla sua gente, in un luogo a oriente, e si prese un velo [ḥigāb] di fronte ad essi » (19, 16-17).

2° - « E Zaccaria la prese sotto la sua tutela. Ogni qual volta entrava da lei Zaccaria, nel mihrāb, vi trovava del cibo e le chiedeva: ' O Maria, donde hai questo? '. Gli rispondeva: ' Proviene da Dio; e Dio provvede a chi vuole, senza misura ' » (3, 37b).

Cresciuto oltre il *limes* bizantino, nel lontano Ḥigāz, e sprovvisto di precise nozioni topografiche intorno a Gerusalemme e ai suoi monumenti, Muḥammad non poteva esprimersi, a proposito, che in maniera generica e deficiente. Per cui l'indicazione coranica *makānan sharqiyān* (località orientale), dove si ritirò Maria lontano dai suoi, risulta vaga e indeterminata. I commentatori si muovono a tastonì: chi la colloca a oriente della casa paterna; chi nelle adiacenze del Tempio di Gerusalemme, dal lato orientale<sup>108</sup>.

Quest'ultima interpretazione andrebbe preferita, perché più aderente al Testo e contesto.

Giovandoci infatti dell'analogia coranica, dovremmo dire che « la località a oriente », di cui parla la s. XIX, non si deve distinguere

*vangelo* (IV, 1), in seguito alla quale la moglie di 'Imrān ebbe a formulare il suo voto consecratorio. Tale apparizione la menziona invece lo Ps.-MATTEO, al pari del voto della pia madre; e in ciò s'accorda col Corano (3, 35). Ma lo formula con termini abbastanza differenti, in quanto che, da una parte, fa emettere il voto fin dai primordi del matrimonio; e poi, esplicitamente ricorda la decisione della madre, sia che si tratti di una figlia, o di un figlio: « Tu sai, Signore, che all'atto del mio matrimonio [*ab initio coniugii mei*] feci voto che se mai mi avessi un figlio o una figlia [*filium aut filiam*], l'uno o l'altra avrei offerto a Te nel tuo santo Tempio » (Ps.-MT., II, 2 — AM., p. 286). E questa divergenza depone ulteriormente, a mio avviso, per una dipendenza orale, non scritta.

<sup>108</sup> Così GEL., p. 404. — Cf. pure HAD. I, p. 144; ZAM., III, 9; BAYD., II, 24. — « A l'orient. A l'est de la synagogue? Dans un lieu situé du côté de la maison de Zacharie? En un oratoire privé construit par Zacharie et attenant à sa demeure du côté est; Ce sont les questions que les commentateurs se posent en se demandant si ce n'est pas là la raison profonde qui explique l'orientation traditionnelle des églises chrétiennes vers le levant ». BOUB., p. 619).

Oltre alla casa paterna, ZAM e BAYD., *loc. cit.*, ricordano pure la parte orientale del Tempio. Anzi, BAYD. aggiunge (*ibid.*) che i cristiani, proprio per questa ragione, hanno fissato la propria *qibla* a oriente. — SAB. (p. 200): nelle « adiacenze » della S. Casa, ossia del Tempio. — ZAK., II, p. 29: « Du côté de l'Orient, c'est-à-dire dans le sanctuaire du Temple orienté vers l'est ».

dal *mihṛāb*<sup>109</sup>, menzionato nella s. III. E siffatto *mihṛāb* doveva essere una costruzione annessa al Tempio, dal lato orientale, e destinata ad abitazione<sup>110</sup>.

Ora, se quest'interpretazione viene accolta, avremmo nel Corano non uno ma due accenni alla Presentazione di Maria al Tempio<sup>111</sup>, già ricordata dal *Protovangelo di Giacomo*<sup>112</sup>, e alla prolungata dimora di Maria accanto al Tempio<sup>113</sup>.

Da rilevare che la plasticità di movenze il Corano l'attribuisce direttamente a Maria, non alla sua madre: la madre formula il voto; Maria lo compie.

Abbandonato il focolare domestico, ella andò a stabilirsi vicino alla Casa del Signore; ed ivi visse, per più anni, in solitudine, pro-

<sup>109</sup> Nelle moschee di oggi, è risaputo che *mihṛāb* indica la direzione della Ka'ba, verso la quale si volgono nella preghiera pubblica [*ṣalāt*] il presidente [*imām*] e gli oranti. Nel Testo, e precisamente nel caso di Zaccaria (19, 11), *mihṛāb* significa il *Sancta Sanctorum* del Tempio di Gerusalemme, come in *Lc.*, I, 9-21. Ma, nel caso di Maria (3, 37), deve significare ben altro sito. « Maometto aveva nozione non precisa del Tempio, e per tanto ha equivocato, in compagnia di qualche apocrifo ». BAUS., p. 445.

<sup>110</sup> « L'enfant grandit dans une chambre du temple ». WENS., p. 339. — Il Protovangelo parla della dimora nel Tempio stesso del Signore: *ἐν ναῶ Κυρίου* (VIII, 1 — STR., p. 100; cf. 9, 3 (p. 108); 15, 1 (p. 132); 16, 1 (p. 138); anzi addirittura nello stesso *Sancta Sanctorum* del Tempio: *εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων* (13, 2; 15, 3 — STR., p. 124, 134). E i sacerdoti si consultarono affinché, giunta all'età pubere, (12 anni), Maria non profanasse con le sue regole il Santuario del Signore: *μήπως μάρη τὸ ἅγιοσμα Κυρίου* (8, 2 — STR., p. 102).

I traduttori del Corano rendono *mihṛāb*, variamente, con *santuario* (BAUS., p. 39), *sanctuaire* (BL. IV, p. 80), *Temple* (MAS., p. 65), *Kammer* (ULL., p. 56), *Zelle* (HEN., p. 69); BOUB.: « nous traduisions, faute de terme plus approprié, par *sanctuaire* » (I, p. 118). — Più appropriato MARRACCI: « morabatur in *Adyto* Templi ». MAR. II, p. 434.

<sup>111</sup> Ecco alcuni « ricami » circa la vita di Maria nel Tempio; o, più precisamente, nel *mihṛāb*. Al dire di alcuni, questo sarebbe stato il sito più nobile e più rispettabile (TAB., VI, n. 6936 [p. 357]; ZAM., I, 358; SAB., p. 199); così chiamato, perché palestra di combattimento [*hābaba*] contro il diavolo (BAYD., I, 137).

Maria vi trascorse i suoi anni sotto la rigida e gelosa custodia di Zaccaria. Questi, da principio, le avrebbe procurato una nutrice. IBN ATHĪR, TABARĪ, THA'LABĪ, KISA'Ī (ap. HAY., p. 69). Solo più tardi, le avrebbe costruito una cella a parte, con una segreta scala di accesso (ZAM. I, 358; BAYD., I, 137), riservata unicamente a Zaccaria e a Maria (GEL., p. 73). E il fidato custode, ogni qual volta si accomiatava da lei, aveva cura di chiudere ermeticamente dietro di sé ben sette porte. Cf. TAB., VI, n. 6930 (p. 355); n. 6936 (p. 358); ZAM., I, 358; BAYD., I, 137. Da questa sua abituale dimora, — nel Tempio, o presso il Tempio, — Maria non si sarebbe allontanata notevolmente, se non durante il periodo delle mestruazioni: allora, per evitare la contaminazione del luogo sacro, si recava da Elisabetta; terminato quel suo fenomeno, senza indugi ritornava al suo solito domicilio (ZAM., I, 9).

<sup>112</sup> Il Protovangelo si compiace di descrivere con solennità e sfarzo la Presentazione della bimba Maria al Tempio. Cf. VII, 1-3. — STR., p. 96-100.

<sup>113</sup> Cf. 3, 37; 19, 16.

tetta da un *hiġāb*, — velo-cortina, o velo-mantello<sup>114</sup>, — che ne favoriva la riservatezza e il pudore, sottraendola a ogni sguardo indiscreto: « *E, di fronte ad essi, si prese un velo* » (19, 17a).

Nel suo ritiro, Maria trascorre i suoi anni custodita, protetta, e provveduta da Zaccaria (3, 37b). A lui toccò quest'onorifico e impegnativo incarico in seguito a una sfida, da lui vinta tramite una miracolosa manifestazione<sup>115</sup>.

Sfida e miracolo<sup>116</sup>, che, — appartenendo propriamente al dominio del *ghayb*, il mondo delle realtà arcane, note a Dio solo<sup>117</sup>, — vennero a conoscenza di Muḥammad solo mediante un'apposita rivelazione (3, 44a). Sfida e miracolo, che il Corano accenna sobria-

<sup>114</sup> Cf. per il termine *hiġāb*, 7, 46; 33, 53; 38, 32; 41, 5; 42, 51. — I traduttori e i commentatori lo intendono diversamente. BAYD, II, p. 24; e GEL., p. 404, lo prendono per *cortina*. Altri, al contrario, per *velo*, col quale Maria si sarebbe coperta personalmente. Così KASIMIRSKI, (loc. cit., p. 238): « Elle se couvrit d'un voile, qui la déroba à leurs regards ». — MONT. (I, p. 394) « Elle se couvrit d'un voile pour se cacher aux yeux de ses parents ». — ULL. (p. 246): « und sich verschleierte ». — WAHL, da ULL. (loc. cit.) citato in nota, anziché usare *Vorhang* (cortina), traduce: « und den Schleier abgelegt ». — HEN., p. 287); Und sich vor ihnen verschleierte ». — E, molto tempo prima, MARRACCI: « Et accepit clam ipsis velum, quo se tegetet ». MAR. II, p. 431. Le sottolineature sono nostre. — Più che esplicito SAVARY: « Elle prit en secret un voile pour se couvrir ». E aggiunge in nota: « Dès la plus haute antiquité, les femmes des contrées orientales ont été dans l'usage de se couvrir le visage ». SAY., p. 325. — Al contrario, BOUB. (I, p. 619): « Elle mit un rideau entre eux et elle ».

Intorno al senso e uso di *Hiġāb*, cf. CHELHOD J., nella nuova edizione di EI [Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve et Larose, 1971], III, p. 370-372.

<sup>115</sup> « L'episodio delle canne, tirate a sorte, non trova riscontro in nessuna narrazione apocrifia; e, tanto meno, nei vangeli canonici.

<sup>116</sup> Ecco alcuni « ricami », inventati dagli autori islamici intorno al dibattito, o sfida, che ebbe luogo tra i leviti del Tempio. Stando al parere e all'insegnamento di alcuni dottori, si trattava di dare un sostituto a Zaccaria, divenuto vecchio, bisognoso lui stesso di venir assistito. Cf. TAB., VI, n. 6915 (p. 353). Secondo altri, invece, si trattava di assumere inizialmente il delicato e onorifico ufficio della tutela di Maria; Zaccaria si sarebbe valso del titolo di prossima parentela. IBN ATHĪR, THA'LABĪ (ap. HAY., p. 68). Alla discussione avrebbero partecipato venti sette pretendenti (ZAM., I, 357; BAYD., I, 136); e fu un dibattito assai vivace, perché c'era di mezzo la figliola di 'Imrān, capo e pontefice. IBN ATHĪR, THA'LABĪ KISA'Ī (ap. HAY., p. 68). Recatisi sulle sponde del fiume, probabilmente il Giordano, — KISA'Ī parla di sorgente, « la Fontana di Salwān » (ap. HAY., p. 69, nota), — vi gettarono i propri calami, quelli con cui trascrivevano la Torāh (TAB., VI, n. 6909 [p. 351]); e l'unico calamo tornato a galla fu quello di Zaccaria affermato ROSCHINI G., *Dizionario di Mariologia* [Roma, Studium, 1961], p. 242; (ZAM., I, 357; BAYD., I, 136. AMEL., p. 462).

Ricordiamo, di passaggio, che la controversia e la sfida non ebbero luogo « tra gli angeli », chi dovesse essere fra di loro il custode di Maria, com'è stato affermato: G. ROSCHINI, *Dizionario di Mariologia* (Roma, Studium, 1961), p. 242; ma tra i leviti del Tempio, uno dei quali era Zaccaria. Parimenti, la persona, alla quale venne comunicata dal dominio del *ghayb* questa notizia, non era Zaccaria (loc. cit., p. 241), ma Muḥammad medesimo.

<sup>117</sup> « conoscitore dell'invisibile [*al-ghayb*] e del visibile » (59, 22). Cf. 62, 8; 64, 18; 72, 26.

mento, quasi di scorcio, con questi termini: « *Non stavi con loro quando tiravano a sorte con le loro canne per sapere chi si sarebbe preso cura di Maria; non eri con loro quando discutevano di questo* » (3, 44b).

E il prodigioso intervento, in quella contingenza, se era un segno preferenziale a favore di Zaccaria di fronte agli altri contendenti, in ultima analisi, si risolveva tutto quanto a vantaggio di Maria: ad assicurarle, cioè, una fidata ed oculata custodia. Così, si ha una riconferma di quell'atmosfera di delicate attenzioni, con le quali Muḥammad ebbe premura di circondare e quasi avvolgere la persona di Maria, madre di Gesù, fin dai primordi della sua esistenza.

Nel *mihṛāb*, Maria visse copiosamente provveduta da Allāh, quanto alle necessità del corpo; e, quanto allo spirito, rallegrata da visioni e rivelazioni, per mezzo degli angeli, messaggeri di Allāh<sup>118</sup>.

Ogni volta che Zaccaria si recava da lei, la trovava abbondantemente fornita di cibo: un cibo, somministratole miracolosamente, poiché Maria stessa ammetteva (3, 37b) d'averlo ricevuto da quella suprema provvidenza, che elargisce i suoi doni a chi vuole, senza accettazione di persone, e senza calcoli di sorta<sup>119</sup>.

Gli angeli, ovvero, più esattamente, — conforme allo stile coranico, che non di rado impiega il collettivo per l'individuale, — l'angelo Gabriele<sup>120</sup>, intrattenendosi familiarmente con Maria, si com-

<sup>118</sup> Gli autori musulmani non hanno mancato, anche qui, di tessere i loro « ricami ». A sentirne il racconto, Maria, al pari di Gesù Bambino, venne favorita della precoce loquela; e, da bimba lattante, poté conversare speditamente. Cf. ZAM., I, 358; BAYD. I, 137. Inoltre, non ebbe mai bisogno di venir allattata (*loc. cit.*). Il suo cibo le proveniva dal paradiso [*gannah*]; ed era un cibo o moltiplicato miracolosamente (Cf. THA'LABI, ap. HAY, p. 70); o provveduto d'una maniera singolare: frutta invernali, durante l'estate; e frutta estive, durante l'inverno. TAB., VI, n. 6916-6936 (p. 353-358); ZAM., I, 358; BAYD., I, 137; GEL., p. 73; SAB., p. 199; IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 69. AMEL., p. 462).

<sup>119</sup> Ad Allāh, che senza misura elargisce i suoi doni (2, 212), il Corano riserva i « bei nomi » di *razzāk*, nutrittore (51, 58), di *wahhāb*, elargitore (38, 9), anzi *khair a-r-rāzīkīn*, il migliore dei provveditori (62, 11).

<sup>120</sup> Molte e varie le funzioni, che gli esegeti assegnano all'angelo Gabriele. Tra le altre cervelotiche elucubrazioni, serva d'indicazione quanto Muqātil medesimo si permette di affermare: nel Paradiso scorre il fiume della vita, Gabriele [*Gibrīl*], ogni giorno, dopo l'ora terza [le nove del mattino], vi si immerge per lavarsi. Ha due ali, che spiega nel fiume; e ogni ala porta settanta mila penne. Allora, uscito dal bagno, da ogni piuma cade una goccia d'acqua. Allāh crea d'ogni goccia un angelo, che lo lodi fino al giorno della risurrezione e del giudizio. Cf. NWY., p. 70. — Tra gli altri onorifici incarichi assegnati a Gabriele non bisogna dimenticare quello di aver egli tagliato il cordone ombelicale al neonato futuro Profeta Muḥammad, venuto alla luce « net de toute souillure, circoncis naturellement » DIN., p. 17. Senza dire poi dell'operazione del « lavaggio del cuore » al piccolo Muḥammad. Cf. WAR I, p. 61-62.

piaceva di manifestarle, a nome di Dio, la sua posizione di privilegio nel disegno della salvezza, la sua predestinazione, la sua santificazione, la sua glorificazione. E le diceva: « *O Maria! Allāh ti ha prescelto; ti ha purificato; e ti ha eletto al di sopra delle donne del creato* » (3, 42).

Una manifestazione così ricca di divina compiacenza non poteva lasciare indifferente l'animo sensibile di Maria; ma doveva inondarla di gioia, innamorarla, ispirarle slancio e fervore. Sapendo di esser innalzata a tanto onore, doveva, senz'altro, prorompere in infocati accenti di adorazione e di ringraziamento, mettendo in pratica, con la maggior perfezione possibile, l'esortazione angelica: « *O Maria, sii devota del tuo Signore, Próstrati, e adora con quanti lo adorano* » (3, 43).

### 3° - L'annunciazione

A differenza degli altri episodi mariani, il fatto dell'annunciazione viene riferito in due sūre coraniche, diverse per tempo e per contenuto: la XIX e la III. Eccone il testo, anche qui, nella versione di Bausani:

SURA XIX: « *E Noi le inviammo il Nostro Spirito, che apparve a lei sotto forma d'uomo perfetto. 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?'*

— *Disse: 'Così sarà. Perché il tuo Signore ha detto: 'Cosa facile è per me', e Noi, per certo faremo di Lui un Segno per gli uomini, un atto di clemenza Nostra: questa è cosa decretata* » (19, 17b-21).

SURA III: « *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. Ed egli parlerà agli uomini dalla culla come un adulto, e sarà dei Buoni'.

— 'O mio Signore!, rispose Maria, Come avrò mai un figlio se non m'ha toccata alcun uomo?'

— Rispose l'angelo: 'Eppure Dio crea ciò ch'ei vuole; allorché ha deciso una cosa non ha che da dire: 'Sii' ed essa è'. Ed Egli gli insegnerà il Libro e la Saggezza e la Torāh e il Vangelo e lo manderà come Suo Messaggero ai figli d'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; e guarirò anche, col permesso di Dio, il cieco nato e il lebbroso e risusciterò i morti e vi dirò anche quel che mangiate e quel che conservate nelle vostre case. In tutto questo vi sarà un Segno per voi, se siete credenti. E son venuto a confermare quella Torāh che fu rivelata prima di me, per dichiararvi lecite alcune cose che v'erano state proibite, e v'ho portato un segno da Dio; pertanto temete Dio e obbeditemi. Poiché certo Dio è il mio Signore. Adoratelo: questa è la retta via ». (3, 45-51).

Nelle due sūre testé mentovate, il racconto dell'annunciazione viene redatto, fondamentalmente, sulla falsariga dell'annuncio, cronologicamente anteriore, recato a Zaccaria per la nascita di Yahia: annuncio, riferito, esso pure, da tutte e due le nostre sūre (3, 38-41; 19, 1-9). Ne limitiamo le linee maestre a questi tre elementi: messaggero, obiettivo, reazione psicologica.

A) *Il messaggero*. - Nei due eventi, sono gli *angeli*, che recano la buona novella, rispettivamente, a Zaccaria<sup>121</sup> ed a Maria<sup>122</sup>; così, come l'avevano recata ad Abramo per la nascita di un figlio<sup>123</sup>.

Il Corano menziona oltre 70 volte gli *angeli*; e sempre, — all'infuori di una sola volta (17, 95), — al plurale [*al-malāykih*]. Esseri intelligenti, capaci di entrare in dialogo con Dio<sup>124</sup> e con gli uomini<sup>125</sup>;

<sup>121</sup> « gli *angeli* lo chiamarono, mentre stava ritto in preghiera nel *mihrāb* e gli dissero: 'Allāh tī dà la buona novella della nascita di Yahia » (3, 39).

<sup>122</sup> « gli *angeli* dissero: « O Maria, Allāh ti annuncia la buona novella di una Parola che da lui proviene » (3, 45).

<sup>123</sup> « portarono i nostri inviati [*angeli*] la buona novella ad Abramo » (11, 69).

<sup>124</sup> « E quando il tuo Signore disse agli angeli: 'Ecco, io porrò sulla terra un mio vicario', essi risposero: 'Vuoi tu mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue?' » (2, 30). Cf. 8, 12; 15, 28; 34, 40; 37, 71.

<sup>125</sup> « l'angelo rispose: 'Eppure Dio fa ciò che vuole » (3, 47) Cf. 4, 97; 13, 24; 16, 32; 39, 73; 41, 1, 30-32.

di rendere testimonianza<sup>126</sup>, d'intercedere e di supplicare (42, 5), specialmente a favore di Muḥammad<sup>127</sup>. Raccolti intorno al trono di Allāh (39, 75), loro signore, lo adorano (16, 49); lo lodano (13, 13); ne eseguono gli ordini<sup>128</sup>; sempre fedeli alle sue consegne (66, 6); sempre disposti a secondarne l'invio, quali messaggeri<sup>129</sup>, per trasmettere agli uomini i suoi ordini (16, 2, 33; 97, 4) e le sue minacce (8, 50; 47, 27).

Nella s. XIX, l'inviato di Allāh, anziché angelo, vien detto spirito, *rūh*: « E le inviammo il nostro spirito [*rūh-ana*], che le apparve in perfetta sembianza umana » (19, 17). E, nelle due pericope parallele, alludenti al medesimo fatto, riscontriamo la medesima denominazione: « alitammo in lei del nostro spirito [*min-rūhina*] » (21, 91; 66, 12).

A scanso di equivoci, e malgrado l'apparente identità nella denominazione, il termine *rūh* e l'inciso *rūhana* non designano affatto lo Spirito Santo della dottrina cristiana.

Al pari di altre accezioni analoghe, — *rūh Allāh*, lo spirito di Allāh (12, 87); *min rūhina*, del nostro spirito<sup>130</sup>; *bi rūhin minhu*, con spirito (derivante) da lui (58, 22); *rūh- ul-kudus*, lo spirito santo<sup>131</sup>; *bi rūh-il-kudus*, nello spirito santo<sup>132</sup>; *ar-rūhu-l-amīn*, lo spirito fedele (26, 193), — esso non designa la Terza Persona

<sup>126</sup> « gli angeli e i signori della scienza testimoniano ancora: 'Non c'è altro Dio che Lui!' » (3, 18). Cf. 4, 166; 37, 150.

<sup>127</sup> « In verità Allāh e gli angeli suoi pregano [*iūsallūna*] sul Profeta [*'alān-nabī*]. O voi che avete creduto, pregate [*sallu 'alaihi*] anche voi per lui, e salutatelo [*wa-sallimu*] di cuore » (33, 56). — « Prier et prière, dans la langue coranique, c'est invoquer la puissance suprême pour son propre bien ou pour celui d'autrui. Les commentaires sont donc à l'aise pour dire que prier est ici souhaiter et préparer le bonheur de quelqu'un. Mais il se gardent de chercher devant qui Allah tout-puissant et ses anges émettent ce vœu et en attendent la réalisation ». GAUD., p. 215.

<sup>128</sup> « quando dicemmo agli angeli: 'Prostratevi avanti ad Adamo!', tutti si prostrarono, eccetto Iblis, che rifiutò superbo » (2, 34).

<sup>129</sup> « Dio sceglie tra gli angeli dei messaggeri » (22, 75). — « prende come messaggeri gli angeli, gli angeli dotati d'ali, a due, a tre, a quattro » (35, 1). Cf. 6, 111; 8, 12; 15, 8; 16, 2; 17, 95; 25, 21. — Cf. MASSON (*Les anges*), I, p. 152-174.

<sup>130</sup> « dello spirito di Dio [*min rūhi-l-lāh*] » (12, 87). — il nostro spirito [*rūhana*] (19, 17). — dal mio spirito [*min rūhi*] (15, 29; 38, 72). — « dal nostro spirito [*min rūhina*] » (21, 91; 66, 12).

<sup>131</sup> « lo ha rivelato dal tuo Signore lo Spirito Santo [*rūh al-qudus*], in verità » (16, 102). — L'intermediario della rivelazione è Gabriele, detto « spirito santo ». Così lo intende pure Muqātil (ap. Nwv., p. 57). « Quatre autres textes indiquent, du reste, clairement que *rūh* ne peut désigner que Gabriel: ce sont ceux où l'esprit apparaît comme agent de la révélation: on le nomme aussi *ruh al-qudus* (16, 102; 19, 17; 21, 91; 26, 193) ». Nwv., p. 57.

<sup>132</sup> « lo confermammo con lo spirito santo [*bi-rūhi-l-qudus*] » (2, 87). Cf. 2, 253; 5, 110. — Muqātil dice che questo *rūh al-qudus*, ossia Gabriele, venne mandato a Gesù per conferirgli il carisma dei miracoli. Cf. Nwv., p. 57.

della ss. Trinità. Nella Trinità Muḥammad non ci crede affatto. Per questo motivo, non ci è neanche lecito di poter affermare una dipendenza, o un'affinità concettuale, in caso, rispetto ai nostri Libri canonici<sup>133</sup>.

Il sostantivo *rūh*, spirito, — da non confondere con *rīh*, vento, — si riscontra nel Corano, esattamente, 24 volte. Implica un significato fluido, senza precisi contorni, difficilmente afferrabile<sup>134</sup>. Sicché risulta più facile indovinare quel che nel Corano significhi, anziché quel che in realtà significa.

Da una diligente ricerca, risulta che *rūh* viene quasi sempre usato<sup>135</sup> in riferimento a Dio, e in maniera esclusiva. Senza designare propriamente Dio in se stesso, o una vera e propria partecipazione dei suoi attributi, indica una realtà, che appartiene strettamente a Dio<sup>136</sup>, o che emana e proviene da Dio<sup>137</sup>.

In relazione agli angeli, almeno in quattro accezioni coraniche, *rūh* insinua e presuppone una reale distinzione, se non proprio una netta opposizione, tra le due realtà<sup>138</sup>.

Tutto sommato, possiamo stabilire la seguente conclusione: non ostante la varietà delle accezioni e l'elasticità nell'uso del vocabolo, *rūh*, nel lessico coranico, importa un dinamismo divino. Indica, in genere, una certa quale emanazione, o espansione, o efficienza di Dio: un suo alito, un suo soffio, un suo effluvio. Dinamismo, che, se non trasforma l'uomo e lo rende partecipe della natura divina, deno-

<sup>133</sup> Cf. *Mt.*, 1, 18, 20; *Lc.*, 1, 35, 41, 66.

<sup>134</sup> Stando a una tradizione, raccolta da Muqātil, *rūh* starebbe a significare uno « spirito », ossia un angelo, di dimensioni immense, a nessuno inferiore per grandezza se non al *Trono*: avrebbe la fisionomia di Adamo, però metà fuoco e metà neve. Cf. Nwy., p. 57. — TIRMIDHĪ (+ 898), vorrebbe che il *rūh* costituisca la *materia prima*, dalla quale Allāh avrebbe tratto all'esistenza tutti gli esseri. Cf. Nwy., p. 154.

Comunque, giova notare che il vocabolo *rūh*, — al pari di *ṣalāt*, *dhikr*, *huda*, *rahmah* ecc., — ammette, secondo gli esegeti, pluralità di sensi, sicché può significare: comando, rivelazione, angelo, vita, misericordia, anima, Gabriele, ecc. Cf. HAD. III, p. 150. — Il « qommos » SERGIUS, nel suo opuscolo sulla Trinità [Cairo, 1946], enumera ben diciannove accezioni diverse del termine *rūh* (cf. p. 33-34). — Non va dimenticato che il Corano medesimo (17, 85) scansa e vuole che si scansi, di proposito, la discussione intorno alla natura dello « spirito » [*rūh*].

<sup>135</sup> Nel Testo, il vocabolo *rūh* viene usato, indifferentemente, come *soggetto* cf. 16, 102; 19, 17; 26, 193; 70, 4, 38; 97, 4; come *oggetto*, cf. 15, 29; 32, 9; 38, 72 (in Adamo); 21, 91; 66, 12 (in Maria); 40, 15; 42, 52; come *mezzo*, cf. 2, 87, 253; 5, 110; 58, 22.

<sup>136</sup> « L'avrò modellato e gli avrò soffiato dentro del mio spirito » (15, 29). Cf. 19, 17; 21, 91; 32, 9; 38, 72; 66, 12).

<sup>137</sup> « verbo che egli depose in Maria, spirito da lui esalato » (4, 171). Cf. 16, 102; 58, 22.

<sup>138</sup> Per tale opposizione, cf. 16, 2; 70, 4; 78, 38; 97, 4.

ta però un peculiare intervento di Allāh nelle vicende dell'uomo, come riflesso della sua potenza, della sua scienza<sup>139</sup> e della sua volontà, ordinatrice dell'universo<sup>140</sup>.

Ora, rifacendosi al testo parallelo della s. III (3, 45), possiamo ritenere, con solido fondamento, che l'inciso *rūḥana* (il nostro spirito) della s. XIX significa un'emanazione di Dio e un suo tipico intervento, attuatosi nella storia della salvezza, tramite uno spirito angelico, il quale apparve a Maria, sotto forma di uomo compiuto (19, 17).

E questo « spirito » angelico venne identificato, più tardi, dagli esegeti nella persona di Gabriele, *Gibrīl*, tre volte menzionato dal Corano<sup>141</sup>, esplicitamente.

B) *L'obiettivo*. Nelle due sūre, l'ambasceria angelica contiene la lieta notizia della nascita, rispettivamente, di Giovanni e di Gesù. Notizia, recata a Zaccaria; recata a Maria.

Alla Vergine dicono gli angeli, — o, come si è visto, — Gabriele, uno dei più quotati tra gli angeli: « *O Maria, Allāh ti annuncia una Parola, da Lui (proveniente), il cui nome è il Cristo Gesù, figlio di Maria: ragguardevole in questo mondo e nell'altro; e dei più intimi (a Dio)»* (3, 45).

Ti annuncia una Parola: *kālimāt*. Questo sostantivo lo attribuisce il Corano a Cristo in due contingenze affini: prima, nel caso del Battista, preconizzato « confermatore » [*muṣaddeq*] di una Parola derivante da Dio [*kālimāh min Allāh*] (3, 39); poi, nel caso del Messia, detto espressamente Parola di Allāh, *kālimāt minhu* (3, 45).

In questa seconda accezione, — badando più all'espressione logica che alla costruzione sintattica, — dobbiamo dire che *kālimāt* funge nella frase da complemento diretto del verbo « annunciare » [*bashshara*]; e che tale complemento figura dotato di un suo nome proprio [*ismu-hu*], quasi ad avvertire che la *kālimāt* non è un nudo e semplice « flatus vocis »; ma che designa un individuo sussistente, il quale si distingue e si contraddistingue da altri individui, me-

<sup>139</sup> Riflesso di *potenza*, cf. 26, 193; 32, 9; 38, 72; 58, 22; 66, 12. — Riflesso di *scienza* [*wahī*], cf. 21, 45; 42, 52; 53, 4; [*'ilm*], cf. 17, 85. Ai primordi dell'islām, il sostantivo *'ilm* significava la conoscenza del Corano e delle tradizioni, — cioè: « scienza *data* per rivelazione, o scienza di oggetti rivelati » (BAUS., p. 579); — solo più tardi venne a significare una scienza *acquisita*.

<sup>140</sup> « fa scendere gli angeli nello spirito per ordine suo [*min amrihi*] su chi egli vuole » (16, 2). Cf. 17, 85; 40, 15; 42, 52. — Sul rapporto vigente tra *rūḥ* e *amr*, cf. l'annotazione di BAUS., p. 578.

<sup>141</sup> « il suo patrono è Dio e Gabriele [*Gibrīl*] e ogni pio credente » (66, 4). Cf. 2, 97, 98.

dante un suo appellativo proprio ed esclusivo, quello di « Cristo Gesù, figlio di Maria »: *al Masīh 'Issa, ibn Maryam* (3, 45).

A questa deduzione ci porta una lettura accurata, spassionata, del Testo. Per cui non crediamo oggettiva, e cioè aderente al Testo, l'esegesi dei commentatori musulmani, già a suo tempo avanzata da Muqātil<sup>142</sup>. Al termine *kālimāt*, in questo preciso contesto, essi non riconoscono altro valore, all'infuori di un semplice comando divino: un *fiat*, o imperativo categorico, col quale Allāh fece venire all'esistenza Gesù, Figlio di Maria. Ordine divino, taciuto nel caso di Giovanni (3, 40); ma esplicitamente messo in risalto, per motivi polemici, nel caso di Gesù (3, 47).

Se un'ermeneutica del genere fosse oggettiva e riflettesse il senso voluto dal Corano, come si spiegherebbe allora che il *fiat* divino, nelle altre sette accezioni<sup>143</sup> significa, sempre e immancabilmente, un semplice comando di Allāh, mentre qui, — e solamente qui, nel caso di 'Issa, — il Testo gli assegna fattezze concrete di un tipo esistenzialmente in atto, ben discernibile per il suo nome proprio e per le sue note individuanti, cioè: *Gesù, il Cristo, figlio di Maria?* E perché mai gli altri messaggeri di Allāh, — essi pure, come Adamo, tratti dal nulla con un *fiat* divino (3, 59), — non vengono chiamati « *Parola* » di Dio?

Astraendo da intenti polemici, — e la s. III ne è permeata nella sua parte cristologica, — io credo che la *kālimāt*, qui, debba considerarsi versione letterale, bella e buona, del *Λόγος* del Nuovo Testamento. E, per conseguenza, — più che un nudo comando (*amr*), o una nuda espressione del divin volere manifestato coll'imperativo « *fiat* », — debba intendersi per una *Parola divina sussistente*, un'ipostasi, una Persona vera e propria, dotata di un suo nome proprio, esclusivo e incommunicabile, che la contraddistingue da ogni altro individuo.

Ma ritengo anche doveroso di aggiungere che, — esaminato il presente testo del Corano e lo storico contesto dell'isālm, — la *kālimāh*, attribuita esclusivamente a Cristo, non è altro che lontana reminiscenza cristiana: una reminiscenza, svuotata del suo contenuto

<sup>142</sup> « Par *kalima*, écrit Muqātil, Dieu signifie qu'il a dit à Jésus: sois! et il a été (*kun, fa-kan*), tout comme le monde a été créé par un *fiat* divin ». Nwv., p. 57. — In senso analogo, gli altri esegeti. Cf. TAB., VI, n. 7060-7061 (p. 411); ZAM., I, 359; BAYD., I, 139; GEL., p. 76. — Al contrario, BL. II, p. 81: *kalimah* = Verbe. — « Le contexte permet de traduire ici par *Verbe*, sens que le mot n'a qu'exceptionnellement dans le Coran ». BL. IV, p. 81, in nota. — Al contrario, BOUB., I, p. 125.

<sup>143</sup> « vivifica e uccide, e allorché ha deciso una cosa, basta che le dica: ' *Sii!* ' ed è » (40, 68). Cf. 3, 47, 59; 6, 73; 16, 40; 19, 35; 36, 82.

ontologico originario e del suo valore teologico. Tutt'al più, essa potrebbe dirsi risonanza, ma puramente verbale, di quel che la dottrina cristiana ortodossa ha sempre creduto e sostenuto riguardo alla persona di Cristo: *Verbo* [Λόγος, kălimăh] *incarnato*.

In questa nostra posizione ci riconferma quel senso d'incertezza e d'instabilità, che si riceve, leggendo e rileggendo i versetti coranici relativi alla persona di Cristo, e che Gaudefroy-Demombynes ha così espresso: « Rileggendo l'insieme dei versetti del Corano, in cui si tratta di Gesù, si ha l'impressione d'una costante oscillazione tra momenti in cui Muḥammad gli riconosce meriti superiori, che ne fanno quasi un'ipostasi divina [...], e altri, in cui ha sentito impellente il bisogno di ricordarne la vera natura umana »<sup>144</sup>.

C) *Reazione psicologica*. Nei due episodi, l'apparizione dell'angelo, accaduta di punto in bianco, e il suo inatteso messaggio provocano, immantinente, una viva reazione. Più viva e più palese in Maria, a causa della sua condizione di giovane, vergine, vissuta quasi sempre estranea al consorzio sociale, in perfetta solitudine. Al contrario di Zaccaria<sup>145</sup>. Colta, dunque, da subitaneo virgineo pudore, e premurosa di mettersi al riparo dinanzi a un pericolo incombente, Maria si rifugia in Dio, unico suo sostegno; e, in pari tempo, lancia un appello alla comprensione del suo interlocutore: « *Di fronte a te, mi rivolgo al Misericordioso. Se tu sei timorato di Dio...* » (19, 18).

L'interlocutore non si preoccupa di rassicurarla e d'incoraggiarla, come leggiamo nel racconto di s. Luca<sup>146</sup>; ma con un fare spigliato, autoritario, che non ammette repliche, le dichiara d'essere un inviato di Allāh, venuto espressamente per accordarle [*li-āhabā*] un bambino puro e innocente (19, 19).

Nelle due narrazioni, il turbamento si palesa, all'esterno, con un'identica ansiosa interrogazione: « *Signore mio! come potrò io ave-*

<sup>144</sup> GAUD., p. 437.

<sup>145</sup> Psicologicamente, Zaccaria era in condizione di attesa, perché aveva innalzato una supplica al Signore, e ne aspettava l'esaudimento. « *pregò il suo Signore dicendo: 'O Signore! concedimi dal Tuo cielo una buona progenie'* » (3, 38). Di fronte all'imprevisto, Maria adopera una formula assai frequente in arabo: « *Faccio appello all'aiuto di Dio!* ». Ne fanno uso volentieri le donne, quando avvertono di trovarsi in una pericolosa contingenza. « *La Vierge, loin d'être tentée par la beauté de l'ange sous sa forme humaine, use d'une formule propitiatoire par laquelle elle affirme sa chasteté et rappelle l'inconnu, dans la mesure où il craint Dieu, que celui-ci condamne tout ce qui est illicite* [*ḥarām*] ». BOUB., p. 619.

<sup>146</sup> Cf. *Lc.*, 1, 30-33. — Parimenti i due vangeli apocrifi, che menzionano l'annuncio: il *Protov. di Giacomo*, XI, 3; e il *Vangelo della Natività*, IX, 2.

re un bambino?» (3, 40), chiede Zaccaria. « Signore mio! come potrò io avere un figlio? » (19, 20), domanda, a sua volta, Maria.

Identica l'interrogazione; ma ben diverso il motivo, che la provoca: vecchiaia, impotenza, sterilità, da parte di Zaccaria<sup>147</sup>; verginità, liberamente scelta e gelosamente custodita, da parte di Maria<sup>148</sup>. Infatti, alla prospettiva della maternità e all'invito di assolverne i compiti, Maria oppone subito la sua congiuntura di vergine; e, con un movimento repentino, quasi istintivo, ribatte: « *Ma com'è possibile che io possa avere un bambino, dal momento che finora nessun uomo mi ha mai avvicinata, e che non sono una dissoluta?* » (19, 20).

All'obiezione avanzata da ambo le parti, segue, per entrambi, pronta e immediata la soluzione: una soluzione perentoria, alla quale non è lecito sottrarsi, perché avvalorata dall'onnipotenza di Allāh, al quale non fanno difficoltà i limiti d'età, e neppure le contingenze d'ordine anatomico e fisiologico: « *Allāh è in grado di compiere ciò che vuole* » (3, 40), risponde l'angelo a Zaccaria. E a Maria: « *Così sentenza il tuo Signore: per me è un'impresa agevole* » (19, 21). « *Allāh crea ciò che vuole; e quando decide per un evento, non ha altro da dire che: 'Sii; ed esso è'* » (3, 47).

Proprio così. Secondo la concezione coranica, Allāh è realtà tremendamente viva e operante. Egli agisce con assoluta e sovrana arbitrarietà: Egli è *al-ḥaqq*<sup>149</sup>, la verità; e la verità nel senso più pieno e più incondizionato del termine. Verità evidente (24, 25); verità logica; ma, soprattutto, *verità ontologica*. Egli è colui, che, dalla verità e nella verità, ha creato i cieli e la terra<sup>150</sup>. All'infuori di Lui, tutto è *bāṭil*<sup>151</sup>, vano e inconsistente. L'uomo stesso, malgrado le sue risorse spirituali, — intelligenza, volontà, libertà, — non conta nulla, di fronte a Lui.

Così, avendo presente questa dottrina coranica, si spiega come

<sup>147</sup> « le mie ossa mi sono indebolite, e il mio capo brilla di canizie » (19, 4). — « la mia donna è sterile, ed io, vecchio, sono giunto a età gravosa » (19, 8). — « mi è sopraggiunta la vecchiaia, e mia moglie è sterile » (3, 40). — « Il avait en effet quatre-vingt-douze ans ». IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 54). — « D'autres disent: 99 ans. IBN 'ABBAS dit: ' Il avait 120 ans, et sa femme en avait 98 ». THA'LĀBĪ (ap. HAY., p. 54).

<sup>148</sup> « colei che custodì la sua verginità » (21, 91). Cf. 66, 12.

<sup>149</sup> « Dio è la verità [*al-ḥaqq*], e quelli che sono invocati in sua vece sono vanità » 31, 30. Cf. 41, 53.

<sup>150</sup> « con verità d'intento [*bi-l-ḥaqq*] ha creato i cieli e la terra » (29, 44). Cf. 30, 8; 39, 5; 45, 22; 46, 3.

<sup>151</sup> « Allāh, il vostro signore, è la verità [*al-ḥaqq*]. E fuori della verità che altro c'è se non l'errore [*ḍalāl*]?» (10, 32). — « Dio è la verità [*al-ḥaqq*]; ed è vanità [*al-bāṭil*] quel che s'invoca all'infuori di Lui » (22, 62). — « con la sua parola Allāh dissipa la vanità [*al-bāṭil*] e verifica la verità [*al-ḥaqq*] » (42, 24).

Muḥammad non consente a Maria il minimo atto di una sua personale accondiscendenza, di fronte alla chiara e irrevocabile manifestazione della volontà di Dio. E di fatto, secondo il racconto coranico, Maria non fiata e non pronuncia una sola parola; nemmeno per dichiararsi serva e schiava di Allāh, pronta a secondarne i disegni con una sottomissione umile e incondizionata, come si addice a una buona e brava musulmana « *ante litteram* ».

E l'angelo, messaggero di Allāh, — con uno stile tipicamente musulmano, — lui pure non attende il minimo cenno di consenso, da parte di Maria. Al di sopra dell'operosità delle creature, e al di fuori d'ogni libera determinazione dell'uomo, esiste Allāh, agente supremo, attivo e causativo, il quale mette in esecuzione i suoi piani, senza ostacoli o indugi da parte della causa seconda: « *Così sentenza il tuo Signore: è per me facile impresa, sì da poter fare di lui, da parte nostra, un segno e una misericordia agli uomini. E così avvenne* » (19, 21). Allāh aveva decretato; nessuno poteva frustrarne il disegno.

Muḥammad è detto, lui pure, *rahmah*, esibizione di divina misericordia (21, 107). Non risulta che sia stato presentato come *āyah* (segno), al pari di Gesù e di Maria, sua madre (21, 91), come viene accennato qui, e come si vedrà più tardi e più a lungo.

« Cosa decretata » [*amran maqḍīyan*] » (19, 21): un fatto, cioè, del quale Allāh ha deciso l'attuazione<sup>152</sup>. E Maria concepisce (19, 22). « Anima pura, che Dio ha scelto per ricevervi il suo Verbo, e di cui ha purificato il seno per depositarvi il suo Spirito »<sup>153</sup>, porta ormai nel grembo Gesù, segno di misericordia, atto di sovrana clemenza.

E lo ha concepito, in seguito a un soffio dell'angelo su di lei (21, 91; 66, 12): delicato soffio, somigliante a quello di Allāh (38, 72), da cui venne all'esistenza, Adamo: soffio sul fango (54, 14), sulla creta (38, 71), sull'argilla rappresa (37, 11), per dare animazione al capostipite dell'umanità (15, 29; 32, 9).

Come abbiamo rilevato, il racconto del Corano è quanto mai semplice e lineare. Le complicazioni e le sovrastrutture vennero più tardi, per la fantasia dei *quṣṣāṣ* e la mania di arricchire con dettagli

<sup>152</sup> Commenta Tabarī: « *Et ce fut chose faite!* », c'est-à-dire qu'Allah en avait décidé la réalisation » (ap. HAY., p. 71). — E i traduttori convengono nell'asserire questo senso di partita chiusa, di decreto irrevocabile. MASSON: « *Le decret est irrevocable* » (MAS., p. 373). — BLACHÈRE: « *c'est affaire décrétée* » (BL. IV, p. 331). — HENNING: « *Und es ist eine beschlossene Sache* » (HEN., p. 288). — ULLMANN: « *So ist die Sache fest beschlossen* » (ULL., p. 246).

<sup>153</sup> TABARĪ (ap. HAY., p. 77).

accessori il racconto dell'annunciazione.

Ci basti osservare che il *luogo* dell'incontro dell'angelo con Maria, secondo il Corano, dovette essere il *mihrāb*, soggiorno abituale di Maria, così come nel *mihrāb* avvenne l'annuncio a Zaccaria (3, 39).

Una lettura ponderata del Testo non sembra suggerire un luogo diverso. I fatti riferiti ci si presentano così continuati e ricollegati da non permettere un'interpretazione contraria; né il Testo lascia supporre, neanche lontanamente, un cambiamento di luogo rispetto al *mihrāb* <sup>154</sup>.

<sup>154</sup> Intorno al fatto dell'annunciazione la fantasia dei *qussās* e degli altri scrittori si è dimostrata feconda nel tessere « ricami ».

L'angelo Gabriele si sarebbe presentato a Maria nel giorno più lungo e più caldo dell'anno (IBN ATHĪR, THA'LABĪ, TABARĪ, ap. HAY., p. 70), mentre Maria si trovava fuori del *mihrāb*, uscita un momento a prendersi una boccata d'aria fresca, dal lato orientale del Tempio (SAB., p. 200). Secondo un'altra versione, mentre stava intenta a purgarsi dentro un bagno dalle sue regole (cf. ZAM., III, 9). E, secondo altri, mentre era uscita con la brocca in mano ad attingere acqua dalla fontana, e si trovava già dentro la caverna. TABARĪ, IBN ATHĪR, THA'LABĪ, KĪSA'Ī (ap. HAY., p. 70).

Le si presentò, — così, del resto, si era espresso anche lo PS.-MATTEOS « *iuvenis, cuius pulchritudo non potuit enerrari* » (IX, 2; AM., p. 312), — sotto le fattezze di un bel giovane, gagliardo, imberbe, luminoso, attraente, dai capelli neri e ricciuti, con un tratto elegante e dignitoso, in modo da colpire la sensibilità di Maria e influire su tutto il suo essere. Cf. ZAM., III, 9; SAB., p. 200. Notificato l'oggetto della sua ambasciata, emise su soffio dentro la manica o la fessura della tunica, che Maria aveva deposto in parte; e dopo che se ne rivestì, l'umidità del soffio raggiunse il grembo, e lo rese fecondo. ZAM., III, 10; BAYD., II, 24; SAB., p. 202; AMEL., p. 474 — « *Marie revêtit sa tunique et conçût Jésus. Elle remplit ensuite sa jarre et revint au Temple* ». THA'LABĪ (ap. HAY., p. 73). — Altri, invece, dicono che il soffio angelico fu diretto sulla bocca di Maria; dalla bocca penetrò nel seno, e lo fecondò. Cf. SAB., p. 202.

Comunque, da notare che, dopo Muqātil, la tradizione offre una spiegazione assai grossolana della concezione verginale di Cristo: il soffio di Gabriele sarebbe stato niente di meno che « *un germe séminale* ». Cf. Nwy., p. 57.

Chi, prima d'ogni altro, si accorse dello stato interessante di Maria, fu il suo cugino (THA'LABĪ, ap. HAY., p. 69) e compagno di lavoro nel Tempio (IBN ATHĪR, THA'LABĪ, KĪSA'Ī, ap. HAY., p. 71), Giuseppe il falegname. Egli ne avvertì subito la magrezza, il pallore, la stanchezza (*Loc. cit.*, p. 72); e ne ebbe scandalo, pur riconoscendone la virtù, e sforzandosi di tutelarne l'innocenza (*loc. cit.*, p. 71). Gli venne la tentazione di disfarsene, uccidendola; ma intervenne l'angelo Gabriele, che gli ordinò « *Fermati! quel che lei porta in seno è dello Spirito!* »: (THA'LABĪ (ap. HAY., p. 80, in nota). — Altri, per riconfortare il povero Giuseppe, gli fanno intendere dalla bocca stessa di Gesù Bambino, il giorno stesso della sua nascita, la seguente attestazione: « *Rallegrati, o Giuseppe; pace al tuo spirito; e tienti contento! Il mio Signore mi ha fatto uscire dall'oscurità del grembo alla luce del mondo. Mi presenterò ai Figli d'Israele e li inviterò all'obbedienza verso Allāh!* ». HALABĪ (ap. HAY., p. 84).

Al momento dell'annunciazione Maria avrebbe avuto diciassette anni d'età, secondo MAS'ŪDĪ (ap. HAY., p. 66); tredici, secondo SABŪNĪ (p. 200, 202); o solamente dieci, secondo altri; e non avrebbe sperimentato che due sole volte il fenomeno delle mestruazioni (ZAM., III, 10; BAYD., II, 10).

Durante il periodo della gestazione, Maria, allorché si trovava sola, si intratteneva con Gesù, ancora in grembo, in amorosi reciproci colloqui. E quando

La menzione della « fontana » non è del Corano; ma degli apocrifi cristiani; il *Protovangelo di Giacomo*<sup>155</sup>, e il *Vangelo della Natività* dello Ps.-Matteo<sup>156</sup>.

#### 4° - Il parto

Lo riferisce la sŪRA XIX, coi seguenti termini: « Ora le doglie del parto la spinsero presso il tronco d'una palma e disse: ' Oh fossi morta prima, oh fossi ora una cosa dimenticata, per sempre obliata! '. E la chiamò una Voce di sotto la palma: ' Non rattristarti, che il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi: scuoti verso di te il tronco della palma e questa farà cadere su te datteri freschi e maturi. Mangiane, dunque, e bevi e asciuga gli occhi tuoi! E se tu vedessi qualcuno digli: ' Ho fatto voto al Misericordioso di digiunare e non parlerò oggi a alcun uomo » (19, 23-26).

Con la Parola di Allāh nel grembo, Maria, abbandona per sempre il suo *mihṛāb*. Pare che il suo prolungato ritiro converga tutto quanto al fatto saliente della concezione di Cristo. Abbandona il *mihṛāb*, e si reca in una località lontana, *makānan qaṣiyan* (19, 22); non bene precisata.

---

lei era occupata con qualche persona, Gesù nel seno di lei innalzava a Dio, per conto proprio, inni di lode. ABU NU'AIM (ap. HAY., p. 73).

Superfluo osservare che non risponde a verità il dire che « il Corano, nella Sura terza, racconta che, mentre Maria andava un giorno ad attingere l'acqua, gli angeli le dissero: ' Dio ti ha scelto ' » (ROSC., p. 242). Il Corano non fa nessuna menzione della « fontana ».

<sup>155</sup> Nel Protovangelo, — a differenza del Corano, — il fatto dell'annunciazione si articola in due scene successive: una, *fuori casa*, alla fontana, dove Maria era uscita per attingere acqua (XI, 1 — STR., p. 112); l'altra, *dentro casa*, dove, deposta la brocca, Maria si era seduta sullo scanno a filare la porpora (XI, 3 — STR., p. 116).

<sup>156</sup> Lo PS.-MATTEO ricorda due distinte « apparizioni »: l'una, alla fontana, dove Maria stava a riempire l'orciuolo (IX, 1); l'altra, *dentro casa*, mentre era intenta a lavorare la porpora (IX, 2). E tra l'una e l'altra apparizione, ci sarebbe stato un lasso di tempo notevole: « nel terzo giorno » (IX, 2).

Un'altra discordanza tra i due apocrifi, la seguente: il PROTov. non menziona, alla fontana, una « apparizione », ma soltanto una « voce » [φωνή λέγουσα: XI, 1 — STR., p. 112]; lo PS.-MATTEO, invece, nei due casi parla espressamente di apparizione: « Le apparve [apparuit] l'angelo del Signore » (IX, 1); « entrò da lei [ingressus est ad eam] un giovane d'una bellezza inesprimibile » (IX, 2. — AM., p. 312).

Il Testo, infatti, non dice quale sia stata, e dove si trovasse esattamente quella località. Né dai commentatori si può ricavare qualcosa di certo e di ben definito, poiché tutti si esprimono in modo oscuro e indeterminato<sup>157</sup>. In quel suo frettoloso<sup>158</sup> allontanamento, si potrebbe forse scorgere un indizio della visita di Maria ad Elisabetta, sua parente? Oppure, vi si celerebbe un discreto accenno alla fuga in Egitto, data la « lontananza » di quella località<sup>159</sup>? Questi due episodi biblici, — visita e fuga, — il Corano non li ricorda, almeno con termini espliciti, così come non ricorda la venuta dei magi, né la strage degl'innocenti.

Il fatto sta, — ed è un dato innegabile, — che Gesù, secondo il Corano, non venne al mondo dentro una stalla, o una grotta; bensì all'aperto<sup>160</sup>, vicino al tronco di una palma<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> Cf. GEL., p. 404: lontano dai suoi familiari. — ZAM., III, 11: lontano dai suoi parenti, dietro il monte. — BAYD., II, 24: lontano dai suoi parenti, all'estremità della casa paterna. — ABU NU'AIM: « dans sa honte, elle s'enfuit du côté de l'Orient, loin des siens » (ap. HAY., p. 79).

<sup>158</sup> La fretta, — « cum festinatione » (Lc., 1, 39), — la si può ricavare dalla costruzione premente del periodo: un susseguirsi incalzante di verbi, che non lascerebbero posto all'indugio: « lo concepi, e si appartò » (19, 22).

<sup>159</sup> I pareri sono discordi intorno alla natura di questo viaggio. IBN ATHIR lo intende per viaggio. IBN ATHIR lo intende per viaggio-visita ad Elisabetta, che egli crede sua sorella: « Elle se diriger vers sa soeur qui était enceinte, car elle avait reçu l'annonce de Jean. Quand elles se recontrèrent, la mère de Jean sentit que celui qui se trouvait en son sein se prosternait, confessant sa foi en Jésus » (ap. HAY., p. 79-80). — BELLI, al contrario: « a noi sembra che il viaggio di questo v. 22 sia da intendere, con maggior probabilità di evidenza, come un viaggio-fuga (e non come viaggio-visitazione, o viaggio-prova), e da riferire alla fuga in Egitto ». BEL., p. 452. Le sottolineature sono nostre.

<sup>160</sup> « Ricami » dei *qussās* e di altri intorno alla nascita di Cristo. Secondo alcuni, Gesù sarebbe nato, indubbiamente, in stagione invernale (ZAM., III, 10; BAYD., II, 24; SHAR., p. 174); e, precisamente, nella ventiquattresima notte di dicembre, in giorno di mercoledì: MAS'UDI (ap. HAY., p. 66). La sua nascita sarebbe accaduta dopo un corso normale di gestazione, al nono mese (SAB., p. 202); o, come dicono altri, all'ottavo, al settimo, e perfino al sesto mese dalla concezione (ZAM., III, 10; BAYD., II, 24). Alcuni opinano che le tre operazioni, — concepimento, configurazione del corpo, e nascita, — si siano attuate in tre ore: un'ora, rispettivamente, per ogni funzione. Così MUQATIL (ap. HAY., p. 78). Anzi, qualche autore vorrebbe ridurre ulteriormente questo tempo a una sola ora: IBN 'ABBAS (ap. HAY., p. 78). Di modo che Maria avrebbe partorito il suo figlio, il giorno stesso del suo concepimento; e, esattamente, all'ora del tramonto: MUQATIL (ap. HAY., p. 78); ZAM., III, 10; BAYD., II, 24. Al contrario, NAG., p. 378, e AMEL. 475, ritengono che la gestazione ebbe un corso normale, secondo le leggi della natura.

Maria avrebbe sentito i primi sintomi del parto, stando nella « Casa della Profezia »; e, per un senso di vivo pudore, se ne fuggì, vergognosa, verso una località ben distante, verso l'oriente. Si appoggiò al tronco d'una palma; mise alla luce il suo bambino; e ne « tagliò colle proprie mani il cordone ombelicale »: ABU NU'AIM (ap. HAY., p. 79).

La palma, accanto alla quale avvenne il parto, non sarebbe stata, secondo alcuni, che un tronco arido (GEL., p. 405); troppo secco, privo di verde chioma

L'imminenza del parto fa prorompere Maria in uno sfogo sorprendente, e direi quasi sconcertante: uno sfogo, che ne rivela profonda ed acuta amarezza: « *Oh! fossi morta tempo addietro! Magari fossi già oggetto di totale oblio!* » (19, 23). Sfogo accorato di una pena, che non è facile definire se di natura *fisica*, causata da atroci dolori del parto, come suole accadere in linea di massima; o piuttosto d'indole *morale*, dovuta a una lucida previsione di una prossima anzi incombente sua diffazione.

All'improvviso, una voce misteriosa<sup>162</sup>, somigliante a quella percepita molti secoli prima da Agar, — la sfortunata madre, errante

(BAYD, II, 24), sprovvisto del suo frutto (ZAM., III, 11; SAB., p. 205. Essa fu resa verde e carica di frutta, miracolosamente; a confronto corporale e a sollievo spirituale di Maria SHAR., p. 174. Cf. AMEL., p. 476.

Appena nato Gesù, gli *idoli* si trovarono, dappertutto, rovesciati per terra; e tutti i demoni provarono uno spavento indicibile, senza saperne il motivo. Satana, il loro capo, volle rendersene conto. Andò in cerca durante tre ore, per terra e per mare, dall'oriente all'occidente. Passò accanto al luogo, in cui era nato Gesù: non poté accostarsi, perché gli angeli si erano stretti in cerchio attorno a Maria per proteggerne il neonato Bambino. le loro spalle toccavano il limitare del cielo, e i loro piedi si sprofondavano oltre i confini della terra. IBN ATHÏR, THA'LABI, GHAZALI, ZABIDI, TABARI (ap. HAY., p. 82).

<sup>161</sup> L'episodio della palma e della sorgente (o ruscello) trova un riscontro, non del tutto identico, nello Ps.-MATTEO, c. XX.

Tra le due narrazioni sono più notevoli le *dissomiglianze* (siano pure marginali) che le *somiglianze*.

L'apocrifo fa rifugiare Maria sotto la palma, non già in previsione del parto imminente, come fa il Corano (19, 23), ma *dopo* la nascita del figlio, verificatasi « in una grotta sotterranea » [*in speluncam subterraneam*] (XIII, 2. — AM., p. 324); e, precisamente, « nel terzo giorno » del suo pellegrinare nel deserto, esausta per il troppo ardore del sole (XX, 1).

Inoltre, — e il Corano non lo dice almeno espressamente, — la palma, sotto la quale si mise a sedere Maria, dopo che Giuseppe la fece scendere dal giumento (*ibid.*), era verdeggiante, con una bella chioma, anzi « carica di frutta » (*ibid.*).

Nel racconto coranico, Maria è sola col suo bimbo, ancora da nascere; nell'apocrifo, al contrario, oltre al bambino già nato, figura Giuseppe, preoccupato per la mancanza dell'acqua negli otri, sì da non poter più rifocillare neanche le bestie, che conduceva seco (*ibid.*).

Infine, il Corano, — con stile prettamente islamico, che tutto riferisce ad Allāh, causa prima, di fronte alla quale si affievolisce ogni altra causalità, — ascrive direttamente a Dio, sia il ruscello fatto sgorgare proprio da lui, sia il ripiegamento della palma, dovuto a un suo esplicito invito, a mezzo della misteriosa voce (19, 24-25).

Nello Ps.-MATTEO, invece, tanto lo scaturire di getti d'acqua limpidissima e fresca, che il piegamento della palma fino ai piedi di Maria, vengono attribuiti direttamente a Gesù bambino, il quale, tutto sorridente e seduto sul grembo della madre, ordina: « *Piegati, o albero, e con i tuoi frutti ristora la mamma mia [...]. Fa poi sgorgare dalle tue radici quella vena che è nascosta sotto terra, e ne fluiscano acque a sazietà nostra* » (XX, 2).

<sup>162</sup> La locuzione *min tahtiha* è un modo di dire, estraneo alla lingua di Qorāish; e non significa « dal sotto di essa (la palma stessa) », come vorrebbe BELLI (p. 455); e nemmeno « l'enfant qui était à ses pieds » (Bl. III, p. 331);

nel deserto assieme ad Ismaele, suo figlio, capostipite degli arabi <sup>163</sup>, — la rinfranca e l'invita a cibarsi di saporiti datteri, e a dissetarsi a una sorgente, che Allāh fa scaturire ai suoi piedi: « *Scuoti verso di te il tronco della palma; essa farà cadere sopra di te datteri freschi e maturi. Mangia, bevi, e rasserena gli occhi tuoi* » (19, 25-26a).

« La scena idilliaca, di Maria con il bambino in braccio, sotto una verde palma, seduta ai margini di un ruscello fatto sgorgare apposta per lei, cambia all'improvviso e assume una tonalità di contrasto violento » <sup>164</sup>.

La stessa misteriosa voce ingiunge alla neo madre di scansare l'incontro con qualunque altra persona <sup>165</sup>, e di scusarsi, eventualmente, col dire: « *Ho fatto voto al Misericordioso di digiunare; oggi non rivolgerò assolutamente a nessuno la mia parola* » (19, 26b).

E Maria si attiene rigorosamente all'ingiunta raccomandazione, lasciando così a Dio solo di provvedere alla sua difesa, di fronte alle maligne insinuazioni e alle ingiuste accuse dei suoi familiari o contribui.

### 5° - Difesa da atroce calunnia

SURA XIX: « *Poi venne col bambino alla sua gente portandolo in braccio. ' O Maria, le dissero, tu hai fatto cosa mostruosa. O sorella di Aronne! Non era tuo padre un uomo malvagio né fu peccatrice tua madre! '. Ed essa indicò loro il neonato; e dissero: ' Come parlerem noi a chi è ancora nella culla bambino? '. Egli disse: ' In verità io sono il Servo di Dio, il quale mi ha dato il*

---

« l'enfant qui se trouvait à ses pieds » (Mars., p. 373); ma dal seno di lei (Maria) ». Cf. HAD. III, p. 142.

Quanto poi alla provenienza della voce invitante, non c'è accordo. Partita dall'angelo Gabriele: GEL., p. 405; ZAM., III, 12. — Partita da Gesù Bambino, ancora chiuso nel seno materno: BAYD., II, 25; HAD. II, p. 463; BL. II, p. 331; BEL., p. 455; MONT., p. 395. — Nello Ps.-MATTEO, è Gesù Bambino, che interpellava la madre, però, — lo si noti bene, — dopo la nascita, non prima: « *infantulus Jesus laeto vultu, in sinu matris suae residens, ait ad palmam* » (XX, 2).

<sup>163</sup> Il lamento di Maria e la provvidenziale risposta trovano un riscontro « nel fatto biblico di Agar e di Ismaele, che certamente Maometto ha fuso con l'elemento dei Vangeli canonici e apocrifi per darci un quadro orientale della nascita di Gesù ». PEIR., p. 52. — Da non dimenticare, però, il divario già accennato, e cioè: che Ismaele era già nato. (Cf. Gen., 21, 9-10); Gesù, invece, ancora da nascere.

*Libro e mi ha fatto Profeta, e m'ha benedetto dovunque io mi sia e m'ha prescritto la Preghiera e l'Elemosina, finché sarò in vita, e m'ha fatto dolce con mia madre, non mi ha fatto violento e scelerato. Sia pace su di me, il dì che nacqui e il dì che muoio e il dì quando sarò suscitato a Vita » (19, 27-33).*

Ritornata dai suoi col neonato Bimbo in braccio, Maria si sentì subito apostrofare con termini inequivocabili, che suonavano accusa e condanna, quasi fosse stata colta in flagrante delitto: « *O Maria, hai commesso un'azione orrenda. O sorella di Aronne, il padre tuo non era un tipo perverso, né la madre tua una dissoluta* » (19, 27-28).

La cosa strana, — *fariyan*: vergognosa, mostruosa, — che viene rinfacciata a Maria, era proprio la sua maternità: una maternità inattesa, quindi illegittima, quindi obbrobriosa. Maternità, tanto più riprovevole, in quanto che Maria era stata sempre ritenuta persona onesta, irreprensibile; e discendeva da una famiglia, — padre, madre, fratello<sup>166</sup>, — a tutti nota per l'integrità dei suoi costumi; e, fin dalla sua più tenera età, era vissuta sotto rigida custodia, né si era legata in legittimo matrimonio.

Malgrado l'acuta intima sofferenza, la giovane madre si dimostra calma, serena, interiormente sicura del fatto suo. Non si scompone; non apre bocca; si limita a indicare, con un cenno tutto candore, il suo Bimbo, come per dire: « *Se volete spiegazioni, chiedetele a lui* ».

E il Bimbo, ancora lattante<sup>167</sup>, prende a parlare speditamente: con stupore degli ascoltatori, e a confusione di quanti avevano lan-

<sup>164</sup> PEIR., p. 52.

<sup>165</sup> La raccomandazione al silenzio, alcuni esegeti la interpretano nel senso di far meglio risaltare l'intervento di Dio, attraverso Gesù bambino, a difesa dell'innocenza di Maria. Cf. ZAM., III, 14.

<sup>166</sup> Come per 'Imrān, anche per *Harūn* (Aronne) è stato posto il quesito chi fosse stato, di preciso.

I commentatori musulmani propendono a farne un contemporaneo di Maria, famoso per la sua condotta, relativamente onesta o disonesta. Maria gli sarebbe stata paragonata in senso, relativamente, di ammirazione o di biasimo, a seconda delle opinioni degli esegeti. Cf. BAYD., II, 25.

ZAM., III., 14-15, è più favorevole a un Aronne *onesto*; e informa che, ai suoi funerali, avrebbero partecipato ben 40.000 individui, tutti insigniti del medesimo suo nome. — Il commento dei GEL., p. 405 sta decisamente e senza tentennamenti per un Harun virtuoso, al quale Maria sarebbe stata creduta simile, prima dell'inattesa sua fecondità. — BELLI respinge l'identificazione di Aronne « con un ignoto anonimo, vissuto nei tempi di Maria Madre di Gesù, sostenuta in definitiva dai commentatori arabi ». BEL., p. 460.

ciato il fango contro la purissima sua madre.

Era una confutazione indiretta; ma non meno convincente. Il fatto di un lattante, che si mette a discorrere, come un adulto, non è cosa d'ogni giorno<sup>168</sup>. Col suo mirabile intervento, Gesù, sbugiardando i falsi accusatori, volle rendere giustizia all'innocenza di Maria, così come Allāh medesimo ne aveva dimostrato la rettitudine con una sua peculiare provvidenza, al momento del parto: « et il n'y a pas de plus véridique que ces deux témoins »<sup>169</sup>.

Il prodigioso Bambino si rivela, in pari tempo, servo (*'abd*) e messaggero (*rasūl*) di Allāh.

Questa sua destinazione ridondava, per connaturale solidarietà, sulla condizione stessa di sua madre. E di fronte alla sua madre, colpita d'atroce calunnia, egli si dichiara pio e ossequiente; non già spavaldo e insolente, al pari di chi non si perita di recar offesa e oltraggio al suo prossimo. Chiude infine il suo inaspettato intervento colla medesima formula augurale, già espressa prima (19, 15) a riguardo del Battista: « *E la pace su di me il giorno, in cui nacqui; il giorno, in cui morrò; e il giorno, in cui risusciterò vivo* » (19, 33).

#### 6° - *Eventi escatologici*

Il Corano riassume la vita di Maria, madre di Gesù, nei cinque episodi testé riferiti.

Quanto agli altri eventi mariani, noti dal Nuovo Testamento, — assistenza di Maria alle nozze di Cana; sua fugace comparsa durante il ministero pubblico di Cristo; sua presenza ai piedi della croce; suoi rapporti con la Chiesa nascente, — neanche il più lontano accenno.

<sup>167</sup> Il vero *kāna* del v. 30 ha, indubbiamente, valore di stato, e cioè di una congiuntura, che prescinde dal tempo; non il valore di un passato, ossia di un'azione già trascorsa. Lo si deduce dal contesto, il cui scopo è di comprovare l'innocenza calunniata di Maria; e provarla, tramite un prodigioso intervento: loquela di un bimbo ancor lattante. Non condividiamo, perciò, il parere di BELLI, secondo il quale « Gesù parla non già nella culla, ma essendo in età sufficientemente adulta per farlo ». BEL., p. 463.

Del resto, tutta la tradizione islamica sta per il prodigio di un bimbo, che ha parlato fin dalla culla: « Jésus ne parla plus par la suite, avant l'âge normal, où tous les autres enfants parlent ». IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 84).

<sup>168</sup> Di Gesù medesimo dice IBN ATHĪR (ap. HAY., p. 84) che parlò solamente tre volte dalla culla.

<sup>169</sup> IBN 'ARABĪ (ap. HAY., p. 85).

Parimenti, silenzio assoluto circa i fatti escatologici della Vergine, — morte, assunzione, glorificazione, — malgrado l'opinione contraria di alcuni autori, i quali vorrebbero scorgere un qualche indizio al riguardo nei due versetti: il 50° della s. XXXIII, *I Credenti*; e il 17° della s. V, *La Mensa*.

Per conto mio, un tale indizio, o, meglio, una tale allusione non è per niente comprovata: è un'illazione più soggettiva che oggettiva. Comunque, non sarà fuori posto indugiare un tantino sulla portata di questi due versetti coranici.

A) SŪRA 23, 50: « *E così anche del Figlio di Maria e di sua Madre facemmo un segno, e demmo loro rifugio su un'altura tranquilla e irrigata da fonti* ».

Lo scrittore turco Suād Yurdkoru<sup>170</sup>, nel secondo emistichio del citato versetto vede un'implicazione, non proprio un'esplicita dichiarazione, dei novissimi di Maria, specialmente della sua corporea assunzione al cielo.

Ho l'impressione, per non dire la convinzione, che la prima parte dell'argomentazione di Yurdkoru sia sfasata. Egli ragiona così: « Donner abri à des êtres humains en un lieu terrestre (comme le supposent des commentateurs musulmans, qui voient ici une allusion au refuge trouvé par Marie et Jésus en Egypte) n'est pas un signe extraordinaire, comme le serait leur montée céleste »<sup>171</sup>.

Il versetto, di cui ci occupiamo e sul quale si fonda Yurdkoru, consta di due emistichi, nettamente discernibili, e contrapposti dai due verbi ivi impiegati, *facemmo* e *demmo*: l'uno concerne il segno [*āyah*]; l'altro, il rifugio [*awaynāhuma*]. Chi legge ponderatamente

<sup>170</sup> In una comunicazione del 15 giugno 1951, inedita, inviata a Mons. MULLA, il quale la qualifica « très remarquable et objectivement fort vraisemblable ». MUL., p. 276.

In merito alla s. 23,50, il medesimo MULLA scrive: « seuls, à notre connaissance, quelques savants européens modernes, le P. Ludovico Marracci [*Refutatio Alcorani*, in s. XXIII, nota ad v. 52], au XVIIe siècle, et, de nos jours, Ahrens [*Muhammad als Religionsstifter* (Leipzig 1935), 195] ont vu une allusion au Paradis ou même une réplique confirmative à la croyance chrétienne à l'Assomption de Marie en même temps qu'au dogme chrétien de l'Ascension de Jésus ». MUL., p. 275. — Per quanto concerne MARRACCI, da rilevare che egli non si riferisce al paradiso « tout court », ma al paradiso terrestre. Difatti, dopo aver riferito il parere degli altri [Gerusalemme, Damasco, Palestina], aggiunge testualmente: « Puto tamen Alcoranum loqui de Paradiso terrestri ». MAR. II, p. 476 [non 376]. La sottolineatura è nostra.

<sup>171</sup> Cf. MUL., p. 276, in nota. — Le sottolineature sono nostre.

il Testo, senza difficoltà ci vede che il *segno* dato, — ossia l'esibizione straordinaria della potenza di Allāh, — non si riferisce al luogo di rifugio, come vorrebbe Yurdkoru, ma si puntualizza propriamente, e totalmente, sulla *persona* di Gesù e di Maria. Essi sono il *segno*. Sono loro due, in persona, che mediante i loro doni eccezionali, e le loro prerogative eccezionali, manifestano in modo eccezionale gli attributi della potenza e della sapienza di Allāh. Per conseguenza, si ha da dire che il voler riportare al secondo emistichio quel che il Testo riserva unicamente al primo, è ermeneutica ingiustificata, anzi semplicemente arbitraria.

Inoltre, non ci sembra convincente neanche la seconda parte del ragionamento di Yurdkoru, che è così espressa: « D'autre part, cette 'hauteur pourvue d'eau vive', qui n'est pas de la terre et où Jésus et Marie sont ainsi recueillis, ne peut être que le Paradis, que le Coran décrit habituellement comme un lieu élevé, sous les arbres duquel coulent des cours d'eau »<sup>172</sup>.

Il ragionamento, — è doveroso confessarlo, — contiene un'apparenza di verità, poiché il secondo emistichio riecheggia alcuni aspetti e avanza alcuni elementi, che si direbbero tipici del *paradiso islamico*<sup>173</sup>: un paradiso, concepito per soddisfare, in linea di massima, alle prementi esigenze ambientali e personali dagli arabi, uomini, « dagli occhi bruciati e dalla gola secca per l'alito ardente del deserto »<sup>174</sup>. Materialistico e voluttuoso, com'è risaputo, esso offre « tutto ciò che mancava al beduino del deserto: giardini rigogliosi ed ombrosi, sorgenti, compagnia di belle donne e vergini illibate »<sup>175</sup>.

Le componenti paradisiache, che emergerebbero dal nostro verdetto sarebbero le seguenti: *rābwāh* (altura); *awayanāhuma* (idea di rifugio al sicuro); *qarār* (idea di fertilità e di stabilità); *ma'in* (idea di frescura e d'irrigazione).

Sofferamoci un tantino a definirne, secondo il Corano, l'esatto significato, e vedere se possano contenere un'allusione ai novissimi della Vergine.

<sup>172</sup> *Ibid.* — Item per le sottolineature.

<sup>173</sup> Cf. MASSON (*Le Paradis*), I, p. 758-776).

<sup>174</sup> Gabr. I (*La legge e la fede dell'Islam*), p. 36. — Alla sanzione eterna (gioie del paradiso e tormenti dell'inferno) SOUBHI EL-SALEH dedica il suo libro *La vie future selon le Coran* [Paris, Vrin, 1971], coll. « Etudes Musulmanes, XIII. Dopo i dati coranici (p. 13-22), riferisce successivamente l'esegesi tradizionale (p. 23-64), razionalista (p. 65-87), mistica (p. 89-120) e moderna (p. 121-136).

<sup>175</sup> LATOR ESTEBAN, *Islam*, in *Enciclop. Filos.* (Centro di Studi filosofici di Gallarate), ed. Sansoni, 1967, III, col. 1100.

Il vocabolo *rābwāh* (altura, collina) si legge nel Corano due sole volte: nel versetto, che stiamo esaminando; e a proposito di un giardino situato su di un'altura [*rābwāh*]. Il contesto di questa seconda accezione non ha nulla da che fare con il paradiso, soggiorno dei beati. Il termine vi sta impiegato come paragone, o esempio illustrativo, d'una ben altra realtà<sup>176</sup>.

Il paradiso, ossia il perenne soggiorno dei pii e timorati di Allāh<sup>177</sup>, viene talvolta designato con vocaboli, o con perifrasi, in cui entra l'idea di *qarār* e di *mā'wā*. Sicché viene chiamato espressamente: *dār al-qarār* (40, 39), dimora della stabilità; *gannat al-mā'wā* (53, 15), giardino del rifugio; o, al plurale, *gannāt al-mā'wā* (32, 19), giardini del rifugio; o, semplicemente, *al-mā'wā* (79, 41), il rifugio per eccellenza. Una sola volta c'entra, però di sbieco, il concetto di altura: *gannah 'āliyah*<sup>178</sup>, giardino alto, elevato,

Ma abitualmente per denotare il paradiso, il Corano impiega altri termini: il paradiso, dico, vero e proprio, quello che è la delizia<sup>179</sup> eterna (9, 22), che Allāh ha promesso e preparato<sup>180</sup>, in premio e in eredità<sup>181</sup>, a quanti abbiano creduto e operato il bene<sup>182</sup>, d'ambo i sessi<sup>183</sup>; a chi abbia obbedito a Dio e al suo Profeta (4, 13); a chi abbia perseverato nella preghiera (70, 34); e a chi siasi sinceramente umiliato dinanzi al suo Signore (11, 23).

<sup>176</sup> « di quelli che donano dei loro beni, bramosi solo di soddisfare Iddio e di confermare se stessi, sarà come di un giardino sopra un'altura [rabwah], che lo colpisce un acquazzone e produce i suoi frutti due volte tanto. E se non lo colpirà un acquazzone, vi cadrà leggera la rugiada » (2, 265). Nota BAUSANI: « Cfr., malgrado le notevoli differenze, Matth. XIII, 4 segg. e Marc. IV, 3 segg. o anche, per il tratto 'pioggia', Matth. VII, 24 segg. ». BAUS., p. 516.

<sup>177</sup> « Coloro che temono [ittaqu] il loro Signore, avranno Giardini, alla cui ombra scorrono i fiumi (3, 198). Cf. 13, 35; 15, 45; 25, 15; 50, 31; 68, 34.

<sup>178</sup> « vivrà dolce vita in un giardino alto [gannah 'āliyah] e frutti bassi. Mangiate e bevete in pace » (69, 21-24). — « ci saranno in quei giorni volti dolci, lieti dello sforzo compiuto, in un Giardino alto [gannah 'āliyah], che non v'udreste una parola vana: c'è una fonte d'acqua corrente; ci sono letti elevati; e coppe dinnanzi; e cuscini in fila; e tappeti distesi » (88, 8-16).

<sup>179</sup> « i giusti vivranno fra le delizie [na'im] e gl'iniqui nell'inferno, e vi bruceranno dentro » (82, 13-14). Cf. 83, 22, 24; 52, 17.

<sup>180</sup> « abbiamo trovato vero quel che il nostro Signore ci aveva promesso [wa'adna]. Avete voi trovato vero quel che il Signore vostro aveva promesso [wa'ada] a voi? » (7, 44). Cf. 9, 72; 13, 35; 25, 15; 40, 8; 47, 15. — « Dio ha preparato [a'adda] per loro Giardini » (9,89). Cf. 9, 100.

<sup>181</sup> « è la mercede [gazā'] di chi opera il bene » (5, 85). Cf. 3, 195; 98, 8. — « è il Giardino che daremo in eredità [nūrithu] a chi fra i nostri servi è stato timorato di Dio » (19, 63). Cf. 43, 72.

<sup>182</sup> « Quelli che hanno creduto [āmanu] e operato il bene ['amilu-ṣ-ṣālihāt], costoro sono i possidenti del Giardino, ove rimarranno in eterno [khālidūn] » (2, 82). Cf. 4, 122; 11, 23; 14, 23; 18, 30-31.

Questo paradiso, il Corano lo indica quasi sempre con due sostantivi classici, che sono: *dār* (dimora, soggiorno) e *gannah* (giardino, viridario). Non lo notifica ordinariamente con « *rābwāh* » (altura), o con « *mā'wā* » (rifugio).

Nel Testo, infatti, troviamo il paradiso dei beati significato, rispettivamente, o con *dār*, o con *gānnāh*. E gli esempi, a proposito, non fanno difetto.

Il paradiso è detto semplicemente *dār*<sup>184</sup>; ovvero, *dār* con qualche ulteriore aggiunta specificativa, così: *dār al-ākhirah* (16, 30), dimora dell'ultima (tappa della vita), la dimora definitiva; *dār al-muqāmah*<sup>185</sup>, dimora del soggiorno (perenne); *dār as-salām*<sup>186</sup>, dimora della pace; *dār al-muttaqīn* (16, 30), dimora dei timorati (di Allāh).

Il paradiso è detto anche *gannah*, giardino, al singolare; o *gannāt*, giardini al plurale<sup>187</sup>. Giardino, o giardini, così ampi, così spaziosi, da avere un perimetro identico alle dimensioni stesse dei cieli e della terra (3, 133; 57, 21). Giardini, o viridari, con una (88, 12), o più fontane d'acqua<sup>188</sup>; con un fiume (54, 45), anzi con più fiumi d'acqua<sup>189</sup>, che vi scorrono placidamente.

Troviamo inoltre il paradiso descritto, nel Corano, con le seguenti perifrasi, in cui è inclusa l'idea di *giardino*, o *viridario*: *gannāt na'im* (56, 89; 70, 38), giardino gradevole; *gannāt an-na'im* (26, 85), il giardino (al singolare) del piacere; *gannāt an-na'im*<sup>190</sup>, i giardini (al plurale) del piacere; *gannāt wa na'im* (52, 17), giar-

<sup>183</sup> « ha promesso ai credenti e alle credenti [*mu'mināt*] Giardini, alla cui ombra scorrono i fiumi, dove rimarranno in eterno » (9, 72). Cf. 40, 40; 48, 5. — Nota BAUSANI: « L'ignoranza del testo coranico portò, fino ad epoche anche relativamente recenti, in certi ambienti cristiani, all'assurda accusa a M. di escludere le donne dal paradiso ». BAUS., p. 524.

<sup>184</sup> « Quanto è bella la dimora [*a-d-dār*] finale! » (13, 24). Cf. 38, 46. — Dimora, distinta anzi contrapposta alla dimora del fuoco, riservata ai nemici di Allāh, e chiamata (un'unica volta) *dār al-khulūd*, dimora dell'eternità (41, 28).

<sup>185</sup> « ci ha accolti nella Casa del Lungo Restare [*dār al-muqāmah*], dove non ci coglie travaglio, là dove non ci coglie stanchezza » (35, 35).

<sup>186</sup> « per costoro è la dimora della pace [*dār as-salām*] presso il loro Signore » (6, 127). Cf. 7, 46; 10, 25; 16, 31.

<sup>187</sup> « entrate nel Giardino [*gannah*], senza timore » (7, 49). Cf. 2, 111; 3, 14; 4, 124; 46, 14; 76, 12. — « nella speranza che il vostro Signore vi purifichi delle vostre colpe e vi faccia entrare in Giardini [*gannāt*], alle cui ombre scorrono i fiumi » (66, 8). Cf. 71, 12; 74, 40; 78, 16.

<sup>188</sup> « i timorati [di Dio] saranno fra giardini e fontane [*'uyūn*]: entratevi in pace, sicuri » (15, 45). Cf. 44, 52; 51, 15.

<sup>189</sup> « giardini, alla cui ombra scorrono i fiumi [*anhār*], dove rimarrete in eterno » (3, 15). Cf. 2, 25; 4, 13; 5, 85; 10, 9; 16, 31.

<sup>190</sup> « li faremmo entrare nei giardini [*gannāt*] della delizia [*an-na'im*] » (5, 65). Cf. 10, 9; 22, 56; 31, 8; 37, 43; 68, 34.

dini e piacere; *gannāt 'adn*<sup>191</sup>, giardini di Eden; *gannāt al-firdāus*<sup>192</sup>, giardini del paradiso.

Ci troviamo, così, con questi dati in mano: per significare il paradiso, — ossia la dimora di quanti sono per davvero riusciti in vita, ottenendo il manifesto (45, 30), magnifico (44, 57) e supremo successo<sup>193</sup>, — il Corano non adopera mai, e poi mai, il sostantivo *rābwāh*.

D'altra parte, il luogo di rifugio accordato da Allāh a Gesù e a Maria, — secondo il versetto coranico, di cui ci occupiamo, — non viene indicato coi soliti termini classici, *dār* e *gannāh*, abitualmente usati per il paradiso.

Infine, neppure lo chiama semplicemente *qārar*, dimora e soggiorno; ma lo qualifica come un sito « *zāt qarār* », e cioè: una località, la quale, oltre ad essere irrigua, si presenta come adatta *per* una dimora stabile e tranquilla; accogliente *per* un soggiorno sereno e gradevole; acconcia *per* un rifugio sicuro.

✠

In conclusione, crediamo che il versetto mal si presta a illazioni certe e precise; e questo, a causa della sua formulazione vaga e generica.

La sua interpretazione vagola in sì opposte direzioni<sup>194</sup>, da non poterne ricavare nulla di concreto e di positivo. Segno e riconferma dell'indole indeterminata del versetto. L'unica indicazione, suggerita quasi a unanimità dagli esegeti è questa, e questa sola; che il versetto si riferisce alla vita terrestre di Gesù e di Maria, non già alla loro sorte finale, non alla loro definitiva glorificazione.

Con molta probabilità, quindi, — se non proprio con assoluta certezza, — possiamo ritenere che il versetto coranico non tocca i fatti escatologici di Maria; e che l'ipotesi di un'implicazione, al ri-

<sup>191</sup> « entreranno nei giardini di Eden [*gannāt 'adn*], dove scorrono i fiumi » (16, 31). Cf. 19, 61; 20, 76; 35, 33; 40, 8; 98, 8. — Cf. JEF., p. 217.

<sup>192</sup> « avranno per asilo i giardini del Paradiso [*gannāt al-firdaus*] » (18, 107). — Come *mihrāb* è un barbarismo, di provenienza etiopica (HAD. II, 461), così *'adn* è un barbarismo, ma d'origine siriana, e significa « vigneto » (HAD. III, p. 142). Parimenti *firdaus* è un barbarismo di provenienza greca (HAD. III, p. 142); oppure iranica, cf. JEF., p. 224.

<sup>193</sup> « Giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, in cui rimarrete in eterno: questo è il Successo [*fauz*] supremo » (57, 12). Cf. 9, 72; 48, 5; 64, 9; 85, 11.

<sup>194</sup> La località non è per nulla identificata dai commentatori coranici. « Abdallah ibn Sallām dit qu'il s'agit de Damas; et Abū Huraya parle de Ramla; Qatāda et Ka'b, de Jérusalem. Ka'b dit qu'il s'agit d'un endroit, où la terre est le plus proche du ciel. Abū Zeid mentionne l'Égypte; Dahhāk parle de l'oasis de Damas; et Abū 'Aliya, de Jérusalem ». THA'LABĪ, *Qisas*, 386 (ap. HAY., p. 80). Cf. ZAM., III, 190.

guardo, non riscontra nel Testo né solido fondamento, né adeguata giustificazione.

Non è improbabile che con esso si voglia ribadire la provvidenziale premura di Allāh nel procacciare a Maria e al suo Bambino, in seguito all'abbandono del *mihrāb*, un rifugio sicuro e piacevole<sup>195</sup>.

Quale esso sia stato, di preciso, non siamo in grado di poterlo definire.

Non affermo categoricamente, ma nemmeno escludo che tale località si possa identificare col luogo medesimo, in cui avvenne la nascita di Gesù: accanto ad una palma, — la quale non necessariamente, stando al Corano (19, 23), deve dirsi arida<sup>196</sup>, — e vicino a una sorgente, fatta scaturire miracolosamente (19, 24), sì da rendere quel posto adatto a una gradevole dimora.

Comunque, allo stato odierno, la cosa rimane oscura: nota con certezza solamente ad Allāh, al quale niente sfugge, neanche il dominio del *ghayb*<sup>197</sup>.

B) SURA 5, 17: « *E chi potrebbe impedire a Dio di annientare, se lo volesse, il Cristo, figlio di Maria, e sua madre, e tutti coloro che sono sulla terra? A Dio appartiene il dominio dei cieli e della terra e dello spazio fra essi* ».

Il P. Henninger<sup>198</sup>, in seguito ad una recensione e ad una conferenza in data 25.IV.1953 del prof. Rudi Paret, ha riveduto le proprie posizioni intorno all'assunzione di Maria al cielo, secondo il Corano. Eccone in breve il parere:

<sup>195</sup> SABŪNĪ asserisce, senz'altro, che, proprio su quell'incantevole altura, lontano da Betlemme, Gesù trascorse i suoi primi anni, e crebbe sotto la cura materna di Maria. Cf. SAB., p. 206. — THA'LABĪ colloca tale altura, o collina, in Egitto: « Joseph conduisit Marie et son Fils sur le dos de son âne, jusqu'en Egypte. C'est là la Colline dont Allāh a parlé: « Et Nous leur avons donné refuge sur une colline de paix et d'eau rafraîchissante » (ap. HAY., p. 80).

<sup>196</sup> Sono proprio gli esegeti e gli storiografi musulmani, che, presi dalla smania dello spettacolare, moltiplicano i prodigi intorno a Cristo e a sua madre, facendo della palma un *arido* tronco. Il Corano, invece, dice soltanto che Maria avrebbe dovuto scuotere il *tronco* della palma, e questa avrebbe fatto cadere datteri freschi e maturi; né accenna lontanamente a tempo invernale. — Come abbiamo già osservato (n. 161), lo PS.-MATTEO presenta la palma verdeggiante e carica di frutta.

<sup>197</sup> « Egli è Dio, non v'ha altro dio che Lui, Conoscitore dell'Invisibile [*al-ghayb*] e del Visibile, il Clemente, il Misericordioso! » (59, 22).

<sup>198</sup> Cf. HENNINGER JOSEPH, *Mariä Himmelfahrt im Koran*, in *Neue Zeitschr. Miss.*, 10 (1954), p. 288-292. — Devo alla cortese premura del Rev. P. Federico Ruiz, Direttore di *Ephemerides Carmeliticae*, la fotocopia di questo articolo, da me ricercato invano altrove. A lui il mio grazie.

a) egli ammette che nel Corano si ha « *ein interessantes (indirektes) Zeugnis* »<sup>199</sup> della fede delle Chiesa Orientale nell'Assunta: un segno e un vestigio, precursore, a distanza di un secolo, delle omilie di Giovanni Damasceno<sup>199</sup>;

b) questo segno, o indizio, non si ricava dalla s. 23, 50 [52], nella quale si avverte di primo acchito, — « *auf den ersten Blick* », — una grande rassomiglianza con la descrizione coranica del paradiso; ma sono fallaci e illusorie rassomiglianze: « *diese Ähnlichkeiten sind trügerisch* »<sup>200</sup>;

c) quel segno o indizio si riscontra, invece, in un interessante versetto coranico, finora non sufficientemente esplorato e sfruttato: il v. 17° della sūra quinta testé riferito. E in base a questo versetto, Henninger così ragiona:

Allāh, che già distrusse intere città con le loro popolazioni, potrebbe, secondo il Corano, se lo volesse, fare altrettanto con Gesù e con Maria: annientarli del tutto, perché sue creature; semplici creature, non divinità<sup>201</sup>. Ora, affinché questo annientamento risulti reale, effettivo, bisogna supporre che Muḥammad abbia considerato Gesù e Maria *attualmente esistenti*: ancora in vita, e vita esistenziale completa, personale, in anima e corpo<sup>202</sup>. Se no, non li potrebbe annientare secondo verità<sup>203</sup>. Questa « *Fortleben von Jesus (und Maria)* », ossia la loro sopravvivenza, o perenne vitalità, deve supporre attuale *in paradiso*.

Sappiamo, difatti che, secondo il Corano, Gesù non fu crocifisso, né morì di morte naturale, ma fu innalzato vivo al cielo; morrà, se mai, dopo la risurrezione finale. Menzionando, qui, Maria accanto a Gesù, si deve pensare che Maria abbia avuto la medesima sorte di Gesù, suo figlio; e che, al pari di lui, anche lei gode di una « *reale Fortleben* »<sup>204</sup>. Di modo che l'interpretazione più plausibile al citato v. 17 della s. V, deve ammettere che, secondo Muḥammad, sia Gesù che Maria, insieme vivono in cielo presso Dio in corpo e anima (« *mit Leib und Seele* »), godendo di un'esistenza reale e fisica, pari all'esistenza reale e fisica di quanti erano loro contemporanei sulla terra<sup>205</sup>.

<sup>199</sup> « Und doch haben wir hier ein interessantes (indirektes) Zeugnis für den Glauben der Ostkirche ». (*Loc. cit.*, p. 292.

<sup>200</sup> *Loc. cit.*, p. 290.

<sup>201</sup> *Loc. cit.*, p. 289.

<sup>202</sup> « Beachtenswert ist, dass die beiden dabei als wirklich existierend gedacht sind ». *Loc. cit.*, p. 289.

<sup>203</sup> « (sonst könnten sie ja nicht vernichtet werden) ». *Ibid.*

<sup>204</sup> *Loc. cit.*, p. 291.

<sup>205</sup> « Die plausibelste Erklärung von Sure 5, 19 [17] scheint also die von Paret gegebene zu sein, d. h. nach der Überzeugung Mohammeds existieren Jesus

Ora voler esigere, in base al citato versetto, una « Fortleben », un'esistenza personale e attuale per Gesù e Maria, affinché si possa affermare, secondo verità, che Allāh li potrebbe per davvero annientare, se lo volesse, mi sembra un'illazione forzata, del tutto gratuita.

Difatti, a pensarci sopra, il versetto ha un contenuto *ipotetico*, con formulazione legata a una condizione. Ebbene, perché una condizione risulti vera o verisimile, non si richiede affatto che sia vincolata a un fattore « attuale », *hic et nunc* presente e vivente. In quanto ipotesi, non esige altro all'infuori della carenza di contraddizione nei suoi termini; e quindi, come ipotesi, essa prescinde dalle categorie delimitanti del tempo e del luogo; astrae, cioè, dal passato, dal futuro, ma anche dal presente.

Per conseguenza, nel caso concreto di Gesù e di Maria, Muḥammad poteva benissimo avanzare una sua ipotesi, — e sarebbe stata del tutto logica e veritiera, — dicendo che Allāh onnipotente li potrebbe annientare entrambi, al pari dei più grandi profeti e messaggeri del passato, senza dover necessariamente supporre che loro due, come pure i messaggeri del passato, debbano ritenersi ancora in vita, *attualmente* esistenti, in corpo e anima.

E poi, contrariamente a quel che Henninger aggiunge, non trovo né notevole, né sorprendente [*Es ist auffällig*] che il nome di Maria appaia, qui, accanto al nome di Gesù<sup>206</sup>. Direi, piuttosto, il rovescio, a ciò indotto da due motivi, suggeriti dalle esigenze del contesto stesso, sia remoto che prossimo.

Contesto *remoto*: sarebbe stato, per conto mio, strano e straordinario, se, in contrasto col suo solito stile, Muḥammad avesse taciuto, qui, il nome di Maria. Difatti, una volta ammessa l'unione inscindibile delle sorti di Gesù e di Maria, il Profeta aveva preso la consuetudine di abbinarne sempre, secondo le possibilità, il nome e il ricordo. Nel presente versetto egli affianca Maria a Gesù, in modo analogo all'abbinamento che seguirà in questa medesima sūra, al v. 75, là dove asserisce che Gesù, — messaggero di Allāh, ma semplice creatura, — mangiava e beveva. Invece di ricorrere a altri individui come a secondo termine di paragone, Muḥammad avanza il nome di Maria, dicendo che, madre di Cristo e semplice creatura, lei pure, al

---

und Maria ebenso wirklich und leibhaftig, wie seine lebenden Zeitgenossen auf der Erde. Weil aber Jesus nicht mehr auf der Erde lebt, sondern lebendig zu Gott entrückt worden ist, muss dasselbe auch von Maria angenommen werden; *mit anderen Worten*, Mohammed kannte und teilte die Überzeugung seiner christlichen Gewährsmänner, dass Maria, ebenso wie Jesus, *mit Leib und Seele bei Gott lebt* ». *Loc. cit.*, p. 292. — Le sottolineature sono nostre.

<sup>206</sup> « *Es ist auffällig, dass in diesem Zusammenhang Maria überhaupt erwähnt wird.* » *loc. cit.*, p. 291.

pari di suo figlio, mangiava, beveva ed era soggetta a tutte le funzioni conseguenti al mangiare e al bere.

Contesto *prossimo*: proprio per il motivo invocato da Henninger, — un motivo polemico<sup>207</sup>, — Muḥammad doveva, nel versetto 17, menzionare esplicitamente Maria. Egli infatti vuol ribattere gli associatori, e quanti attribuiscono una natura divina ad altri, all'infuori dell'unico vero Dio. Ora non bisogna dimenticare che Maria era stata collocata da taluni, assieme a Gesù, sul medesimo livello di Allāh, così da costituire la famosa « triade », fortemente riprovata in questa medesima sūra quinta: « *E sono empì quelli che dicono: ' Dio è il terzo di Tre '. Non c'è altro dio che Allāh solo; e se non cessano di dire simili cose, un castigo crudele toccherà a quelli di loro che così bestemmiano* » (5, 73). Triade, che, — come viene insinuato da questa medesima sūra, — risulta composta di Allāh, di Gesù e di Maria (5, 116). E quindi, affinché la sua dimostrazione riuscisse completa e adeguata, doveva per forza menzionare Maria ed esibirla come semplice creatura, al pari di Cristo, suo figlio.

Indubbiamente, il Corano ammette l'immortalità e conosce la sopravvivenza in corpo e anima, nel mondo dell'al di là (21, 34). E non è escluso che esso affermi di fatto una tale sopravvivenza, in merito ad alcuni individui: Idrīs (19, 57); Gesù (3, 55; 4, 157). Ma, nei riguardi di Maria, nessun indizio a proposito.

Anzi, in virtù del dibattito polemico, prevalente negli ultimi anni della sua carriera, Muḥammad, con deliberato proposito, ha ristretto la narrazione concernente Maria agli episodi strettamente legati alla persona di Gesù, e unicamente spettanti all'infanzia di Gesù. Così, difatti, ne poteva tirare una valida argomentazione a favore della origine prettamente umana di Gesù, e a negazione di ogni pretesa di natura divina in riferimento a Gesù.

Amico di Dio, e uno dei più intimi di Dio (1, 3, 45), Gesù, figlio di Maria « non era che un Messo di Dio, come gli altri che furono inviati prima di lui » (5, 75). « *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* » (5, 72).

Siffatti episodi connessi con l'infanzia di Cristo, come vedremo più tardi, trovano un ampio riscontro nella letteratura cristiana dei primi secoli, specialmente nei vangeli apocrifi: quelli, soprattutto, che si sono prefissi di colmare le lacune dei vangeli canonici riguardo alla natività di Maria e all'infanzia di Gesù.

Soltanto questi episodi incontrarono il favore e il compiacimen-

<sup>207</sup> « Für Mohammeds polemischen Zweck ». *Ibid.*

to di Muḥammad; e questi soli volle inserire nel suo messaggio<sup>208</sup>.

Degli altri eventi mariani, compresi quelli escatologici, egli non parla; non volle parlare.

Di modo che, com'è stato rilevato anche di recente, della morte, dell'assunzione e della ulteriore glorificazione di Maria non si trova nemmeno una traccia nel Testo coranico e nella tradizione islamica<sup>209</sup>.

## II

### S I N T E S I

Lungi dal doversi dire irriverente o ingiurioso, l'atteggiamento di Muḥammad nei riguardi di Maria fu tutto improntato a stima, ammirazione, venerazione. E fu un atteggiamento costante, invariabile, mai smentito dall'inizio alla fine.

A Maria, figlia di 'Imrān e madre di Gesù, il Corano riserva una posizione di privilegio, — *singolare, eminente*, — non condivisa da nessun'altra donna: non dalle mogli del Profeta; e nemmeno dalla sua figlia prediletta, Fâtimah. Ed è proprio questo posto d'onore, che ha sempre stimolato, e continuerà a stimolare, gli studiosi a chinarsi con amore sulle pagine del Corano, per rintracciarvi l'orma soave e delicata di Maria<sup>210</sup>.

#### I. - POSIZIONE SINGOLARE

La singolarità balza con vigore dal trattamento eccezionale, che Muḥammad riserva a Maria. Trattamento spirante deferenza e osse-

<sup>208</sup> « Les histoires du *Transitus Mariae* n'ont pas trouvé place dans la tradition musulmane ». WENS., p. 360.

<sup>209</sup> Lo sheikh MAHMŪD SHALTŪT, dell'Azhar, ha fatto, tra l'altro, questa dichiarazione al giornale *al-Misri*, il 31 ottobre 1950: « La croyance que Jésus-Christ est monté corps et âme au ciel était déjà très controversée [...]. Mais le Sacré Collège nous surprend aujourd'hui par une tradition dont il n'y a trace dans les Textes Sacrés ni dans la Tradition: Jésus ne serait pas, lui seul, monté au ciel corps et âme; sa Mère le serait aussi », ap. MUL., p. 272, in nota. — E BOUB. (p. 256): « Le dogme de l'Assomption instauré par le pape Pie XII (1946) [?], est en contradiction avec l'Islām ».

<sup>210</sup> « One of the aspects of Islam most likely to prove interesting in this Marian epoch is the place occupied by the Holy Virgin in Islamic doctrine ». ANW.,

quio, malgrado i sedimenti di un'avversa mentalità semita, discriminatrice di valori a base di sesso, e propugnatrice della inferiorità costituzionale della donna rispetto all'uomo<sup>21</sup>; nella scala gerarchica dei valori, « gli uomini sono un gradino più alto delle donne » (2, 228). Mentalità, di certo, mitigata dal messaggio coranico<sup>22</sup>; ma, tuttavia, persistente e operante in varie sue disposizioni intorno ai diritti e ai doveri.

Maria è l'unica donna, che Muḥammad ricorda col suo nome proprio, e della quale discorre in individuo, abbastanza a lungo, con palese ammirazione. Ammirazione innegabile, anche se congiunta a una sottile istanza polemica e ad una mal celata preoccupazione apologetica, almeno stando alla redazione e compilazione attuale del Corano.

Preoccupazione però e istanza, da non ritenersi così accentuate da costringere ad una sconfessione di Maria come « cristiana », e da farne una figura esclusivamente « giudaica », volutamente « anti-cristiana », come vorrebbe lo Zakarias; senza fondamento, però, come avremo occasione di rilevarlo più tardi.

Delle donne tratta diffusamente il Corano. Dal nome « donne » [*nisā'*] s'intitola una delle sūre più lunghe, la quarta. E ne tratta sia in generale che in particolare.

Ricorda infatti, genericamente, le donne idolatre (2, 221); e le donne traviate (24, 26); le donne credenti (24, 31); le donne oneste (24, 23); le donne oranti e devote (33, 35); le donne del paradiso (36, 56). In particolare, menziona le sue mogli (33, 28, 50: 66, 1); e le sue figlie (33, 59). In individuo, la sposa di Adamo

---

p. 447. — Già MARRACCI stesso, aveva dovuto confessare che i dottori musulmani « de Maria et Jesu *honorificentissime loquuntur*: et ea ipsa, quae configunt, nihil indigni aut probrosi continere videntur ». MAR., II, p. 116. E dire che Marracci è, generalmente, tutt'altro che tenero verso lo stesso Muḥammad, che dice « non solum magnum peccatorem, sed idolorum quoque cultorem, saltem per plures annos » (MAR. I, [Mahumeti auctoris Alcorani vitae, rerumque gestarum Synopsis], p. 18); e altrove gli affibbia il qualificativo di « donnaiolo »: « Mahumetus homo mulierosus » (MAR. II, p. 173). Le sottolineature sono nostre.

<sup>21</sup> « Un gradino più alto! » (2, 228), a causa del sesso. « Bien que la mère soit cause de l'existence de son fils, son fils lui est quand même supérieur, à cause de la supériorité de son sexe masculin ». IBN 'ARABĪ (ap. HAY., p. 76). Questo principio coranico provocò, sul terreno pratico, una vera rottura tra i due rispettivi settori, maschile e femminile, inducendo usanze umilianti per la donna: clausura e velo; matrimoni precoci, secondo l'arbitrio del padre o del tutore; diritto di ripudio, spettante al solo marito; poligamia. Cf. GAR., p. 132.

<sup>22</sup> Basterebbe menzionare la riprovazione del Corano per il barbaro costume di disfarsi delle figlie, uccidendole o seppellendole vive, appena nate. Cf. 6, 137, 140, 151; 16, 57; 17, 31; 81, 8-9. Sulla condizione sociale della donna prima dell'islam, cf. DAR., p. 8-28; e, dopo l'islam, *ib.*, p. 29-55. Cf. pure WAR. II, p. 330-345.

(2, 35; 7, 19); la moglie di Abramo (51, 29); la moglie di Lot (11, 81); la moglie del Faraone (28, 9); la moglie del Principe (12, 30, 51); la moglie di 'Imrān (3, 35); la moglie di Zaccaria (19, 8); la moglie di Abu Lahab (111, 4); le figlie di Lot (11, 78); la madre di Mosè (28, 7); la sorella di Mosè (28, 11), la regina di Saba (27, 23).

Ma nessuna donna, assolutamente nessuna, — all'infuori di Maria, — viene mentovata col suo nome proprio.

Maria è l'unico nome femminile, che si legge esplicito nel Corano. Si direbbe che, di fronte a Maria, tutte le altre donne siano qualcosa di amorfo, di evanescente, d'inconsistente; e che Muḥammad le abbia voluto deliberatamente far eclissare, per mettere in maggior luce l'unica donna veramente degna di questo nome, Maria.

Anzi, fin dai primordi della sua carriera, — e, precisamente, fin dalla seconda epoca del periodo meccano, — Muḥammad ricevette l'intimazione di occuparsi espressamente di Maria, e di farne menzione, accanto ai più insigni amici di Allāh<sup>213</sup>: « *Rammenta nel Libro Maria* », gli viene ordinato, una prima volta (19, 16); e ribadito una seconda: « *Ricorda, inoltre, Coei, che custodi la sua verginità, sì in che in lei alitammo del nostro spirito* » (21, 91).

Data questa divina economia, non fa meraviglia che il ricordo di Maria affiori sovente nella trama del Libro. Il nome della Vergine si legge esplicito nel Corano, esattamente, 34 volte. Una cifra, questa, che deve dirsi notevole; specialmente se viene confrontata col numero delle volte, con cui il Corano menziona le figure bibliche più ragguardevoli, sia del vecchio che del nuovo Testamento.

Difatti, tra i nomi propri ivi ricordati, quello di Maria si rivendica, per frequente ricorso, il quarto posto, venendo esso subito dopo quello di Mosè, di Abramo, e di Noè<sup>214</sup>. Ma viene prima del nome di Adamo, di Lot, di Giacobbe, d'Ismaele, di Giobbe, di Giona, di Elia, di Zaccaria, di Yahia, di Gesù stesso<sup>215</sup>.

Quest'uso del nome di una donna, così insolito rispetto ad altre donne, nella compagine del Corano, potrebbe forse indurre qualcuno

<sup>213</sup> Cf. 19, 41 (Abramo); 19, 51 (Mosè); 19, 54 (Ismaele); 19, 56 (Idris).

<sup>214</sup> Il nome di Mosè ricorre 169 volte; quello di Abramo, 69; e quello di Noè, 43. — Cf. BAQ., p. 680-82; 1-2; 722-23.

<sup>215</sup> Nel Corano ricorre 27 volte il nome di Lot e di Giuseppe (cf. BAQ., p. 654, 733). — 25 volte, il nome di Adamo (p. 24-25) e di Gesù (p. 494-495). — 16 volte, il nome di Giacobbe (p. 733). — 12 volte, il nome d'Ismaele (p. 33-34). — 7 volte, il nome di Zaccaria (p. 331). — 5 volte, il nome di Yahia (p. 225). — 4 volte, il nome di Giobbe (p. 108) e di Giona (p. 775). — 2 volte, il nome di Elia (6, 85; 37, 123), e di Eliseo (6, 86; 38, 48).

a trarne motivo per una spiccata « devozione » di Muḥammad verso il dolce nome di Maria: in modo parallelo al suo trasporto, che si direbbe ossessionante<sup>216</sup> per il nome supremo di Allāh<sup>217</sup>, che ritorna nel Corano non meno di 2697 volte: talora, due, tre, quattro, cinque, e perfino sei volte in uno stesso versetto<sup>218</sup>.

Non c'è dubbio che l'insistenza coranica nel proferire a tutto spiano il nome di Maria, e quasi sempre, — 24 volte, — associato al nome di Gesù, tradisce da parte di Muḥammad uno scopo apologetico, anzi polemico.

Nel periodo meccano, — quello iniziato e svolto sotto una preponderante influenza cristiana, o meglio giudeo-cristiana, — egli intendeva distornare da Cristo ogni umana paternità, così da asserire con efficacia la verginità di Maria e la concezione verginale di Cristo, escludendone ogni virile apporto.

Nel periodo medinese, al contrario, emancipatosi dalla « Gente del Libro », giudei e cristiani, col ribadire l'apposizione « figlio di Maria », egli intendeva affermare un'origine prettamente umana per Cristo, e così sbarrare la via ad ogni velleità di attribuire a Cristo un'origine o una filiazione divina.

<sup>216</sup> « Il Corano fu il prodotto di una violenta azione monoteistica da parte del suo fondatore, certamente uno degli uomini che maggiormente nel corso della sua storia sia stato ossessionato dal terrore dell'idolatria ». QUADRI GOFREDO, *Il pensiero arabo ed ebraico del medioevo*, in « Grande Antologia Filosofica », diretta da A. PADOVANI, Milano, Marzorati, 1954, IV, p. 1048. La sottolineatura è nostra.

<sup>217</sup> *Allāh* non è affatto un nome e un essere d'invenzione del Profeta della Mecca (cf. GAB. I, p. 16). — Circa la supremazia di questo nome su altri, — specialmente su *Huwa* (p. 10-11), *al-Hay al-Qayūm* (p. 14-15), *Dhul-galāl wal-ikrām* (p. 15), — cf. ANAWATI GEORGE C., *Le Nom Suprême de Dieu* (Ism Allāh al-A'zam), in « Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici », Ravello, 1-6 settembre 1966. (Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967), p. 216. — Cf. GARDET L., *Allāh*, in EI, t. 1 (nuova edizione), p. 418-429; JEF., p. 66-67.

Il termine arabo *Allāh* è una contrazione di *al-Ilāh*, che significa semplicemente « dio ». « Il est possible qu'antérieurement à l'époque de Mahomet les Mequois païens ait usé de: Allāh pour désigner la principale divinité de la Ka'ba ». WAT. I, p. 51. Cf. « *Rabb al-Bait* » nel Corano (106, 3).

E circa il culto reso ad Allāh nel Higāz, prima di Muḥammad, cf. HAD. II, p. 123-124. Secondo ḤADDAD, il monoteismo vigente alla Mecca, già prima del Profeta [e questi iniziò la sua predicazione con tema escatologico, non già anti-associanistico] era un *monoteismo* prettamente *biblico*, derivante cioè dalla « Gente del Libro » (cf. HAD. II, p. 26-39), specialmente dai giudeo-cristiani, a capo dei quali ci stava Waraqa ben Nawfal, zio (altri: cugino) di Khadigah, e che si occupava della traduzione, in arabo, del S. Vangelo. Cf. HAD. IV, p. 292.

<sup>218</sup> Il ricorso *doppio* in un medesimo versetto è assai frequente. Sia d'esempio la s. II, *La Vacca*, nei seguenti versetti: v. 105, 174, 225, 268, 276. — Per il ricorso *triplo*, che è pure frequente, cf. 2, 140, 143, 213, 220, 228, 258, 259, 261, 284; 3, 31, 52, 78, 112, 159; 4, 139; 7, 158; 9, 37. — Per il ricorso *quadruplo*, cf. 2, 187, 229, 247, 253; 3, 179; 6, 136; 29, 10. — Per il ricorso *quintuplo*, cf. 2, 165; 9, 40. — Per il ricorso *sestuplo*, cf. 2, 282. — Cf. BAQ., p. 40-75.

Sicché il costante accenno a Maria, « madre » di Gesù, — e, per correlativa conseguenza, a Gesù, « figlio » di Maria, — deve considerarsi discreta ma valida professione di fede monoteistica. Esso riflette, da parte di Muḥammad, una sua tacita ma assillante preoccupazione: quella di voler colpire ogni forma di associanismo (*shirk*) e inculcare vigorosamente, sebbene indirettamente, il fulcro del suo messaggio e il movente del suo apostolato, ossia il dogma monoteistico. Dogma, questo, al quale il Profeta arabo si avvinse « con un ardore per il suo tempo e per la sua società insorpassato »<sup>219</sup>. « *Dicono che il Misericordioso si è preso un figlio. Affermazione abbominevole! Poco manca che si spacchino i cieli, si squarci la terra, e si riducano in polvere i monti. Hanno attribuito al Misericordioso un figlio? No. Al Misericordioso non si addice di pigliarsi un figlio* » (19, 88-92). « *O kāfirūn, io non adoro quel che voi adorare; né voi adorare quel che io adoro; io non venero quel che voi venerate, né voi venerare quel che io venero; voi avete la vostra religione, io la mia* » (109, 1-6). « *Egli è Dio! Non c'è altro dio che Lui. A Lui sia lode nella vita prima e nella vita eterna* » (28, 70). « *Ho ricevuto l'ordine di adorare Allāh, e di non associare nessun altro a Lui: a Lui io chiamo gli uomini, e a Lui io pure tornerò un giorno* » (13, 36). « *E' Lui solo, Allāh, il mio Signore; e a Lui, mio Signore, non associerò mai nessuno!* » (18, 38).

## II. - POSIZIONE EMINENTE

I grandi prescelti di Allāh avevano, ciascuno, un compito da eseguire: un compito ben definito, che si riduceva, da un lato, a testimoniare l'unicità di Dio, creatore dei sette cieli e d'ogni altra cosa<sup>220</sup>; e, dall'altro, a richiamare gli erranti sul retto « sentiero di Allāh » (42, 53). Un compito, per conseguenza, fondamentalmente religioso, e finalisticamente morale.

<sup>219</sup> GAB. II [Il Profeta d'Arabia], p. 29.

<sup>220</sup> Allāh è creatore [*fātir*] dei cieli e della terra: cf. 13, 16; 35, 1; 39, 62; 40, 62. — Per aver creato [*khālaqa*] ogni singola cosa (6, 101), Allāh è creatore [*khāliq*] d'ogni cosa (6, 102). — Egli è creatore [*bad'i*] dei cieli e della terra, per averli creati da solo (6, 101). — « ha creato sette cieli [*sab'a samawāt*] » (65, 12). Cf. 2, 29; 23, 17, 86; 67, 3. — Si sa che la divisione del mondo superterrestre in « sette cieli » ricorre a lungo negli apocrifi ebraici [*I Segreti di Henoch; Il Testamento di Levi*], come pure nell'*Ascensione d'Isaia*, dove il profeta Isaia attraversa sette cieli prima di giungere al Trono dell'Altissimo, così come il « Pre-diletto » attraversò sette cieli per scendere a incarnarsi sulla terra. Cf. TISSE-

Così lo era stato per Abramo (29, 16); per Mosè (10, 84); per Gesù (3, 51). Così per Muḥammad medesimo, « testimonianza e nunzio e ammonitore » (48, 8).

Maria, parimenti prescelta e da Dio prevenuta, aveva, lei pure, un suo compito da svolgere. Nella storia religiosa dell'umanità, Maria, strettamente congiunta a Cristo, suo figlio, doveva brillare assieme a lui come prodigioso segno [*āyat*] per tutto il creato; e come luminoso esempio [*māthāl*] per tutti i credenti.

Questi due concetti di *āyat* (segno) e di *māthāl* (esempio), — se intesi, com'è doveroso intenderli, nel loro senso più ampio e nel loro contenuto più fecondo, — offrono, a mio avviso, il filo conduttore più sicuro per un coordinamento sintetico dell'insegnamento del Corano intorno a Maria. Queste due qualifiche, prese senza indebite restrizioni, costituiscono il germe più puro e il nucleo originario più autentico del pensiero mariano di Muḥammad.

E perciò, volendo noi ricomporre in una sintesi omogenea, aderente al Testo, tutti e singoli gli elementi, che fanno capolino nelle tredici sūre mariane su accennate, crediamo di poter assumere come solido sostrato oggettivo, senza tema di sbandamento, le due idee di *āyat* e di *māthāl*. Idee generiche, ma espressive; ambedue di preta coniazione coranica.

### 1. - Maria *āyat* per l'universo

In due luoghi distinti il Corano attribuisce a Maria la qualifica *āyat*. E sono due sūre del periodo meccano: la XXI, *I Profeti*; e la XXIII, *I Credenti*.

Da rilevare che tale attribuzione, a causa del suo rapporto diretto alla *persona*<sup>21</sup> di Maria, — come, del resto, alla persona di Gesù, —

---

RANT E., *L'Ascension d'Isaie*. Translation de la version éthiopienne, Paris, Letouzey, 1909. — Cf. Mas., p. 781.

Secondo Muqātil, il primo cielo è stato creato d'un'ondata del mare concavo; il secondo, di ferro; il terzo, d'argento; il quarto, di bronzo; il quinto, d'oro; il sesto, di giacinto rosso [*yāqūt*]; il settimo, di luce. Lo spessore poi d'ogni singolo cielo richiede 500 anni per essere percorso; questa pure la distanza, che separa ogni cielo dall'altro. Cf. Nwv., p. 68-69.

<sup>21</sup> Di questa glorificazione *personale* di Maria si ha una chiara testimonianza nello Ps.-MATTEO. A Gioacchino, riavutosi dallo smarrimento, così ordina l'angelo: « Scendi tranquillo dalla montagna e ritorna ad Anna, poiché le opere misericordiose, che tu ed Anna tua moglie avete compiute, sono state riportate al cospetto dell'Altissimo; *et tale datum est vobis germen, quale nunquam ab initio nec prophetae aut sancti habuerunt neque sunt habituri* » (III, 4. — AM., p. 292). Inoltre, apprendendo al medesimo Gioacchino per annunciar-

è quanto mai significativa, poiché non la troviamo attribuita, così, a nessun altro individuo, neppure a Muḥammad.

Nella s. XXI, — alla quale Nöldeke assegna il sedicesimo posto tra le venti sûre della seconda epoca meccana, — si legge: « *E nel Libro rammenta, inoltre, Colei, che custodì la sua verginità, sì che in lei alitammo del nostro spirito; e lei, assieme al suo figlio, rendemmo segno per l'universo* » (21, 91).

E nella s. XXIII, — alla quale spetterebbe, secondo Nöldeke, il quindicesimo posto tra le suddette sûre meccane, — sta scritto (23, 50-51): « *Avevamo dato a Mosè il Libro, affinché venissero guidati dal vero. Così pure del Figlio di Maria e di sua madre facemmo un segno* »<sup>22</sup>.

*Ayat*, segno; e segno per l'universo: ecco la prima dimensione di Maria, secondo il Corano.

Il vocabolo *āyat*, — che ben si attaglia alla mentalità islamica<sup>23</sup>, — è uno dei nomi comuni, che più comunemente ricorrono attraverso i versetti coranici. Vi si legge non meno di 360 volte<sup>24</sup>, e con le attribuzioni più svariate.

Viene qualificata come segno [*āyat*] la creazione dei cieli e della terra (2, 164). *Segno*, la creazione del primo uomo dalla polvere (30, 20). *Segno*, la formazione della prima donna, con la conseguente differenza nel sesso e negli affetti (30, 21). *Segno*, la diversità degli idiomi e dei coloriti, tra gli uomini (30, 22). *Segno*, l'alternarsi del giorno e della notte (3, 190). *Segno*, il sonno ristoratore delle energie umane (30, 23). *Segno*, i venti (30, 46). *Segno*,

gli la nascita della figlia, l'angelo, tra l'altro, così gli notifica « Questa apparirà al Tempio del Signore, e lo Spirito Santo riposerà in lei; e supererà in beatitudine tutte le sante donne [*super omnes sanctas feminas*], così che non si potrà dire che ve ne fu mai una uguale a lei, né apparirà una a lei simile nei tempi futuri [*nunquam erit ei similis ventura in hoc saeculo*] » (III, 2. — AM., p. 288).

<sup>22</sup> « *āyat li-l-ālamīn* » (21, 91). Il P. ANAWATI traduce al duale [*alāmāin*], anziché al plurale [*ālāmīn*]: « as extraordinary signs (āyât) to the 'two worlds', i. e. *this world and the next* ». ANW., p. 458. La sottolineatura è nostra. Il testo coranico, invece, viene letto, universalmente, al plurale; ed è stato inteso per tutto il complesso del mondo creato, visibile e invisibile.

<sup>23</sup> « Avec le Coran, le musulman ne dit pas, comme Bernanos, avec l'Évangile, 'tout est grâce'; mais 'tout est signe de Dieu' (āya min Allah), miracle ». MASS. (*La « Poussée » de l'Islam*, 1959), I, 355. Il « tutto è grazia » è di s. Teresa di Gesù Bambino (*Noviss. Verba*). — « Nella concezione muhammadiana del costante, attivissimo intervento di Dio nelle cose umane, tutto è miracoloso e nulla lo è al contempo ». BAUS., p. 523. — Cf. JEF., p. 72-73.

<sup>24</sup> Cf. BAO., p. 103-108.

le navi che solcano il mare, cariche di cose utili all'uomo (2, 164). *Segno*, il lampo (30, 24). *Segno*, l'acqua caduta dal cielo (2, 164), che vivifica la terra già morta (30, 24), facendola rinverdire (22, 63), e simboleggiando così la rinascita finale (22, 5-6), il giorno della risurrezione dei morti (30, 50). *Segno*, la cammella (26, 155-158). *Segno* peculiare, il favore di Allāh, a sostegno dei suoi messaggeri perseguitati (13, 38). *Segni di Dio*<sup>225</sup>, i singoli paragrafi, o i singoli versetti [*āyāt*] del Corano, poiché il Corano costituisce la prova (3, 50), anzi la suprema prova (28, 49), che riconferma la missione profetica di Muḥammad.

Come si vede, il vocabolo *āyat* assume accezioni, oltre che innumerevoli, assai disparate. Però, a rifletterci sopra, non è difficile di trovarvi alla base un minimo comune denominatore, che possa orientare lo sforzo per una riduzione a un senso unico. Tale denominatore fa sì che *āyat* venga a esprimere, radicalmente, un segno di riconoscimento dato da Allāh per far cogliere all'uomo un intervento divino, inteso ad attirare alla fede, o a promuovere il benessere anche temporale, con la giustizia e la pace, tra gli uomini. Intervento divino, più o meno immediato; più o meno afferrabile; più o meno apodittico.

Nel caso concreto di Gesù e Maria, bisogna ben dire che *āyat* designa una espressiva prova dell'onnipotenza di Allāh<sup>226</sup>. Denota, cioè, un intervento singolare nei loro rispettivi destini, in modo da farli risultare, esistenzialmente, come uno splendido riflesso e una stupenda esibizione degli attributi divini.

Al pari di Gesù, suo figlio, anche Maria, in quanto *āyat*, esprime e manifesta, a modo suo, un intervento eccezionale della sapienza e della onnipotenza di Allāh.

Nel piano della salvezza, ella è per tutti quanti, — senza distinzione tra credenti e non credenti, — una mirabile manifestazione della divina Provvidenza, che si concretizza, sul piano della realtà storica, nelle prerogative ineffabili, che Allāh si è compiaciuto d'impartire a Maria, e che possiamo ridurre, principalmente, ai seguenti capi:

- la sua *predestinazione*
- la sua *purificazione*

<sup>225</sup> «Questi sono i Segni di Dio [*āyāt Allāh*], che vi recitiamo con verità» (3, 108). Cf. 4, 140; 6, 27; 7, 26; 8, 52; 16, 104. E altrove, *passim*.

<sup>226</sup> ZAM., III, p. 10. — «Si noti che nell'assoluto teismo personalistico coranico non si fa alcuna differenza fra fenomeni che noi chiameremmo naturali (l'alternarsi della notte e del giorno) e altri di ordine tecnico dell'uomo. Ogni *causa secunda* si affievolisce, tutto è diretta opera di Dio». BAUS., p. 510-511.

- la sua *singolare maternità*
- la sua *unione con Cristo*
- la sua *eccelsa dignità*.

Cinque prerogative, pari a cinque note armoniosamente accordate, e che formano insieme una esaltante sinfonia, la quale esprime, a sua volta, quel complesso ancor più stupendo di attributi divini, detti i « nomi più belli »<sup>227</sup> di Allāh.

Di ciascuna nota o prerogativa tratteremo a parte, sempre e unicamente secondo il Corano.

#### A) - *Predestinazione di Maria*

Vi accenna la s. III, là ove gli angeli, conversando con Maria durante il suo ritiro nel *miḥrāb*, le dicono: « *O Maria, Allāh ti ha prescelto, [iṣṭafāki]* » (3, 42).

Il verbo *iṣṭafā*, — scegliere, preferire, predestinare, — è classico nella terminologia del Corano. Viene usato, tassativamente, ogni qual volta si vuol accentuare l'atto preferenziale di Allāh verso un oggetto (2, 132), una persona, o una categoria di persone<sup>228</sup>. Così, lo troviamo adoperato sia in merito agli angeli, da Dio prescelti quali suoi messaggeri (22, 75); che a proposito di uomini, da Dio incaricati di qualche missione verso altri uomini, come nel caso specifico di Adamo, di Noè (3, 33), di Abramo (2, 130), di Mosè (7, 144), di Saul (2, 247).

Ora, dal fatto che Muḥammad abbia preferito il verbo *iṣṭafā* per fissare i destini di Maria, ricaviamo con sicurezza il suo intento di voler collocare la Vergine, se non proprio al medesimo livello dei grandi profeti e apostoli<sup>229</sup>, almeno nel novero dei grandi favoriti di Allāh. Ne deduciamo, inoltre, un'implicazione abbastanza trasparente, ed è questa: che Maria, a somiglianza di quei grandi messaggeri divini, fu oggetto di una predilezione affatto speciale, perché destinata a una missione eccezionale: madre di Gesù.

<sup>227</sup> « E Dio possiede i nomi più belli » (7, 180). Cf. 17, 110; 20, 8; 59, 24.

<sup>228</sup> Per singole persone, cf. 2, 247 (Saul); 3, 33 (Adamo); 3, 33 (Noè); 3, 42 (Maria). Per categorie di persone, cf. 37, 153 (le figlie sui figli); 38, 47 (i buoni e i giusti).

<sup>229</sup> Cf. IBN HAZM (ap. HAY., p. 77). Egli è, forse, l'unico autore islamico, che attribuisca a Maria un privilegio, « riservato agli uomini soltanto », quello della profezia.

Come prova iniziale di questa predilezione, il Corano ricorda la discendenza di Maria da una stirpe privilegiata, la stirpe degli amici più cari di Allāh: Adamo, Noè, Abramo, 'Imrān: « *In verità, Iddio ha eletto Adamo e Noè e la gente di Abramo e la gente di 'Imrān su tutto il creato, come progenie gli uni dagli altri* » (3, 33-34). Progenie carnale. Ma, soprattutto, progenie spirituale, perché discendenza da uno scelto drappello di *musulmani* « *ante litteram* », adoratori dell'unico vero Dio.

Chi pensa e giudica da un punto di vista semita, non può non ascrivere un valore incalcolabile<sup>230</sup> a questa testimonianza di amore preferenziale verso Maria<sup>231</sup>.

Ma il compiacimento di Allāh va più oltre. Alla genealogia, sia pure spirituale, il Corano aggiunge altre attestazioni di divina benevolenza.

Astraendo, per ora, dalla sollecitudine per la vita intima della Vergine<sup>232</sup>, ricordiamo di sfuggita, col Corano, il fatto d'aver Allāh accolto Maria al suo servizio nel Tempio (3, 37a), benché fosse donna<sup>233</sup>; di aver provveduto alla sua custodia, affidandola a un personaggio onorevole, qual'era Zaccaria (3, 37b); d'averle sempre procacciato, e miracolosamente, il vitto necessario (3, 37c); d'averla onorata della familiarità degli angeli (3, 42-43); d'averla sostenuta nella contingenza del parto (19, 23-26); d'averne difeso l'innocenza di fronte alla sfacciataggine dei calunniatori (19, 27-33); e, infine, d'averle

<sup>230</sup> Alla discendenza da nobile prosapia, o da famosi antenati, davano una importanza eccezionale anche i seguaci di Muḥammad. Più di un autore musulmano, a maggior prestigio del Profeta, ne vanta la discendenza da Abramo: una discendenza secondo la carne, mediante Ismaele; e una discendenza secondo lo spirito, mediante la stessa fede e la stessa religione. Cf. TAB., VI, n. 6853 (p. 326-327); BAYD., I, 135.

<sup>231</sup> « Le Coran reconnaît les privilèges accordés aux patriarches et à la tribu à laquelle, selon lui, appartient Marie. Il fait précéder le texte relatif à sa naissance par cette affirmation: ' En vérité, Allāh a choisi Adam, Noè, la famille d'Abraham et la famille de 'Imrān de préférence aux mondes, descendant les uns des autres ' ». MASSON, p. 315.

<sup>232</sup> Alcuni commentatori hanno cura di rilevarlo. TAB., VI, n. 7025 (p. 393): ti ha prescelto e ti ha attirato alla sua *obbedienza*. — *Ibid.*: ti ha preferito alle donne dell'universo, a causa della tua obbedienza e sottomissione. — AR-RAZĪ (ap. HAD. I, p. 159): Allāh ti rese spedita per l'esercizio della *pietà*; e ti arricchì, perciò, di *bontà* e di *rettitudine*. — BAYD., I, 138: la prima preferenza consiste nell'averla accettata, benché donna, al suo servizio, rendendola libera da ogni impedimento e *adatta al divin culto*. — TIRMIDHĪ (ap. HAY., p. 75): « Il fut exigé de Marie l'*oraison intérieure*, c'est-à-dire qu'elle s'orienta de tout son coeur vers Allah, mettant son âme sous son ombre divine ».

<sup>233</sup> Cf. ZAM., I, 362; BAYD., I, 138. AMEL., p. 470.

accordato una collina irrigua per passarvi tranquillamente il resto dei suoi giorni (23, 50).

### B) Purificazione di Maria

E' menzionata nella seconda parte della testé riferita ambasceria angelica: « O Maria, Allāh ti ha prescelto; e ti ha reso pura [ṭahharāqī] » (3, 42b).

Il verbo *ṭāhhārā*, — purgare, disinfettare, purificare, — nel Corano, come nell'uso comune<sup>234</sup>, risulta suscettibile di varie accezioni. Varietà, che consegue necessariamente dalla varietà e diversità della *macchia*, da cui si viene purificati. All'atto pratico, infatti, questa potrebbe essere un sudiciume, un difetto fisico, una contingenza sociale, un'onta morale: colpa, delitto, infamia, disonore<sup>235</sup>.

Stando al Corano, la purificazione può estendersi a una macchia d'ordine prettamente *legale*, da far sparire mediante un'abluzione rituale. E si ridurrebbe, in concreto, a una sporcizia da toglier via da un indumento (74, 4); ovvero, a un sudiciume sul viso o sulle mani, da eliminare con l'acqua, lavandosi, o con sabbia fina strofinandosi, prima di dar inizio alla preghiera<sup>236</sup>.

La macchia potrebbe essere, inoltre, un'impurità *fisiologica*, derivante, tra l'altro, dal fenomeno periodico delle regole, presso le donne (2, 222); dai rapporti sessuali, o dalla semplice soddisfazione di un bisogno naturale (5, 6).

Potrebbe essere anche d'indole *religiosa*, come sarebbe la prassi del culto idolatrico (9, 28), che Abramo e Ismaele avrebbero spazza-

<sup>234</sup> Secondo i lessicologi, *tahārah* indica pulizia, ossia carenza di macchie: di una macchia *fisica*, le impurità fisiologiche; di una macchia *morale*, il peccato, il delitto. Dal punto di vista *legale*, significa esenzione da macchie realmente tali, o convenzionalmente ritenute tali. Cf. GAND., p. 85.

<sup>235</sup> Tra i fattori d'impurità *rituale* o *legale*, secondo l'islām, vengono enumerate: le perdite corporali (urina, escrementi, sperma, marcia di pustole, flatulenza, sangue versato, ecc.); la carogna (eccettuata quella dei pesci e delle locuste); le uova marce; il vino; il porco; il cane. Cf. GAND., p. 94-104; TABB., p. 93-96.

Basandosi su dati coranici, e su supposte tradizioni, « i giuristi musulmani precisano che lo stato d'impurità può essere maggiore (*ganāba*) o minore (*hadath*) ». BAUS., p. 528. L'impurità maggiore si toglie col bagno completo (*ghusl*); quella minore, invece, ordinariamente con l'abluzione «*wuḍū'*».

<sup>236</sup> Il dispositivo che sostituisce l'abluzione, o anche il bagno, si chiama *tayammum*. Per le sue modalità, cf. GAN., p. 124-128; TABB., 83-87.

to via (22, 26), dietro ordine divino (2, 125), per rendere pura la « Casa sacra » (5, 97) della Ka'ba; ovvero il consorzio corrotto e corruttore degli infedeli e degli empi, dal quale venne purificato, ossia liberato e preservato, Cristo (3, 55).

Infine, potrebbe essere macchia d'indole *morale*, e si risolverebbe, fundamentalmente, in una sozzura, — *rīgs*<sup>237</sup>, — che contamina l'individuo, allorché si decide a commettere intenzionalmente (33, 5) turpitudini<sup>238</sup>, che Allāh non comanda (7, 28), anzi proibisce e biasima (7, 33), e cioè: azioni malvage<sup>239</sup> e immonde (7, 157).

È queste sono, in concreto, le colpe<sup>240</sup>, i peccati<sup>241</sup>, le iniquità<sup>242</sup>, di chi è associatore (4, 48); di chi è infedele (6, 125); di chi è ipocrita (5, 41); di chi pratica la superstizione delle frecce divinatorie (5, 90); di chi comunica con gli ignavi e i fedifraghi (9, 95); di chi calunnia gl'innocenti (4, 112); di chi commette omicidio (17, 31) e fornicazione (17, 32); di chi fa uso del vino (5, 90', del sangue versato, della carne porcina (6, 145); e di chi pratica il *maysir*<sup>243</sup>.

Tutte queste pratiche, a guisa di morbo letale, si annidano nel cuore (5, 41); e la loro purificazione, o remissione, spetta a Dio; e da nessun altro può essere accordata, se non da Dio (3, 135). Chi ne vive irretito, « aggiunge sozzura [*rīgs*] su sozzura » (9, 125): ne avrà ignominia in questo mondo (5, 41); e il fuoco eterno del-

<sup>237</sup> « porrà la sua abominazione [*rīgs*] su quelli che non comprendono » (10, 100). — Cf. 7, 71; 9, 125.

<sup>238</sup> « non ne escano, se non quando abbiano commesso qualche manifesta turpitudine [*fāhishat*] » (65, 1). Cf. 3, 135; 4, 15; 29, 28; 33, 30.

<sup>239</sup> « i credenti e le credenti sono a vicenda sostenitori gli uni per gli altri: comandano atti lodevoli e proibiscono atti biasimevoli [*munkar*] » (9, 71). Cf. 3, 104; 5, 79; 9, 67; 16, 90; 24, 21; 39, 29. — « gli operatori di iniquità [*sāiy' āt*] saran compensati soltanto di quel che hanno fatto » (28, 84). Cf. 2, 81; 4, 18; 28, 84; 35, 10; 42, 25.

<sup>241</sup> « chi s'acquista [*kasaba*] un'iniquità ed è stato irretito dal suo peccato [*khaṭī'at*], avrà in possesso il fuoco » (2, 81). Cf. 4, 111; 6, 120; 10, 27; 52, 21; 111, 2. — « ognuno di quelli che l'han propalata [la calunnia], avrà per quel che si è guadagnato [*iktasaba*] col suo peccato » (24, 11). — Cf. BAQ., p. 604-605.

Circa l'acquisto del peccato [*khaṭī'ah*] e dell'iniquità [*ithm*], nota BAUSANI che un tale concetto è stato il punto di partenza per la dottrina, secondo la quale le azioni dell'uomo vengono *create*, prodotte da Dio, ma l'uomo ne fa acquisto. Comunque il termine *acquistarsi*, « che nel linguaggio coranico significa in questi contesti chiaramente 'commettere', concede una certa libertà al volere umano ». BAUS., p. 545.

<sup>242</sup> « non appoggiatevi gli uni agli altri per commettere iniquità [*ithm*] » (5, 2). Cf. 2, 206; 4, 112; 7, 33; 42, 37; 53, 32.

<sup>243</sup> Il *maysir* (cf. 2, 219; 5, 90, 91), una specie di gioco d'azzardo, in uso presso gli arabi della *gahiliya*. Cf. in BAUS. (p. 513), la sua forma primitiva. MARRACCI nota in merito: « Sed alii verius intelligunt latrunculorum ludum, quos vulgo *Scaccos appellamus*; et quo Arabes praecipue delectantur ». MAR., II, p. 237.

l'inferno, nell'altro (2, 81). Perciò gl'infedeli<sup>244</sup>, gl'ipocriti<sup>245</sup>, i perversi<sup>246</sup>, gl'iniqui<sup>247</sup>, i malvagi<sup>248</sup>, — in genere, i peccatori<sup>249</sup>, — poiché compiono le opere di Satana<sup>250</sup>, si attirano l'ira e la maledizione<sup>251</sup> di Dio. Allāh, infatti, ama i purificati (2, 222), i pentiti (9, 108), essendo Egli luce purissima, che esclude radicalmente ogni macchia<sup>252</sup>.

Supposta questa varietà di accezioni, non deve risultare strano che i qualificativi *ṭahūr* (puro) e *muṭahhar* (purificati) vengano applicati dal Corano stesso alle persone e alle cose, con significato naturalmente ben diverso. Sicché sono dette *pure* le pagine del Libro (80, 14; 98, 2); *pura*, l'acqua, che piove dal cielo (25, 48); *pura*, la bevanda (76, 21); *pure*, le figlie di Lot (11, 78); del tutto *pure*, le mogli del Profeta (33, 33); *pure* e purificate, le spose in paradiso (2, 25; 3, 15; 4, 57); *pura* e purificante, l'elemosina (9, 103).

Esiste dunque, secondo il Corano un dinamismo purificatore, che determina due specie ben distinte di purità: esterna e interna.

L'*esterna*, — purità legale, — concerne direttamente il corpo e la convivenza sociale, più che l'anima e il rapporto immediato con Dio<sup>253</sup>. L'*interna*, invece, — purità del cuore, il quale è simbolo della sfera affettiva, — concerne direttamente i rapporti dell'uomo con Dio, mediante la fede, che elimina l'incredulità; e mediante la devozione, che elimina il vizio e fomenta la virtù.

<sup>244</sup> « questi sono i veri infedeli [*kāfirūn*], e per gl'infedeli [*kāfirin*] abbiamo preparato castigo turpe » (4, 151). Cf. 5, 44; 42, 26; 61, 8; 64, 10; 67, 6.

<sup>245</sup> « Gli ipocriti [*munāfiqūn*] e le ipocrite s'invitano l'un l'altro ad atti riprovevoli » (9, 67). Cf. 8, 49; 33, 1; 57, 13; 63, 1, 7, 8.

<sup>246</sup> « quelli che, dopo aver accettato questo patto, si trarranno indietro, saranno empi [*fāsiqūn*] » (3, 82). Cf. 5, 59; 24, 4; 46, 35; 59, 19; 63, 6.

<sup>247</sup> « coloro che non giudicano con la Rivelazione di Dio, sono gli iniqui [*dhālimūm*] » (5, 45). Cf. 2, 229; 6, 21; 14, 42; 29, 49; 49, 11.

<sup>248</sup> « e ai malvagi [*mugrimūm*] non sarà chiesto dei loro peccati » (28, 78). Cf. 8, 8; 10, 50; 30, 55; 45, 31; 77, 46.

<sup>249</sup> « cibo che i peccatori [*khāṭi'ūn*] soli mangiano » (69, 37). Cf. 12, 29, 91, 97; 28, 8.

<sup>250</sup> « sono sozzure, opere di Satana [*a'māl ash-shaytān*], evitatele » (5, 90). — Cf. 1 Joa., 3, 8: « ut dissolvat opera diaboli ».

<sup>251</sup> « su coloro che avranno spalancato il cuore all'empietà, cadrà ira [*ghaḍab*] di Dio » (16, 106). Cf. 4, 93; 7, 71; 16, 106; 42, 16; 58, 14. — « su coloro che mi rinnegano e muoiono negando, la maledizione [*la'nat*] di Dio, degli angeli e degli uomini insieme » (2, 161). Cf. 7, 44; 11, 18; 48, 6.

<sup>252</sup> « Allāh è la luce [*nūr*] dei cieli e della terra » (24, 35).

<sup>253</sup> Circa la purificazione rituale mediante l'abluzione o il bagno, prima della preghiera, cf. GAND., p. 105-124; TABB., p. 68-71 (*condizioni richieste*); p. 71-73 (*difetti da evitare*).

Nel caso specifico di Maria, ritengo, senz'altro, come tendenza minimalista il voler intendere in senso esclusivamente *legale*, fisico o fisiologico<sup>254</sup>, il versetto di cui ci stiamo occupando. Non mi pare che un'interpretazione del genere penetri a fondo il Testo, e colga la ricchezza e la fecondità del suo contenuto.

Difatti, com'è doveroso ammettere, sia la peculiare benevolenza di Allāh verso Maria, sia il dinamismo comunicativo proprio dell'amore, esigono che l'inciso *ṭāhhāraqi* vada interpretato, nel suo immediato contesto, alla luce dell'emistichio precedente, *istafāki*: questo, infatti, ne fissa le dimensioni e ne potenzia il contenuto. Ora, l'amore preventivo di Dio, — e per di più, in caso, un amore preferenziale, — lungi dal fermarsi grettamente alla superficie, penetra a fondo la sostanza medesima dell'essere, e incide vigorosamente nei recessi più reconditi dello spirito, permeandolo di bontà: « *creans et infundens bonitatem in rebus* » (S. Th., I, 20, 2 c.).

L'inciso coranico *ṭahharaki* va inteso, per conseguenza, nel significato più esteso e più ricco del termine: non solo in senso *fisiologico*, — in quanto che, affidando Maria alla vigile custodia di Zaccaria, Allāh l'abbia preservata immune da ogni contatto carnale e l'abbia sollecitata a mantenersi vergine; — ma anche e, soprattutto, in senso *religioso*, in quanto che ne irradiò l'anima di tanta luce interiore, da dissiparne ogni macchia di idolatria e ogni ombra di associatismo politeistico<sup>255</sup>; e in senso *morale*, in quanto che ne rettificò la volontà e le altre potenze contro ogni perversa inclinazione, così da renderla esemplare di onestà e di rettitudine; religiosamente « devota », e incondizionatamente data a Dio (66, 12). E, come si esprime ar-Rāzī (+ 1209): Allāh la « rese pura » dall'infedeltà, dalla ribellione, dalle azioni turpi, e dalle abitudini biasimevoli<sup>256</sup>.

E' ben vero che non vediamo applicati a Maria dal Corano quei termini, che il lessico arabo odierno usa correntemente per denotare la santità e che fanno capo al verbo *qāddāsā*.

Vocaboli derivanti da questa radice s'incontrano dieci volte nel Testo; e ne sono applicati, tre volte<sup>257</sup> direttamente ad Allāh; quattro

<sup>254</sup> ZAM., I, 362: da ogni atto schifoso e dalla calunnia dei giudei. — BAYD., I, 138: dalle impurità tipiche delle donne. — GEL., p. 74: da ogni rapporto sessuale.

<sup>255</sup> TAB., VI, n. 7025 (p. 393): purificò la tua *feḍe* e la tua *religione* dal dubbio e dalle macchie, che contaminano le altre religioni.

<sup>256</sup> ap. HAD., I, 158-59.

<sup>257</sup> « spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le tue lodi ed esaltiamo la tua santità [*nuqāddisu laka*] » (2, 30). — « non v'è altro dio che Lui, il Re, il Santo [*quddūs*] » (59, 23). — Allāh, « il Re, il Santo [*quddūs*], il Possente » (62, 1).

volte<sup>258</sup> al vocabolo *rūh*, diversamente inteso; due volte<sup>259</sup> alla valle santa di Tuwà; e una volta<sup>260</sup> alla terra da Dio promessa al popolo ebreo, la Terra Santa.

Per indicare la purificazione, — o, meglio, la santità, — di Maria, il Corano si serve del qualificativo *ṣiddīqat*: « Il Cristo, figlio di Maria, non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui, e sua madre era una santa [*ṣiddīqah*] » (5, 75).

Il *ṣiddīq* autentico è, insieme, credente e giusto; fedele e virtuoso: « *Coloro che avranno creduto in Dio e nei suoi massaggeri, costoro sono i giusti* [*ṣiddīqūn*], e i testimoni presso il Signore: avranno la loro ricompensa e la loro luce » (57, 19). « *Coloro che obbediscono a Dio e al suo Messaggero, saranno insieme con quei profeti, quei giusti* [*ṣiddīqīn*], *quei martiri, quei santi* [*ṣālihīn*], *cui Allāh elargì i suoi favori* » (4, 69).

Giusto [*ṣiddīq*] era Abramo (19, 41); giusto [*ṣiddīq*], Idrīs (19, 56); giusto [*ṣiddīq*], Giuseppe, figlio di Giacobbe (12, 46). Al pari di loro, anche Maria viene proclamata giusta [*ṣiddīqah*]: e, indubbiamente, di quella giustizia, che, lungi dall'essere ipocrisia, o fallace esibizionismo di apparenze virtuose, è esercizio di solida virtù. Una giustizia, che, da un lato connota un sostrato granitico di rettitudine; e, dall'altro, comporta un contegno, interiore ed esteriore, di onestà. Sicché, in base al Corano stesso, è lecito asserire che Maria, — al pari di Abramo (16, 120-122), — era « devota », di fede pura; e Allāh la prescelse e la guidò per un retto sentiero: lei pure era « nel novero dei santi », *min a-ṣiddīqīn*.

Il santo, il buono, il virtuoso, lo indica normalmente il Corano con l'aggettivo *ṣālih*, un sinonimo di *ṣiddīq*.

Abramo (2, 130; 16, 122), Lot (21, 75), Ismaele (21, 86), Isacco (37, 112), Giacobbe (21, 72), Giona (68, 50), Zaccaria (6, 85), Yahia (3, 39), 'Issa (3, 46), ed Elia (6, 85), erano tutti del numero dei *ṣālihīn*, dei buoni, dei santi. Avendo creduto e operato il bene<sup>261</sup>, avevano

<sup>258</sup> « demmo a Gesù, figlio di Maria, prove evidenti, e lo confermammo con lo Spirito Santo [*bi rūhī-l-quddus*] » (2, 87). Cf. 2, 253; 5, 110; 16, 102.

<sup>259</sup> « Togliti i calzari; tu sei nella valle santa [*muqāddas*] di Tuwà » (20, 12). Cf. 79, 16.

<sup>260</sup> « entrate nella Terra Santa [*al-muqāddasat*], che Dio vi ha destinata » (5, 21).

<sup>261</sup> « credono in Allāh e nell'ultimo giorno; promuovono la giustizia; impediscono l'ingiustizia; e gareggiano nelle buone opere: costoro sono tra i buoni [*min a-s-ṣālihīn*] » (3, 114). Cf. 27, 19; 28, 27; 37, 100; 68, 50.

ottenuto il compiacimento di Allāh con la remissione delle loro eventuali colpe<sup>262</sup>.

Altrettanto possiamo dire di Maria, basandoci sulla testimonianza stessa del Corano: era *ṣiddiqah*, era *ṣāliha*.

Del resto, così postulava la sua consacrazione a Dio fin dal seno materno (3, 35-37); così esige la sua destinazione all'ufficio di madre, — e, certamente, degna madre, — di uno dei profeti più puri (19, 19), più vicini a Dio (3, 45), più santi (3, 46). Di lui è stato giustamente affermato, più tardi, che Allāh ne ha purificato il corpo da ogni sudiciume naturale; e ne ha purificato l'anima, « preservandolo dalle impressioni degli elementi naturali e dalle proprietà carnali, e sostenendolo con la virtù dello Spirito Santo, di cui portava l'immagine »<sup>263</sup>.

Ciò supposto, non è lecito dubitare che la purificazione di Maria sia stata operata in profondità: l'amore benevolo e preferenziale di Dio, anziché fermarsi alla superficie, ne deve aver toccato le radici medesime dell'essere, liberandola da ogni macchia, specialmente religiosa e morale, e rendendola pura e santa, nella misura imposta dalla sua situazione ontologica e nell'intensità richiesta dalle sue condizioni psicologiche.

Ed ora, volendoci spingere un pochino più oltre, coll'intento di rintracciare i limiti della bontà morale di Maria e le dimensioni della sua santità personale; in altri termini, volendo investigare se il Corano, — dico: il testo coranico in sé, astraendo dai *ḥadīth*<sup>264</sup> e da

<sup>262</sup> « quelli che credono e operano il bene, li annovereremo tra i buoni [*ṣālihin*] » (29, 9). — Chi avrà creduto e operato il bene, Dio lo purificherà delle sue colpe » (64, 9). Cf. 20, 82; 25, 70; 26, 227; 29, 7.

<sup>263</sup> QASHANĪ (ap. HAY., p. 91).

<sup>264</sup> Si legge nelle raccolte di MUSLIM, *Ṣaḥīh*, II, 224; e BUKHARĪ, *Ṣaḥīh*, III, e IBN HANBAL, *Musnad*, II, 233, 274, 288.

Gli esegeti, musulmani e altri, valendosi dell'autorità di questo *ḥadīth*, affermano che Cristo con sua Madre, — e solamente loro due, — sono stati preservati dal tocco di Satana, al momento della loro rispettiva nascita. Testimonianza, che fa pensare al famoso passo di s. EFREM: « *tu et mater tua soli estis, qui omni ex parte omnino pulchri estis* » (*Enchir. Patrist.*, 1959, n. 719).

Detto *ḥadīth* viene riportato da tutti i commentatori, di cui ci serviamo, e da altri scrittori, ad esempio THA'LABĪ, *Qisas*, 372 (ap. HAY., p. 78), naturalmente con delle varianti. Cf. TAB., VI, n. 7887-98; ZAM., I, 356; BAYD., I, 136; GEL., p. 73.

Eccone le varianti, secondo TABARĪ: ogni neonato, — ad eccezione di Gesù e di Maria, — al momento di lasciare il seno materno, emette uno strillo (VI, n. 6898 [p. 343], perché Satana lo tocca col dito (n. 6887 [p. 338]); lo comprime, una o due volte (n. 6892 [p. 339]); lo afferra e se ne impadronisce (n. 6893 [p. 340]); lo punge nel fianco (n. 6895 [p. 341]); lo colpisce con un dardo (n. 6897 [p. 342]).

Nel caso di Gesù e di Maria, il colpo satanico andò a vuoto, perché, invece

seriori commenti, — attribuisca a Maria una purezza così totale e radicale da includervi anche l'esonazione dalla macchia del peccato originale, ci accorgiamo subito di muoverci a stento, in fitta oscurità.

Alcuni esperti hanno già toccato<sup>265</sup> o anche ampiamente discusso<sup>266</sup> il problema dell'Immacolata Concezione nel Corano e nell'islām, risolvendolo in senso tutt'altro che convergente e univoco.

Per conto mio, a scanso d'inutili ripetizioni, mi limito a questi pochi ma fondamentali rilievi.

Anzitutto, è certo che, stando al Corano, g'inizi della vita terrena di Maria sono stati contrassegnati da divina benevolenza: voto consecratorio della sua pia madre; offerta e accettazione al servizio del Tempio; accoglienza della supplica per una preservazione e difesa dalle insidie di Satana (3, 36b), seduttore (28, 15), e nemico manifesto dell'uomo<sup>267</sup>.

L'occorrenza simultanea, sia pur fugace, del ricordo di Allāh, delle molestie del diavolo, e della persona di Maria, proprio al momento della sua nascita, richiama alla mente, quasi d'istinto, la famosa

di colpire direttamente la loro persona, andò a smussarsi contro un *higāb*, innalzato tra Satana e loro due (n. 6884 [p. 336]; n. 6885 [p. 337]; n. 6895 [p. 341]; n. 6898 [p. 343]).

Una delle varianti menziona esplicitamente il peccato; e dice che Gesù e Maria, a differenza del resto dei figli di Adamo, non commettevano *dhunūb* (n. 6895 [p. 341]). Del medesimo parere, THA'LABI: « On nous a rapporté qu'ils ne commettaient pas de péchés, comme les autres hommes » (ap. HAY., p. 78).

In questo *ḥadīth*, — della cui autenticità dubita ZAMAKHSHARĪ (I, 357), — alcuni autori o vi leggono semplicemente l'esonazione di Maria dal peccato originale (cf. HIND., p. 271); o vi scorgono « un 'allusione' al singolare privilegio dell'immunità da ogni colpa, anche da quella originale » (ROSCH., p. 241); o vi percepiscono un'eco del dogma cristiano dell'immacolato concepimento di Maria (HAD. I, p. 173). MARRACCI già notava in questo luogo: « Hinc opinantur aliqui innui immunitatem ab originali culpa Beatissimae Virginis, eiusque Filii ». MAR. II, p. 112.

Comunque stiano le cose, è certo che il su accennato *ḥadīth* non fa parte del Corano, com'è stato erroneamente detto (HIND., p. 270), e ripetuto (ROSCH., loc. cit.). Esso, perciò, non entra nell'ambito dell'investigazione nostra, così come deliberatamente l'abbiamo concepita e delimitata fin da principio.

<sup>265</sup> Cf. JAL. I, p. 17-20; FAKH., p. 726-27; HAD. I, 179, 187. — Cf. pure ZAK., I, p. 239: « Comment ce pauvre homme de Mohammed aurait-il pu concevoir doctrine aussi subtile que la doctrine du péché originel? ». — GAR., p. 30: L'islam « n'a pas le dogme du péché originel ». — Tuttavia Massignon non esita ad affermare che Muḥammad, contrariamente alle bestemmie in corso nell'ambiente medinese, riteneva che Gesù e la madre sua non soltanto sono stati puri, vergini e santi, ma che sono stati gli unici esseri umani « dont la conception ait été immaculée, intouchée du Diable (Cor. 3,31: prière de Ste Anne) ». MASSIGNON, *Signe Marial*, in *Rythmes du Monde*, 1948, III, p. 9.

<sup>266</sup> ANW., p. 447-461.

<sup>267</sup> « Satana è vostro nemico; e voi prendetelo per nemico » (35, 6). Cf. 36, 60; 43, 62. — nemico dichiarato, manifesto: cf. 2, 168; 6, 142; 7, 22. — nemico di Allāh, di Gabriele, di Michele (2, 98).

sentenza di Agostino, nella quale vediamo parimenti uniti, e nella medesima contingenza, i tre medesimi fattori: « Non ostante l'obbligo per *Maria* di contrarre il peccato mediante la *nascita*, ella non fu schiava di *Satana*, poiché detto obbligo divenne inoperante in virtù della *grazia* di rigenerazione<sup>268</sup>.

Tuttavia, non possiamo dimenticare che il Corano è codice di una religione piatta, formalistica<sup>269</sup>, che in nulla trascende le virtualità e le esigenze della natura; una religione, cioè, che ignora il mondo della *grazia* con tutte le dovizie e le meraviglie soprannaturali<sup>270</sup>. L'islām è una religione, che esclude categoricamente la penetrazione nel mistero della vita intima, trinitaria, di Dio (cf. 4, 171). Forzatamente, quindi, esso ignora la sublimazione dell'uomo, mediante una partecipazione fisica, sia pur analoga, della vita trinitaria, tramite la *grazia* santificante. Non conosce quella deifica partecipazione, che consegnerà il suo pieno vitale sviluppo in cielo, nella visione intuitiva di Dio, Uno e Trino.

Inoltre, il messaggio coranico, — pur menzionando di sfuggita la trasgressione personale di Adamo e della sua consorte, protagonisti del primo doloroso episodio nella storia della salvezza (21, 119), — non ricorda affatto la trasmissione di un *peccato originale*<sup>271</sup> ai posteri di Adamo con le deleterie sue conseguenze.

Ora, un messaggio del genere, — dal quale esulano completamente sia la divinizzazione dell'uomo singolo, mediante la *grazia* abituale; che la degradazione collettiva del genere umano, mediante

<sup>268</sup> « *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi* ». AUGUSTINUS, *Op. impf.*, IV, n. 122. — *ML.* 45, 1418.

<sup>269</sup> Benché il Corano condanni il formalismo religioso (2, 177; 107, 107, 5-6), nell'islām le pratiche culturali « sono formalistiche al massimo grado, talché lo spirito loro ben si può paragonare allo spirito talmudico; danno luogo a una minuziosissima e stucchevole casistica nei trattati. D'altro canto l'inosservanza delle singole norme porta seco la nullità dell'atto intero ». *NAL.* II, p. 612.

<sup>270</sup> S. TOMMASO D'AQUINO lo aveva già rilevato: « *documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint* ». *Summa c. Gentes*, I, 6.

<sup>271</sup> Il P. ANAWATI sintetizza la sua indagine intorno all'immacolata concezione di Maria nel Corano, nei due punti che seguono: « I. *Does the notion of original sin exist in Islam?* » (p. 449-457). « II. *Mary's conception and birth* » (p. 457-60).

Circa il 1° punto, così conclude: « *But this fall had only personal consequences and they have, moreover, been forgiven. The notion of an original sin transmitted by Adam to his posterity is absolutely opposed to the teaching of Islam* ».

la colpa ereditata dal capostipite, in seguito alla discendenza carnale, — un tale messaggio come può contenere un'affermazione, sia pur lontana, implicita, allusiva, dell'immacolato concepimento di Maria?

L'Immacolata Concezione, — e non sembra superfluo ricordarlo, — è un mistero, che implica più misteri, e che immette le sue radici nelle profondità di un mondo essenzialmente soprannaturale. Essa comporta, a guisa di due componenti costitutivi, indispensabili, sia il peccato originale che la grazia santificante. Proprio così. *Peccato originale e grazia santificante* ne sono i due poli, insopprimibili, inderogabili, insostituibili: polo negativo e polo positivo. Mancando l'uno o l'altro, con quale fondamento si potrà asserirne l'esistenza, o l'implicazione, sia pur in modo virtuale, vago e confuso?

Come ognuno vede, si tratta di principi elementari, dai quali non è lecito far astrazione. Ma è proprio la dimenticanza dei principi, semplici e lineari, che sovente provoca smarrimento e dispersione di energie.

Col suo stile tagliente scrive lo Zakarias: « *L'Immaculée Conception n'a absolument rien à faire avec cette déclaration du rabbin. Ceux qui affirment le contraire écrivent des romans du plus mauvais goût, fussent-ils d'éminents professeurs* » (Zk., p. 228).

### C) Maternità di Maria

Viene asserita con tanta evidenza da escludere la possibilità stessa del dubbio. Dalla seconda epoca meccana, con la s. XIX, fino al termine della carriera profetica, con la s. V, l'accenno a Maria, *madre* di Gesù, e a Gesù, *figlio* di Maria, riaffiora di continuo nelle pagine del Corano. Anzi, e vi abbiamo già accennato, dietro questo insistente richiamo, si cela un'istanza polemica in vista della unicità di Dio, contro ogni specie di associatismo politeistico; e della fecondità verginale di Maria, contro i giudei, che osarono offuscarne il candore con un'atroce calunnia.

a) E la maternità della Vergine la vediamo affermata, inequivocabilmente, in due maniere: in modo *diretto*, allorché Maria vien

---

(p. 457). Man has been created in order to be the vicar of God in the world. He is at the same time soul and body. From this duality results naturally a struggle between the two elements, but *this is not the consequence of the original parental sin* » (p. 457). Le sottolineature sono nostre.

detta esplicitamente, per due volte, *wālidat* (5, 110; 19, 23), genitrice di Gesù; e, per quattro volte, *umm*<sup>272</sup>, madre di Gesù; in modo *indiretto*, però non meno efficacemente dimostrativo, le venti tre volte, che al nome di Gesù segue immancabilmente l'apposizione *ibn Maryam*, figlio di Maria, come diremo più tardi.

Che poi tale maternità sia stata *fisica*, vera e propria, — non nominale, non metaforica, non puramente adottiva, — lo si deduce, senza ambiguità, dall'episodio dell'annunciazione, con i suoi immediati riflessi sulla persona di Maria: fisicamente concepì Gesù nel suo seno (19, 22); realmente lo partorì (19, 23); maternamente ne ebbe cura (19, 27).

b) Maternità vera; ma, in pari tempo, maternità *vergine*.

In nessuna parte, il Corano chiama Maria « la Vergine », la Vergine per eccellenza, « la Pura »<sup>273</sup>. E neppure dimostra di conoscere i tre aspetti classici della identica realtà, che l'investigazione teologica aveva già da tempo<sup>274</sup>, riscontrato e distinto, secondo un triplice momento cronologico, nella verginità integrale di Maria: *prima* del parto, *nel* parto, *dopo* il parto.

Tuttavia, secondo lo spirito del messaggio coranico, per non dire in aderenza alla lettera stessa del Corano, possiamo affermare che la verginità *ante partum* è un dato positivo, chiaro e inoppugnabile. Non consente perplessità.

E' già per sé eloquente la designazione di Cristo come *figlio di Maria*, « *ibn Maryam* », che, — contrariamente all'uso orientale, — il Corano adopera di continuo, senza riferimento a un « padre »<sup>275</sup>. Essa

<sup>272</sup> Cf. 5, 17, 75, 116; 23, 50.

<sup>273</sup> « Le Coran, dans ses versets 21-91 appelle Marie ' Celle qui garde sa verginité '. Il l'appelle la ' Vierge ' par excellence, la ' pure ' ». HIND., p. 271). Così è stato scritto; e così è stato ripetuto (ROSCHE, p. 242).

Dal famoso v. 91 della s. XXI, si ricava soltanto la prima parte dell'affermazione; la seconda si legge non nel Corano stesso, ma nella lettera [apocrifa], che Muhammad avrebbe mandato al Negus d'Abissinia, e nella quale, tra l'altro, così si esprime: « Je confesse que Jésus, fils de Marie, est l'Esprit d'Allâh et Son Verbe, qu'Il jeta sur Marie, la Vierge, la Sainte, la Pure » (ap. HAY., p. 86). Le sottolineature sono nostre.

<sup>274</sup> Nello Ps. MATTEO, ripiena di stupore, la levatrice così si esprime: « Non vi è sul neonato alcuna traccia impura di sangue; non è apparso alcun dolore nella parturiente. *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* » (XIII, 3. — AM., p. 326).

<sup>275</sup> Riguardo a Giuseppe, o a qualsiasi altro « padre » di Gesù, bisogna convenire che, nel Corano, « jamais le père n'est mentionné ». WENS., p. 358. Nell'islâm, Cristo « reste comme un éternel orphelin, sans père connu ici-bas, et là-haut ». HAY., p. 65.

Non sappiamo, quindi, spiegarci su che base GARDET abbia potuto scrivere:

vuol provare, senza equivoci e senza mezzi termini, la verginità feconda di Maria; e provarla, tramite la provenienza di Gesù esclusivamente da Maria, e l'appartenenza totale di Gesù a Maria, come frutto integrale del suo seno, al *q̄i* là di qualsiasi apporto virile (3, 41; 19, 20).

Alla stessa conclusione ci riporta, inoltre, l'insistenza coranica sul fatto della segregazione di Maria fin dalla sua più tenera età, come si può constatare pure dagli apocrifi (specialmente dal *Protovangelo di Giacomo*): rigorosa segregazione da ogni contatto sociale, che avesse potuto appannare il suo candore verginale, o esporre al pericolo di una violazione la sua integrità.

Infine, al momento dell'annunciazione, allorché ricevette l'ambasciata angelica, Maria era ancora fisicamente vergine, poiché fino allora aveva custodito intatto il suo chiostro verginale<sup>276</sup>. E il suo figlio lo concepì nel grembo, non già mediante un contatto coll'uomo, ma in seguito a un « soffio » dello spirito di Dio (21, 91), per sola virtù di Allāh onnipotente (3, 47). Il Corano, infatti, nel riferire i primor-

« Un fonds de récits évoque maints Evangiles apocryphes: l'histoire de Marie au Temple, son mariage avec Joseph (période médinoise); la naissance de Jésus au desert sous un le palmier ». GAR., p. 29. La sottolineatura è nostra.

Al momento dell'annunciazione, l'angelo Gabriele nel suo messaggio, benché interPELLI personalmente Maria, le dice tuttavia che Gesù il Cristo sarà *ibn Maryam*, « figlio di Maria » (3, 45). Collocato in tale contesto, l'inciso mi sembra strano, incongruo. E, per conto mio, credo sia un'interpolazione, immessa per motivi polemici, al tempo della compilazione 'othmaniana. Gli interpreti musulmani, però, vi vedrebbero il proposito di mettere in risalto il concepimento verginale, in forza del quale Gesù non ha un « padre », ma solamente una « madre »; ed egli è esclusivamente « figlio di Maria ». Cf. ZAM., I, 363; BAYD., I, 139; GEL., p. 74.

<sup>276</sup> Il Corano adopera un termine di portata fisica, si direbbe anatomica: *farg* (21, 91; 66, 12). E tutti i lessicologi da me consultati convengono nell'assegnare al vocabolo questo significato corporale, fisico. Eccone alcuni esempi: FREYTAG G. W., *Lexicon Arabico-Latinum*, t. III (Halis Saxonum, 1835), p. 327: « *Farg*: Pudenda. *Kam. Dj.* (tum maris, tum feminae, antica et postica) ». — KAZIMIRSKI A. DE BILBERSTEIN, *Dictionnaire Arabe Français* (Paris, Maisonneuve, 1860), t. II, p. 562: « *Farg*. Fente, fissure, crevasse [...]. Parties honteuses (tant de l'homme que de la femme, tant de devant que de derrière) ». — WEHR HANS, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan (Wiesbaden, 1961), p. 702: « *Farg*. Opening, aperture, gap, breach; pudendum of the female, vulva ». — HAVA J. G., *Al-Farid. Arabic-English Dictionary* (Beirut, Catholic Press, 1964), p. 552: « *Farg*. Gap, interstice. Space between the legs. Pudenda. Womb. Open place ». — BELOT J. B., *Vocabulaire Arabe-Français* (Beyrouth, 1929), p. 578: « *Farg*. fente, fissure, crevasse. Partie du corps que la pudeur cache ». — MAROUN IC., *Vocabolario arabo-italiano* (Gerusalemme, 1933), p. 467: « *Farg*. fessura, spaccatura, pudenda ».

Anche MARRACCI aveva già colto il senso esatto: « munitam servavit vulvam suam (idest fuit virgo intacta) ». MAR. II, p. 455. E in nota alla *sūra* 66, 12: « Vox arabica *al-farg* proprie significat *cunnum muliebrem*; hoc tamen loco honestius virginitatem seu verenda vertas ». MAR. II, p. 735.

di esistenziali di Gesù si serve della falsariga dei primordi del primo uomo, Adamo. Questi fu tirato dal fango, senza il contributo fisiologico di altri, in funzione di padre (3, 59). Parimenti Gesù fu da Allāh plasmato, — anzi, come porta il Testo, letteralmente « creato » [*khalaqa*], — senza l'ingerenza di nessun altro uomo, in fisiologica funzione di padre. Sia Adamo che Cristo, vennero all'esistenza mediante un « fiat » divino<sup>277</sup>. Quindi, nel caso di Gesù, senza detrimento di sorta alla verginità di Maria.

La verginità *in partu* non risulta con tanta chiarezza dal Corano. Ne troveremmo un indizio nel fatto che il Corano, — a differenza dei vangeli apocrifi<sup>278</sup>, — da una parte, non fa nessun accenno alla presenza o all'aiuto di una levatrice; e, dall'altra, presenta Maria, al momento del parto, nel pieno vigore delle sue forze fisiche, tanto da poter « scuotere » (19, 25), da sola, il tronco della palma, ai piedi della quale mette alla luce Gesù<sup>279</sup>.

Ci sarebbe però, in contrario, un indizio non spregevole, e cioè: l'acuta sofferenza, alla quale il Corano fa soggiacere Maria, proprio nella contingenza del parto. Qualora risulti che tale sofferenza sia stata fisica, dovuta alle comuni e solite doglie, si avrebbe una seria difficoltà contro la verginità *in partu*.

Ma occorre tener presente che il vocabolo impiegato, — *mikhād*, — non domanda di essere tradotto, necessariamente, con *doglie*, ossia dolori di parturiente; ma può anche significare, linguisticamente, una semplice contrazione del feto per uscir fuori dal seno materno: contrazione, che, per sé, non comporta sofferenza; e, tanto meno, acuta sofferenza, da parte della madre.

Prescindendo da qualche esegeta<sup>280</sup>, gli altri commentatori, anche musulmani<sup>281</sup>, non si peritano d'intendere la detta sofferenza di

<sup>277</sup> « quando ha deciso una cosa, gli basta dire: Sii. Ed essa è » (3, 47). — « Presso Dio, la configurazione di Cristo è come quella di Adamo: Dio lo creò dalla polvere, gli disse: Sii. Ed egli fu » (3, 69). — Stando a qualche esegeta, col suo imperativo « *kun* », Allāh volle palesare la fecondità della sua potenza creatrice: Adamo, senza padre e senza madre; Eva, senza madre; Cristo, senza padre; tutti gli altri, per mezzo di un padre e di una madre. Cf. IBN 'ARABĪ (ap. HAY., p. 90).

<sup>278</sup> Cf. *Protov. di Giacomo*, XIX-XX (AM., p. 250-256); *Vangelo della Natività*, XIII, 3-5. — AM., p. 325-328; *Vangelo arabo dell'Infanzia*, II-III.

<sup>279</sup> Anche il P. ANAWATI sembra d'avviso che pure la nascita di Cristo, oltre al concepimento, sia stata, secondo il Corano, *virginale*. Scrive infatti: « The Koran indeed speaks of her in extremely laudatory terms, recouting some of the circumstances of her birth, and citing the special protection given to her against Satan, the miraculous nurture sent to her, the *virginal birth of her son Jesus* and, specifying the first rank she holds among all women, both in the world and in the next ». ANW., p. 447. La sottolineatura è nostra.

<sup>280</sup> GEL. (p. 404) intendono *mikhād* per doglie, o dolori fisici del parto.

<sup>281</sup> ZAMAKHSHARĪ è esplicito nell'intendere *mikhād* solamente in senso morale, e cioè per denotare la pena interiore, cui sarebbe andata incontro Maria,

Maria in senso spirituale e morale, nel senso cioè di sofferenza a lei derivante dalla previsione chiara e distinta di una sua imminente diffamazione. La nuova congiuntura, in cui veniva a trovarsi dopo il parto, ossia la sua condizione di « madre », non si poteva più nascondere; anzi si sarebbe divulgata, presto e dappertutto, senza la possibilità di controbilanciarla e giustificarla con una premessa legale; un previo matrimonio, o sposalizio, almeno apparente.

La verginità *post partum* si può agevolmente dedurre dalla convergenza di più indizi, opportunamente abbinati e valutati.

Da una parte, abbiamo il silenzio ermetico del Corano intorno a uno sposo, o un legittimo consorte, col quale Maria abbia potuto intrecciare rapporti coniugali; dall'altra, le esime qualità morali e le nobili disposizioni d'animo, che il Corano segnala in Maria, o per lo meno insinua in Maria, al momento dell'annuncio. Questi dati non permettono di pensare che Maria abbia agito, più tardi, contro quelle sue abituali disposizioni di pudore, di riservatezza, di gelosa custodia del tesoro della sua verginità.

Secondo il Corano, quindi, dobbiamo dire che la maternità di Maria fu senza dubbio una maternità *vera*; ma, nello stesso tempo, una maternità *verginale*.

### c) In nessun modo maternità *divina*.

Il messaggio coranico esclude da Allāh, nel modo più categorico, le relazioni *familiari*: di paternità, di maternità, di filiazione.

A Dio convengono i nomi, ossia gli attributi, più belli<sup>282</sup>. Ma, decisamente, egli non è *padre*; assolutamente, non ha *figli*. Egli è solo; unico; troppo glorioso per avere un figlio; a lui appartiene tutto quel che esiste nei cieli e sulla terra (4, 171); e Cristo non gli è figlio, ma servo: 'abd (4, 172).

Nei suoi rapporti coll'uomo, Allāh è indubbiamente misericor-

---

nel dover affrontare il giudizio malevolo degli altri; e l'acerbo suo lamento non significava affatto ribellione ai disegni di Allāh. ZAM., III, 12. Cf. BAYD., II, 24; HAD. I, 148. — SABŪNĪ ammette, in caso, due sorta di dolore: fisico, per la cui veemenza Maria si sarebbe aggrappata al tronco della palma per potersi sgravare; morale, per la sua imminente diffamazione. SAB., p. 204. — Altri, invece, riferirebbero l'angoscia morale al peccato, che avrebbero commesso i suoi, calunniandola; o anche al peccato, conosciuto per rivelazione, che avrebbero commesso i cristiani, facendo di lei e del suo figlio altrettante divinità: « per tale vergogna si sarebbe augurata la morte ». Cfr. JAL. I, p. 39, in nota.

<sup>282</sup> Cf. MASSON (*Les attributs de Dieu*), I, p. 15-83.

dioso<sup>283</sup>, clemente<sup>284</sup>, benigno<sup>285</sup>, compassionevole<sup>286</sup> indulgente<sup>287</sup>. Ma, più che segnalare la bontà e la misericordia, il Corano ama insistere sull'aspetto numinoso di Dio, — l'aspetto sublime, maietatico, opprimente, — così da imprimere profondamente nell'animo del musulmano il senso della grandezza di Allāh, della sua sovranità, della sua trascendenza<sup>288</sup>.

Allāh è grande<sup>289</sup>; è magnifico<sup>290</sup>; è eccelso<sup>291</sup>; è altissimo<sup>292</sup>; è forte<sup>293</sup>; è possente<sup>294</sup>; è onnipotente<sup>295</sup>; è dominatore<sup>296</sup>; è soggiogatore<sup>297</sup>; è il primo e l'ultimo (57, 3); è il trascendente e l'immanente (57, 3): è il Tutto, di fronte al quale l'universo intero è un nonnulla.

I suoi rapporti coll'uomo « sono quelli di un padrone verso i suoi schiavi, anche quando si parla di clemenza e di perdono »<sup>298</sup>. Egli è, soprattutto, *rabb*<sup>299</sup>, signore: signore dell'universo<sup>300</sup>; si-

<sup>283</sup> Cf. nota 64. — I due epiteti *rahmān* e *rahim* appaiono sovente abbinate: cf. BAO., p. 307-309.

<sup>284</sup> « Dio è affettuoso e misericorde [ *rahim* ] con gli uomini » (2, 143). Cf. 2, 182, 199, 218, 226; 3, 31, 89, 129; 59, 22.

<sup>285</sup> « Dio è misericordioso e benigno [ *halim* ] » (2, 225; 22, 59; 35, 41).

<sup>286</sup> « Dio è compassionevole [ *ra'ūf* ] coi suoi servi » (2, 207). Cf. 57, 9; 59, 10. I due attributi — *ra'ūf* (indulgente) e *rahim* (misericordioso), — il Corano li riserva abitualmente ad Allāh. Unica eccezione alla s. 9, 128, dove li troviamo applicati a Muḥammad.

<sup>287</sup> « vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati, perché Dio è indulgente [ *ghaffūr* ], pietoso » (3, 31). Cf. 4, 106; 34, 2; 35, 30; 49, 14. — *ghaffār*: 38, 66; 71, 10. — *tawwāb*: 2, 37, 54, 128, 160; 49, 12. Cf. JEF., p. 95.

<sup>288</sup> « il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria » [ *dhu-l-galāl wa-l-ikrām* ] » (55, 27). Cfr. 55, 78. — « a lui la maestà [ *kibriyā'* ] nei cieli e sulla terra » (45, 37).

<sup>289</sup> « Egli è l'Eccelso, il Grande [ *al-kabir* ] » (34, 23). Cf. 4, 34; 13, 9; 40, 12, 22, 62.

<sup>290</sup> « egli è il fedele, il custode, il magnifico [ *al-mutakābbir* ] » (59, 23).

<sup>291</sup> egli è l'altissimo, l'eccelso [ *'adhīm* ] » (2, 255). Cf. 69, 33.

<sup>292</sup> « egli è l'altissimo [ *'alī* ] » (22, 62). — *'alī-kabir*: 4, 34; 31, 30; 34, 23. — *'alī-'adhīm*: 42, 4. — *'alī-hakim*: 42, 51; 43, 4.

<sup>293</sup> « Dio è forte [ *qawī* ], violento al castigo » (8, 52). Cf. 40, 22; 57, 25; 58, 21. — *qawī-'azīz*: 11, 66; 22, 40; 33, 25; 42, 19; 57, 25. — *qawī-amin*: 27, 39; 28, 26.

<sup>294</sup> « Allāh è possente [ *'azīz* ], vendicatore » (5, 95). Cf. 5, 118; 14, 47. — *'azīz-hakim*: 2, 129, 209, 220. — *'azīz-'alim*: 27, 78; 36, 38; 43, 9. — *'azīz-rahim*: 26, 9; 30, 5. — *'azīz-hamid*: 14, 1; 34, 6; 85, 8. — *'azīz-ghaffār*: 38, 66; 39, 5; 40, 42. — *'azīz-ghaffūr*: 35, 28; 67, 2. — *'azīz-wahhāb*: 38, 9. — *'azīz-karīm*: 44, 49.

<sup>295</sup> « Dio è sopra ogni cosa potente » (2, 20). Cf. 2, 106, 109, 148, 259, 284; 42, 9; 46, 33; 67, 1.

<sup>296</sup> « Egli è il possente, il dominatore [ *gabbār* ] » (59, 23).

<sup>297</sup> « se avesse voluto un figlio, l'avrebbe scelto fra le creature? Egli è l'unico, il soggiogatore [ *qahhār* ] » (39, 4). Cf. 12, 39; 13, 16; 14, 48; 38, 65.

<sup>298</sup> NAL. II, p. 607.

<sup>299</sup> L'epiteto *rabb* si legge nel Corano più di 950 volte; e, quasi sempre, è attribuito a Dio. Cf. BAO., p. 285-299.

<sup>300</sup> « *rabb al-'ālamīn* », signore dell'universo, è uno degli epiteti divini più

gnore dei cieli e della terra<sup>301</sup>; signore del firmamento (113, 1); signore del « trono »<sup>302</sup>; signore dell'oriente e dell'occidente<sup>303</sup>. Nelle sue mani la sorte del creato tutto intero: creatore della vita e della morte (67, 2), Egli vivifica e mortifica<sup>304</sup>; compie tutto ciò che vuole (2, 253); presceglie chi vuole (39, 4); perdona a chi vuole; e tormenta chi vuole (2, 284).

Dio degli uomini, re degli uomini, Egli è padrone [*rabb*] degli uomini (114, 1-3). A Lui il dominio nei cieli e sulla terra (4, 171); a lui il governo attivissimo, sempre creante (55, 29) delle vicende del creato, in genere (49, 18), e degli uomini, in specie<sup>305</sup>; a lui la direzione e la guida del ceto dei padri primitivi<sup>306</sup>, in virtù di un patto bilaterale<sup>307</sup>.

Come si è potuto constatare, da questa serie di attributi, che assieme ad altri formano il così detto « rosario » musulmano<sup>308</sup>, esula del tutto un epiteto tipicamente cristiano, quello di *padre*.

Allāh è, per antonomasia, *rabb*, padrone; ma non è, e non può dirsi *abb*, padre. Non è « padre », in rapporto agli uomini; non è « padre », in seno alla deità. Nella sua vita intima, Dio non si è generato un figlio; nella sua provvidenza, non ha rigenerato dei figli:

frequenti del Corano: 1, 1; 2, 131; 5, 28; 6, 71; 7, 54. Nella sola sūra XXVI, *I Poeti*, si legge almeno nove volte: v. 23, 44, 77, 109, 127, 145, 164, 180, 192. — Circa il culto di « *Rabb al- 'ālamīn* », in Arabia, cf. HAD. II, 125-26; MOUB. II, *Pent.* II, p. 102-103; NOL. I, p. 112; JEF., p. 136-137.

<sup>301</sup> « Di: Chi è il signore [*rabb*] dei cieli e della terra? Rispondi: E' Allāh » (13, 16). Cf. 17, 102; 18, 14; 19, 65; 37, 5; 44, 7. Altrove, *passim*, cf. BAQ., p. 285-299.

<sup>302</sup> « è signore del Trono [*'arsh*] » (21, 22). — del Trono sublime » (9, 129; 23, 86; 27, 26). Cf. 23, 116; 43, 82.

<sup>303</sup> « è il Signore dell'oriente [*mashriq*] e dell'occidente [*maghrib*] e di quel che v'ha frammezzo » (26, 28). Cf. 2, 115, 142; 37, 5; 55, 17; 70, 40; 73, 9.

<sup>304</sup> « Egli vivifica e mortifica: Egli è sopra tutte le cose potente » (57, 2). Cf. 2, 258; 9, 116; 10, 56; 45, 35; 53, 44.

<sup>305</sup> « E' Lui che vi ha fatto crescere l'udito, la vista, il cuore; e come poco lo ringraziate! E' Lui, che vi ha moltiplicati sulla terra, e a Lui farete ritorno. E' Lui, che vivifica e mortifica » (23, 78-80).

<sup>306</sup> « il Signore vostro e il Signore dei Padri primi [*al- awwalīn*] » (26, 26).

<sup>307</sup> « ricordatevi ancora quando facemmo un patto [*mithāq*] coi figli d'Israele, non avessero a adorare altri che Dio, che beneficassero i genitori, i parenti, gli orfani e i poveri » (2, 83).

<sup>308</sup> Secondo un *hadīth* (cf. TABB., p. 123-124), il cerdente, che, alla fine di ogni *salāt*, per 33 volte benedice [*sabbāha*] Allāh, per 33 volte lo loda [*hamada*] e per 33 volte lo esalta [*kabbara*], aggiungendo poi a queste 99 glorificazioni la seguente professione di fede: « Non c'è dio all'infuori di Allāh, che non ha compagni; a lui il dominio e la lode, ed egli è sopra ogni cosa possente », otterrà la remissione dei suoi peccati (cf. TABB., p. 124, nota).

Aggiungendo ai 99 attributi divini il nome supremo [*al-'ism al- ā'dham*] si raggiunge il numero cento; e si ha allora la *subḥa* o *tasbīh*, il « rosario musulmano », il quale « venne introdotto in uso un paio di secoli dopo Maometto ». NAL. II, p. 607.

« *Allāh è uno. Allāh, l'eterno. Non generò, né fu generato. Nessuno gli è pari* » (112, 1-4). « *Egli è troppo glorioso e alto per aver un figlio* » (4, 171). « *Non c'è altro dio che Lui!* » (3, 18).

La paternità, infatti, implica necessariamente un previo atto generativo; e l'atto generativo, secondo Muḥammad, è concepibile unicamente ed esclusivamente secondo la carne: risulta, cioè, in maniera essenziale e insostituibile dal rapporto sessuale tra maschio e femmina, così come l'uomo genera l'uomo, e il leone genera il leone: « *Creatore nuovissimo dei cieli e della terra, come potrebbe egli avere un figlio, se non ha una compagna, e se è Lui solo che ha creato tutte le cose?* » (6, 101).

La « *compagna* » [ṣāhibat], l'amante, la consorte, il rapporto sessuale, la generazione carnale: sono cose indubbiamente assurde e intollerabili, nei riguardi di Dio. « *Noi non associamo nessuno al Signore nostro. La maestà del Signore nostro non si è preso una compagna [ṣāhibat]* » (72, 2-3). « *Dicono: Dio si è scelto un figlio. Gloria a Lui! Al contrario, a Lui appartiene tutto ciò che è nei cieli e sulla terra; e tutti quanti gli sono devoti* » (2, 116). *No. Allāh non si è preso un figlio [wālād]* » (72, 3).

Il Corano è più che esplicito, al riguardo.

Tutto il male sta nel fatto che Muḥammad, meditando sulla divinità e riflettendo sulla sua grandezza, è rimasto al di fuori della vita propriamente divina, in margine all'esperienza divina, all'amicizia e all'intimità divina: fermandosi sulla soglia, non ha osato penetrare nel folto del mistero, così da toccare la vita rigorosamente divina, che è una vita « trinitaria »<sup>309</sup>.

Ora, senza la Trinità, di cui il Verbo è la seconda persona; e, quindi, senza la divinità di Cristo, rimane inconcepibile la maternità divina, e assurda ogni sua enunciazione.

#### D) *Unione di Maria con Cristo*

A dispetto delle ripetute affermazioni in contrario dello Zakarias, nel libro sacro dell'islām, Maria non appare avulsa da Cristo, ma di

---

<sup>309</sup> Il misterioso « *mī'rāğ* », inteso in senso mistico, si ridusse, a detta di Massignon, « à une sorte de circumambulation de Mohammad autour de l'Union ». MASS. (*Textes Musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit*, 1938), II, 399.

continuo strettamente congiunta a Cristo. Lungi dal favorirne una presentazione « anticristiana », — di una Maria, cioè, esclusivamente « ebrea » (Zk., p. 160) e, quindi, spoglia del suo tipico carattere di « cristiana » (p. 165, 195, 208, 212), — la trattazione coranica intorno a Maria rivela un'impostazione inconfondibilmente « cristologica ». Muḥammad non prese a parlarne, singolarmente ed eminentemente, se non in ordine a Cristo e per riguardo a Cristo: a Cristo, suo vero figlio [« *ibn Maryam* »], anche se, per esigenze monoteistiche, non riconosciuto vero figlio di Dio.

L'unione di Maria col Cristo, — un Cristo « cristiano », profeta e messaggero di quanti tra la « Gente del Libro » si appellano al Vangelo [*Ingil*], — viene asserita, indirettamente, attraverso il costante abbinamento del nome di Maria con quello di Gesù, quasi che si tratti di una coppia inscindibile, vincolata dal medesimo destino. Abbinamento matronimico, che, nel mondo semita, è un caso raro, anzi eccezionale, poiché la discendenza genealogica ne viene articolata abitualmente nella linea paterna, non in quella materna.

Nel Corano il nome di Maria spicca esplicito, menzionato da solo, undici volte<sup>310</sup>. Ricorre, invece unito al nome di Gesù, — sempre con l'invariabile apposizione: *ibn Maryam*, figlio di Maria, — venti tre<sup>311</sup> volte.

E questo riferimento a Gesù si riscontra due volte (23, 50; 43, 57) con la detta apposizione, senza un'ulteriore aggiunta; vent'una volta, invece, con un'aggiunta specificativa, espressa con tre distinte formole, che si completano a vicenda, così: cinque volte, *al-Masih ibn Maryam*, il Cristo figlio di Maria<sup>312</sup>; tredici volte, *'Isa ibn Maryam*, Gesù figlio di Maria<sup>313</sup>; tre volte, *al-Mastḥ 'Isa ibn Maryam* il Cristo Gesù figlio di Maria<sup>314</sup>.

Questo, riguardo al nome. Quanto poi alla familiarità e intimità tra madre e figlio, non va taciuta la congiuntura, nella quale il Corano fa assolvere da Maria la funzione di intermediaria per provocare la prima « epifania », o manifestazione di Gesù, della sua missione,

<sup>310</sup> Cf. 3, 36, 37, 42, 43, 44, 45; 4, 156, 171; 19, 16, 27; 66, 12.

<sup>311</sup> Nel suo computo, MASSON (I, p. 312) incorse in una lieve inesattezza. Sol tanto 23, e non 24 volte, il nome di Maria figura nel Corano in riferimento a Gesù. E l'apposizione « figlio di Maria », senza ulteriore aggiunta, vi figura solamente due, non tre volte.

<sup>312</sup> Cf. 5, 17 bis, 72, 75; 9, 31.

<sup>313</sup> Cf. 2, 87, 253; 5, 46, 78, 110, 112, 114, 116; 19, 34; 33, 7; 57, 27; 61, 6, 14.

<sup>314</sup> Cf. 3, 45; 4, 157, 171. — Cf. MASSON (*Jésus, homme parfait*), I, p. 197-201; (*Miracles attribués à Jésus par le Coran*), I, p. 211-214.

dei suoi carismi. Una funzione, che la Vergine compie occasionalmente, ma con piena consapevolezza e con deliberato proposito.

Dopo il parto, divenuta bersaglio di maligne insinuazioni, Maria non prende a giustificarsi da sé. Volutamente si eclissa, limitandosi a un gesto: semplice, ingenuo, ma eloquente gesto, col quale costringe i suoi detrattori a polarizzare la loro attenzione sul Bambino, che ella porta in braccio. E Gesù Bambino, in seguito a quel gesto, prende a parlare, rivelandosi profeta e messaggero di salvezza: « *In verità, io sono il servo di Allāh, il quale mi ha dato il Libro; mi ha costituito profeta; mi ha raccomandato la preghiera e l'elemosina, finché sarò in vita; mi ha reso dolce con la madre mia; e mi ha colmato di benedizione, dovunque io stia* » (19, 30-32).

Unione con Gesù; e unione ininterrotta, per tutto il corso della vita, perché radicata in una strettissima comunanza, qual'è il vincolo della consanguinità, o parentela secondo la carne. Legata a Gesù, perché sua madre; e, perciò di continuo partecipe del suo destino, dei suoi intimi sentimenti, delle sue liete e tristi vicende.

All'occhio vigile e scrutatore non può sfuggire il fatto che Muḥammad guarda a Maria da un punto di vista *relativo*, e relativo a Gesù.

Indubbiamente il Corano si occupa di Maria direttamente: in se stessa, nelle sue prerogative, nelle sue personali vicissitudini. Ma, in ultima analisi, il messaggio coranico le riserva una posizione e una trattazione eccezionale, a motivo dei suoi rapporti con Gesù: a causa, cioè, della parentela vigente tra lei, madre, e lui, suo figlio. Qualora si prescindesse da questa prospettiva cristologica, e se la persona di Maria venisse avulsa dalla persona di Cristo, rimarrebbe davvero enigmatico il trattamento, che il Corano riserva a lei, al di fuori e al di sopra di tutte le altre donne. Ma No. Nella stesura del Corano e, precisamente, nelle pericope mariane del Corano, il concetto *relativo* di maternità, o piuttosto la funzione di *madre*, da Maria espletata verso Gesù, riveste un'importanza basilare, e giustifica appieno la singolarità a lei riservata.

Anche secondo il Corano, il motivo ultimo della grandezza di Maria, per non dire la ragione ultima della sua stessa esistenza, è Gesù come *figlio*; e, per necessaria correlazione, è Maria come *madre*.

In ordine a Cristo, — non figlio di Dio, ma semplice creatura, che Allāh potrebbe annientare a qualunque istante (5, 17), — Maria, come « madre », entra nel disegno polemico di Muḥammad quale

fattore decisivo contro tutti gl'infedeli, politeisti che siano o associatori; e, in modo particolare, contro quelli che osano attribuire a Cristo condizione e dignità di « figlio di Dio ».

### E) Dignità di Maria

Questa consegue, logicamente, dalla dignità di Gesù, dato che l'onore, la gloria e il prestigio dei figli ridondano, per connaturalità, sui rispettivi genitori; e viceversa.

Madre di un personaggio illustre [*wāgīh*], ragguardevole in questo mondo e nell'altro (3, 45); madre di un profeta [*nābi*], ripieno della saggezza di Dio e della scienza dei Libri sacri (3, 48); madre di un apostolo [*rasūl*], ampiamente dotato di poteri carismatici (3, 49), e adorno di tale integrità di costumi, che lo inserisce tra le anime più vicine a Dio (3, 45), Maria si rivendica una dignità senza pari; e a lei spetta un ascendente personale, che non trova riscontro.

Siffatta dignità, del resto, il Corano la proclama, senza equivoci, nel terzo inciso della su riferita ambasciata angelica: « O Maria! Allāh ti ha prescelto; e ti ha reso pura; e ti ha eletto al di sopra delle donne dell'universo: '*ala nisā' al-'ālamīn* » (3, 42).

Il sostantivo '*ālamīn* lo leggiamo non meno di settanta volte nel Corano, sempre col medesimo significato; e cioè, per denotare tutto l'insieme delle realtà esistenti, visibili e invisibili. Realtà distinte da Allāh, che solo è la Realtà, sussistente<sup>315</sup>, immutabile<sup>316</sup>; anzi a Dio contrapposte (3, 97), essendone un effetto e un prodotto, poiché egli ne è il creatore, il plasmatore, il forgiatore<sup>317</sup>. A detta degli interpreti, '*ālamīn* ha senso collettivo, e designa tutti quanti gli esseri creati: angeli, « *ginn* »<sup>318</sup>, uomini, animali, vegetali, minerali.

<sup>315</sup> « non c'è altro dio che Lui, il vivente, il sussistente [*al-qaiyūm*]: non lo prende mai né sopore, né sonno » (2, 255). — *qaiyūm* è un barbarismo di provenienza siriana; e significa: colui che non dorme; che sempre vigila. Cf. HAD. III, p. 143. — *Al-qayūm* (3, 2; 20, 111) significa « Colui che sussiste per se medesimo e che mantiene tutto il creato nell'esistenza ». MAS., p. 800. Cf. JEF., p. 244-45.

<sup>316</sup> « Di: Egli, Allāh, è uno; Allāh, l'immutabile [*as-samad*] » (112, 1-2). — Il qualificativo *samad* non presenta senso troppo sicuro, nemmeno per i commentatori musulmani: « lo interpretano con *unico*, oppure con *compatto*, *omogeneo*, e, più tardi, quasi universalmente con *eterno* ». BAUS., p. 736.

<sup>317</sup> « Egli è Allāh, il creatore [*al-khāliq*], il plasmatore [*al-bārī*], il forgiatore [*al-musawwir*] » (59, 24). Cf. nota 220.

<sup>318</sup> Cf. MASSON (*Les djins et les démons*), I, p. 175-184. — I *ginn*, residuo del

L'espressione elogiativa *'ala-l-'ālamīn*, al di sopra dell'universo, il Corano l'attribuisce anche al popolo d'Israele, popolo eletto e prediletto da Allāh<sup>319</sup>; come pure ai messaggeri più quotati di Allāh<sup>320</sup>.

Quanto a Maria, l'elogio viene formulato in modo non assoluto e incondizionato, ma ristretto e delimitato. Maria non viene collocata a capo di *tutto* il creato; ma prescelta al di sopra delle *donne* del creato, « *'ala nisā' al-'ālamīn* ».

Per cui accordando al Testo quel senso che gli conviene al di fuori d'ogni violenza e distorsione, dobbiamo dire che, nel preciso settore delle donne, spetta a Maria, secondo il Corano, una dignità non solamente eccelsa, ma semplicemente suprema. Tra le donne, nessuna gli è superiore.

Si deve perciò considerare come inconsistente e insostenibile l'eccezione avanzata da qualche commentatore, spinto da zelo più pio che dotto, e che vorrebbe Maria superiore soltanto alle donne sue contemporanee<sup>321</sup>, non già a quelle venute prima o dopo; specialmente, non superiore alle donne, — mogli e figlie, — del Profeta. No. L'enunciazione coranica è così chiara ed esplicita, da non

paganesimo preislamico, ancor oggi influiscono col loro spettro nel vicino oriente. Creati da fiamma purissima del fuoco (55, 15), non dal fango come l'uomo (15, 28), formano una categoria media tra gli angeli e gli uomini. Sono buoni e cattivi. Si organizzano in gruppi: « inspirent les poètes, font vaticiner les devins, tourmentent les déments et les malades et sont la terreur nocturne du voyageur ». BL. IV, p. 20. — Per KELLERHALS, i *ginn* sarebbero « Satyrn und Nymphen der Wüste ». KEL., p. 51. — Alcuni esegeti modernisti « ne fanno addirittura dei 'microbi' (*salafiyya*) o 'dei capi forti e potenti' (*ahmadiyya*) ». BAUS., p. 544.

<sup>319</sup> « O figli d'Israele! ricordatevi dei favori, che io vi ho elargiti, e come vi ho preferiti su tutto il creato [*'ala-l-'ālamīn*] » (2, 47, 122).

<sup>320</sup> « e ciascuno di loro abbiamo preferito su tutto il creato [*'ala-l-'ālamīn*] » (6, 86).

<sup>321</sup> TAB., VI, n. 7025-7027 (p. 393-94): le *donne del creato* significano, qui, le donne del tempo in cui visse Maria, n. 7036 (p. 400); le donne di allora. — GEL. p. 74: le *donne del creato* sono quelle del tempo di Maria, le sue contemporanee. — ZAM., I, 362: l'elevazione sulle donne del creato va intesa nel senso che, unica tra tutte le donne, Maria ebbe un figlio senza il contributo di un uomo; privilegio singolare, non concesso a nessun'altra donna del creato.

Al contrario gli orientalisti, MONT. (p. 89): « Il t'a choisi parmi (toutes) les femmes du monde ». — BL. IV (p. 81): « Il t'a choisi sur [toutes] les femmes de ce monde ». — « Il t'a choisie de préférence à toutes les femmes de l'univers ». MAS., p. 66. — « und hat dich erwählt von den Weiben aller Welt ». HEN., p. 70. — « und bevorzugt vor allen Frauen der ganzen Welt ». ULL., p. 57. — SAV. (p. 150): « tu es élue entre toutes les femmes ». — KAS. (p. 74): « il t'a élue parmi toutes les femmes de l'univers ». — Item, PES. (p. 33). — E, molto prima, MARRACCI: « et elegit te super mulieres omnium Mundorum ». MAR. II, p. 110.

consentire raggiri e restrizioni; nemmeno a favore dei consanguinei di Muḥammad.

Maria, superiore a tutte le donne. Ed è stata così proclamata non per volontà d'uomo; ma per disposizione di Dio. Soltanto l'ignoranza, l'ingenuità, il fanatismo, da parte dell'uomo, potrebbero prospettare, non giustificare, una delimitazione in caso: delimitazione, certamente non intesa né prevista dal Corano. Per conto mio, ogni interpretazione restrittiva, in merito, andrebbe rigettata come eterodossa e spuria.

Stando alla lettera stessa del Corano, e non badando alle acrobazie di certi commentatori, dobbiamo ritenere come dottrina autentica del Corano che nel mondo femminile, sia in paradiso<sup>322</sup> che sulla terra, nessuna donna<sup>323</sup> può competere in dignità con Maria, madre di Gesù: assolutamente nessuna. Non Fāṭimah<sup>324</sup>, la figlia<sup>325</sup> prediletta del Profeta; non le sue mogli più amate, quali l'attempata

<sup>322</sup> Quanto alla gloria di Maria nell'altro mondo, valendosi di un *ḥadīth*, gli autori ritengono che Maria è regina di tutte le donne in paradiso. Cf. IBN HANBAL, *Musnad*, III, 64, 80; TIRMIDHĪ, ABU NU'AIM (ap. HAY., p. 77). Maria è superiore alle tre più eccellenti donne, che siano mai esistite, e cioè: Asiyah, Khadigah, e Fāṭimah. Cf. TAB., VI, n. 7026-7097 (p. 394-397). — In un altro *ḥadīth*, Muḥammad avrebbe affermato che la sua giovane moglie 'A'ishah è superiore a tutte le donne del paradiso, ad eccezione di Maria, la figlia di 'Imrān, che è superiore a lei in dignità. Cf. TAB., VI, n. 7032 (p. 398-399). Del resto, 'A'ishah medesima, volendo mettere in evidenza le sue prerogative, si appella, come a termine di paragone, a Maria. Cf. GAUD., p. 113. — Maria, infatti, è « la plus honorable de ses Servantes auprès de Lui ». DAMIRĪ, ap. HAY., p. 77.

<sup>323</sup> Stando a un *ḥadīth*, quattro sono le signore delle donne dell'universo: Maria, figlia di 'Imrān; Asiya, moglie del Faraone; Khadigah, moglie del Profeta; Fāṭimah, figlia del Profeta. Cf. BUKHARĪ, *Traditions*, II, 515; IBN HANBAL, *Musnad*, III, 135; TAYALISĪ, *Musnad*, n. 504 (ap. HAY., p. 77). Al primo posto, come si vede, figura Maria, assolutamente la prima, poiché Allāh l'ha proclamata « Dame sur toutes ses servantes ». TABARĪ (ap. HAY., p. 77).

<sup>324</sup> Per attestazione di 'A'ishah, la figlia più amata da Muḥammad fu Fāṭimah andata poi sposa a 'Alī, cugino del Profeta. Cf. FAD., p. 256. — Quanto al culto di Fāṭimah presso gli shi'iti, nota Massignon: « Il est extrêmement remarquable de constater le travail de la pensée des Musulmans qui les a amenés à envisager pour Fatima, graduellement, les privilèges de Marie [...]. Des Shi'ites pensent qu'elle n'a pas accouché par les voies normales, mais par le nombril. Et il y a même qui pensent qu'elle a conçu par l'oreille, comme Maryam » MASS. (*La notion de voeu et la dévotion musulmane à Fatima*, 1956), p. I, p. 580. La sottolineatura è nostra.

<sup>325</sup> Ricordiamo, di passaggio, che Fāṭimah era figlia di Muḥammad, non sua moglie, com'è stato erroneamente scritto (HIND., p. 271) e ripetuto (ROSC., p. 243; TOD., p. 210). D'altronde tra le dieci legittime mogli del Profeta non risulta che qualcuna abbia portato il nome di Fāṭimah. Cf. SH., *op. cit.* — C'era stato in progetto un matrimonio con una certa Fāṭimah, bint ad-Dahhāk; ma non ebbe luogo. L'interessata, venuta a conoscenza delle gelosie muliebri, aggravate dal fatto di Maria la Copta, preferì tornare dai suoi, « où elle gagne sa vie en ramassant des crottes de chameau ». GAUD., p. 229.

Khadīgah <sup>326</sup>, né la giovanissima <sup>327</sup> 'Ā'ishah.

Ora presupposta questa verità teorica, segue inevitabilmente un corollario pratico, fecondo di vitali sviluppi.

In virtù della sua eccelsa anzi suprema dignità, è legittimo, anzi doveroso rendere a Maria un *culto* vero e proprio: esso rispetterà, naturalmente, i limiti di Dio <sup>328</sup>, per cui non sarà quella forma di adorazione spettante in maniera esclusiva a Dio solo <sup>329</sup>, ma sarà un culto di ossequio e di adorazione in largo senso <sup>330</sup>, congruo con la posizione eccezionale di Maria nella storia della salvezza.

Sta di fatto che l'islām, nel suo culto pubblico, non assegna a Maria quel posto che le conviene <sup>331</sup>. Ma se è esagerato il dire che nell'islām la Vergine appare « aureolata di una venerazione quasi eguale a quella che le consacra il cristianesimo » <sup>332</sup>, è tuttavia certo che il Corano non vieta, anzi suggerisce, almeno implicitamente, culturali esibizioni verso Maria.

Quali possano essere di preciso e quali debbano essere, su terreno pratico, le *espressioni* di questo culto, Muḥammad non lo dice espressamente. E' però agevole di fissarne, secondo il Corano, alcune forme meno generiche ricorrendo, per analogia, a ordinamenti o suggerimenti dati per casi somiglianti.

<sup>326</sup> Cf. SH., p. 27-50.

<sup>327</sup> Venne fidanzata all'età di sei o sette anni (SH., p. 63), quando il Profeta era sulla cinquantina; e sposata, tre anni dopo, a Medina, pochi mesi dopo l'egira. *Loc. cit.*, p. 78. Cf. ESS., p. 194.

<sup>328</sup> « questi sono i termini di Dio [*hudūd Allāh*]: non li sfiorate » (2, 187). Cf. nota 74.

<sup>329</sup> « Non prostratevi [*lā tasgudu*] davanti al sole, né davanti alla luna; ma prostratevi [*wāsgudu*] a Dio, che li creò » (41, 37). Quindici sono i versetti coranici, che riservano ad Allāh solo la prostrazione [*sugūd*], o adorazione propriamente detta: 7, 206; 13, 15; 16, 49; 17, 107; 19, 58; 22, 18, 77; 25, 60; 27, 25; 32, 15; 38, 24; 41, 37; 53, 62; 84, 21; 96, 19. E sono ritenute, comunemente, sùre meccane.

<sup>330</sup> « quando dicemmo agli angeli: ' Prostratevi [*usgudu*] davanti a Adamo ', tutti si prostrarono [*sagadu*], salvo Iblis » (2, 34). Cf. 7, 11; 17, 61; 20, 116.

<sup>331</sup> Cf. MUL., p. 269. — Osserva, in merito, BOURBAKEUR: « dans l'Islām, il n'y a pas de place pour la Vierge dans la liturgie ». BOURB., p. 615. E, a giustificazione di questa mancanza, aggiunge: « Le Coran, dans son intransigeance monothéiste, s'attaque à tout culte rapprochant la créature du Créateur quant à leur essence ou associant le créé au Créateur (hyperdulie mariale) ». *Ib.*, p. 616.

<sup>332</sup> « Marie, mère de Jésus, apparaît dans le Coran, dont une sourate porte son nom, *auréolée d'une vénération presque égale à celle que lui consacre le christianisme* ». GAUD., p. 384. La sottolineatura è nostra. Cf. PEIR., p. 43.

Basterebbe riflettere sul culto d'iperdulia, ispirato dalla maternità divina, che l'islām rigetta; e sugli sviluppi della mediazione di Maria e del fidente ricorso alla sua intercessione, per veder l'enorme differenza, in merito, tra la venerazione dei cristiani e quella dei musulmani verso Maria.

a) culto di *venerazione*.

Questo, prima d'ogni altro. Riguardo ai suoi familiari, la « Gente di casa », — *ahl al-bait*, — Muḥammad prescrive o, per lo meno, insinua attestazioni di stima, di rispetto (33, 59), di cortesia e di riserbo (33, 53). E ciò a motivo della nobiltà, derivante loro dall'appartenere alla famiglia del Profeta: a causa, cioè, dei vincoli di consanguineità, di affinità, di parentela.

Le MOGLI del Profeta non si devono collocare alla stessa stregua delle altre donne. Esse formano una casta privilegiata (33, 32): se, per eventuali defezioni, va raddoppiata la loro pena; per la loro fedeltà e il loro attaccamento, verrà pure raddoppiata la ricompensa (33, 30-31). Il loro trattamento quindi va opportunamente dosato con sentimenti di pietà filiale, con rispetto, con deferenza. Del resto, la pietà e la deferenza il Corano le inculca in termini espliciti: « *Rispettate [ittaq] le viscere, che vi hanno portato* » (4, 1).

Siccome il Profeta è legato ai suoi adepti più che non lo siano essi a se medesimi; e siccome le sue mogli sono delle « madri »<sup>333</sup> rispetto ai credenti, si deve prestare a Muḥammad (49, 2) e alle sue donne sincera pietà e rispettoso ossequio. Alle mogli del Profeta non si deve recare nessuna molestia (33, 53); nessun'offesa (33, 39). Affronti o disturbi eventualmente recati alla « Gente di Casa », — *Ahl al-Bait*, — ridonderebbero sulla persona stessa del Profeta; e recar molestia o offesa al Profeta costituisce agli occhi di Dio, che lo ha mandato, una mancanza enorme (33, 53).

A più forte ragione che le altre donne (4, 18), le mogli di Muḥammad vanno trattate con urbanità e delicatezza. Perfino dopo la morte del Profeta, devono essere ritenute cosa sacra, intoccabile, inviolabile. Con loro non si deve parlare, se non a una certa quale distanza e attraverso un velo-cortina, *ḥigāb* (33, 53).

Dato che i credenti e le credenti sono vicendevolmente soccorritori, protettori, patroni [*awliyā'*], l'islām da principio ha tollerato, e più tardi, — in seguito a un consenso comune della collettività<sup>334</sup>,

<sup>333</sup> « Il Profeta è più legato ai credenti che loro stessi, e le mogli sue sono loro madri [*ummahātuhum*] » (33, 6). — Osserva a proposito ZAMAKHSHARĪ (III, 523): Tutti i credenti sono divenuti fratelli, poiché il Profeta è divenuto il loro comune padre: padre, in fatto di religione.

<sup>334</sup> E' risaputo che nell'islām, come non esistono sacramenti, né esiste sacerdozio, così non esiste una Chiesa gerarchicamente costituita, con un capo supremo, che possa decidere in materia dottrinale. Nei conflitti d'opinione, « la divergenza non potrà venir risolta se non con il decorrere del tempo, quando

— ha ufficialmente ammesso la venerazione dei santi e amici di Allāh<sup>355</sup>. E in questa peculiare categoria di *awliyā'*, figurarono i componenti la « Gente di casa » (33, 33); i primi emigranti da Mecca a Medina (9, 100), gli *ansār*, o ausiliari di Dio, aderenti subito dopo l'egira (9, 117; 61, 14); i *shuhadā'* (57, 19), autentici credenti (8, 74), martiri della fede in Allāh, morti lottando [*gāhadu*] per la causa di Dio<sup>356</sup>, ottenendo il massimo dei successi<sup>357</sup>; i *ṣiddiqūn* (giusti) e i *ṣalīhūn* (buoni, santi), che Dio ricolmò di favori (4, 69); e anche coloro che si resero benemeriti nell'ordine puramente sociale<sup>358</sup>.

Ora, attenendosi allo spirito del Corano, se non proprio alla sua lettera, perché non poter rendere a MARIA attestazioni analoghe di stima, di rispetto, di omaggio? perché non poter fomentare una vera pietà, una sincera devozione, un adeguato culto a Maria? I suoi rapporti materni con Cristo, grande tra i grandi messaggeri di Allāh, non giustificherebbero a sufficienza attestazioni del genere?

#### b) Culto d'invocazione.

Oltre alla preghiera a direzione *discendente*, per cui anche Dio « prega », ad esempio, sul Profeta [*ṣalla*] e sulla sua « Gente di casa », coll'effondere su di loro una forza, benefica, di compiacimento, di misericordia, e di perdono; l'islām conosce e pratica la preghiera a direzione *ascendente*, per cui un credente « prega », in quanto invoca Dio e lo supplica per un aiuto, o un favore, da accordare a sé o ad altri.

Quest'ultima forma di preghiera, — preghiera di domanda

---

si sarà formata tra i dottori quella opinione di gran lunga prevalente, che costituisce l'*igma'* ». NAL. II, p. 605. Cf. GAR.-AN., p. 403-407.

<sup>355</sup> « Non prendete i giudei e i cristiani [*naṣāra*] come alleati [*awliyā'*] » (5, 51). — Gli emigrati, quelli che hanno combattuto per la causa di Dio, e quelli che hanno dato asilo e assistenza « sono alleati [*awliyā'*], gli uni per gli altri » (8, 72). — Il vocabolo *walī* (pl. *awliyā'*), che in genere implica un patto o un'alleanza, più che una semplice amicizia, avrebbe nel Corano, secondo Muqātil, almeno una diecina di significati differenti. Cf. Nwyr., p. 114-115.

<sup>356</sup> « *sabīl Allāh* » (2, 8, 72) è un'espressione classica per designare la nuova economia religiosa, l'islām: la sua affermazione e il suo trionfo.

<sup>357</sup> « e a loro arrise il successo [*fauz*] supremo » (9, 20).

<sup>358</sup> « au Maghreb on vénéra surtout les hommes qui se levèrent contre l'envahisseur infidèle, lorsque l'Espagne voulut conquérir le Maroc après la prise de Grenade (1492); ce sont les 'marabouts' ». SOURDEL D., *L'Islam* « Que sais-je? » 355 [Paris, Presses Univ., 1968], p. 57.

Comunque, a dispetto dell'accanita opposizione dei *hanbaliti*, il culto e la venerazione degli *awliyā'* (santi, amici di Dio, benefattori) prese nell'islām un enorme sviluppo.

[*du'ā'*], — può essere rivolta ad Allāh direttamente, per utilità propria e personale (40, 60); oppure indirettamente, a mezzo di un terzo: patrono [*walī*], o intercessore [*shafi'*]. In quest'ultimo caso la supplica, — formulata dall'intermediario, — mira al vantaggio e all'utilità altrui.

Gli esempi, in merito, non mancano: nella vita d'ogni giorno<sup>339</sup>, e nel Corano medesimo.

Vi leggiamo, infatti, che gli angeli sollecitano da Dio il perdono per gli abitanti della terra (42, 5); che Noè invocò perdono per i suoi genitori, per i credenti e le credenti, che fossero venuti a trovarlo (71, 28); che Abramo implorò pietà e perdono per il suo babbo idolatra<sup>340</sup>, per i propri figli, e per tutti i credenti nel giudizio finale (14, 41); che Giacobbe chiese perdono a Dio per i suoi figli, incorsi nella colpa (12, 97-98); che Mosè domandò perdono a Dio anche per il suo fratello Aronne (7, 151); senza dire, poi, delle suppliche da Muḥammad medesimo indirizzate a Dio in favore di altri<sup>341</sup>.

A teorica giustificazione di questa prassi, si può addurre l'insegnamento del Corano concernente l'*intercessione*<sup>342</sup> e gli *intercessori*<sup>343</sup>.

Dell'intercessione si parla in almeno tredici versetti coranici. Uniti ad altri, che ne contengono l'idea senza il nome, ci danno un

<sup>339</sup> Basti accennare che, nelle esequie (cf. TABB., p. 159-165), la supplica per il defunto (*ib.*, p. 161-163) è uno degli elementi basilari [*arkān*].

E riguardo all'invocazione del patrocinio di Fāṭimah, scrive Massignon: « Il est certain que l'intercession de Fatima a été très fréquemment invoquée comme celle d'une martyre, qui, dès son vivant, 'ne priait pour elle', mais pour les autres. L'histoire des shi'ites est pleine de récits de grâces obtenues de Fatima » MASS. (*La notion de vœu et la dévotion musulmane à Fatima*, 1956), I, p. 575-76.

<sup>340</sup> « il perdono, che Abramo implorò per suo padre, non fu che in seguito a una promessa » (9, 114). Cf. 19, 47; 26, 86; 60, 4.

<sup>341</sup> « se fossero venuti a te e avessero chiesto perdono a Dio e il Messaggero avesse implorato perdono [*istaghfara*] a loro, avrebbero trovato Dio perdonatore e clemente » (4, 64). « un texte qui semble d'abord se référer aux anges, servit de base scripturaire pour affirmer l'intercession de Muḥammad en faveur de sa Communauté, puis de chaque prophète-envoyé en faveur de son peuple [...] les *hadīth*, aiment a redire les 'portes de bronze de l'intercession' s'ouvrant à la prière du Prophète de l'Islam ». GAR., p. 86.

<sup>342</sup> « temete il Giorno, nel quale nessuno potrà pagare per un altro, né sarà accettata l'intercessione [*shafā'at*] di nessuno » (2, 48). Cf. 2, 123, 254; 4, 85; 43, 43, 86; 53, 26; 74, 48.

<sup>343</sup> « non avranno altro patrono o intercessore [*shafi'*] che Dio » (6, 51). Cf. 6, 70; 10, 3; 32, 4; 40, 18. — « potremo ora avere degli intercessori [*shufa'ā'*], che intercedano per noi » (7, 53). Cf. 6, 94; 10, 18; 30, 13; 39, 43. — e ora non vi è per noi intercessore [*shafi'*] » (26, 100). — a che gioverà loro l'intercessione degli intercessori [*shafi'in*]? » (74, 48).

concetto delle sue *modalità*, del suo *soggetto*, del suo *termine*.

Requisito fondamentale della *shafā'ah* è il compiacimento di Allāh. Senza il suo permesso (53, 26), senza il suo beneplacito (21, 28), senza un previo accordo, per lo meno implicito, con lui (19, 87), non si dà vera ed efficace intercessione<sup>344</sup>. Senza Dio all'inizio, nessuno può fungere da intercessore<sup>345</sup>. Il consenso di Allāh è richiesto, soprattutto, nella tremenda congiuntura del giudizio finale (20, 109): allora, tutto dipende, categoricamente, dal volere di Dio, libero di accordare o di rifiutare l'esercizio dell'intercessione<sup>346</sup>.

Soggetto dell'intercessione, — *shafi'* (intercessore), — in linea di massima, potrebbe essere ogni persona grata ad Allāh, e che prenda a supplicarlo per il bene altrui (2, 48, 123): un angelo (42, 5); o una persona devota, quale Abramo (2, 126; 26, 86); e, soprattutto, Muḥammad<sup>347</sup>.

Ultimo termine, al quale va a finire l'intercessione, è Dio in persona (34, 23), il quale, da padrone assoluto, può accogliere, ma può anche rigettare una supplica, rendendola vana e sterile<sup>348</sup>, anche se rivolta da Muḥammad medesimo<sup>349</sup>.

<sup>344</sup> « e quei che costoro invocano, oltre Lui, non hanno potere alcuno d'*intercessione* » (43, 86). — « quanti angeli vi sono nei cieli, la cui *intercessione* non servirà a nulla, finché Dio non ne abbia dato il permesso a chi Egli voglia e Gli piaccia » (53, 26).

<sup>345</sup> Qualora si verifica questa condizione primordiale, si avrebbe l'intercessione *buona* [*ḥasanah*], contraddistinta da quella *cattiva* [*ṣāiy'ah*], che è controproducente (4, 85), mentre la prima viene benevolmente accolta.

Sicché vengono esclusi dal beneficio dell'intercessione tutti quelli che non credono in Dio e ai suoi Profeti (26, 100): infedeli, ipocriti, perversi. Per costoro nessuna intercessione può riuscire vevole. non nell'altra vita (40, 18); e nemmeno nella presente: « se chiederai perdono per loro anche settanta volte, Dio non perdonerà loro » (9, 80).

<sup>346</sup> « prima che sopravvenga un Giorno, in cui non ci saranno vendite, né amicizie, né *intercessioni* » (2, 254). — quanti angeli sono nei cieli, la cui *intercessione* non servirà a nulla, finché non ne abbia dato il permesso a chi Egli voglia e a chi Gli piaccia » (53, 26).

<sup>347</sup> Circa il rapporto tra l'intercessione *escatologica* (20, 109), specialmente di Muḥammad, e l'intercessione di Maria nel Giorno finale, all'ultimo giudizio, Massignon non ammette una dipendenza e neppure un'imitazione vera e propria; ma l' analogia, o il parallelismo, deriverebbe da una certa « attività autonoma » tra i cristini e i musulmani, come pure da un « fonctionnement analogue de réflexion collective sur des thèmes symétriquement disposés suivant la structure du dogme, ici et là ». MASS. (*Les Recherches d'Asin Palacios sur Dante. Le Problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire*), I, p. 64.

<sup>348</sup> In tal caso, si avrebbe quella specie d'intercessione, che il Corano chiama *sāiy'at*, cattiva (4, 85), e che viene affibbiata alle false divinità (10, 18; 36, 23).

<sup>349</sup> « non pregare per nessuno di loro, se la morte li coglie; e non fermarti presso la sua tomba, poiché essi hanno rifiutato fede a Dio e al suo messaggero, e sono morti da perversi » (9, 84).

Non mancano autori musulmani che nell'islām negano ogni possibile forma di mediazione e, quindi, d'intercessione. Cito soltanto Qerdāwī: nell'islām non c'è posto per il sacerdozio<sup>350</sup>; non c'è posto per i mediatori<sup>351</sup>, poiché l'islām è liberazione della coscienza da qualunque fattore mediativo<sup>352</sup>.

Però, in complesso, l'islām ufficiale, sotto l'influenza del sufismo e dello shi'ismo, ha accolto e sviluppato il culto dei « santi », considerando Muḥammad come il più grande dei santi<sup>353</sup>; e, nella sua dogmatica, ha accolto la dottrina dell'intercessione, « nella quale ha particolare importanza l'intercessione di Maometto nel giudizio universale. E, sotto l'influenza di idee cristiane, si aggiunse poi anche, oltre a quella di Maometto, l'intercessione degli angeli, dei profeti, dei martiri e dei santi, a favore del peccatore devoto »<sup>354</sup>.

Ciò presupposto, quali motivi si possono obiettare per dover negare a Maria il potere d'intercessione, e di doverla escludere dalla numerosa schiera degli intercessori presso Dio? Non è lei pure, — come altri, e più degli altri, — prediletta da Allāh, da lui prescelta sulle donne dell'universo per attuare, mediante un suo contributo, il piano della salvezza? E se, di fatto, i credenti ricorressero a lei e sollecitassero il suo intervento, agirebbero forse contro l'insegnamento del Corano? tradirebbero il pensiero genuino del Profeta? sarebbero rei d'infedeltà, di associatismo politeistico, meritevoli di biasimo, passibili di condanna?

Siamo di un avviso diametralmente opposto. Quanti invocano Maria e fanno appello al potere d'intercessione di Maria, noi, in base al Corano e alla Tradizione, li riteniamo aderenti all'ortodossia del messaggio coranico; e, lungi dal pensarli rinnegatori del pensiero di Muḥammad, li consideriamo suoi fedeli interpreti: in teoria, in quanto che ne intravedono le latenti implicazioni; e, in pratica, in quanto che ne sviluppano un prezioso germe di vita.

<sup>350</sup> QER., p. 148-149.

<sup>351</sup> *Loc. cit.*, p. 154-156.

<sup>352</sup> *Loc. cit.*, p. 151-152.

<sup>353</sup> « La doctrine musulmane a développé le culte des saints comme un remplacement nécessaire des cultes locaux préislamiques, qui avaient conservé leur valeur dans l'esprit des convertis. Il était inévitable que le Prophète fût considéré comme le plus grand des saints et qu'on lui attribuât des qualités particulières de perfection, une incapacité de commettre le mal ». GAUD., p. 218.

<sup>354</sup> GOT., p. 25. Cf. NAL. II, p. 609.

c) *Culto d'imitazione.*

Non c'è dubbio che esso è voluto dal Corano. Basti ricordare l'insistenza nel raccomandare l'imitazione di Muḥammad medesimo: « Avete nel Messaggero di Dio un esempio buono [*uswat ḥasanat*] per chiunque spera in Dio e nell'ultimo giorno, e molto menzioni Iddio » (33, 21). Un esempio, da non restare pura teoria; ma da tradurre in pratica, come norma di vita e come stimolo a sviluppare, nell'animo del credente il sentimento della sovranità di Dio<sup>355</sup>. « *Se veramente amate Allāh, seguite me; e Allāh vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati* » (3, 31).

E poi, se il Corano ricorda sovente le « storie dei profeti », lo fa col preciso intento d'inculcarne la fedeltà a Dio, con la sopportazione delle persecuzioni, nella speranza del trionfo finale della causa di Allāh<sup>356</sup>.

Infine, quanto a Maria, Muḥammad non ravvisa in lei soltanto un *āyat* da ammirare, ma anche un *māthal* da imitare.

2. - *Maria mathal, esempio.*

Prima d'intraprendere lo svolgimento di questo secondo dato coranico, credo necessario indugiare alquanto su *due premesse* di portata storico-apologetica.

Esse aiuteranno ad afferrare in tutta la sua dimensione, e a valutare in tutta la sua gravità, il gesto eccezionale di Muḥammad che non dubita di prospettare Maria, la madre di Gesù, come un ideale nobilissimo da raggiungere, e un esemplare nobilitante da riprodurre.

1. - *Prima premessa: islām « ante litteram ».*

Una delle tattiche geniali e meglio riuscite del Profeta della Mecca fu quella d'aver saputo resistere alla tentazione di spacciarsi per

<sup>355</sup> GAUD., p. 218.

<sup>356</sup> A proposito dei racconti « storici » del Corano, come pure alle così dette « storie dei profeti » [*qīṣaṣ al-anbiyā'*], nota NŪŪYIA: « Quand la conscience musulmane reprend à son compte un fait emprunté, par exemple, à la Bible où à l'hagiographie judéo-chrétienne, elle ne peut s'empêcher dans la plupart des cas

un novatore religioso<sup>357</sup>, rivoluzionario, apportatore di una nuova religione e di un nuovo culto. In altre parole, egli ritenne assai più giovevole di mantenersi entro i limiti di una corrente religiosa rivelata, che nel Higāz era in vigore più di quanto si è creduto finora, la corrente del monoteismo « biblico ».

In un primo tempo, — e cioè per tutto il periodo meccano (c. 612-622), — Muḥammad non soltanto riconobbe la validità della rivelazione anteriore, fatta rispettivamente alle due comunità<sup>358</sup>, ebraica e cristiana, mediante Abramo<sup>359</sup>, Mosè<sup>360</sup>, e Cristo<sup>361</sup>; ma ebbe sempre l'intima persuasione di trovarsi in pieno accordo con la « *Gente del Libro* »<sup>362</sup>; e con loro ebbe, di continuo, un contatto spirituale assai proficuo.

Più tardi, a Medina, verificatasi la rottura, non esitò un istante ad accusare i giudei e i cristiani [*naṣāra*] d'aver adulterato<sup>363</sup> la

*d'y opérer une transposition, on y mêlant des détails fabuleux ou en lui donnant une orientation qui en transforme le sens* ». NWY., p. 74. La sottolineatura è nostra.

<sup>357</sup> « Di: Io non sono un novatore [*bid'*] fra i messaggeri » (46, 9). — « Nella concezione di Maometto durante il periodo di vita alla Mecca, come fu messo in luce da Chr. Snouck Hurgronje, non si trattava di fondare una religione nuova ». NAL. I, p. 194.

Del resto, in quanto a religione strettamente intesa, nel Corano non troviamo nulla di nuovo, nulla di originale; ma soltanto ripensamento, riaccertazione, riproposizione dell'uno o dell'altro elemento, dottrinale o pratico, già noto dalla rivelazione antecedente, o che si poteva agevolmente riscontrare in una di queste tre fonti: istituzioni prislamiche della gahiliya; giudaico; cristianesimo.

<sup>358</sup> « e questo affinché non aveste a dire: 'La Scrittura è stata rivelata solo a due comunità [ṭa'ifatain] prima di noi, e noi fummo ignari dei loro studi » (6, 156) — Per la rivelazione anteriore all'islām, fatta alla « Gente del Libro », cf. 3, 168; 4, 131; 5, 5.

<sup>359</sup> « abbiamo dato alla gente di Abramo il Libro e la saggezza » (4, 54). Cf. 29, 27; 57, 26. — Altrove vengono menzionate le pagine [*ṣuḥūf*] antiche, 87, 18; 20, 133); le *ṣuḥūf* di Abramo e di Mosè, 87, 19; le *ṣuḥūf* di Mosè, 53, 36.

<sup>360</sup> « già demmo a Mosè il Libro » (32, 23). Cf. 6, 91; 11, 17; 46, 12.

<sup>361</sup> Allāh insegnerà a Cristo « il Libro, la saggezza, e la Torāh, e il Vangelo [*ingīl*] » (3, 48). Cf. 5, 110; 19, 30.

<sup>362</sup> « *ahl al-kitāb* »: cf., tra l'altro, 2, 105; 3, 64; 4, 123; 5, 15; 57, 29; 98, 1. — « Mahomet crut dès le debut, que ses révélations provenaient de la même source que celle des Juifs et des Chrétiens ». PAR., p. 598. — Cf. VAYDA G., *Ahl-al-Kitāb*, in EI, t. I (nuova ed.), p. 272-274.

Oggi, si è in grado di poter affermare che l'islām costituisce il riepilogo e lo sfogo finale di un lungo processo di maturazione monoteistica, avvenuta lentamente nel Higāz e nella Mecca, in seguito a una tenace ed efficace propaganda da parte dei giudei e dei giudeo-cristiani [*naṣāra*]. Cf. HAD. II (*L'era cristiana del Corano*), p. 26-89; 396-438. — Anche WATT conviene che il monoteismo presso gli arabi dovette procedere « principalement d'influences chrétiennes et juives ». WAT. I, p. 51; cf. p. 201-207. — Cf. MOUB. II, Pent. II [*Le monothéisme coranique et ses témoins*], p. [99]-174.

<sup>363</sup> « alcuni dei giudei alterano [*iuharrifūn*] le parole della Scrittura, cam-

né giudeo, né cristiano (3, 67), ma un *hanif*<sup>364</sup>. Ed esplicitamente dichiarò di credere, — al pari di tutti i « musulmani », suoi predecessori, — in tutto ciò che Allāh aveva rivelato « ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle Dodici Tribù; in ciò che venne trasmesso a Mosè, a Gesù, e ai profeti » (2, 136).

Maturatosi quindi nella convinzione di essere lui, in persona, più che monitore e annunziatore<sup>365</sup>, un profeta e un messaggero di Allāh<sup>366</sup>, Muḥammad ebbe l'ardita idea di farsi passare non solo come uno degli anelli della gloriosa catena degli inviati divini del vecchio e

<sup>364</sup> « seguite quindi la religione di Abramo, che era un *hanif*, non era un associatore » (3, 95). Cf. 6, 161; 16, 123. Circa l'uso di *hanif*, cf. MOUB. I, p. 151-161, con relativa bibliografia (p. 161); WAT., I, p. 204-207; BL. VI, p. 55-56; JEF., p. 112-115; e WATT MONTGOMERY, *Hanif*, in EI, t. III (nuova edizione), p. 168-170.

« Le mot *hanif* est l'araméen *hunapa* qui paraît avoir eu le sens de 'hérétique, non conformiste'; il aurait été appliqué à des hommes qui renonçaient aux croyances des ancêtres ». GAUD., p. 68-69. — Oggi lo si accosta al tipo degli *homines religiosi*; individui, — secondo GABRIELI, — « dalla viva e inquieta coscienza religiosa, non soddisfatta dal rozzo politeismo patrio, e al tempo stesso non trovante appagamento in nessuna delle due storiche forme di monoteismo, che aveva attecchito nell'Arabia ». GABR. I (*La culla dell'Islam*), p. 18.

Circa i rapporti tra islām e movimento *hanifita*, un movimento a forte tinta giudeo-cristiana, cf. HAD. II, p. 150-159. Per conto mio, credo si debba ormai considerare come sorpassata e antistorica la tendenza a far passare come politeista l'ambiente in cui Muḥammad nacque, crebbe, ricevette la sua prima educazione. Per ulteriori ricerche in merito, l'attenzione dovrebbe polarizzarsi, di preferenza, sulla penetrazione giudeo-cristiana nel Hīgāz, più che sulle manifestazioni pagane, associaniste, della *gahiliyya*.

Cf. in SHAR., p. 85 l'elenco di alcuni individui, dediti al hanifismo. Tra essi figura anche Warāqa ben Nawfal, che HADDAD ritiene « vescovo della Mecca. Cf. nota 466.

<sup>365</sup> « ti abbiamo mandato in verità banditore [*bashir*] e monitore [*nadhīr*] » (2, 119). — « ti abbiamo inviato come testimone e nunzio [*mubāshshir*] e monitore [*nadhīr*], e come voce, che chiama a Dio, col suo permesso, e come lampada scintillante » (33, 45-46). — *nadhīr*: 11, 12; 25, 1; 35, 23; 74, 36. — *nadhīr mubīn*: 7, 184; 15, 89; 22, 49; 26, 115; 29, 50; 38, 70; 46, 9; 51, 50-51; 67, 26. — *mundhīr*: 13, 7; 38, 65; 79, 45. — *nadhīr wa bashīr*: 7, 188; 11, 2. — *bashīr wa nadhīr*: 2, 119; 5, 19; 34, 28; 35, 24. — *mubashshīr wa nadhīr*: 17, 105; 25, 56; 33, 45; 48, 8.

Secondo Gaudefroy-Demombines, il vocabolo *nadhīr*, termine giudeo-aramaico, farebbe risaltare Muḥammad nella funzione di annunziatore di un castigo materiale, simile a quello che distrusse un tempo gli antichi popoli. Cf. GAUD., p. 82. — Secondo MOUBARAC, Muḥammad sarebbe *nabī* nel senso arabo antico, di colui, cioè, che reca un *naba'*, ossia l'annuncio di un qualche imminente avversario. Come tutti gli altri profeti, Muḥammad « apporte l'annonce de l'événement imminent par excellence, le Jugement final de Dieu ». MOUB., p. 16.

<sup>366</sup> « O Profeta [*nabī*]! ti basti dunque Dio: Dio solo basti ai credenti, che ti hanno seguito » (8, 64). Cf. 9, 73; 33, 1; 49, 2; 60, 12; 66, 1. — « vi abbiamo inviato un messaggero [*rasūl*], testimone contro di voi » (73, 15). Cf. 2, 285; 3, 132; 4, 59; 8, 27. — *rasūl mubīn*: 43, 29; 44, 13. — *rasūl karīm*: 69, 40. — *rasūl Allāh*: 7, 158; 9, 61; 33, 53; 91, 13; 98, 2.

« Un auteur dit que *rasūl* est un *nabī* qui a apporté une Écriture, tel Moïse; et que le *nabī* est celui qui prophétise, sans avoir d'Écriture, tel Josué. Suivant un autre auteur, le *rasūl* est celui auquel a été révélée une Écriture ou bien

divina rivelazione. Si presentò come restauratore della religione primitiva, riallacciandosi direttamente alla comunità [*millat*] di Abramo, l'amico di Allāh (4, 125), il quale non fu, secondo lui (2, 135), del nuovo Testamento<sup>367</sup>, ma anche coronamento e definitivo sugello<sup>368</sup> di tutti i profeti.

Questi sono divenuti suoi precursori (35, 25), a tal punto da esibire Cristo medesimo come un suo preannunciato<sup>369</sup>. In questa nuova prospettiva, il messaggio coranico, — oltre a essere un annuncio e una direzione<sup>370</sup>, pari alla luce e alla direzione della Torāh<sup>371</sup> e del Vangelo<sup>372</sup>, — viene presentato come continuazione e riconfer-

biandone il senso » (4, 46). Cf. 5, 13, 41.

Secondo recenti autori musulmani, anche i cristiani avrebbero alterato la Scrittura, di modo che il cristianesimo odierno, — specialmente coi suoi dogmi intorno alla Trinità, all'incarnazione, alla redenzione, — non sarebbe altro che un ibrido sincretismo di leggende pagane, egiziane, greche, romane. Cf. QER., p. 134; SAB., p. 61-63; 197-198, 218; SHAR., p. 214-241.

auquel est apparu un ange, et le *nabi* est celui qu'Allah charge de l'application des lois ou bien qui suit un *rasūl*. Tout *rasūl* est *nabi*, mais non l'inverse. Mohammed est, à la fois, Envoyé et Prophète. Il y a eu cent vingt-quatre mille *nabi* et trois cent treize *rasūl* ». GAUD., p. 83. — Secondo SABŪNĪ, invece, i profeti sarebbero stati 120.000; i messaggeri, invece, appena 25. Cf. SAB., p. 14.

<sup>367</sup> « Davvero tu sei uno degli inviati » (36, 3). Cf. MASSON (*Les Prophètes antérieurs à l'Islam mentionnés dans le Coran*), I, p. 310-335; GAUD. (ch. III, *Histoire universelle: les prophètes*), p. 337-400. — Sulla « profetologia » coranica, cf. Moub. I, p. 15-25; e J. HOROVITZ, *Nabi*, in EI, III, p. 857-858.

<sup>368</sup> « Muḥammad è il messaggero di Dio e il suggello [*khatam*] dei profeti » (33, 40). Gli esegeti non vanno d'accordo circa il senso proprio di *khatam*, in questo versetto. Per alcuni, indica *chiusura*, e chiusura definitiva dell'economia divina nel fare delle rivelazioni all'uomo, sicché, dopo Muḥammad, non ci sarebbero che falsi profeti e falsi messaggeri; per altri, al contrario, *khatam* riguarderebbe il passato, non l'avvenire, e designerebbe *conferma* di quanto è stato anteriormente rivelato.

<sup>369</sup> « a lieto annuncio di un messaggero, che verrà dopo di me, e il cui nome è *Aḥmad* » (61, 6). E' noto che il preannuncio evangelico si riferisce allo Spirito Santo, Paraclito (cf. *Io.*, 14, 16, 26; 16, 7). Ma il *παράκλητος* (consolatore) è stato arbitrariamente cambiato in *περικλυτός* (lodato = *Aḥmad* = Muhammad). Alcuni esegeti, basandosi sul Corano (7, 157), vorrebbero che Muhammad sia stato preannunciato anche nel vecchio Testamento, ad esempio, in *Dt.*, 18, 15-18.

<sup>370</sup> « ti abbiamo rivelato il Libro come chiara dimostrazione di tutte le cose, guida [*huda*], misericordia, e buona novella [*bushrah*] ai musulmani » (16, 89). Cf. 2, 2, 120, 185; 3, 4, 97; 6, 35. — *huda Allāh*: 2, 12; 3, 73; 6, 71, 88; 28, 5. — *huda wa maw'idhat*: 3, 138; 5, 46. — *huda wa bushra*: 2, 97; 16, 102; 27, 2. — *huda wa nūr*: 5, 44, 46. — *huda wa shifā'*: 41, 44. — *huda wa hahmat*: 6, 154, 157; 7, 52, 154, 203; 10, 57; 16, 64, 89; 27, 77; 31, 3; 45, 20.

I due termini, — *huda* (direzione, guida) e *rahmat* (misericordia), — fanno parte dell'elenco di vocaboli coranici, ai quali gli esegeti attribuiscono pluralità di sensi. Così *huda* avrebbe diciassette significati affini; e *rahmat*, una dozzina. Cf. HAD. III, p. 149.

<sup>371</sup> — « abbiamo rivelato la Torāh, che contiene retta guida [*huda*] e luce » (5, 44). Cf. 2, 185; 6, 154; 47, 25; 48, 28; 61, 9.

<sup>372</sup> « facemmo seguire loro Gesù, figlio di Maria, a conferma della Torāh, rivelata prima di lui, e gli demmo il Vangelo, pieno di retta guida [*huda*], di luce, confermande [*musāddiq*] la Torāh, rivelata prima, retta guida e ammonimento ai timorati [di Allāh] » (5, 46). Cf. 3, 4.

ma<sup>373</sup> della rivelazione primitiva, di cui la Torāh, il Vangelo e il Corano non sarebbero che tre aspetti successivi, con un divario « di forma e di lingua, non di sostanza »<sup>374</sup>. Anzi il Corano, ultima fase nell'economia della divina rivelazione, non sarebbe che un correttivo provvidenziale contro le falsità e le storpiature introdotte, col tempo, nella s. Scrittura.

Di modo che l'islām, — da Muḥammad rievocato a nuova vita e inculcato con rinnovata fede, — si offre, sul piano della realtà storica, come la religione per antonomasia: religione di Dio [*dīn-Allāh*]; la direzione di Allāh; il sentiero di Allāh<sup>375</sup>; l'autentica via diritta<sup>376</sup>; l'unica guida infallibile<sup>377</sup> per tutti gli uomini (2, 185), ma specialmente per i *muttaqīn*, quelli che di cuore si danno alla ricerca di Allāh (2, 2).

L'islām è la forma tipica della religione, che Allāh ha prescelto (2, 132). I genuini adoratori di Dio sono i *musulmani*<sup>378</sup>; i credenti e le credenti in Allāh sono, « ipso facto », *muslimūm*<sup>379</sup>; e viceversa. E' stato Allāh medesimo<sup>380</sup> a riservare l'epiteto di *muslin* ai se-

<sup>373</sup> « ti ha rivelato il Libro con la verità, confermando [*musāddiq*] ciò che fu rivelato prima » (3, 3).

<sup>374</sup> NAL. II, p. 608.

<sup>375</sup> « e tu guiderai gli uomini a un sentiero diritto, il sentiero di Dio [*sirāt Allāh*] » (42, 53). « è questa la via del tuo Signore [*sirāt rabbika*], diritta » (6, 126). — « non appostatevi su ogni via minacciosi, allontanando dal sentiero di Dio [*sabil Allāh*] chi crede in Lui » (7, 86). Cf. 14, 1; 34, 6.

<sup>376</sup> « sappiate che questa è la mia vita diritta [*sirāti mustaqīman*]. Seguitela, e non seguite i sentieri [*subul*], che vi disperderebbero dal suo sentiero [*sabil*]. Questo vi ha prescritto, nella speranza che lo temiate » (6, 153). — « tienti stretto a quel che ti è stato rivelato, perché tu sei su di un retto sentiero [*sirāt mustaqīm*] » (43, 43). Cf. 1, 6; 2, 142; 3, 51; 16, 121; 23, 73; 24, 46; 43, 61; 48, 20, e altrove, *passim*. — « abbiamo udito un Libro, che è stato rivelato dopo quello di Mosè, a conferma dei libri anteriori: esso guida alla verità, guida a un retto sentiero [*tariq mustaqīm*] » (46, 30).

<sup>377</sup> « il Corano fu rivelato come guida agli uomini, e prova evidente [*bāyinat*] di retta direzione e salvezza » (2, 185).

<sup>378</sup> « Ma non così i servi di Dio puri [*'ibād Allāh al-mukhlīṣīn*] » (37, 40). Cf. 37, 74, 128, 160 169.

<sup>379</sup> « Voi che credeste nei nostri segni, e siete musulmani [*muslimūm*] entrate nel Giardino » (43, 69). Cf. 2, 133; 46, 15; 49, 17; 51, 36. — « non hai che da far udire ai credenti i nostri segni, poiché essi sono musulmani [*muslimūm*] » (27, 81). Cf. 28, 53; 29, 46; 30, 53; 33, 35.

<sup>380</sup> Inspiegabile il fatto che un competente, qual'è BOUBAKEUR, abbia tradotto il v. 78 della s. XXII così: « la religion de votre père Abraham qui vous a donné le nom de musulmans avant et en cette révélation » (BOUB., p. 696); e che MOUBARAC abbia, parimenti, attribuito ad Abramo la « genesi terminologica » di islām e di *muslimīn* (MOUB. II, Pent. II, p. 4, 9, 55).

Il Corano, invece, non lascia dubbi sull'attribuzione diretta ad Allāh medesimo, autore della rivelazione anteriore e del *tanzīl* coranico, cui allude il versetto. Tanto i commentatori che i traduttori riferiscono a Dio, non ad Abramo, il pronome *huwa* del testo. Tra i commentatori, cf. BAYD. II, p. 80; GEL., p. 450; TAB. e RĀZ., citati da BOUB. I, p. 697; e tra i traduttori, cf. SAV., p. 353;

guaci della religione primitiva, già professata da Abramo<sup>381</sup>, padre dei *muslimn* (22, 78).

Ciò supposto, non fa meraviglia che Muḥammad si dimostri più che premuroso di voler far passare agli occhi dei suoi seguaci, come *muslin* (sottomesso a Dio) e come *muslimūm* (componenti della comunità dei credenti) tutti quelli che, in un modo o in un altro, dimostrarono, nei secoli trascorsi, di adorare l'unico e vero Dio<sup>382</sup>.

Sicché, — stando al Corano, — molto tempo prima di Muḥammad, — ci furono dei musulmani *ante litteram*; ci fu un *islām ante litteram*<sup>383</sup>: « religione di Abramo ab antiquo » (22, 78).

Furono realmente *muslimūm*, e come *muslimūm* vanno considerati<sup>384</sup>, quanti, prima di Muḥammad, aderirono ad Allāh; quanti, prima e dopo l'egira, aderirono a Muḥammad; quanti, dopo la

KAS., p. 265; MONT., II, p. 16; BL. IV, p. 367; MAS., p. 418; HEN., p. 320; ULL., p. 275; BAUS., p. 264. PESLE, poi scrive esplicitamente: « Dieu vous a donné le nom de musulmans » (PES., p. 218). Le sottolineature sono nostre.

<sup>381</sup> « Vi ha prescelti; e, nella religione del vostro padre Abramo, non vi ha imposto pesi gravosi. Egli vi ha chiamati *muslimūm* già da antico, come pure in questa rivelazione » (22, 78).

Il qualificativo *muslim* appare nel Corano fin dal primo periodo meccano (cf. 51, 36), ma senza rivestire il carattere « tecnico », che avrà in seguito: per indicare cioè l'appartenenza giuridica alla « Comunità media », fondata da Muḥammad, avente, per ultima sua base, la religione di Abramo. Difatti il Dio di Abramo è il Dio dell'*islām* e la fede di Abramo è la fede dell'*islām*. Cf. MOUB. I, p. 103-118. — E nota opportunamente DRAZ che il Corano non definisce l'*islām* come un « maomettanismo » rivaleggiante col giudaismo e col cristianesimo: « être musulman, c'est appartenir en même temps à Moïse, à Jésus et à tous les messagers divins depuis la création du genre humain ». DR., p. 55.

Visto sotto questa luce, quanto valore riacquista l'*islām* come fenomeno religioso! Come religione « celeste », ossia « rivelata », sarebbe una *continuazione della celeste rivelazione già fatta ad Abramo medesimo*. Cf. MOUB. II, Pent. III [L'*Islam dans une nouvelle perspective chrétienne*], p. [1]-78.

<sup>382</sup> « Dès les premières années de son triomphe, l'Islam se présente à la fois comme une religion avec ses dogmes et ses lois, comme une cité terrestre qui s'organise en Empire mondial, comme une vie quotidienne qui commande l'*attitude sociale et culturelle* de l'homme ». GAR., p. 33. Le sottolineature sono nostre.

<sup>383</sup> « Apostolos, quemadmodum Prophetas, imo et Sanctos omnes tum veteris, tum novi testamenti, fuisse *Moslemos* [...], Mahumetani constanter tenent cum Alcorano. Hoc autem nomen *Moslemus*, proprie significat, *tradens*, quasi se totum tradat Deo ». MAR. II, p. 238. — « Musulmano (*muslim*, cioè arrendentesi senza restrizione ai voleri divini) è non soltanto Maometto e chi lo segue, ma anche ogni persona pia delle età passate o della presente che, nella forma cristiana o nella giudaica, abbia professato con sincerità, ardore e sottomissione profonda il culto del Dio vero ed unico ». NALLINO C. A., *Nel tredicesimo centenario della morte di Maometto*, in *Gerarchia*, XII (1932), p. 501; in *Raccolta*, II, p. 68.

Peccato che BAUSANI non abbia voluto dare a questa sfumatura il dovuto rilievo, e che un certo scrupolo l'abbia trattenuto dal tradurre *muslim* e

rottura con « Ahl al-Kitab », vennero a costituire, da soli, una nuova comunità « media » (2, 143), teocratica, contrapposta ai giudei e ai cristiani [nasāra].

Musulmano (41, 33), anzi primo dei musulmani (6, 163), — ed egli ne fa un vanto, — fu Muḥammad medesimo<sup>385</sup>: primo, naturalmente, non per ordine cronologico, ma per l'importanza dell'incarico assolto, quello di essere l'inviato di Allāh « con la retta guida e con la religione della verità, per farla trionfare sopra ogni altro culto » (48, 28). Senza dire, poi, delle sue disposizioni psicologiche, dimostrate nell'aver egli assecondato il comando divino (10, 72; 27, 91); nell'aver creduto alla rivelazione (2, 285; 43, 43); nell'aver imboccato il sentiero dell'islām (6, 126); e nell'aver combattuto per il suo ristabilimento e il suo trionfo<sup>386</sup>.

Cronologicamente, per ordine di successive generazioni, molti altri lo precedettero nella via di Allāh, che è l'islām.

Il Corano ci fornisce, in merito, dati copiosi e non spregevoli; di modo che l'esistenza di un islām *ante litteram* diventa una verità lampante, inoppugnabile.

Risulta, infatti, che Noè, credente e adoratore di Allāh (37, 81), non si augurò altra ricompensa per il suo apostolato che di venir annoverato tra i *muslimīn* (10, 72). — Abramo, lui pure uno dei fedeli adoratori di Allāh (37, 111), di cuore supplicò il suo Dio di renderlo, lui stesso, *muslim*; e di far sorgere dalla sua stirpe una nazione musulmana [*ummah muslimah*]<sup>387</sup>. Per aver egli disprezzato gli idoli, abbracciato la vera fede, l'islām (2, 131), e averla inculcata ai suoi discendenti, divenne realmente *muslim* (3, 67), anzi padre dei *muslimīn* (22, 78). — Ismaele, messaggero e profeta (19, 54; (4, 162; 19, 54), anch'egli del novero

---

*muslimūm* con *musulmano* e *musulmani*, ponendoli magari tra virgolette, senza dover ricorrere a circonlocuzioni, come queste: « eravamo prima tutti *dati a Dio* » (28, 53); « a lui noi tutti ci diamo » (29, 46); « credono nei Nostri segni e sono a Noi dedicati » (30, 53); « in verità tutti i *dati e le date a Dio* » (33, 35). E diciamo questo, al pari di lui, solleciti dello « spirito originario e coranico della parola ». BAUS., p. 508.

<sup>384</sup> Il vocabolo *muslim* sembra che al termine *mu'min* (credente) aggiunga l'idea di una fede pratica, viva e operante. Il *muslim* non solo aderisce interiormente, come il *mu'min*, ma anche si sottomette esteriormente ad Allāh, osservandone i comandamenti, trasmessi dai legittimi messaggeri, specialmente da Muḥammad.

<sup>385</sup> « mi è stato intimato di essere il primo [*al-awwal*] dei musulmani [*muslimīn*] » (39, 12). BAUSANI traduce: « mi è stato ordinato d'essere *dei Dati a Dio il primo* » (39, 12). E al 6, 163: « e io sono il *primo di quei che si son dati tutti a Lui* ». Cf. 40, 66.

<sup>386</sup> « O Profeta! combatti [*ḡāhid*] gl'infedeli [*al-kāfirīn*] e gl'ipocriti [*al-munāfiqīn*] duramente » (9, 73). Cf. 8, 75; 29, 29; 31, 15; 66, 9.

<sup>387</sup> « O Signore nostro! rendici entrambi musulmani; e fa della nostra progenie una comunità musulmana [*ummat muslimat*] » (2, 128). Preghiera fatta insieme da Abramo e Ismaele.

dei giusti (21, 85-86), condivise col padre, Abramo, la preghiera per la prosperità dell'islām (2, 127-128). — Giacobbe non finì d'insistere presso i suoi figli, col raccomandandoli loro la religione dell'islām (2, 132); e, allorché si vide sul punto di morte, ebbe la gioia di sentire i propri figli dichiararsi, a unanimità, *muslimūm* (2, 133). — Giuseppe il casto, figlio di Giacobbe, quasi prevedendo e prevenendo l'esortazione di Muḥammad (3, 102), scongiurò Allāh di volerlo annoverare tra i buoni, facendolo morire da *muslim* (12, 101). — Mosè, apostolo e profeta (19, 51), messaggero del Signore dell'universo (43, 46), egli pure del numero dei credenti adoratori (37, 122), assieme al fratello Aronne, venne diretto sul giusto sentiero dell'islām (37, 118), si professò *muslim* e non cessò per tutta la vita di stimolare tutti i suoi epigoni a tenergli dietro nella fede e nella fiducia in Allāh, così da potersi trovare tutti quanti riuniti insieme nella schiera dei *muslimīn* (10, 84). — Salomone dichiarò alla regina di Saba d'aver ricevuto la vera scienza nell'essere divenuto *muslim* (27, 42); e la regina, seguendone l'esempio, si professò lei pure musulmana (27, 44). — Gesù, anch'egli uno dei buoni e dei giusti (3, 46), per aver riconosciuto Allāh come suo signore e padrone (3, 51; 19, 36), dichiarandosene espressamente schiavo, non figlio (19, 30); per aver predetto la venuta di Muḥammad, il Profeta dell'islām (61, 6); e per aver raccomandato<sup>388</sup> la preghiera e la decima (19, 31), si era messo decisamente sulla retta strada dei *muslimīn* (3, 51; 19, 36). — E i suoi apostoli, — « *hawariyūn* »<sup>389</sup>, — indotti dal Maestro a schierarsi dalla parte di Allāh, risposero con fierezza contro la spavalderia degli increduli: « *Siamo gli ausiliari [ansār] di Dio; crediamo in Allāh; e tu stesso attesta che siamo musulmani [muslimūm]* » (3, 52; 5, 111). Tutti costoro furono *muslimūm*, perché Allāh fece loro la grazia (2, 122; 43, 13) di avviarli sul retto sentiero della autentica religione, l'islām.

Stando alla testimonianza del Corano stesso, dobbiamo dire che molti e molto tempo prima dei musulmani propriamente detti, — prima di Muḥammad, prima di Khadīgah, prima di Abu Bakr e dei primi aderenti alla predicazione del Profeta<sup>390</sup>, — ci fu una lunga teoria di *muslimīn*, i cui esponenti più ragguardevoli erano Abramo e i suoi figli, Mosè e Aronne, Gesù e i suoi apostoli.

<sup>388</sup> Come farà più tardi Muḥammad medesimo. Cf. 2, 43; 5, 58; 22, 78; 24, 37; 27, 3.

<sup>389</sup> « ' Siate gli ausiliari [ansār] di Dio ! Così disse agli apostoli [hawariyūn] Gesù, figlio di Maria » (61, 14).

<sup>390</sup> Cf. per Abramo, 2, 130; per Mosè, 2, 53; per Gesù, 2, 87.

2. - Seconda premessa: *riabilitazione della donna*

Muḥammad chiuse i suoi giorni con una pena assai acuta nel cuore. Il lunedì 8 giugno 632, tra le braccia della sua favorita 'A'ishah, morì<sup>391</sup> con una brama insaziata, per sempre insoddisfatta: l'intensa brama di poter lasciare dietro di sé un suo figlio, come erede e successore. E lui, abitualmente restio al pianto, perfino nelle più gravi sciagure<sup>392</sup>, non poté trattenere le lacrime e piangere amaramente per quella che ritenne la più opprimente delle disgrazie, la morte del figlioletto Ibrahīm, avuto, dopo anni di ansiosa attesa<sup>393</sup>, da una sua relazione con Maryam, la schiava copta, inviategli nel 629 dal-Muqawqas, governatore dell'Egitto.

Perciò si vide costretto, — come padre secondo la carne, — a far convergere il suo affetto paterno, in modo particolare, sulla figlia Fāṭimah, una donna<sup>394</sup>. E, come padre di una comunità spirituale, — ossia come organizzatore politico-religioso della nuova comunità teocratica, — non tardò a concepire una viva premura per la sorte di tutte le donne, specialmente per quelle che, avendone accolto il messaggio, gli sarebbero diventate figlie carissime. Ciò vale soprattutto, se si tiene conto che la sua nuova comunità era fondata non più sul vincolo ancestrale della razza e della tribù, ma sulla « comunanza di fede religiosa », un principio rivoluzionario, fino allora inaudito in Arabia<sup>395</sup>.

<sup>391</sup> « il lunedì 8 giugno 632: « unica data concernente la sua vita, che possa ritenersi sicura fino al mese e al giorno ». NALLINO C. A., *Nel tredicesimo centenario della morte di Maometto*, in *Gerarchia*, XII, 6 (1932), p. 499. — GAUD. invece: « mais d'autres donnent la date du 2 rabī I » (p. 205).

<sup>392</sup> Basti ricordare il 619-20, l'anno dei grandi lutti: morte della stimatissima moglit, Khadigah, la prima delle credenti; e morte di Abu-Tālib, zio paterno, che aveva accolto il piccolo Muḥammad, orfano anche di madre, all'età di sei anni. — « Il convient, sans doute, de considérer comme un effet de sa maîtrise et de sa patience le fait que le Prophète ne pleurait pas; dans les grandes émotions, il se prenait la barbe ». GAUD., p. 214.

<sup>393</sup> Gaudefroy-Demombynes accenna a un « mystère familial » di Muḥammad (p. 90). A lui, infatti, fu rivolto l'insulto di essere un *abtar*, senza discendenza maschile. La tradizione ha chiamato il Profeta abu-l-Qāsim, « par un enfant né de Khadidja et mort en bas âge » (GAUD., p. 222). — Per Ibrahīm, morto al suo sedicesimo mese, il 17 gennaio 632, Muḥammad versò calde lacrime (GAUD., p. 232). Quel giorno ebbe luogo un'eclissi solare, « et certains voulurent voir un signe. Mais Mahomet qui se savait et ne se voulait qu'un homme, eut la noblesse de déclarer que 'les astres ne se voilent pour la mort d'aucune créature' ». DERM., p. 44.

<sup>394</sup> La tradizione shi'ita direbbe che Fāṭimah ha realizzato nella sua persona il prescritto della s. 33, 33. « Elle est devenue l'une des 'reines des femmes de paradis, au-dessous de Marie', mère de Jésus [...] Il est plus vraisemblable que son culte s'est développé parallèlement avec celui de la Vierge Marie dans la dévotion catholique et pour les mêmes raisons ». GAUD., p. 235-36.

<sup>395</sup> NAL. II, p. 603.

Ora, a questa premurosa sollecitudine e a quella ingegnosa tattica, da noi segnalate nelle due precedenti premesse, — non poteva né doveva sfuggire la simpatica figura di Maria, madre di Gesù, della quale il Profeta arabo si compiacque di trattare a lungo, a differenza d'ogni altra donna.

Di modo che nella sua abile tattica di voler annettere all'islām i personaggi più ragguardevoli, ebrei o cristiani, del passato; e nella sua preoccupazione per tutte le credenti dell'islām, divenute come affiliate alla sua « gente di casa », Muḥammad aveva un doppio compito da assolvere: quello di contrassegnare, — quasi incancellabile marchio<sup>396</sup>, — anche Maria con l'impronta dell'islām; e quello di prospettare, nella persona di lei, un modello da imitare a tutte le donne musulmane.

E bisogna dire che riuscì, e bene, in questi due suoi intenti.

#### A) Maria « musulmana »

Fa mestieri di dover ammettere che il Corano, in nessuna parte, applica a Maria il qualificativo di *muslimat*, contrariamente a quanto abbiamo constatato nei riguardi di altri, non escluso Gesù stesso.

Però è lecito scorgere a proposito un riferimento, implicito ma convincente, nei due concetti di *giustizia* e di *devozione*, che il Corano esplicitamente attribuisce a Maria; e, precisamente, là dove la chiama *ṣiddiqat*, persona giusta; e là dove l'inserisce nel novero delle *qānitīn*, le persone a Dio devote. « *Il Cristo figlio di Maria non era che un messaggero di Dio, come gli altri prima di lui; e sua madre era una santa [ṣiddīqah]* » (5, 75). Maria « *credette alle parole del suo Signore, e nei suoi Libri; e fu una delle anime devote [min al-qānitīn]* » (66, 12).

Il vocabolo *ṣiddiq* affiora otto volte in cinque diverse sūre del Corano: quattro volte, sostantivato, in senso collettivo<sup>397</sup>; e pure quattro volte viene attribuito a singoli individui, e cioè: ad Abramo (19, 41); a Idrīs (19, 56); a Giuseppe il casto (12, 46); e a Maria (5, 75).

Il termine *qānit*, invece, si riscontra una diecina di volte; e sempre con un senso identico, invariabile, quello di *obbediente* e *devoto*

<sup>396</sup> Come titolo di proprietà privata e di esclusiva appartenenza, c'era il marchio [wasm], che si soleva apporre sul bestiame. Di qui il *mawsim*, fiera o celebrazione religiosa periodica.

<sup>397</sup> « quelli che obbediscono ad Allāh e al suo Messaggero, saranno insieme con quei profeti, quei giusti [*ṣiddiqīn*], quei martiri, e quei santi [*ṣaliḥīn*], cui Dio elargì i suoi favori » (4, 69). Cf. 57, 18-19.

a Dio. Adoperato più spesso in senso collettivo<sup>398</sup>, lo troviamo una sola volta usato in senso individuale e applicato ad Abramo, quale esempio emerito dell'uomo sottomesso ad Allāh (16, 120).

Ora, attenendoci rigorosamente all'insegnamento del Corano, la *giustizia* vera e propria, la *devozione* genuina e l'obbedienza autentica implicano, necessariamente, la professione di quella forma storica di religione, che rende ad Allāh il dovuto culto, e si attiene all'insegnamento dei suoi inviati: *ṣiddiqūn* sono, precisamente, quelli che credono in Dio e nei suoi messaggeri: « *Coloro che avranno creduto in Allāh e nei suoi inviati [rusūli-hi] saranno i gusti [ṣiddiqūn] e i testimoni presso il loro Signore: avranno la loro ricompensa e la loro luce* » (57, 19).

Come si è visto, il Corano non riconosce come accetta a Dio nessun'altra religione all'infuori dell'*islām*<sup>399</sup>, perché soltanto l'*islām* incarna la vera e la solida religione<sup>400</sup>; quella, che Allāh stesso impone<sup>401</sup> e gradisce<sup>402</sup>. E perciò, ne segue, logicamente, che la *fede in Allāh* e la *professione dell'islām* sono due componenti indispensabili, essenziali, della vera *giustizia* e della sincera *devozione*.

E ne consegue, ulteriormente, che il fatto di aver Muḥammad proclamato Maria *ṣiddiqat* (persona giusta) e l'averla inserita nel novero delle *qānitin* (le persone obbedienti e devote) equivaleva indubbiamente ad asserire, in modo implicito ma inequivocabile, sia la

<sup>398</sup> « i musulmani e le musulmane, i credenti e le credenti, i devoti [*qānitin*] e le devote [*qānitāt*], i sinceri e le sincere » (33, 35). Cf. 2, 116, 238; 3, 17; 66, 5. — Il termine *qanit* è uno dei settecento vocaboli usati dal Corano in senso differente da quello originario; e significa: *obbediente*. Cf. HAD. III, p. 135.

<sup>399</sup> « Oggi vi ho perfezionato la vostra religione: su di voi ho compiuto i miei favori, e nei vostri riguardi ho ammesso l'*islām* come religione [*raḍītu lakum al-islāma dīnan*] » (5, 3). — « chi professa una religione diversa dall'*islām*, non gli sarà accettata da Allāh » (3, 85). — « né ebrei né cristiani saran contenti di te, finché tu non seguirai la loro religione; ma tu rispondi: 'Quella guida che viene da Dio, essa è la vera guida [*huda*] » (2, 120).

<sup>400</sup> « colui che Allāh vuol indirizzare al bene, gli apre il cuore all'*islām* » (6, 125). — Il Corano ha lo scopo d'insegnare la vera religione: quella voluta da Dio (43, 78); quella rivelata e riconfermata dai Libri sacri anteriori (2, 101; 5, 51; 37, 37); quella che mena al retto sentiero (46, 30). La religione dell'*islām* fu già caldamente raccomandata da Abramo e da Giacobbe ai loro figli: « *Non morirete, se non da musulmani* » (2, 132).

<sup>401</sup> « segni [*āyāt*] del Libro [*kitāb*] sapiente » (10, 1). Cf. 3, 7; 4, 140; 12, 1; 13, 1; 15, 1. — « questo il Libro rivelato, benedetto: seguitelo » (6, 155).

<sup>402</sup> « chi mai potrebbe scegliere una religione migliore [*āhsana dīnan*] del musulmano, di chi ha consegnato la sua faccia ad Allāh [*āslama*], benefica gli altri, e segue la comunità [*millat*] di Abramo? » (4, 125). Nel linguaggio coranico la *millat* (nazione) e la *ummat* (comunità) implicano sempre qualcosa di *religioso*: « comunità religiosa, oggetto di un piano divino, dimenticando le moderne implicazioni di 'razza' e di 'popolo' ». Baus., p. 509.

di lei adesione all'islām *ante litteram*, che la sua appartenenza alla comunità o collettività dei « muslimīn » *ante litteram*.

In poche parole: Maria era *ṣiddiqat?* era una delle *qānitīn?* Dunque era una dei « muslimīn »: una musulmana, *ante litteram*.

E lo era al pari di Abramo, lui pure, *ṣiddīq* (19, 41) e *qānit* (16, 120), e padre dei *muslimin* (22, 78).

### B) Maria modello

Il Profeta della Mecca non si perita di spingersi più oltre; e arriva fino a presentare Maria, la madre di Gesù, come un modello compito della donna musulmana: divenuta, anche lei, mediante la fede in Allāh e l'adesione al suo Messaggero, persona *giusta e devota*. Così, difatti, si esprime il Corano: « *A coloro che credono Allāh propone a esempio [...] Maria, la figlia di 'Imrān* » (66, 12).

« *A quanti credono* ». E cioè, a quelli che sinceramente e di cuore aderirono al messaggio coranico, in posizione antitetica a quelli che rifiutarono di credere [*kāfirūn*], oppure credettero a fior di labbra, senza interna adesione [*munāfiqūn*, gli ipocriti]. Ad essi propone Maria come esempio, *māthāl*.

In una nota al versetto, che conclude la vicenda di 'Ā'ishah<sup>403</sup>, — e che suona così: « *Vi abbiamo rivelato evidenti segni con un esempio [māthāl] preso dalle passate generazioni e un monito ai timorati di Dio* » (24, 34), — Bonelli dice che il *māthāl* addotto coinciderebbe con la storia di Giuseppe il casto [*sūra XII*], e con la calunnia rivolta a Maria Vergine (19, 27-29), « i quali ambedue, come 'Ā'isha, furono accusati d'incontinenza, la cui innocenza però risultò provata »<sup>404</sup>.

Secondo Bonelli, quindi, il fatto di Maria risultata innocente a scorno dei suoi calunniatori, sarebbe un « esempio » e un « monito » da parte di Dio, affinché i timorati imparino a non fomentare so-

<sup>403</sup> Cf. la rivelazione riguardante la vicenda di 'Ā'ishah, 24, 11-23. — In una delle spedizioni militari del Profeta, la sua giovane moglie 'Ā'ischah, rimasta indietro dopo la partenza della carovana, fu trovata tutta sola da un giovane cammelliere. Passata la notte, il mattino seguente venne ricondotta da Muhammad. Ciò dette ansa a non pochi sospetti e mormorazioni. Cf. GAUD. (*L'affaire de Aïcha*), p. 149-151; SH., p. 90-96; e WATT MONTGOMERY, 'Ā'isha, in EI, t. I (nuova edizione), p. 317-318.

<sup>404</sup> BON., p. 324, in nota.

spetti e giudizi temerari. Per conseguenza il *māthāl* di Maria sarebbe da mettere in stretto rapporto con il fatto di 'Ā'ishah.

Ma, tutto considerato, mi sembra che siffatta interpretazione sia minimalista. Comunque, essa non coglie la fecondità del Testo; e neppure quadra col suo storico contesto.

Quanto al Testo, la struttura della s. XXI, in cui Maria è proclamata *āyat*, e della s. LXVI, in cui è proposta come *māthāl*, mal si combina con un riferimento a un caso privato, concernente il « harem » del Profeta e i suoi rapporti personali con le sue donne. In un'interpretazione del genere, Maria, come segno e come esempio, sarebbe a profitto diretto, quasi esclusivo, della giovane moglie di Muḥammad e della sua personale onorabilità di fronte ai credenti.

Ora, una prospettiva così angusta non mi sembra rispondere adeguatamente alla solenne impostazione della sūra XXI, e all'esibizione di Maria come ultimo anello della schiera dei protagonisti della salvezza, i grandi profeti e messaggeri di Dio<sup>405</sup>: Maria vi appare come *āyat* a beneficio, non già di una sola persona, anche se appartenente alla « gente di casa »; ma di tutto l'universo: *li-l-ālamīn* (21, 91). Parimenti, nella s. LXVI, come *māthāl*, Maria viene presentata dentro una cornice di ampie dimensioni: esempio edificativo non per una ristretta categoria di persone, ma per tutti e singoli i credenti con le credenti, senza alcuna delimitazione: « *a quanti hanno creduto* » (66, 11).

Così letterariamente.

Storicamente, poi, è certo che la vicenda di 'Ā'ishah, accaduta durante il periodo medinese, è posteriore alla s. XIX, indubbiamente *meccana*; e in questa viene menzionata l'atroce calunnia contro Maria (19, 27-28). Quella vicenda è posteriore anche alle altre due sūre, la XXI e la XXIII, — entrambe meccane, — che esibiscono Maria come *āyat*. Parimenti, essa è cronologicamente posteriore alla s. LXVI, in cui Maria è detta *māthāl*: questa sūra, infatti, appartiene alla pri-

---

<sup>405</sup> La s. XXI, *I Profeti*, è una delle pochissime, il cui titolo può dirsi congruente col contenuto. Vi si elencano, — assieme a Muḥammad, lui pure schernito e perseguitato, — i più grandi messaggeri di Allāh: Mosè e Aronne (v. 48); Abramo (v. 51); Lot (v. 71); Isacco, Giacobbe (v. 72); Noè (v. 76); David (v. 78); Salomone (v. 79); Giobbe (v. 83); Ismaele, Idris, Dhū-l-Kifl (v. 85); Giona (v. 87); Zaccaria (v. 89); Yahia (v. 90). E finisce la recensione col ricordo di Cristo e di sua madre, introducendo, quasi sigillo, il bellissimo versetto: « *E rammenta Colei che custodì la sua verginità, sì che ditammo in lei del nostro spirito, e rendemmo lei e suo figlio un segno [āyat] per tutto l'universo [li-l-ālamīn]* » (v. 91).

ma epoca medinese<sup>406</sup>, mentre la vicenda rimonterebbe alla seconda; e, probabilmente, ai primi del 628.

Perciò, in base a dati positivi accertati, si deve dire che le tre *sūre* mariane testé indicate non possono riferirsi alla vicenda di 'Ā'ishah. Conseguentemente, lungi dal poter fondare un senso limitato per i due vocaboli *āyat* e *māthāl*, postulano un senso generale, ampio, universale.

Per stimolare gli uomini alla riflessione (59, 21), richiamando alla loro mente qualche salutare verità (14, 25), con arte pedagogica, Allāh non disdegna di far uso di esempi (2, 26); e di darne, non di rado, la spiegazione e l'intelligenza (25, 33).

E' stato rilevato che la parola *māthāl*, somiglianza, esempio, tipo, « è sempre usata nel Corano come attribuzione di una similitudine »<sup>407</sup>. Ciò vale fundamentalmente, e in linea di massima. Un accurato e minuzioso esame delle singole accezioni coraniche di *māthāl*, — e se ne contano più di ottanta, — ci segnala che il vocabolo riveste, a seconda dei casi, un significato: di esempio-*paragone*; di esempio-*similitudine*; di esempio-*parabola*; di esempio-*monito*; di esempio-*modello*.

*Esempio-paragone*. Allorché si mettono in confronto due termini (persone o cose), che presentino qualche tratto di comune rassomiglianza.

Così, presso Dio, *l'esempio* [*māthāl*] *di Gesù è pari all'esempio* [*māthāl*] *di Adamo*: Egli lo creò dalla terra, e poi gli disse: Sii; ed egli fu » (3, 59). — I grandi occhi neri delle donne del paradiso hanno somiglianza [*māthāl*] di *perle nascoste* nel guscio (56, 23). — Quanti non seppero portare la Toráh hanno la somiglianza [*māthāl*] di un asino carico di libri (62, 5). — Quanti si scelsero degli alleati all'infuori di Allāh, hanno la somiglianza [*māthāl*] del ragno, la cui casa è la più tenue d'ogni altra (29,

<sup>406</sup> Cf. HAD. II, p. 403. — Da notare che Haddād si dimostra scettico e diffidente intorno alla supposta innocenza della giovane moglie. Cf. *ibid.*, in nota.

<sup>407</sup> BAUS., p. 579. — Quanto a cogliere il senso esatto del termine *mathal*, non tutti i traduttori vi riescono allo stesso modo. BAUS. (p. 433) lo rende con *esempio*; KAS. (p. 443), PES. (p. 391), MONT. (II, p. 313), BL. (IV, p. 605), MAS. (p. 705), lo rendono con *exemple*; ULL. (p. 459), con *Beispiel*; HEN. (p. 539), con *Gleichnis*. SAV. (p. 529): « Il propose à leur admiration Marie, fille d'Amran ». BOUB. (p. 1119), a proposito della moglie di Noè e di quella di Lot, dice: « Dieu cite comme exemple »; a proposito della moglie del Faraone: « Dieu propose aux croyants, comme exemple »; in merito a Maria: « [Il leur propose aussi un exemple], Marie ». — Più accurato d'ogni altro ritengo MARRACCI, che impiega il vocabolo *exemplar*, traducendo così: « Et proposuit Deus in exemplar iis, qui crediderunt [...] Mariam, filiam Amran ». MAR. II, p. 733.

41). — Gl'infedeli<sup>408</sup> e le loro opere hanno somiglianza [māthāl] con delle ceneri, sui quali infurii il vento in un giorno di tempesta (14, 18).

*Esempio-similitudine.* Allorché, senza un soverchio sviluppo, si prende a chiarire un'affermazione mediante un'altra affine, così da renderne più agevole e più pronta l'intelligenza.

Così, chi offre dei suoi beni alla causa di Allāh ha la somiglianza [māthāl] di un granello, che fa germogliare sette spighe, ognuna delle quali ottiene cento granelli (2, 261). — Chi elargisce i suoi beni per farsi notare dalla gente, ha la somiglianza [māthāl] di una roccia coperta di terriccio, che un acquazzone flagella e lascia nuda (2, 264). — La buona parola ha la sua somiglianza [māthāl] in un albero cattivo, che facilmente si sradica dalla terra (14, 24-26). — La vita terrena ha la sua somiglianza [māthāl] in una pioggia<sup>409</sup>, che fa germinare erbe, che piacciono agli empi: « poi inaridiscono, ed ecco le vedi ingiallite, e poi diventano aride stoppie » (57, 20). — I compagni del Profeta hanno la somiglianza [māthāl] di un seme, che produce il suo germoglio e lo rafforza, sì che s'ingrossa e si drizza fermo sul gambo, allietando i seminatori (48, 29).

*Esempio-parabola.* Allorché, tramite una prolungata narrazione allegorica, s'illustra una determinata verità, e la si rende più accessibile all'intendimento.

Così la parabola [māthāl] del servo e del libero; del muto e di colui che comanda con giustizia (16, 75-76). — La parabola [māthāl] di colui al quale Allāh fece conoscere i suoi segni (7, 175-177). — La parabola [māthāl] dei due messaggeri di Allāh, rafforzati da un terzo (36, 13-30). — La parabola [māthāl] delle false divinità (22, 73).

*Esempio-monito.* Allorché si ricorda qualche evento del passato, affinché quelli che in cuore avessero qualche morbo (74, 31) abbiano modo di ravvedersi per l'avvenire.

Così l'esempio [māthāl] del Faraone e del suo esercito, fatti affogare (43, 56). — L'esempio [māthāl] della moglie di Noè e della moglie di Lot (66, 10). — L'esempio [māthāl] dei demoni, posti a custodia del « forno infernale » (74, 31).

<sup>408</sup> I *kāfirūn* hanno il loro esempio [mathal] in uno che grida; « chi lo ascolta, non percepisce che una voce indistinta d'invito: sordo, muto cieco » (2, 171). — I *munāfiqūn* hanno il loro esempio [mathal] in uno che abbia acceso un fuoco: « quando questo ha illuminato tutti i dintorni, Dio toglie loro la luce e li lascia ciechi nelle tenebre » (2, 17).

<sup>409</sup> « La vita della terra ha la sua somiglianza [mathal] nell'acqua, che facciamo discendere dal cielo, che si mescola alle erbe, di cui si nutrono uomini e greggi » (10, 24).

Esempio-modello. Allorché viene avanzata la figura di qualche onesta persona, affinché se ne tragga ispirazione, norma, e stimolo per un retto vivere.

Così l'esempio [*māthāl*], anzi il supremo esempio [*māthāl d'la*] di Dio medesimo (16, 60; 30, 27). Così l'esempio [*māthāl*] di quelli che prima d'entrare nel paradiso, precedettero i credenti nel bene (2, 214). Così l'esempio [*māthāl*] della moglie del Faraone, esaltata per la sua fede (66, 11).

Così, indubbiamente, anche l'esempio [*māthāl*] di Maria, figlia di 'Imrān (66, 12).

Difatti, nella pericopa che la riguarda, il vocabolo [*māthāl*], — anziché similitudine, o parabola, o monito, e più che nudo termine di paragone, — va inteso nel senso di esempio-ideale, esempio-tipo, esempio-modello. E cioè: un esempio vivo, palpitante, ricco di disposizioni interiori e di atteggiamenti esteriori, così da poter esercitare, all'atto pratico, una potente attrattiva, stimolando lo sforzo e sostenendo l'impegno di chi si prefigge di volerlo incarnare nella vita.

E' superfluo notare che questa interpretazione, — lungi dall'essere arbitraria e aprioristica, — è comandata dalla lettera del testo, e dalle esigenze del suo contesto, prossimo e remoto.

Infatti, il vocabolo *māthāl*, — se nel versetto precedente, relativo alla moglie di Noè e alla moglie di Lot, andrebbe interpretato con « avvertimento » e « monito », in quanto che ricorda la giustizia di Allāh, che « violentemente castiga » (2, 211) e violentemente tormenta (2, 165), — nel nostro versetto mariano deve significare, per contrapposizione, una realtà del tutto diversa; e cioè, un esempio da seguire, un modello da imitare, un ideale da riprodurre, da quanti hanno creduto e aderito a Dio, come Maria.

Anzi, l'interpretazione di esempio-modello va presa, qui, secondo le più ampie dimensioni, dal momento che il Testo medesimo ne suggerisce un più largo sviluppo. Esso, infatti, non si limita a una scarna enunciazione, ma vi annette non poche perfezioni degne di rilievo, esprimendosi così: « *Demmo in esempio [māthāl] Maria, figlia di 'Imrān, la quale si conservò vergine, sì che alitammo in lei del nostro spirito; e credette alle parole del suo Signore e nei suoi Libri, e fu una delle persone devote* » (66, 12).

*Vergine, credente, devota.* Nobilissime qualità, nel corpo e nello spirito, che ci costringono a prendere il sostantivo *māthāl* non come fugace accenno illustrativo, bensì come luminoso esempio di donna virtuosa, e tipico incitamento a verginità, a fede, a devozione.

Bisogna pur dire che questa era l'idea precisa, che Muḥammad

si era formato di Maria, fin dai suoi primi contatti con i cristiani della Mecca. Al suo sguardo attonito Maria si era presentata come ideale nobilissimo e come un modello nobilitante. Così l'ha concepita. Così l'ha voluta prospettare alla donna araba, riabilitata, o ancora da riabilitare, mediante l'islām.

Nel « fatto coranico » di Maria, era latente, non assente, l'intento di Muḥammad, anzi il suo voto augurale, che le credenti musulmane guardassero a Maria di continuo, si ispirassero ai suoi sentimenti, e si conformassero alle sue virtù: a lei, suggestivo esempio della più autentica donna musulmana.

Si rimane per davvero incantati, di fronte alla purezza di linee con le quali il Profeta arabo si compiacque di fissare il volto di Maria e di scolpirne, in dettaglio, il profilo religioso e morale. Senza parsimonia, le attribuisce le più squisite disposizioni interiori: fede in Dio (66, 12); fiducia illimitata nella divina provvidenza (3, 37); ricorso istintivo all'aiuto di Allāh, Misericordioso (19, 18); abbandono al divin volere (3, 47; 19, 21); devozione (66, 12); integrità di costumi (5, 75); verginale pudore (21, 91); raccoglimento (19, 17); silenzio (19, 26); preghiera (3, 43); digiuno (19, 26).

Per conto mio, m'indugero volentieri, e di preferenza, su tre disposizioni, che mi sembrano rispondere più di altre, e nella maniera più soddisfacente, a tre postulati primordiali della vita morale di una genuina musulmana, secondo il Corano, e cioè: disposizione di *fede*; disposizione di *religiosità*; e disposizione di *riservatezza*.

#### a) *Modello di fede*

Anzitutto, Maria attua nella sua vita quel che risulta essere un postulato fondamentale, indispensabile, per diventare *muslim*, e per far parte dell'islām: la *fede*<sup>410</sup>.

Credere a Dio, credere in Dio, credere al suo messaggio salvifico, trasmesso mediante scelti suoi inviati: ecco l'atteggiamento psicolo-

---

<sup>410</sup> « Si Israël est enraciné dans l'espérance et la chrétienté vouée à la charité, l'Islam est centré sur la foi ». MASSIGNON L., *Les Trois prières d'Abraham* (La prière sur Ismaël), [Tours, 1935], p. 41. — « La foi que prêchait Mohammed est sèche et dominatrice comme le sable du désert. Il n'en a pas exigé sur la terre de plus explicite. Il n'en ait aucune, en outre, qui condense au même point en elle religion, conception du monde et droit ». Ess., p. 74. La sottolineatura è nostra. — Per gli elementi, le condizioni, il contenuto e il valore della fede secondo l'islām, cf. GARDET L., *Imān*, in EI, t. III (nuova edizione), p. 1199-1203; GAR. AN., p. 347-349.

gico, dal Corano richiesto, prima d'ogni altra cosa. L'incredulità, — specifica sozzura [*riḡs*] degl'infedeli [*kāfirīn*] e degl'ipocriti [*munāfiqīn*], — rende nemici di Allāh (2, 98); oggetto di maledizione, da parte di Dio (2, 88), e di esecrazione da parte degli angeli suoi (2, 101); e meritevoli di eterna dannazione<sup>411</sup>. L'incredulità, — l'infedeltà, — è peccato irremissibile (47, 34). Non gli giova nessuna specie d'intercessione (30, 13). Trascina, infallibilmente, all'inferno (2, 7).

Quanto poi a chi è considerato *ṣiddiq* e ritenuto *qānit*, — giusto, a Dio ubbidiente e devoto, — la fede è disposizione-base. Senza di essa, tutto crollerebbe nella vita del giusto e del devoto.

Maria verificò in pieno questa condizione inderogabile. Il Corano non permette dubbi in merito: « *Credette alla parola del suo Signore, e prestò fede ai Libri Sacri* » (66, 12).

« *Credette — prestò fede* »! Invece del termine classico *āmana*, che indica l'atto di fede, Muḥammad adopera, qui, un verbo intensivo *sāddāqā*, con il quale egli ha voluto insinuare che l'adesione interiore di Maria non era esitante e indecisa; e tanto meno così tenue e fragile, da farla distinguere, di giusta misura, dalla fede di uno stolto (2, 13) o dell'infedele<sup>412</sup>. La sua era matura adesione, che la faceva assentire, con fermezza, alla veracità di Dio e alle verità da lui rivelate.

Credette nella « *parola del Signore* »! Questa le venne recata a mezzo dell'angelo Gabriele, il giorno dell'annunciazione. Maria l'accorse con un tale abbandono e con una tale sottomissione, da non poterne riscontrare una maggiore nella più autentica donna musulmana. Naturalmente, in posizione antitetica al contegno della moglie di Abramo (51, 29), anzi di Zaccaria medesimo (19, 8), i quali si erano permessi, in contingenze analoghe, di avanzare riserve e perplessità. La moglie di Abramo gettò un grido, si batté il viso, e replicò: 'Ma io sono una donna sterile!' (51, 29).

La domanda di Maria: « *Come potrò avere un figlio?* » (19, 20), anziché dubbio e tentennamento, dimostrava maturità di giudizio e prudenza, poiché l'annunciata sua maternità si sarebbe attuata d'una

<sup>411</sup> « coloro che rifiutarono la fede e smentirono i nostri segni, saranno la gente del fuoco, nel quale resteranno in eterno » (64, 10). Cf. 3, 12; 24, 39; 58, 4; 67, 6.

<sup>412</sup> Non sono pochi i versetti coranici, in cui troviamo esplicita l'opposizione tra fede [*imān*] e infedeltà [*kufṛ*], come pure tra credenti [*mu'minūm*] e infedeli [*kāfirūn*]. Cf. 2, 91; 48, 13; 109, 1-6. — Cf. W. BJÖRKMANN, *Kāfir*, in EI, II, p. 658-660.

maniera affatto insolita, mentre nel caso di Sara, tutto si sarebbe verificato secondo il corso normale delle leggi della natura <sup>413</sup>.

Una volta avuta la chiarificazione, che le peculiari sue condizioni fisiologiche e psicologiche necessariamente richiedevano, Maria aderisce con semplicità, lasciando fare ad Allāh onnipotente. E la prova sta nel fatto che, a differenza di Zaccaria, non incorre nella punizione inflitta a chi aveva osato dubitare: « *Non parlerai più agli uomini per tre giorni intieri* » (19, 10).

La fede di Maria non si esaurì in quella congiuntura, pur tanto impegnativa; ma si estese a tutta la sua vita; e ne accompagnò tutte le manifestazioni. Né si limitò al solo felice messaggio dell'annuncio, ma si estese a tutto il campo delle verità divinamente rivelate. Con un movimento deliberato della sua mente e della sua volontà, accolse tutto quel che Allāh si era degnato di comunicare all'uomo, lungo la storia della salvezza: credette pure « *nei Libri sacri del suo Signore* » (66, 12).

Da rilevare, infine, che la fede di Maria riveste, secondo il Corano, tutte le caratteristiche della fede autenticamente *musulmana*: sottomissione assoluta al sovrano potere di Allāh; dono incondizionato di sé, e consegna totale della sua persona, anima e corpo, per attuarne i disegni. Niente ritarda o blocca una sua pronta risposta all'appello divino. Crede quel che, umanamente parlando, si direbbe impossibile a verificarsi, persuasa che Allāh può compiere ciò che vuole (19, 9, 21), poiché Egli è « sopra tutte le cose potente » (64, 1). Non dubita affatto che Egli può far fiorire e maturare un'autentica fisica maternità senza il consueto rapporto sessuale, senza il solito apporto virile <sup>414</sup>: « *Così sarà, poiché il tuo Signore ha detto: 'E' ben facile cosa per me, questa!'* » (19, 21a). E l'affermazione dell'angelo non suona altro che riconferma delle intime convinzioni di Maria.

Quanto a fede, Maria avrebbe potuto gareggiare con Abramo stesso, nobile modello di fede <sup>415</sup>: egli credette ad Allāh onnipotente,

<sup>413</sup> « Elle ne posa cette question que parce qu'elle reçut de l'Ordre d'Allah ce qui était absolument inhabituel aux créatures, tandis que, en ce qui concerne Sara, le cas n'était nullement étrange ». TIRMIDHĪ (ap. HAY., p. 74).

<sup>414</sup> Cf. il dialogo, che autori musulmani suppongono intervenuto tra Maria e Giuseppe, dopo che questi « s'aperçut de la grossesse de Marie ». Delicato dialogo, che mette in risalto l'onnipotenza di Dio. Lo riportano TABARĪ, IBN ATHĪR, THA'LABĪ, e KISA'Ī (ap. HAY., p. 71-72). Cf. JAL. I, p. 28-29.

<sup>415</sup> « già aveste un bel esempio [*uswah hasanah*] in Abramo » (60, 4). Cf. 60,6. — « Abraham est le premier parmi les personnages bibliques à jouir d'une présentation qui tende non plus à la seule menace, mais à l'édification et à l'instruction ». MOUB. I, p. 25. La sottolineatura è nostra. Cf. PARET R., *Ibrahim*, in EI, t. III (nuova edizione), p. 1004-1006.

e senza esitare, decise, dietro ordine divino, di sacrificare l'unico suo figlio (37, 102-109), pur continuando a credere che, secondo la promessa di Dio, sarebbe diventato capostipite di numerosissima progenie.

b) *Modello di religiosità*

Al pari di Gesù, anche Maria fu da Allāh contraddistinta con un favore [*ni'mat*] singolare: favore o grazia, che Dio si compiace di ricordar loro, quasi a stimolo di riconoscenza e di generosità. Così si esprime, rivolto a Cristo: « *O Gesù, figlio di Maria, ricordati del mio favore verso di te e verso la madre tua!* » (5, 110).

Un richiamo analogo, inteso a tener vivo il ricordo dei divini benefici, lo si trova in altre sūre. E lo vediamo indirizzato agli uomini, in genere, perché si rammentino del beneficio della creazione e della provvidenza (35, 3); ai figli d'Israele, in specie, perché ricordino d'essere stati prescelti su tutti i popoli della terra (2, 47, 122), di essere stati liberati dalla schiavitù della gente del Faraone (14, 6), e d'aver avuto riconferma dei propri Libri sacri dalla rivelazione coranica (2, 40); e infine ai seguaci del Profeta, i credenti musulmani, perché non dimentichino il Patto con Allāh (5, 7), né la sua protezione nei momenti di maggior pericolo (5, 11).

Comunque, è da notare che un tale richiamo viene espresso altrove, sempre ed esclusivamente, in termini collettivi; soltanto qui, nel caso di Gesù e Maria, in termini individuali. E ciò mette in maggior risalto il compiacimento di Allāh verso di loro due, a preferenza di tutti gli altri.

Questo delicato richiamo, fissato in una delle sūre cronologicamente ultime, se non proprio l'ultima<sup>416</sup>, ci trasmette, in forma compendiosa e sintetica, l'ultima espressione del pensiero di Muḥammad riguardo ai due privilegiati, che sono: Gesù e Maria. Secondo lui, entrambi costituiscono un termine fisso di una speciale grazia: la predilezione e la particolare benevolenza di Dio.

Ultima testimonianza, questa, di una stima profondamente radicata nell'animo di Muḥammad, e mai venuta meno, malgrado le vicissitudini della sua carriera profetica: Gesù e Maria inseparabilmente congiunti in un identico amore preveniente da parte di Allāh.

---

<sup>416</sup> E' ancora controversa la questione se la sūra quinta, *La Mensa*, oppure la s. nona, *La Penitenza* o *Conversione*, si debba ritenere assolutamente l'ultima nella serie delle rivelazioni coraniche.

Ora, a quest'amore gratuito, — che Maria certamente conobbe, perché rivelatole dall'angelo in termini espliciti (3, 42), — ella dovette corrispondere con tutto il trasporto della sua anima, oltremodo sensibile alla voce del suo Signore. Dovette dimostrarsi, sempre e dovunque, *religiosa*, sempre e dovunque *devota a Dio*, adempiendo con consapevolezza quel che, a sua insaputa, era stato compiuto dalla sua pia madre: vivere da anima consacrata [*muḥārrar*], tutta protesa al servizio di Allāh (3, 35).

Indizio della fede, e normale sua manifestazione, è la *religiosità*. Essa si esplica fondamentalmente, — secondo il Corano, — con la prassi della *tāqwā*, ossia del timore di Dio, della riverenza a Dio, della pietà verso Dio.

L'incitamento alla *tāqwā* ritorna sovente nel Corano<sup>417</sup>. E l'imperativo categorico: *Ittāqu Allāh!*, « Temete Dio! », vi appare come leitmotiv<sup>418</sup> nelle esortazioni dei messaggeri divini, fin dalla seconda epoca del periodo meccano<sup>419</sup>. Si fa, poi, insistente nella sūra quinta, *La Mensa*, dove si legge non meno di dodici volte<sup>420</sup>.

Viene indirizzata a tutti, in genere (4, 1); e, in special modo, agli apostoli di Cristo (5, 112), e ai seguaci di Muḥammad.

E' lecito pensare, né senza fondamento, che un tale imperativo abbia trovato una sua splendida attuazione, prima che in Muḥammad, nella vita di Maria. La pietà, la riverenza, il timore di Allāh la dovettero accompagnare ad ogni istante: nelle sue contingenze, lieti o tristi, dovette muoversi unicamente nella luce di Dio.

Si direbbe che Muḥammad non abbia saputo prospettarla al di fuori di questo alone divino.

<sup>417</sup> « La pietà [*al-birr*] non consiste nel rientrare nelle case dalla parte posteriore, ma la pietà è di colui che teme [*ittaqu*] Dio. Entrate in casa dalla porta, e temete Dio [*wāttaqu Allāh*] » (2, 189). Cf. 2, 1 2, 212; 3, 172, 198; 5, 93; 7, 96; 12, 109; 16, 128; 39, 20. — Intorno al valore di *muttaqūn*, nota MARRACCI: « Est una ex illis dictionibus, quae saepe occurrunt in Alcorano, et significat *timentes, vel caventes*, saepe autem subauditur vel Deum, vel Gehennam, vel peccatum, praesertim idololatriae, vel aliquid huiusmodi. Latine dicemus *Piis* ». MAR. II, p. 11.

<sup>418</sup> « temete Dio [*wāttaqu Allāh*], e sappiate che Allāh è con coloro che lo temono [*al-muttaqīn*] » (2, 194). — *Ittaqu Allāh!*: 2, 196, 203, 223, 231, 233, 278, 282; 3, 50, 102, 123, 130, 131, 200; 4, 1, 131; 49, 1, 10, 12; 57, 28; 58, 9; 59, 7, 18; 60, 11; 64, 16; 65, 1, 10; 71, 3. — *Ittaqu rabbakum!*: 39, 10, 16, 20, 73; 43, 63.

<sup>419</sup> A mezzo di Lot: 11, 78; 15, 69. — A mezzo di Noè: 26, 108, 110, 163. — A mezzo di Hūd: 26, 126, 131, 132. — A mezzo di Sālih: 26, 144, 150. — A mezzo di Shu'ayb: 26, 179, 184.

<sup>420</sup> « Aiutatevi l'un l'altro a praticare la pietà [*al-birr*] e il timore di Dio [*taqwa*]; e non sostenetevi a vicenda per l'iniquità e la prevaricazione. Temete Dio [*ittaqu Allāh*], poiché Allāh è rigoroso nel punire » (5, 2). — Nella medesima s. V, *La Mensa*: v. 4, 7, 8, 11, 35, 57, 88, 96, 100, 108, 112.

Prima di nascere, la si vota a Dio, affinché, libera da ogni impaccio, si dia tutta quanta al di lui servizio. Appena nata, Dio la favorisce di una sua peculiare assistenza. Bimba, fanciulla, adolescente, trascorre gli anni della sua verde età nelle vicinanze di Dio, sollecita di adempierne la volontà.

Lo stimolo coranico a sapersi mantenere alla presenza di Allāh, e a vivere nel suo perenne ricordo (33, 41), dovette trovarsi già eseguito a puntino dall'istinto religioso di Maria, prima che dalla sua fede e dalla sua pietà. Il suggerimento di ricordarsi di Allāh, come si ricordano i propri genitori, e più ancora (2, 200); e l'invito a invocare il santo nome, « all'alba e sul far della sera » (3, 41; 76, 25), dovette costituire per Maria un programma di vita, anzi la principale preoccupazione della sua giornata. Come ben si esprime Tirmidhī, da Maria era richiesta « l'orazione interiore », con la quale avrebbe dovuto orientare tutto il suo cuore verso Allāh, mettendo la sua anima all'ombra divina, affinché Egli la ricoprisse e impedisse ai desideri della sua anima di dissiparsi. A Maria era stato ordinato di mantenersi « in uno stato d'orazione e di quiete, tenendo il suo cuore orientato verso la gloria di Allāh, e di perseverare costantemente in un atteggiamento di glorificazione della Maestà divina <sup>421</sup>.

Il ricordo [*dhikr*] di Dio <sup>422</sup>, il ricordo del Signore <sup>423</sup>, il ricordo del Misericordioso <sup>424</sup> non l'abbandona mai. Tanto più che da questo ininterrotto ricordo non c'erano a distoglierla, — come per il resto dei mortali, — né la brama smodata dei beni temporali (24, 37); né le ristrettezze della vita familiare (63, 9); né le insidie del demanio (58, 19): fin dai primordi della sua esistenza, era ben premunita dall'assistenza divina (3, 36b).

Ad Allāh, dispensatore munifico d'ogni bene (62, 11), Maria attribuiva il suo materiale approvvigionamento (3, 37b); e, con animo riconoscente, ne esaltava la provvidenza per le sue larghe elargizioni (3, 37c). Nei pericoli, appena avvertiti (19, 18), come pure nelle immancabili angustie della vita (19, 23), si rifugia, quasi d'istinto, nel Signore; e, fidente nel suo amore, si abbandona senza riserva alle sue disposizioni (19, 20-21).

Manifestazione precipua della religiosità in Maria era, indubbia-

<sup>421</sup> TIRMIDHĪ, *Nawādir*, 415 (ap. HAY., p. 75-76).

<sup>422</sup> « adorami; e nel mio ricordo [*dhikr*] innalza le tue suppliche » (20, 14). — « ricordatevi di Allāh, come vi ricordate dei vostri padri, e più ancora » (2, 200). — Cf. 2, 152, 203, 239; 5, 91; 13, 28; 29, 45; 33, 41; 39, 22; 57, 16; 62, 9; 72, 17; 73, 8; 76, 25.

<sup>423</sup> Ricordo del *rabb*: 21, 42; 38, 32; 72, 17.

<sup>424</sup> Ricordo del *rahmān*: 21, 36; 43, 36.

mente, la *preghiera*: preghiera personale, avvalorata dal *digiuno*.

Il Corano non cessa d'inculcare la preghiera, come riconoscimento della sovranità di Allāh, e come vincolo di fraterna unione<sup>425</sup> tra i credenti: preghiera pubblica e sociale [*ṣalāt*], da eseguirsi soprattutto il venerdì<sup>426</sup>, normalmente dentro le moschee<sup>427</sup>, o case di Dio (72, 18); preghiere private e personali, da compiersi in seno alla famiglia (10, 87), — in mattinata, di sera, di notte (11, 114), — sempre con devozione (2, 238), osservando determinate modalità esterne<sup>428</sup>.

Il digiuno, poi, — *ṣaum*, o *ṣiyām*, — il Corano lo ritiene proficuo, e ne prescrive l'osservanza<sup>429</sup>.

Anche in questo preciso settore della preghiera e del digiuno, Maria deve fungere da modello e da stimolo.

Muḥammad auspica che Maria si comporti nella sua *preghiera*, — per l'interno fervore e l'esterno contegno, — in modo da riuscire di esempio alle oranti musulmane: « *O Maria! sii devota al tuo Signore. Prostrati. E, adorando, piega il ginocchio con coloro che lo piegano* » (3, 43).

Una raccomandazione così patetica non tradisce a sufficienza, — malgrado la sua concisione, — il desiderio del Profeta di veder Maria pregare da « musulmana »? di formare cioè, interiormente, la dovuta intenzione [*ūqnuti*, sii devota]; e di riprodurre, esteriormente, le movenze caratteristiche dell'orante musulmano: piegamento delle ginocchia, e prostrazione con la faccia per terra, in segno di adorazione?<sup>430</sup> Ai suoi epigoni, infatti, egli comanda: « *O voi che avete*

<sup>425</sup> La *qibla*, — punto geografico verso il quale si volge l'orante, — è indubbiamente uno dei legami esterni più validi per tener spiritualmente uniti gli arabi di tutta la terra. Fino al febbraio 624, la *qibla* era comune coi giudei, Gerusalemme; ma da allora, dietro una apposita rivelazione, divenne la Mecca, e, precisamente, la *Ka'ba*, il più santo dei santuari (2, 144), come distintivo della nuova nazione, « che segue il medio cammino » (2, 143). — Intorno alla costruzione della *Ka'ba*, cf. MOUB. I, p. 73-80; A. J. WENSINCK, *Ka'ba*, in EI, II, p. 622-630; e infra, nota 466. — Quanto alla *Kibla*, cf. C. SCHÖY, *Kibla*, in EI, II, p. 1043-1047; e WAT. II, p. 239, 243-244.

<sup>426</sup> « allorché il giorno di venerdì udite l'invito alla preghiera, accorrete al ricordo di Allāh e smettete ogni traffico » (62, 9). Cf. TABB. (*La preghiera del venerdì*), p. 153-158; NAD., (*Il venerdì bilancia della settimana*), p. 59-61.

<sup>427</sup> « ritiratevi in preghiera nei luoghi d'orazione [*masāḡid*] » (2, 187). Cf. 2, 144; 9, 17; 22, 40. — La moschea, « un luogo ordinato a una più comoda esecuzione della preghiera, specie quella in comune, non un luogo sacrale ». BAUS., p. 547.

<sup>428</sup> Cf. 4, 103; 5, 6. — TABB., p. 65-100.

<sup>429</sup> Cf. 2, 183, 187, 196; 4, 92; 5, 89; 33, 35; 58, 4.

<sup>430</sup> Tra i dodici elementi fondamentali [*arkān*] della preghiera islamica, — che TABB. elenca (p. 115-118), prima dei 19 elementi complementari (p. 118-123),

*creduto! chinatevi, prostratevi, e adorare il vostro Signore* »<sup>431</sup>. E quella raccomandazione rivolta direttamente a Maria, non potrebbe dirsi, in pari tempo, un tacito suggerimento indirizzato da Muḥammad a tutte e singole le donne musulmane, affinché imitino Maria, e si conformino a lei, nella devozione interna e negli atteggiamenti esterni, allorché si mettono a pregare?

Il digiuno stava immensamente a cuore a Muḥammad: tanto è vero che non esitò a farne uno dei cinque pilastri<sup>432</sup> della nuova religione: « *Vi è prescritto il digiuno come fu prescritto a quelli che furono prima di voi, nella speranza [praticandolo] possiate divenire timorati di Dio* » (2, 183). Digiuno, per un intero mese lunare, — il *ramadān* (2, 185), — affinché i credenti possano così ottenere da Dio, oltre alla remissione delle proprie colpe, una copiosa ricompensa (33, 35). Digiuno della gola, con l'astenersi dal cibo (2, 173) e dalle bevande, specialmente alcoliche (2, 219). Digiuno della lingua<sup>433</sup>, con l'evitare le parole scorrette e superflue, i discorsi frivoli, attenendosi a un parlare dignitoso, onesto, edificante (33, 32).

Quanto a Maria, il Corano le raccomanda pure la pratica del digiuno, là dove le suggerisce: « *E se tu dovessi imbatterti in qualcuno, gli dirai: 'Ho fatto voto al Misericordioso di far digiuno: oggi non rivolgerò la mia parola a nessuno'* » (19, 26).

---

— le movenze più tipiche sono due: *rukū'* (piegamento delle ginocchia) e *sugūd* (prostrazione per terra, in segno di adorazione). Cf. TABB., p. 116-117.

Circa il valore del termine *uḡnuti*, impiegato dal Corano (3, 43), osserva BOUB. (p. 119) che il verbo *qanata* « implique en arabe une idée d'ascèse: être en oraison, prier longuement dans un total abandon de soi à Dieu, s'imposer une sévère abstinence ».

<sup>431</sup> 22, 77. — « prostratevi come gli altri in preghiera » (2, 43). — Ai primordi dell'islām, la « prostrazione » veniva praticata con tanta assiduità, da lasciar visibilmente impresse sulla fronte le sue tracce: « tu li puoi vedere *chinarsi* e *prostrarsi*, bramosi della grazia del Signore e del suo compiacimento, e *son segnati sul volto per le molte prostrazioni* » (48, 29).

<sup>432</sup> Cinque i fondamenti [*arkān*] dell'islām: la *shahādah*, o professione di fede; la *salāt*, o preghiera canonica; il *saum*, o digiuno del « ramadān »; la *zakāt*, o decima canonica; e il *hagg*, o pellegrinaggio alla Mecca. Sui dettagli di questi fondamenti, cf. NAD., p. 13-19 (preghiera); p. 95-159 (decima); p. 163-217 (digiuno); 221-274 (pellegrinaggio). — GAN., p. 130-189 (preghiera); p. 191-230 (decima); p. 231-253 (digiuno); p. 255-293 (pellegrinaggio). — QER., p. 210-234 (preghiera); p. 235-270 (decima); p. 271-280 (digiuno); 281-295 (pellegrinaggio).

<sup>433</sup> « Pour l'Islam, comme pour le christianisme primitif, *jeûne* (siyām) n'est pas seulement s'abstenir d'aliment et de rapports sexuels, mais dans le cas, précisément visé par le Qur'an (XIX, 27) de la Vierge Marie, s'abstenir de parler: par un *voeu de silence* (syāman: var. d'Ibn Mas'ud: samtan) permettant à la Parole divine d'être conçue en elle, à ce prix; et c'est l'amorce de toute la mystique: celle du 'fiat' ». MASS., (*Mystique et Continence*) en Islam, 1951), II, p. 434. Cf. pure NAG., p. 374-384; e AMEL., p. 470-478.

Preziosa lezione! Provvidenzialmente impartita alla donna musulmana, lei pure, — come tutte le figlie di Eva, — proclive alla loquacità, alle mormorazioni, ai pettegolezzi<sup>434</sup>.

Tale lezione non tardò a venir capita, e tradotta in pratica, da uno scelto gruppo di donzelle musulmane, aperte alla verità e alla bontà. Seguendo l'esempio di Maria, alcune giovani della comunità shi'ita, ancor oggi, osservano fedelmente, in qualche paese, il così detto « digiuno muto », « digiuno della Vergine », perché compiuto in silenzio e raccoglimento, a somiglianza di Maria quando era nel *mihṛāb*, allorché concepì 'Issa la parola di Dio<sup>435</sup>.

### c) Modello di riservatezza

Un messaggio di vita, che rifiuta e abborrisce la « croce »<sup>436</sup>, e, con la « croce », ogni forma di rinuncia e di abnegazione; un messaggio, che positivamente incoraggia, sia pure senza eccessi e stimola allo sfruttamento dei beni della terra, con tutto il piacere e la soddisfazione, che ne possono venire<sup>437</sup>; un messaggio, che ci tiene

---

<sup>434</sup> Senza andar troppo lontano, basti ricordare le beghe tra gli stessi membri della « Famiglia del Profeta » [*Ahl al-Bait*]. Sono ben note soprattutto le gelosie tra 'A'ishah, la giovane moglie prediletta, e Fāṭimah, la figlia prediletta del Profeta. Lagnandosi 'A'ishah con Muḥammad per la sua spinta passione verso Fāṭimah, questi gli avrebbe risposto che, trattando con Fāṭimah, provava il gusto del Paradiso: « Quotiescumque ergo subit mihi desiderium Paradisi, osculor illam [Fāṭimah] et ingero linguam meam in os eius et sentio ex ea auram Paradisi » MAR. I, [Mahumeti Auctoris Alcorani vitae rerumque gestarum Synopsis], p. 31. L'aura del Paradiso sarebbe dovuta al fatto che Fāṭimah venne alla luce dopo che Muḥammad ebbe mangiato una mela, offertagli dall'angelo Gabriele, durante il suo famoso viaggio notturno.

<sup>435</sup> « Des témoignages directs m'ont été fournis récemment sur la survivance à Bagdad, à Téhéran, et à Mérida (Mexique: émigrants du Liban Sud) d'une coutume mariale, immémoriale, observée par les jeunes filles shi'ites encore vierges: un jeûne, de voeu privé, pendant un, deux ou trois jours précédant le 15 Rajab: 'pour imiter Marie jeûnant en silence au Mihrab de Zacharie; et recevoir, comme elle, en elle, la parole de Dieu ». MASS. (*L'oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile du deuil de Fāṭima*, [1956]. III. *Pratiques dévotionnelles dédiées à Marie et à Fāṭima*), I, p. 603.

<sup>436</sup> E' risaputo che il Corano nega la crocifissione di Gesù: i giudei avrebbero crocifisso un sosia di Cristo. Cf. 4, 157-158.

<sup>437</sup> « mangiate quel che di lecito e di gradevole esiste sulla terra » (2, 168). — « mangiate e bevete, senza eccedere » (7, 31). — Ed una delle norme morali del Corano, cronologicamente ultime, è un incitamento a sfruttare, sia pure con moderazione, le cose dilettevoli [*ṭaiybāt*] della terra: cibo, donne e... preghiera: « O voi che avete creduto! Non privatevi, come fossero cose illecite, delle cose dilettevoli, che Allāh vi ha reso lecite, senza però passar la misura » (5, 87). Cf. 2, 172; 20, 81; 52, 19.

alla fecondità coniugale, permette la poligamia<sup>438</sup>, e si dimostra fin troppo remissivo in fatto di donne<sup>439</sup>, tanto da farne uno degli ingredienti della felicità stessa del paradiso<sup>440</sup>; un messaggio di una moralità mediocre, concepita sul taglio della nuova comunità « media » (2, 143), avrebbe dovuto chiuder la porta a ogni incitamento, sia pure implicito e indiretto, alla sterilità volontaria, alla verginità, alla continenza sessuale.

Eppure è giocoforza di dover constatare, — con sorpresa, se si vuole, ma con piacere, — che Muḥammad, riflettendo sulla personalità di Maria, non poté sottrarsi al fascino, che emanava dai suoi illibati costumi; e, con una segreta gioia nello spirito, si sentì portato a esaltarne la sollecitudine con la quale seppe e volle mantenersi vergine. Pur non dicendola espressamente « la Vergine », tuttavia per ben due volte, in due diverse epoche<sup>441</sup>, loda Maria perché custodì inviolato il suo chiostro verginale. Non solo. Ma ha avuto, inoltre, la delicatezza di far muovere Maria dentro un'atmosfera satura di pudore, di castigatezza, di riservatezza: atmosfera da augurarsi, viva e operante, nell'ambiente familiare e sociale della donna musulmana.

Segregata dentro le quattro mura del *miḥrāb*, occultata da un *ḥigāb*, e ridotta a non poter comunicare con nessuno, all'infuori di Zaccaria, suo parente e custode, Maria non sembra intenzionalmente voluta in quelle stesse contingenze ambientali, in cui dovrebbe stabilirsi e muoversi la donna musulmana: una specie di « reclusa » den-

<sup>438</sup> « sposate allora fra le donne, che vi piacciono, due, o tre, o quattro » 4, 3).

<sup>439</sup> « le vostre donne sono una veste per voi; e voi, una veste per loro » (2, 187). — « le vostre donne sono come un campo per voi: andate al vostro campo a vostro piacere » (2, 223). Cf. 4, 3; 33, 49. — Cf. DRAZ M.-A., *La morale du Coran*. Paris, 1930; BOUSQUET G.-H., *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*. Paris, 1953. — E Muḥammad non esitò a dar l'esempio in merito. Circa il numero esatto delle sue mogli, — indubbiamente dopo la morte di Khadigah, — non esiste un parere unanime. MARRACCI, gli ascrive, « iuxta communionem sententiam », vent'una moglie legittima, « et, praeter uxores legitimas, quatuor etiam pellices ancillas habuit ». MAR., *loc. cit.*, p. 32. — DIN. (p. 268): « epousa vingt-trois femmes ». — ESS. (p. 194): « a eu quatorze épouses, qui ont été appelées les 'Mères des croyants'. Mais le nombre des femmes qui ont sollicité l'amour de Mohammed est incalculable [...]. Jusqu'à la fin de sa vie, il n'a cessé d'accorder ses faveurs aux belles femmes, de les admirer, de les caresser, et de les éteindre ».

<sup>440</sup> « adagiati su alti giacigli in fila, li sposeremo a giovanette dai grandi occhi neri » (52, 20). Cf. 3, 15; 36, 56; 55, 70-72. — Nota lo ZAKARIAS che il rabbino della Mecca non parla qui « en parabole et en figure. Les musulmans ont toujours pris à la lettre ses fallacieuses promesses. Allez donc dire aux musulmans de 1956 qu'au Paradis ils n'auront pas de femmes! Aucun d'eux ne vous croira. Il leur est facile de concevoir un Paradis sans Dieu ». ZK., p. 69.

<sup>441</sup> La s. XXI, *I Profeti* è della seconda epoca del periodo meccano; la LXVI, *La Dichiarazione d'illiceità*, della prima epoca del periodo medinese.

tro il suo *harem*? E se non esattamente uguali a quelle di Maria, la foggia di vestire e il comportamento esterno, che Muḥammad detta alla sua « gente di casa », mogli e figlie, non dovrebbero essere almeno simili a quelli di Maria?

Vivere in accordo e armonia, dentro le mura della propria casa (33, 33); indugiare, abitualmente, in luoghi appartati (33, 35); non mostrarsi in pubblico, se non « velate »<sup>442</sup> e ricoperte dei propri mantelli (33, 39); potersi trattenere liberamente con i congiunti più intimi (33, 54), ma con gli estranei evitare le familiarità, e conversare solo attraverso un *hiḡāb*, cortina o tendina (33, 53). Tutte queste cautele, sono avanzate, dichiara il Testo, allo scopo di tutelare l'onestà nei rapporti vicendevoli: « *E questo servirà meglio alla purità dei vostri e dei loro cuori* » (33, 53).

Un riconoscimento così franco della verginità di Maria, e una lode così entusiasta per la sua singolare purità, non equivale ad una esortazione, — implicita, ma schietta, — al pudore, alla riservatezza, alla modestia?

E sia anche lecito di aggiungere questo: l'esortazione coranica, in caso, non dovrebbe dirsi correttivo e raddrizzamento, sebbene ideali e teorici, di una morale fin troppo indulgente con le lusinghe del senso? Non potrebbe ritenersi come una voce erompente dalle profondità dello spirito e rivolta a quanti sappiano afferrare la tenue voce dello spirito, affinché si studino di moderare i propri istinti e di saper resistere ai richiami prepotenti del senso, non lasciandosi travolgere dall'onda impura della carne e del sangue?

Comunque si voglia intendere la cosa, rimane, più che significativo, edificante, il « fatto coranico » di Maria: non ostante la sua limpida conoscenza dei misteri della vita umana e delle norme, che ne regolano la trasmissione (3, 47; 19, 20), ella preferisce mantenersi vergine: vergine di carne (66, 12); vergine di spirito (21, 91). E l'esempio di lei, — vergine, casta, intemerata, — risuona per tutti indistintamente, ma soprattutto per la donna musulmana, come un pressante appello a sollevarsi in alto, là dove più liberamente aleggia lo Spirito di Allāh<sup>443</sup>.

<sup>442</sup> Muḥammad non prescrisse il velo [*hiḡāb*] alle sue mogli che in seguito al suo matrimonio con Zainab bint Khuzáima, nel 626; e dietro una rivelazione riguardante tale matrimonio. Cf. SH., p. 151. Il *hiḡāb*, però, era già in uso nell'Arabia preislamica, come riparo al pudore. Cf. AOO., p. 62-68; FAD., p. 245-248.

<sup>443</sup> In seguito al Corano, e in forza del Corano, la figura di Maria, nella seriore tradizione islamica, si staglia sempre su di uno sfondo di purezza e di candore. Citiamo soltanto un autore recente, il SABŪNĪ. Maria ne viene presentata come « la vergine pura e casta, che conservò illibata la sua verginità » (p. 196); « vergine pura, che crebbe in un'atmosfera di virtù, e menò una vita tutta purezza e innocenza » (p. 198). Visse, infatti, nelle adiacenze del Tempio,

Si dichiarì pure stordito, — « *c'est vraiment ahurissant* »! (ZK., p. 191), — lo Zakarias. Il suo smarrimento, o sbalordimento, egli lo deve unicamente a se stesso, alla sua sballata teoria sulle origini esclusivamente giudaiche del Corano. Dopo quanto abbiamo noi riscontrato, proprio nel Corano, ed esposto con materiale esclusivamente coranico, siamo convinti che il libro sacro dell'islām, oltre ad innalzare Maria al di sopra di tutte le donne del creato, ci offre nella persona di Maria un modello spiritualmente così compito, da stimolare alla sua riproduzione chi avesse aderito di cuore all'islām e si fosse deciso a viverne in profondità le esigenze. Ed è nel Corano stesso che questa « *imitatio Mariae* », tanto avversata dallo Zakarias (*ibid.*), trova la sua più valida giustificazione.

Assai più oggettivo si dimostra Boubakeur, quando afferma che la piena confidenza di Maria in Dio e il suo totale abbandono alla volontà divina costituiscono, precisamente, « *le symbole même de ce Tawakkul dont l'Islām a fait le fondement primordial de sa doctrine, fondement sans lequel la dévotion est vidée de son contenu et devient une grossière entreprise de 'bons placements' pour la vie future* » (BOUB., p. 612).

Per conto mio, non credo contrario alla lettera o allo spirito del Corano l'ipotesi che Muḥammad, proponendo Maria come *māthāl*, abbia avuto di mira uno scopo sociale, oltre che religioso: quello, cioè, di ridare dignità e prestigio alla conculcata donna araba; di assicurarle migliori condizioni di vita, spirituale e familiare; e di rialzarla, definitivamente, dallo stato di abbiezione, nella quale giaceva al tempo preislamico, ridotta, nella *gāhiliya*, a nudo strumento di servizio domestico e di sfruttamento edonistico<sup>444</sup>.

E in questa nostra epoca di emancipazione della donna, spinta ad oltranza, quanto avrebbe da guadagnare l'islām con un coraggioso ritorno alle fonti, prospettando alle credenti musulmane l'esempio nobile e attraente di Maria, figlia di 'Imrān, madre di Gesù!

---

lontana da ogni peccato, provvidenzialmente assistita da Allāh (p. 199-200); ed ebbe per compagno di vita Giuseppe il falegname, un giovane onesto e morigerato, al pari di lei cresciuto in purezza e integrità di costumi (p. 197).

<sup>444</sup> In quell'era di opprimente oscurantismo, più che misera era la condizione sociale della donna. Cf. FAD., p. 25 241; AQQ., p. 68-75. — Più cosa che persona, la donna era « *une sorte de bien de famille que son chef cède à un mari contre paiement d'une dot. Elle passait en la possession de celui-ci, qui pouvait la répudier* ». GAUD., p. 28. — « La espressione di *al-aṭyabāni* (le due cose migliori), con le varie spiegazioni, che ne danno i lessicologi, ma tutte di ordine crudamente materiale, non basta a simboleggiare quell'atteggiamento verso la donna tutt'altro che idealistico e cavalleresco del più antico spirito beduino ». GABR. II (*La Società beduina e la poesia preislamica*), p. 24.

Prodigioso *SEGNO*, — *āyat*, — di una predestinazione eterna, attuata nel tempo con eccezionali prerogative, riservate a Maria: una esimia purificazione interiore; un'illibata verginità, congiunta con una felice maternità; un'intima unione e familiarità con Cristo; un'eccelsa anzi suprema dignità su tutte le donne del creato;

luminoso *ESEMPIO*, — *māthāl*, — delle disposizioni religiose e morali più desiderabili in una credente musulmana: esempio specialmente di fede, di religiosità, di riservatezza,

ecco, in sintesi, il messaggio coranico intorno a Maria.

Questa sintesi, costruita con materiale ricavato unicamente dal Corano, — lungi dal potersi dire ingegnosa trovata di un esaltato panegirista, — deve ritenersi rigorosa conclusione di un'accurata e pacata indagine. Un'indagine, condotta con amore, sì; ma insieme col maggior impegno scientifico, richiesto dal lavoro, che pretende all'altrui rispetto.

Essa esprime una realtà indubitabile e insopprimibile: una realtà oggettiva, consegnata da Muḥammad nei 70 versetti delle 13 sūre coraniche, che, più o meno ampiamente, fanno menzione esplicita di Maria.

### III

## CONCLUSIONE

A suggello della precedente esposizione, analitico-sintetica, resterebbe da aggiungere una parola circa le *origini storiche* del messaggio coranico su Maria, prima di finire con un primo rilievo d'indole *teologica*, e un secondo di portata *ecumenica*, o *pastorale*.

### I. - ORIGINI STORICHE

E' risaputo che il musulmano, in genere, non tollera che si parli di *fonti* del Corano. La ricerca di fonti del genere urta con la sua religiosa sensibilità e ripugna all'ortodossia della sua coscienza. Impostare un problema di critica e di dipendenza del Libro sacro da fonti eterogenee sarebbe semplicemente impossibile, un vero scandalo<sup>445</sup>. Per il Corano, parola di Dio, trasmessa in lingua araba non

<sup>445</sup> « Etant donné la notion en jeu de révélation, le problème de possibles

esiste che una sola fonte, quella divina. Tale è la teoria che prevale nelle scuole islamiche intorno al contenuto del Corano e alla sua origine per divina « calata », o rivelazione.

Il Corano non è altro che trasmissione, fedele benché parziale, da un Codice divino, un prototipo celestiale, la così detta « matrice del Libro »: *umm al-Kitāb* (43, 3). Ed è un Codice arcano [*maknūn*] e misterioso (56, 78), vergato su apposite tavolette ben custodite fin dall'eternità (85, 22), e che solo i « puri » [*al-muṭahharūn*] possono toccare (56, 79). All'infuori di questa sorgente primordiale, — dalla quale derivano pure la Torāh e il Vangelo, oltre che il Corano (3, 3), — non esiste nessun'altra fonte.

La rivelazione poi, anziché suggerimento di un concetto da elaborarsi e da esprimersi dall'agiografo divinamente ispirato, è un dettato vero e proprio, ossia una trasmissione materiale, meccanica, verbale della parola di Allāh, il quale suole manifestarsi all'uomo tramite una rivelazione (*wāḥi*)<sup>446</sup>, o dietro un velo (*ḥiḡāb*), o mediante i buoni uffici di un inviato (*rasūl*), che, col suo permesso, ne manifesti la volontà (42, 51). In ultima analisi, la rivelazione altro non è che un dettato<sup>447</sup>, una « calata » o *tanzīl*<sup>448</sup>, ossia un intervento di

filières historiques ne se pose pas, ne peut pas se poser ». GAR., p. 64. — « Il est évident que la question des sources du Coran ne se pose aucunement dans les cercles musulmans ». PAR., p. 598.

<sup>446</sup> « E' da rilevare che rivelazione e ispirazione furono concepite da Maometto sotto forma di adattamento del concetto ebraico e cristiano a quello arabo preislamico dell'ispirazione testuale, meccanica, parola per parola, che i *ginn* o *shaytan* facevano a indovini e a poeti ». NAL. II, p. 608. Cf. HAD. II, p. 196-200.

<sup>447</sup> « Le texte du Coran se présente comme une *dictée* surnaturelle, *enregistrée* par le Prophète inspiré; simple messenger chargé de la transmission de ce dépôt, il en a toujours considéré la forme *littéraire* comme la preuve souveraine de son inspiration prophétique personnelle, miracle de *style* supérieur à tous les miracles physiques ». MAS. (*Situation de l'Islam*, 1939), I, p. 16. Le sottolineature sono nostre. Cf. MASSON (*La révélation monothéiste*), I, p. 215-284.

Nota WATT: « Le nom *wahy* et le verbe *awḥā* interviennent fréquemment dans le Qorān au milieu des contextes, où le sens de '*révéler par communication verbale directe*' est *inapproprié*. Richard Bell a étudié ces usages et conclu 'qu'en tout cas dans les premiers morceaux du Qorān, *wahy* ne veut pas dire communication verbale du texte d'une révélation, mais est: '*suggestion*', '*souffle*', ou '*inspiration*' survenant à l'esprit de quelqu'un et venant du dehors ». WAT. I, p. 82. Le sottolineature sono nostre.

<sup>448</sup> « Libro, che Allāh rivelò [*nazzala*] al suo Messaggero, e Libro, che rivelò [*ānzala*] prima » (4, 136). — *nāzala*: 2, 176; 3, 3; 4, 140; 7, 196; 76, 23. — *ānzala*: 2, 90, 91, 99, 174, 231; 3, 4, 7; 4, 113; 9, 97; 39, 41. E altrove.

In base al Corano (42, 51), gli autori musulmani assegnano alla divina rivelazione quattro modalità: colloquio; ispirazione, o suggerimento senza parole; visione, o sogno allusivo; comunicazione orale per mezzo di un angelo. E quest'ultimo fu il caso di Muḥammad. Cf. modi analoghi in *Num.*, 12 6-8; e WAT. I, p. 82-85.

Allāh per far « scendere » [*anzala, nazzala*] la sua parola di verità<sup>449</sup>.

Nel caso specifico di Muḥammad<sup>450</sup> la divina parola gli venne « calata » a diverse riprese<sup>451</sup>, in pericope di due, tre, quattro, fino a dieci *āyāt* per volta, conforme alle sue necessità psicologiche e alle esigenze ambientali<sup>452</sup>. E gli venne calata in una notte benedetta, la notte del *qadr* (97, 1), per i suoi connazionali, in chiara e intelligibile dizione araba<sup>453</sup>, affin di trasferirli dalle tenebre alla luce; e, pre-

<sup>449</sup> « Dio fece scendere su di lui la sua divina pace [...] e levata fu in alto la parola di Dio [*kalimat Allāh*] » (9, 40). — *kalimat rabbika*: 6, 115; 7, 137; 10, 33; 11, 119; 40, 6. — « Ia sua parola è verità [*qāuluḥu al-ḥaqq*] » (6, 73). — *nazzala bil-l-ḥaqq*: 2, 176. — *anzala bi-l-ḥaqq*: 4, 105; 5, 48; 39, 2, 41; 42, 17. — « Rivelazione [*tanzil*], venuta dal Misericordioso Clemente; Libro [*kitāb*] dai segni [*āyāt*] chiari e precisi » (41, 2-3). — *tanzil*: 32, 2; 39, 1; 40, 2; 56, 80; 69, 43.

L'idea di *verità*, qui, indica « qualcosa che non è pensato dall'uomo, bensì elaborato da Dio e *dato all'uomo* da Lui per rivelazione. Il linguaggio coranico sembra ricordi a ogni istante la sovranità di Dio e l'inguaribile impotenza e incapacità dell'uomo in tutti e nei più minuti sensi ». BAUS., p. 566.

<sup>450</sup> Impressionanti erano i fenomeni, che solevano accompagnare il *tanzil*, o rivelazione-« calata ». Allorché Muḥammad li sentiva venire, « il frissonnait et tremblait, se faisait généralement couvrir d'un voile ou d'un manteau (*O toi qui es couvert d'un manteau*», LXXIII, LXXIV), sous lequel en l'entendait souffler, gémir, pousser des cris rauques. Il en sortait en sueur avec une lourdeur de tête qu'il soignait par des cataplasmes. Une tension musculaire intense est aussi signalée ». DERM., p. 29. Cf. BL., IV, p. 41; Ess., p. 77.

Come per le altre grandi figure della storia, così per Muḥammad i criteri di valutazione differiscono enormemente, così da diventare, il più delle volte, contraddittori. Eccone un saggio, tolto da KELLERHALS, e, precisamente, dal suo paragrafo *Wer war Mohammed?*: « Weil eklärt ihn als Epileptiker, Sprenger als Hysteriker, Koelle als Betrüger, Muir als ein Werkzeug des Teufels, de Goeje als Ipfher eines Brockengespensts, Andrae als Inspirierten, Houtsmaal als echten Propheten ». KEL., p. 79-84.

<sup>451</sup> Cf. SAL., p. 49; HAD. II, p. 324. — A sciogliere la difficoltà che il Corano sia stato rivelato *tutto intero* nella notte del « qadr » (97, 1), e insieme a *brani occasionali*, secondo le varie congiunture, gli esegeti dicono che, in seguito alla prima rivelazione integrale, « il Corano sarebbe stato ripreso da Dio e poscia rivelato di nuovo in frammenti ». BAUS., p. 721. Cf. BL. IV, p. 42.

<sup>452</sup> « fece scendere la sua divina pace [*sakinah*] sul suo Messaggero e sui credenti » (Cf. 9, 40; 48, 4, 18, 26. E' sintomatico il fatto che la menzione della *sakinah* compare soltanto « in sure medinesi ». BAUS., p. 559. Nel periodo, quindi, di maggior travaglio politico e religioso del Profeta.

Cf. caso del vino e del *maysir* (2, 219); caso degli orfanj (2, 220); caso delle mestruazioni (2, 222); caso dell'eredità, dopo la sconfitta a Uhūd (4, 7-11); in occasione della tregua di Ḥudaibiya (5, 94); caso di 'A'ishah (24, 11-26); caso di Zaid e della moglie divorziata a pro' di Muḥammad (33, 37); in occasione del banchetto di nozze con Zainab (33, 53); segreto confidato ma non mantenuto a Hafsah (66, 3-5). — Cf. SH., p. 150-151; GAN., p. 24-28; HAD. II, p. 23.

« Mahomet reçoit donc durant son Apostolat à Médine, des révélations où l'emportent les préoccupations d'ordre pratique. L'obsession du réel, de l'im-médiat, coupe les ailes au lyrisme ». BL. VI, p. 225-226.

<sup>453</sup> « questo è un monito per te e per il tuo popolo [*li-qāumika*] » (43, 44). Cf. 6, 66; 7, 145; 11, 49. — « in lingua araba [*bi-lisānin 'arabiyyin*], chiara » (26, 195). — nella tua lingua [*bi-lisānika*] » (19, 97; 44, 58). — un Corano arabo [*'arabiyan*] » (12, 2). Cf. 20, 113; 39, 28; 41, 3; 42, 7; 43, 3; 46, 12.

cisamente, a quella splendida Luce, che è Allāh medesimo <sup>454</sup>.

Supposto un tale concetto, che meraviglia se ne viene radicalmente paralizzata ogni velleità di studio critico, e se ne viene sbarata la via alla ricerca di ipotetiche « fonti » umane? Superfluo rilevare che un concetto simile condanna l'intelligenza a una specie di stagnante e mortificante immobilismo.

Secondo il P. MOUBARAC, la credenza musulmana nell'ispirazione del Corano, parola di Dio, non contraddice necessariamente alla ricerca di « fonti coraniche » <sup>455</sup>. Bisognerebbe, allora, prendere il termine « ispirazione » nel senso inteso dalla teologia cattolica, così da non dover per forza escludere il contributo personale dell'agiografo; e, quindi, l'efficienza di uno strumento o di una causa seconda, e lo sfruttamento di eventuali « fonti » marginali.

E' lecito chiedersi però se la sentenza comune degli 'ulamā' e la credenza dell'islām si orientino proprio in questa direzione. L'episcopaliano scozzese W. Watt, rifacendosi alla tradizione musulmana, afferma che l'influsso di « fonti » nella elaborazione del Corano sarebbe « contraria alle credenze dei Musulmani ortodossi e perciò da scartare » <sup>456</sup>.

D'altra parte la distinzione avanzata dal P. Moubarac tra « *ressourcement* » e « *conditionnement* » del messaggio coranico <sup>457</sup> non colpisce, a mio avviso, il punto nevralgico del problema. Il « *conditionnement* », infatti, si riferirebbe alle *contingenze* del fenomeno della rivelazione, e potrebbe benissimo coincidere, in ultima analisi,

<sup>454</sup> « fa scendere sul suo Servo segni chiarissimi, per trarvi dalle tenebre alla luce » (57, 9). Cf. 2, 257; 65, 11. — Il Corano è luce [*nūr*] rivelata (64, 8); luce per colui che abbraccia l'islām (39, 22); luce, che dirige sul retto sentiero (42, 52; 57, 28).

« Allāh è la luce dei cieli e della terra. La sua luce si rassomiglia a una nicchia, nella quale c'è una lampada; e la lampada, in un cristallo; e il cristallo è come una stella luminosa; e la lampada arde dell'olio di un albero benedetto, l'olivo, — un olivo né orientale, né occidentale, — il cui olio per poco non brillerebbe, anche se non lo tocchi il fuoco. E' Luce su Luce. E Allāh guida alla sua Luce chi egli vuole » (24, 35).

E' questo il famoso versetto coranico della Luce [*āyat an-nūr*], che « aplissima eco ha trovato nella poesia e nelle speculazioni dei mistici ». BAUS., p. 605. Cf. CLERMONT-GANNEAU, *La Lampe et l'Olivier dans le Coran*, in *Rev. de l'hist. des Religions*, 81 (1920), p. 213-259.

<sup>455</sup> Per le fonti del Corano, cf. NOL. I [*Muhammed als Prophet. Die Quellen seiner Lehre*], p. 1-20; II, p. 123-192, MOUB. I, p. 163-175.

<sup>456</sup> « Or cette conception [des « sources »] serait contraire aux croyances des Musulmans orthodoxes et dès lors à écarter ». WAT. I, p. 114.

<sup>457</sup> « Si donc nous préférons parler de *conditionnement* du message coranique plutôt que de son '*ressourcement*', quelle est dans cette ligne de recherches, la nature exacte des correspondances entre la Bible et le Coran? ». MOUB. II, *Pent.* II, p. 34. Le sottolineature sono nostre.

con quella disciplina coranica, che si sforza di determinare i motivi (psicologici, ambientali) dell'avvenuta rivelazione [*asbāb an-nuzūl*]; non già al *contenuto* stesso della rivelazione e alle sue immediate sorgenti.

Toccando i rapporti tra Corano e concezioni giudeo-cristiane, nell'intento di trovare una via d'uscita da questo vicolo cieco, WATT dà al problema delle « fonti » coraniche un'impostazione, che direi obliqua, e che mirerebbe a salvaguardare, in caso, — almeno « pro forma », — la credenza islamica con la critica storica. Eccone in succinto il pensiero:

Al Corano, — « irruzione creatrice » nella vita religiosa meccana del sec. VII, — si potrebbero assegnare delle « fonti » in modo analogo all'*Hamlet* di Shakspeare. Per quante somiglianze d'intrighi e accostamenti ad elementi estranei, rimarrebbe sempre da spiegare la « originalità creatrice » di Shakspeare. Ora, non essendo il Corano (secondo gli stessi dottori musulmani) opera personale di Muḥammad e neppure elaborazione intima della sua religiosa coscienza, sarebbe preferibile riferirne i rapporti e l'eventuale parallelismo non già a ben determinate « fonti », ma alle idee vigenti e prevalenti nell'ambiente storico dei suoi immediati destinatari; Muḥammad medesimo; i primi aderenti all'islām; gli altri, meccani o medinesi. Solo così, in vista di un influsso ambientale, diventa lecito chiedersi fino a che punto sia possibile, da un lato, una convergenza tra Corano e idee giudeo-cristiane; e, dall'altro, affinità o addirittura identità di idee tra Corano e credenti del tempo. Siffatta impostazione consentirebbe al critico occidentale di poter indagare eventuali « fonti » e di poter discutere « idee » fondamentali, idee secondarie, e apporti illustrativi, senza dover contraddire alla fede dell'islām intorno alla « calata » o rivelazione. Per conseguenza, — fermanoci al settore specifico delle « storie », bibliche o extra, — si dovrebbe stabilire, anzitutto, una netta distinzione tra « storia » propriamente detta, e « insegnamento », che se ne potrebbe ricavare. Quanto ai loro rispettivi dettagli, le « storie » potrebbero ben derivare da umane « fonti »; ma il loro insegnamento, — il loro « significato », esplicito o implicito, deriverebbe unicamente dall'alto, frutto di una divina « calata », o rivelazione. In breve: il problema di « fonti » coraniche si dovrebbe ridurre in fondo in fondo a questa sola dimensione: « saper per quali vie e fino a che grado le idee giudeo-cristiane [ed, eventualmente, altre idee] si erano acclimatate nel Higāz »<sup>458</sup>.

<sup>458</sup> WAT. I, p. 114-116. Le idee fondamentali (Dio, giudizio finale ecc.) erano più o meno conformi a quelle del giudaismo e del cristianesimo. L'originalità,

Comunque, la storia è storia. La fede non contraddice la scienza, né vieta le ricerche scientifiche. D'altronde, le ipotesi richieste da dati positivi e innegabili non si possono arbitrariamente, — per fanatismo, per oscurantismo, o per altri motivi meno plausibili, — scartare, trascurare, eliminare. E' compito dello storiografo l'investigarne le possibili « fonti ».

Ora, la corrispondenza, per non dire l'identità contenutistica tra « fatti » mariani del Corano e documenti cristiani cronologicamente anteriori al Corano, è un dato positivo insopprimibile. Avvertito già parecchi secoli addietro, esso provoca una « questione di critica » e postula un'adeguata e soddisfacente spiegazione. Dato indiscutibile, esige una sua soluzione; e per poterlo risolvere, vennero compiuti vari tentativi.

Per conto nostro, non intendiamo affrontare in pieno questo problema. Più accennando che sviluppando, indicheremo prima, rapidamente, la soluzione, che potremmo chiamare *generale*, perché riguarda in blocco tutto il contenuto del Corano; e poi, la soluzione *parziale*, che concerne i « fatti » coranici mariani.

### 1° - Soluzione generale

I competenti hanno seguito, fondamentalmente, due direzioni più o meno disparate, accentuando l'influenza dei giudei o dei cristiani sul Corano; di modo che hanno emesso, rispettivamente, due differenti soluzioni, che potremmo denominare: *ebraica* e *cristiana*.

#### A) Soluzione giudaica.

Fin dalla seconda metà del sec. XVII, il P. Marracci, aveva affermato, quasi con certezza, l'influsso giudaico nel Corano [ « *magnam Alcorani partem fabulae Talmudicae et Rabbiorum deliria occu-*

---

— « l'irruzione creatrice », — dovette consistere nell'aver Muḥammad dato loro maggior precisione: « les préenta avec plus de force et, en mettant l'accent sur telle ou telle chose, en fit une synthèse plus ou moins cohérente ». *ib.*, p. 115. Materialmente, quindi, quelle verità, vigenti nell'ambiente storico di Muḥammad, erano indubbiamente verità *rivelate*, e mediante una rivelazione indubbiamente autentica, divina.

Osserva SAUVAGET: « On tend aujourd'hui cependant moins à rechercher des emprunts caractérisés, *textuels*, qu'à reconstituer l'*atmosphère idéologique*, l'évolution religieuse générale dans le contact avec les confessions juive et chrétienne, qui pénétraient en Arabie, qui caractérisent les conditions dans lesquelles s'est formé le Prophète de l'Islam ». SAUV., p. 124. Le sottolineature sono nostre.

pant »]; anzi, prevenendo lo Ps.-Zakarias, aveva asserito che la redazione stessa del Corano rimontava a degli ebrei, specialmente a Abdallah, figlio di Salam: « *Certum fere habeo Judaeos, et praesertim Abdallah Ebno-Salam eorumdem primo antesignatum ac deinde Mahumeti asseclam, et discipulum, seu potius magistrum, Alcorani si non unicos, saltem praecipuos Auctores fuisse* ». 'Abdallāh, « *inter Judaeos doctissimus* », sarebbe stato la fonte precipua del Corano <sup>458</sup>.

Com'è stato ricordato anche da Sauvaget (p. 124), hanno adottato la tesi dell'influsso giudaico su Muḥammad ABR. GEIGER, *Was hat Muhammad aus dem Judentum aufgenommen?*, 1893; CH. TORREY, *The Jewish of Islam*, 1933; S. KATSH, *Judaism und Islam, Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries*, 1954; WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908.

Nel 1956, la riprese, per conto suo, Hanna Zakarias, uno pseudonimo, nella sua opera in due volumi, intitolata *De Moïse à Mohammed* Eccone, in breve, la linea maestra:

Alle origini del Corano ci fu una suggestione, anzi una materiale redazione, da parte di un dotto rabbino della Mecca. Costui avrebbe concepito il divisamento di servirsi di Muḥammad, come di un docile strumento, affin d'immettere e propagandare tra gli arabi, politeisti, la fede nell'unico vero Dio. Da principio, Muḥammad si sarebbe facilmente prestato al gioco; ma, più tardi, venutagli la voglia di presentarsi lui stesso, ai suoi contribuli, come profeta e messaggero, voltate le spalle al rabbino, avrebbe preso ad inveire contro i giudei e i *nasāra*, rinfacciando loro d'aver deformato la rivelazione primitiva, trasmessa da Allāh ad Abramo, a Mosè, e a Gesù.

Perciò, in linea di massima, non è lecito parlare, nei confronti di Muḥammad, — o, piuttosto, nei confronti del rabbino della Mecca, di una vera dipendenza coranica dal Vangelo (Zk., p. 156, 160). Ma le fonti primordiali del Corano sarebbero state: da un lato, la Bibbia con il Talmūd; dall'altro, i vangeli apocrifi, e, precisamente, « il Vangelo dell'Infanzia, scritto in arabo; il Vangelo dello pseudo-Matteo, in ebraico; e, probabilmente, anche il Protovangelo di Giacomo, nella sua forma ebraica » <sup>459</sup>. Da questo complesso di sorgenti sarebbe derivato, materialmente, il Corano, o, meglio, gli *Atti dell'Islām*: atti, redatti da un giudeo; e contengono le vicende della nuova religione.

---

<sup>459</sup> « Pour répondre à Monsieur le curé, le rabbin ne prend pas les Evangiles; il relit Les Apocryphes ». Zk., p. 160.

Il confratello dello ps.-Zakarias, il domenicano P. J. JOMIER, in una nota apparsa in *Etudes*, 94 (1961), *Les idées de Hanna Zacharias*, p. 82-92, non si perita di rilevare che la tesi di Zakarias, anziché grande scoperta moderna in campo islamico, comporta « une erreur désastreuse » (p. 82), e non ha nessun serio fondamento (p. 83).

Il problema, quindi, non va centrato sulla persona di Muḥammad, che non c'entrerebbe per niente; ma dovrebbe piuttosto polarizzarsi, tutto quanto, sul rabbino della Mecca<sup>460</sup>, un tipo di mentalità prettamente ebraica.

Riguardo a Maria, la si dovrebbe dire, propriamente, « *anti-cristiana* ». E ciò, a causa della maternità, che le affibbiano i cristiani, per cui è salutata « madre di Dio ». No. Benché vergine e, secondo Isaia, abbia concepito e generato sotto il soffio dello Spirito, tuttavia non è madre di un Cristo-Dio; è madre del Cristo, semplice creatura, della stirpe dei grandi profeti d'Israele<sup>461</sup>.

E riguardo ai « fatti » di Maria, il presunto rabbino avrebbe attinto a larga mano, nel suo racconto, dallo Ps.-Matteo. Anzi, le « storie » della sūra XIX, *Maryam*, sono indubbiamente ricavate dagli apocrifi<sup>462</sup>.

La soluzione dello Ps.-Zakarias, — estremista, rivoluzionaria, « esplosiva », — non risulta debitamente comprovata. Contraddice non pochi dati storicamente accertati. Audace e azzardata ipotesi; per di più, priva della necessaria documentazione. Se nella sua formulazione fosse stata più attenuata, e nella sua dimostrazione più valida, avrebbe forse segnato, com'è stato detto, « la fine, perlomeno psicologica, del fenomeno islamico »<sup>463</sup>.

<sup>460</sup> « et de ce fait les problèmes se trouvent complètement déplacés [...]. Tout le problème est concentré sur le rabbin de la Mecque » (II, p. 293). — « le rabbin raisonne en Juif et fait consciemment oeuvre anti-chrétienne. Marie est vierge et mère de Jésus; mais soeur de Moïse et d'Aaron, elle n'est pas et ne peut être pas mère du Christ-Dieu. Ce serait renuer le monothéisme d'Israël ». *Loc. cit.*

<sup>461</sup> « La Vierge Marie, pour le rabbin, bien que dotée de dons exceptionnels, ne pouvait être qu'*anti-chrétienne*. Nous assistons ici à une large manoeuvre, de la part du rabbin: Marie est vierge, comme l'affirment les documents hébreux; mais son fils ne sera qu'un Prophète de la lignée des grands Prophètes d'Israël. Il s'appellera Jésus et n'aura jamais la fonction de Christ que lui donnent les Chrétiens, contrairement aux grandes déclarations de Moïse sur l'Unité divine » (II, p. 299). La sottolineatura è nostra.

<sup>462</sup> « Il ne s'agit pas plus de savoir si Mohammed a connu lui-même l'*Évangile de l'Enfance*, le *Protévangile de saint Jacques*, l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*. Mohammed n'entre plus en ligne de compte » (II, p. 293).

« Les histoires de la sourate XIX, 16-21 [...] sont incontestablement empruntées à cet apocryphe [Ps.-Matteo] » (II, 294).

<sup>463</sup> PEIR., p. 29. — D'altronde, lo ps.-Zakarias medesimo riconosce di compiere un lavoro « rivoluzionario »: « Les résultats de notre travail constituent même une *véritable révolution* en matière islamique » [I, p. 7]. Anzi va tanto oltre, da dichiarare la sua opera « le premier livre de vérité sur le Coran, Mohammed e l'Islam », dopo tredici secoli; e che tutti gli studi intrapresi antecedentemente sono state « ouvrages de labeur, d'un labeur faussement orienté », *loc. cit.* La sottolineatura è nostra.

In merito a tale ipotesi, non avrei voluto aggiungere altro. Ma siccome lo Zakarias, nella sua opera divulgativa *Vrai Mohammed et faux Coran*, torna a vantarsi d'aver compiuto un lavoro di una « oggettività brutale » (p. 59), compiacendosi che le sue conclusioni, — « assolutamente rivoluzionarie in materia coranica » (p. 58), — siano state accolte con favore, e dai critici ritenute « rigorose e precise » (p. 9), non ho potuto esimermi dall'obbligo di contraddire, a tutela della verità e a rivendicazione di una storica realtà.

Non si può negare allo Zakarias una buona dose di coraggio e di audacia. Va rilevata la sua franchezza nel buttar fuori, senza peli sulla lingua, le proprie opinioni. Peccato, però, che egli abbia sprecato inutilmente tante sue risorse, di capacità e di tempo, nella difesa di una posizione, che, al vaglio della critica, risulta inconsistente. Ed è soprattutto lamentevole che egli si riveli non poco influenzato da considerazioni politiche: fuorviato da palese disprezzo per gli arabi (p. 44, 59, 130, 161, 200, 212, 225) e da trasparente fanatismo per gli ebrei (p. 45), egli si è sperduto in un mondo irreali, costruito da fantastiche immaginazioni e supposizioni, anziché da severa analisi testuale e da rigido controllo storico.

In primo luogo, stando allo Zakarias, i discorsi racchiusi negli *Atti dell'Islām* (ossia nel Corano) « non contengono assolutamente niente che non sia tipicamente [« spécifiquement »] giudaico » (p. 28). In altre parole, si tratta di discorsi « essenzialmente ed esclusivamente » biblici (*ibid.*).

Ebbene, che conclusione si aspetterebbe, logicamente, da una simile constatazione? Ecco quel che lo Zakarias si crede autorizzato a ricavarne: « Tali discorsi, per conseguenza, non possono avere come autore se non un Giudeo, il quale conosce la Bibbia, il Talmūd, e tutta la letteratura giudaica. Questo Giudeo istruito non può essere che il rabbino della Mecca, il capo della Sinagoga » (p. 28-29). Così lo Zakarias.

Un lettore spassionato, al contrario, che avrebbe tirato fuori dalla suddetta premessa? Per conto mio, dico questo: d'accordo, finché si tratta di dover rimontare a *un autore* perito nella Bibbia e, se si vuole, anche nel Talmūd. Ma che un tale individuo debba, necessariamente (p. 28), essere « *un giudeo* », anzi « *un rabbino* », e nientemeno che « *il capo della Sinagoga* » alla Mecca, ci vuole del fegato per poterlo affermare e sostenere.

Riguardo alla testé riferita conclusione dello Zakarias, affiora, naturale e spontanea, la domanda: E se il richiesto tipo, anziché un *giudeo*, fosse stato un *giudeo-cristiano*, oppure uno dei misteriosi *hantf*, sul modello di Waraqa ben Nawfal, ben ferrato nelle discipli-

ne bibliche e talmudiche? A dire il vero, oggettivamente e storicamente parlando, nulla si oppone a che questa seconda supposizione sia possibile, anzi probabile. E allora? Se questa seconda ipotesi risultasse vera, che esito verrebbe ad avere la colossale costruzione dello Zakarias? Non crollerebbe in frantumi, a guisa della gigantesca statua, toccata al piede dal famoso sassolino, ricordato dal profeta? (*Dan.*, 2, 34-35). Ad ogni modo, lo Zakarias non poteva, se non con sorprendente temerità, asserire a proposito della sua conclusione: « *Tout cela est d'une clarté irréfragable* »! (p. 29).

In secondo luogo, — a prescindere dalla supposta « conversione di Mohammed al giudaismo » (p. 26-35) e dal chimerico piano evangelizzatore del capo della Sinagoga, il quale si sarebbe prefisso di « giudaizzare » l'Arabia (p. 9, 61), servendosi di Muḥammad come di un « porta-parola » (p. 43), di un « ausiliare » (p. 75), anzi di un semplice tubo [« *tuyau* »], mediante il quale trasmettere l'insegnamento rabbinico (p. 43), — lo Zakarias non si sazia di ribadire l'indole prettamente giudaica dell'islām, e il contenuto esclusivamente giudaico del Corano.

Ai primordi dell'islām, ci sarebbe stato un unico individuo; e questi non era un arabo, ma un giudeo (p. 42). Sicché il vantato islām arabo non sarebbe stato altro che il giudaismo, — credenza e culto di Yahwé, — ma spiegato agli arabi, in arabo, da un rabbino (p. 9-58). Esso, quindi, non costituirebbe una religione nuova (p. 129); poiché, senza il giudaismo, « non sarebbe mai esistito » (*ibid.*). L'islām arabo, di per sé, non avrebbe « nessuna identità specifica » (p. 193); « nessuna autonomia » (p. 60); « nessuna esistenza propria » (p. 63). Esso non segnerebbe, in realtà, che l'espressione in Arabia della religione giudaica (p. 61), di cui sarebbe un fenomeno marginale [« *un à-côté* »] nel suo sviluppo (p. 193). L'islām arabo è « il grande trionfo d'Israele » (p. 59).

Il Corano, poi, nella sua composizione non subì l'influenza né di Allāh, né di Muḥammad (p. 87). Il rabbino, istruttore di Muḥammad, e lui solo, avrebbe scritto e redatto il Corano, o, meglio, gli *Atti dell'Islām* (p. 58), diventando così « il creatore della lingua religiosa araba » (p. 10).

Ora, nell'ambito di un'ipotesi tanto radicale e tanto spavalda, come spiegare ragionevolmente questi tre fatti, storicamente accertati, che vi depongono contro?

1°. Come spiegare che il primordiale impulso all'apostolato giunse a Muḥammad non già dallo zelo di propagandare la credenza in un unico vero Dio, — Yahwé, — ma da una intensa pietà escatologica? In altri termini: come spiegare che il primo ed esplicito argo-

mento della predicazione di Muḥammad fu un tema tipicamente cristiano, la « parousia », non già un tema esclusivamente ebraico, il monoteismo? )d è poi risaputo che il nome ebraico di Yahwé non figura mai in tutta la tessitura del Corano. L'epiteto *ar-Raḥmān*, prima del nome supremo di Allāh, figurò nei primordi della missione di Muḥammad: un epiteto, cioè, arabo non giudaico.

2°. Come spiegare la linea di demarcazione e distinzione (22, 17), anzi l'antagonismo vero e proprio (5, 57), che il Corano decisamente stabilisce tra « musulmani » (seguaci di Muḥammad) e « giudei » (membri della Sinagoga)? Come giustificare la disistima del Corano per gli ebrei, in genere, ossia per coloro che Muḥammad, — nell'ipotesi dello Zakarias, — avrebbe dovuto raccomandare, valutare, amare al di sopra di ogni altra comunità, dal momento che ne aveva abbracciato la fede dietro i buoni uffici del rabbino (p. 31) e sotto la pressione di Khadīga, che si vorrebbe « juive de naissance » (p. 9, 73)? Come spiegare il contegno più che illogico, riprovevole, verso i giudei correligionari, ai quali non si risparmiano nel Corano umiliazioni (2, 65; 5, 42; 7, 166; 62, 5), maledizioni (5, 60, 64, 78), e rimproveri (7, 163-168) assai più duri di quelli indirizzati (5, 82; 6, 52) contro i cristiani [« *naṣāra* »]?

3°. E, passando dalla teoria alla pratica, come spiegare lo sterminio spietato e radicale, da parte di Muḥammad, di tutti e singoli i gruppi ebrei del Ḥiğāz, — i banu Qainuqā', i banu Nadīr, i banu Qurāiza, — se il messaggio coranico non fosse stato, in sostanza, altro che derivazione e prolungamento di una medesima e identica religione, quella dei giudei? Se l'islām arabo non fosse stato, in realtà, se non continuazione storica dell'islām giudaico (p. 147), anziché opprimerne e sopprimerne gli epigoni, Muḥammad non avrebbe dovuto favorirli, incoraggiarli, difenderli, e con tutte le sue risorse?

In terzo luogo, se l'islām fosse stato esclusivamente giudaismo e il Corano « radicalmente anti-cristiano » (p. 11), come spiegare la simpatia e giustificare la benevolenza, che nel Corano affiorano verso quanti proclamano: « Siamo cristiani » [*naṣāra*]? Benevolenza assai più manifesta, e simpatia assai più calda, che verso i giudei (5, 82; 24, 36-38)?

In riferimento alla religione cristiana, come spiegare l'elogio del tutto personale ed eccezionale, che il Corano, — supposto « anti-cristiano » dallo Zakarias, — riserva a Cristo, Parola di Allāh, Soffio del suo Spirito, eminente in questo mondo e nell'altro, uno dei più vicini a Dio, anche se non propriamente figlio di Dio (3, 45)? Come spiegare la stima per gli Apostoli di Cristo, presentati come ferventi « ausiliari » [*anṣār*] di Dio (3, 52; 61, 64)?

E nei riguardi di Maria, la madre di 'Isa, se ci fosse stato per davvero il progetto di « separarla dal cristianesimo » (p. 165) e di esibirli come figura « anti-cristiana » (p. 139), col proposito di « relegarla nel passato d'Israele » (p. 160), perché prendersi la briga di difenderla da infamante calunnia (19, 27-33) contro gli stessi giudei, supposti suoi correligionari, e di assolvere una tale difesa in prospettiva cristiana, servendosi di documenti cristiani, gli apocrifi (p. 189), anziché in prospettiva giudaica, secondo fonti autenticamente giudaiche? E, infine, perché ascrivere a Maria tanta dignità e tanto credito, da mettere sullo stesso livello di valutazione morale l'atroce calunnia contro la di lei onestà (4, 156) con la falsità nella dichiarazione circa la morte di Cristo (4, 157), col delitto d'infedeltà al patto, col rinnegamento dei segni di Dio, e con l'iniqua uccisione dei profeti di Allāh (4, 155)?

Tutto considerato, non possiamo non ritenere l'opera dello Zakarias, — contrariamente all'esplicita sua dichiarazione (p. 9), — un vero e proprio « romanzo » su Muḥammad.

E' deplorabile che l'autore, — sotto l'incubo di un'idea fissa circa un'origine esclusivamente giudaica dell'islām e del Corano, — non sia riuscito a captare il « noumenon » dell'islām e del Corano, e cioè: l'anima dell'islām, frutto dell'esperienza religiosa di Muḥammad, e il significato del Corano, tipico apporto di quella « irruzione creatrice », alla quale accenna Montgomery Watt (I, p. 114). Postosi deliberatamente al margine di un complessivo fenomeno, — religione, comunità, civiltà, — verso il quale non riuscì a dimostrare che cordiale disprezzo, lo Zakarias può ben ripetere di se stesso, non già di Muḥammad, d'aver disgraziatamente « échoué à son brevet »<sup>464</sup>.

#### B) Soluzione cristiana.

Si presenta in doppia veste: l'una, semplicemente *cristiana*; l'altra, *giudeo-cristiana*.

Per la soluzione in senso *cristiano*, — tralasciando s. Giovanni Damasceno, che ritenne l'islām come una sètta cristiana<sup>465</sup>, — Sauvaget (p. 124) cita a proposito i nomi di TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, 1926; R. BELL, *The origin of*

<sup>464</sup> « Si ce livre a été écrit par Mohammed, de sa propre initiative, il faut carrément conclure qu'il était bien ignorant. Il aurait même échoué à son brevet. Si ce livre a été inspiré par Allah, il faut encore conclure qu'Allah a besoin de réviser son histoire, vu qu'il a oublié bien de notions élémentaires ». ZK., p. 165.

*Islam in its christian environnement*, 1925. Ai quali pure vanno aggiunti A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 1861-65; e P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, 1911.

La soluzione giudeo-cristiana, invece, ebbe un suo sostenitore, tra altri, in G. Sacco, *Le credenze religiose di Maometto. Loro origine e rapporto con la tradizione giudaico-cristiana* [Roma, 1922].

Recentemente, venne ripresa dal P. Yūsuf Ḥaddād nel suo volume *Al-Qur'ān wa-l-Kitāb* [Il Corano e il Libro]; però, senza soverchio approfondimento (p. 404-335; 985-989).

Più tardi, invece, « ex professo » e con maggior impegno, nel volume *Al-Qur'ān da'wat nasraniyat* [Il Corano appello giudeo-cristiano], che fa parte della collana dello stesso autore, intitolata *In vista del dialogo islamo-cristiano*. Il volume non reca indicazione né di tempo, né di luogo. Ma venendo, nella detta collana, al secondo posto, è certamente del 1969. In quell'anno, infatti, risultano pubblicati, a Jounieh nel Libano, il volume primo che è un'introduzione al detto dialogo [febbraio 1969]; e il volume terzo, che tratta dei rapporti dell'islām col cristianesimo « tout court » [dicembre 1969]. Comunque, ne diamo, qui, un breve riassunto:

a) Sull'islām non influì direttamente il cristianesimo ortodosso e ufficiale: il suo nome proprio *masiḥiyat* [dove: *masiḥi*] (cristiano), *masiḥiyūn* (cristiani) esula completamente dal Corano, e non vi si legge in nessuna sūra (p. 6). Influi invece, e in misura assai rilevante, la *naṣraniyah* [dove: *naṣāra*], che era una sètta, sorta fin dai primordi in seno al cristianesimo (p. 23-54), avente un suo vangelo (p. 95-108), un suo sistema dottrinale (p. 109-135), un suo metodo (p. 136-147), una sua fede (p. 147-178), una sua legge (p. 178-197). Era la sètta *giudeo-cristiana*.

I suoi adepti [*naṣāra*], per sfuggire alle persecuzioni (p. 56-68), si rifugiarono nell'Arabia, nel Ḥigāz, nella Mecca (p. 68-95); e vi prosperarono (p. 202-270). Ai primi del secolo VII, avevano alla Mecca il loro vescovo [*qass*] nella persona di Waraqa ben Nawfal, zio (p. 309) della nobile e ricca donna quraishita Khadīgah, che sarà la prima moglie di Muḥammad, in seguito all'intervento e ai buoni uffici di Waraqa medesimo (p. 285-288). E avevano la loro chiesa [*bī'ah* =

<sup>465</sup> JOA. DAMASCENUS, *De haeresibus liber*, n. 101, « Ismaelitarum superstitio ». MG. 94, col. 762-773. — Cf. KHOURY, PAUL, *Jean Dalascène et l'Islam*, in *Proche-Orient Chrétien*, t. VII (1957), p. 44-63; t. VIII (1958), p. 313-339 [a p. 317-320, in che senso debba intendersi, secondo il Damasceno il termine αἰρεσις a proposito dell'islām]; cf. tuttavia, ABEL, ARMAND, *Le chapitre CI du livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, in *Studia Islamica*, (1963), p. 5-25.

*ka'ba* = luogo sacro per il culto] nella Ka'ba stessa<sup>466</sup>, dove la famosa « pietra nera »<sup>467</sup> altro non era che un « simbolo » di Cristo, prima della conquista della Mecca, nel 631, e della « purificazione » di quel santuario<sup>468</sup>, compiuta da Muḥammad in persona.

b) Muḥammad venne su in un ambiente, — anche familiare, (p. 651-652), — saturo dello spirito giudeo-cristiano (p. 271-289). Waraqa lo battezzò<sup>469</sup> con l'acqua di Zemzem (p. 278); e gli fu sostenitore e protettore nelle primissime peripezie della sua religiosa carriera (p. 294-324). Prima d'iniziare la propria missione, Muḥammad si era dato, assieme ad alcuni suoi familiari e contribuli, sotto la direzione di Waraqa, agli esercizi tipici del movimento *ḥanafita* (p. 273-275): preghiera di notte, come i monaci; abluzioni; digiuno nel mese di « ramadān »; circumambulazione, o settemplice giro attorno alla Ka'ba. Quel movimento, — monoteista, ḥanifita, giudeo-cristiano, — lasciò nell'animo di Muḥammad un'orma profonda, indelebile, decisiva (p. 270-531; 652-671).

c) Anche il Corano risulta fortemente impregnato di contenuto giudeo-cristiano: nella sostanza del messaggio (p. 533-551); nelle varie manifestazioni (p. 551-569); nel metodo (p. 570-596); nelle formole religiose (p. 597-615); nelle credenze (p. 616-682).

Una volta istituita e consolidata (p. 197-201; 640-641) la nuova Comunità « media », che è l'islām, inteso in senso proprio e rigoroso

<sup>466</sup> Cf. i due articoli del medesimo HADDAD nella rivista *Al-Maḥarrat*: « La Ka'ba della Mecca, chiesa cristiana, 58 (1972), p. 361-369; e « La pietra nera della Mecca, tipo di Cristo, 58 (1972), p. 219-224.

<sup>467</sup> Riguardo alla « pietra nera », ecco invece come ne scrive DİN. (p. 11): cascata dal Paradiso, venne recata dall'angelo Gabriele ad Abramo e al suo figlio Ismaele al momento della ricostruzione del Tempio della Ka'ba; con le loro mani fu collocata al posto che occupa ancor oggi, affin di segnalare al pellegrino il punto di partenza dei suoi giri rituali. Da principio, bianca come la neve, divenne poi nera « à la souillure des péchés commis par les pèlerins qui vinrent la toucher et la baiser ».

<sup>468</sup> Delicato e significativo il gesto di Muḥammad il giorno, in cui si procedette alla « purificazione » della Ka'ba. Vi erano dipinti, all'interno, alberi, angeli, profeti, Gesù e Maria. Il Profeta comandò che con lo straccio imbevuto dell'acqua del pozzo di Zemzem si cancellasse tutto, ad eccezione di quel che egli avrebbe coperto con le mani; e subito tese le sue allargate mani sulle immagini di Gesù e di Maria. Cf. HAD. II, p. 985; e in *Al-Maḥarrat*, loc. cit., p. 367.

<sup>469</sup> Al battesimo di Muḥammad, il P. Haddād riferisce (p. 278-279), sia la « direzione » (93, 7) impartita a lui, « trovato errante » (93, 7); che la famosa « apertura del petto » per estrarne il peso, che gli « aggravava il dorso » (p. 94, 1-3).

Comunque, riguardo alla « apertura », osserva BLACHÈRE: « L'expression *ouvrir la poitrine* est métaphorique; le sens en est élucidé par trois autres passages. Ces versets signifient simplement: N'avons-nous pas ouvert ton âme à la foi et ne t'avons-nous pas délivré du crime d'idolâtrie? ». BL. IV, p. 11. Per conseguenza, niente spaccatura del petto, estrazione del cuore, lavaggio con neve candida, da parte degli angeli. Cf. WAT. I, p. 82-85.

so (p. 680-683), questa assorbì in pieno, nella sua compagine, la vecchia sêta giudeo-cristiana (p. 681-682), facendola diluire e scomparire per sempre.

Ora, tenendo conto di questi apporti, positivamente accertati, bisogna ben dire che l'islām, inculcato da Muḥammad e consegnato nelle 114 sūre del Corano, nel suo fondo e nella sua sostanza, non è altro che pressante *appello giudeo-cristiano* e prolungamento del messaggio trasmesso fundamentalmente dalla sêta giudeo-cristiana: *da'wah naṣranīyah*.

Ḥaddād è consapevole di aprire una nuova via, che è rovesciamento di posizioni ritenute ormai pacificamente acquisite, soprattutto intorno alla « culla dell'islām ». La sua tesi, accuratamente svolta non mancherà di suscitare reazioni e contraddizioni in alcuni circoli intellettuali, noti per il loro immobilismo. Ma è destinata a farsi strada, e a finire coll'imporsi all'accettazione degli studiosi. Conforme al voto, più che legittimo, dell'autore (p. 705-707), essa costituirà la piattaforma indispensabile per ogni fraterno incontro islamo-cristiano, e il fulcro di fruttuosi dialoghi tra cristiani e musulmani.

Se dal punto di vista contenutistico, dottrinale, minore sarà il suo beneficio, molto maggiore sarà, invece, dal punto di vista psicologico: renderà, infatti, un servizio inestimabile alla causa « ecumenica », o meglio all'attività pastorale per l'avvicinamento dei due blocchi monoteistici.

Basterebbe rilevare che la ventilata opposizione del Corano al cristianesimo, non riguardava il cristianesimo nella sua espressione genuina e ortodossa, perché totalmente sconosciuta dal Corano; ma ben definite sette cristiane, almeno in parte rinnegate e condannate dal cristianesimo ufficiale. Di modo che si può dire che l'equivoco, — ancor oggi vivo e operante tra *naṣranīyah* e *masīhiyah*, — non ha servito ad altro, in passato, che ad avvelenare i rapporti tra cristiani e musulmani, a imbrogliare maggiormente una matassa di per sé intricata, e a provocare colpi mancini da parte degli apologeti delle due sponde.

## 2. - Soluzione parziale

L'indirizzo per investigare debitamente le « fonti » dei *fatti mariani* del Corano andrebbe preso, senz'altro, dall'orientamento suggerito da Ḥaddād con la soluzione testé accennata. Le ricerche, quin-

di, vanno concentrate su documenti *cristiani*; e, prevalentemente per non dire esclusivamente, sui *vangeli apocrifi*.

Questa via fu seguita nel 1933, in forma abbastanza elementare, da D. Sidersky<sup>470</sup>; e nel 1950, con maggior serietà e approfondimento, da A. Belli, sulla rivista *Aevum*; ma sembra che egli si sia fermato subito dopo la prima battuta, lasciando incompleta la sua indagine<sup>471</sup>.

Sidersky, limitandosi a un semplice raffronto di testi coranici con testi cristiani, — canonici, o apocrifi, — afferma, in sostanza, che parecchio materiale del Corano concernente Cristo e Maria venne ricavato in blocco dal *Protovangelo di Giacomo* e dal *Vangelo della Natività* dello Ps.-Matteo. Così, la « *histoire de la Vierge Marie* »<sup>472</sup> fu tolta dal detto Protovangelo, dal quale riferisce alcuni brani<sup>473</sup>; il « *miracle du palmier* » fu invece preso dallo Ps.-Matteo<sup>474</sup>, insinuando e facendo quasi intendere che si tratta di una dipendenza testuale, alla lettera: « *est tirée; est emprunté* »<sup>475</sup>.

Per conto mio, ritengo come dati positivi accertati: primo, il fatto che Muhammad ha avuto conoscenza e informazioni abbastanza ampie, se non proprio accurate, delle storie e leggende cristiane intorno all'infanzia di Gesù e di Maria; secondo, il fatto che il Corano, in settore mariale, dipende dai vangeli apocrifi, — *Protovangelo*, *Ps.-Matteo*, e *Vangelo arabo dell'Infanzia*, — in maniera rilevante, sebbene più dall'uno che dall'altro.

<sup>470</sup> SIDERSKY D., *Les origines des Légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*. Paris, Geuthner, 1933.

<sup>471</sup> Cf. *Aevum*, 24 (1950), p. 442-466. Malgrado il (continua) della p. 466, non sembra ci sia stata una *continuazione*, almeno nelle ulteriori venti annate della medesima rivista, da me invano compulsate. Comunque, dopo la pubblicazione nel 1958, da parte di M. TESTUZ, del « *Papyrus Bodmer V* », *Nativité de Marie* (Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana), e dopo il lavoro del P. STRYCKER, il Belli rimane sorpassato nella seconda parte del suo studio (p. 443-466).

Al pari di Sidersky e di Belli, si rifanno ai vangeli apocrifi, nei rispettivi luoghi, ZAK., II, p. 292-293, 294; WENS. (p. 359): « *Un grand nombre de traits racontés concordent en partie ou entièrement avec les histoires des Evangiles apocryphes* »; e altri.

<sup>472</sup> « *Toute cette légende est tirée du Protévangile de Jacques, dont M. Charles Michel a donné une excellente édition* ». SID., p. 137.

<sup>473</sup> SID., p. 137-138.

<sup>474</sup> « *Le miracle du palmier est emprunté à l'Evangile du Pseudo-Matthieu (chapitre XX), lequel le place à l'époque de la fruite en Egypte de la Sainte Famille* ». SID. p. 142.

Circa la loquela di Gesù in culla (19, 30-31), SIDERSKY osserva: « *il est emprunté au premier chapitre de l'Evangile arabe de l'enfance, où il dit textuellement: ' Jésus parla, étant au berceau, et dit à sa mère: ' Je suis le Fils de Dieu, le Verbe, que vous avez enfanté etc., et mon Père m'a envoyé pour sauver le monde ' »*. SID., p. 143.

<sup>475</sup> SID., p. 137, 142, 143.

Però non oserei asserire una dipendenza per scritto, testuale, letterale. Quel che mi sembra oggi rispondere maggiormente a verità storica è una *dipendenza oggettiva, orale; di contenuto, non di forma*.

In altri termini, l'interscambio, in caso, tra Corano e vangeli apocrifi, andrebbe spiegato non attraverso compulsazione e studio di documenti scritti, da parte di Muḥammad, ma a mezzo di contatti sociali d'ambiente: contatti, che il Profeta ebbe certamente occasione alla Mecca d'intrecciare con molti cristiani, secolari o monaci, e specialmente col vescovo Waraqa ben Nawfal<sup>476</sup>, come si è visto più sopra; senza dire, poi, dei suoi periodici viaggi all'estero, compiuti per conto di Khadiġah, sua futura moglie, lei pure assai aperta alla dottrina concernente Cristo e la sua Madre. Tali contatti, dentro e fuori del Ḥiġāz, dovevano portarlo a intavolare discorsi sulla religione, in forza di quella insita tendenza, che spontaneamente e volentieri stimola l'orientale a interessarsi delle peculiari credenze d'ogni suo eventuale interlocutore.

Così, per *via auricolare*, — anziché mediante lettura di documenti scritti, — Muḥammad poté apprendere la storia sacra con le « storie dei profeti », in genere; e le « storie » relative a Gesù e Maria, in specie. Dice bene Pareja: « Converrebbe dunque pensare a una *trasmissione orale*, arabofonetica da parte dei cristiani e dei giudei, che vivevano nello stesso ambiente di Muḥammad, per spiegare l'origine di parecchie nozioni religiose che si trovano nel Corano »<sup>477</sup>. E Quadri: « Non pare che M. abbia avuto conoscenza *diretta* dei libri sacri ebraici e cristiani; ma notizie più o meno precise del contenuto di questi libri e della letteratura apocrifa, relativa specialmente al Nuovo Testamento, dovette riceverle da *caravanieri, mercanti, schiavi e monaci*, in particolare da due monaci cristiani Bahira e Nastur, che secondo la leggenda incontrò in Siria »<sup>478</sup>.

A prescindere dal valore esatto da attribuire al qualificativo *ummi*<sup>479</sup>, — analfabeta, ovvero nazionale, — non risulta che Muḥam-

<sup>476</sup> Cf. HAD. IV, p. 279-283.

<sup>477</sup> PAR., p. 598. — La sottolineatura è nostra.

<sup>478</sup> QUAD., p. 278. — Le sottolineature sono nostre. — Cf. BL. IV, p. 33.

<sup>479</sup> « fortunati quelli che seguiranno il Messaggero e il Profeta *ummi* » (7, 157). Cf. 7, 158. — « Non vi è dubbio che il vocabolo si collega con *ummaḥ*; e allora sorge la domanda: che cosa è *ummaḥ*? ». NALLINO C. A., *Il significato del vocabolo coranico Ummī, applicato a Maometto, e quello di 'al-Ummiyyun'*. In *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, p. 62. — « Malgrado la grande autorità del Nallino, ci sembra meno probabile la sua identificazione assoluta di *ummi* con 'nazionale', 'arabo'. BAUS., p. 506). — « Il existe donc une quasi-certitude que Mahomet n'a pas été analphabète ». BL. IV, p. 32. — DR. (p. 109): « Mohamad savait-il lire et écrire? Le Koran nous répond par la négative, et il donne cet état d'analphabetisme comme l'une des preuves de la divinité de

mad abbia saputo il greco, il siriano, l'armeno, o il latino, nelle quali lingue i vangeli apocrifi furono, rispettivamente, redatti, rimaneggiati, tradotti<sup>480</sup>. Né consta, d'altra parte, che tali opere siano esistite, al tempo del Profeta, in versione araba, così da poter supporre che egli le abbia lette e se ne sia servito direttamente. Per cui ritengo falsa, più che esagerata, l'affermazione di chi ritiene che nella s. III, *La Famiglia di 'Imrān*, « si trovi un parallelismo completo *addirittura verbale* con l'apocrifo *Protovangelium Jacobi* »<sup>481</sup>.

Infine, — ed è su questa osservazione, che intendo indugiarmi di proposito, — se gli « eventi mariani », comuni al *Corano* e agli *apocrifi*, presentano un sostanziale *accordo*, la loro narrazione però offre una tale e tanta *divergenza*, da suggerire cautela e discrezione, e da indurre a restringere la dipendenza a una forma orale anziché scritta.

Una dimostrazione adeguata, in merito, ci porterebbe troppo lontano. Tuttavia, a titolo illustrativo, ridurrò le mie osservazioni al solo *Protovangelo di Giacomo*, il più famoso, il più autorevole, e anche il più antico dei vangeli apocrifi<sup>482</sup>.

E anche qui, tralasciando la visita a Elisabetta (c. XII); le vicende occorse a Giuseppe<sup>483</sup>; la visita dei magi (c. XXI); la strage degl'in-

son instruction ». — MOUB. I, p. 167: « Or cette question reste pendante ». — MOUB. II, Pent. II, p. 54, in n.: « le Prophète se dit 'ummi', ce qui veut dire plutôt qu'il ne connaît pas d'Écritures révélées et qu'il a été envoyé à ceux qui n'en possédaient point jusque-là. Mais quand même le Prophète aurait su lire, il aura sans doute beaucoup plus *entendu lire* ». — Cf. R. PARET, *Ummi*, in EI, IV, p. 1070-1071; NOL. I, p. 14-18; WEIL G., *Mahomet savait-il lire et écrire?*, in *Atti del IV Congresso Internaz. degli Orientalisti*, (Firenze, 1880), I, p. 359-360.

<sup>480</sup> « Laisant de côté la question de l'analphabétisme, tous admettent que Mahomet ignorait les langues dans lesquelles étaient rédigés les livres sacrés des autres religions ». PAR., p. 589. E ciò, malgrado generiche e indecise informazioni di qualche autore musulmano. Cf. HAD. II, p. 69. — « Mahomet, on l'a dit, n'a connu aucune langue autre que l'arabe. C'est donc par la seule voie orale qu'il a pu avoir quelque connaissance des religions monothéistes. Cette connaissance superficielle et lacuneuse se complètera avec le temps, au hasard des circonstances ». BL. XV, p. 36.

<sup>481</sup> PEIR., p. 44. La sottolineatura è nostra.

<sup>482</sup> Circa il *tempo* del *Protovangelo*: « Nous estimerions raisonnable de placer la composition du Protévangile dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ». STR. p. 418. Per cui esso « est le plus ancien et le plus célèbre des évangiles apocryphes de l'Enfance ». *Ib.*, p. [V]. — E circa il *luogo*: « Nous concluons que le Protévangile n'a été écrit ni en Grèce, ni en Asie Mineure, ni en Sirye-Palestine, mais très vraisemblablement en Egypte ». *Ib.*, p. 423.

<sup>483</sup> Sua desolazione di fronte a Maria incinta (c. XIII); rivelazione, da parte di un angelo (c. XIV); sua denuncia e suo interrogatorio (c. XV); subita (felicitamente) la prova delle acque amare (c. XVI).

nocenti (c. XXII); l'assassinio di Zaccaria « nel vestibolo del tempio del Signore » (XIII, 3); — dei quali eventi non si ha la minima traccia nel Corano, — mi limiterò a segnalare tra i due testi, Corano e Protovangelo, le rispettive *convenienze* e *divergenze* a proposito di quattro eventi « storici », ricordati espressamente dal Corano: la *natività di Maria*, la sua *presentazione al Tempio*, la sua *annunciazione*, e la *nascita di Cristo*.

#### A) - *Natività di Maria*

a) I due Testi *convengono* riguardo alle tre seguenti congiunture:

— nel constatare la nascita di una bimba, anziché di un maschietto<sup>484</sup>;

— nell'imposizione del nome, compiuta dalla madre, anziché dal padre<sup>485</sup>;

— nell'identità del nome imposto, quello di Maria.

b) Ma, accanto a questo modico accordo contenutistico, molte e non spregevoli sono le *divergenze* nei particolari, e che logicamente portano a credere che non ci fu una dipendenza diretta, letterale, del Corano dal Protovangelo. Eccone le principali:

— il Corano non ricorda la madre di Maria col suo nome proprio; forse lo ignorava; mentre il Protovangelo dice espressamente che si chiamava « Anna »<sup>486</sup>;

— il Corano contraddice apertamente al Protovangelo, allorché chiama 'Imrān, il babbo di Maria (66, 12); mentre il suo vero nome, secondo il Protovangelo, era « Gioacchino »<sup>487</sup>;

— il Corano non accenna nemmeno di lontano al concepimento

<sup>484</sup> *Protov.*, V, 2 (STR., p. 88); *Cor.*, 3, 36.

<sup>485</sup> « Anna si lavò della sua impurità, e diede il seno alla bimba e le impose il nome di Maria: *καὶ ὠνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῆς Μαρία* (V, 2. — STR., p. 88). — « io l'ho chiamata Maria: *sammāituha Maryam* » (3, 36).

<sup>486</sup> La sua moglie Anna, — *Ἡ δὲ γυναῖκα αὐτοῦ Ἄννα* — *gemeva* » (II, 1 — STR., p. 68). Cf. II, 3, 4; IV, 1; 4; V, 2; VI, 3; VII, 1. Per le varianti testuali del nome, cf. STR., p. 309.

<sup>487</sup> « un uomo molto facoltoso, Gioacchino: *ἦν Ἰωακείμ* (I, 1 — STR., p. 64). Cf. I, 3, 4; 4, 2, 3, 4; 5, 1; 6, 2; 7, 1, 2. Per le varianti redazionali, cf. STR., p. 313.

Da rilevare che, nel Corano, la discendenza di Maria da 'Imrān viene affermata, oltre che direttamente (66, 12), indirettamente, col dire che la *madre* di Maria era « moglie » di 'Imrān: « Disse la *moglie* di 'Imrān » (3, 35).

verginale di Maria nel seno di Anna: concepimento verginale, non immacolato<sup>488</sup>, affermato esplicitamente dal Protovangelo<sup>489</sup>, per ben due volte<sup>490</sup>;

— il Corano non riporta nulla intorno alla condizione sociale dei genitori di Maria; mentre il Protovangelo la descrive come famiglia agiata: Gioacchino, infatti, era ricco in greggi (IV, 4); offriva i suoi doni al Signore, « in doppia quantità »<sup>491</sup>; e aveva a suo servizio, oltre una domestica (II, 2), parecchi pastori (IV, 3).

— Il Corano nulla riferisce delle liete e tristi avventure di Gioacchino: niente della sua amarezza (I, 4), e dello scorno subito nel Tempio (I, 2), per non aver egli generato posterità in Israele (I, 3); niente del suo ritiro nel deserto, e del suo digiuno per quaranta giorni e quaranta notti (I, 4); niente dell'annuncio angelico, che lo riconforta e lo consola (IV, 2); niente del ritorno a casa (IV, 3)

<sup>488</sup> « El Protoevangelio supone sin duda la concepción *virginal* de Maria. Pero otra cosa es que esté ahí implícita la persuasión de una concepción *inmaculada*, como después de Jugie quiere Perler ». ALDAMA J. A. de, *El Protoevangelio de Santiago y sus problemas*. A propósito de una obra reciente [P. Strycker], in *Ephem. Mariolog.*, 12, (1962), 114. — « Con i dati forniti dal Protovangelo e tenute pure presenti le acute osservazioni del Prof. Perler, ci pare di non poter credere che l'A. abbia insegnato la dottrina dell'Immacolato Concepimento di Maria ». PERETTO L. M., *La « Natività di Maria »*, in *Marian.*, 22 (1960), p. 190.

<sup>489</sup> Pubblicato il *Papyrus Bodmer V*, deve ritenersi ormai certa e sicura la lezione del perfetto *εἴληψε*, anziché del futuro *λήψεται*. E, quindi, anche la credenza antica nella concezione *verginale*, da parte di s. Anna.

Da notare che l'edizione degli apocrifi del N. T., pubblicata nel 1963 da E. Hennecke e W. Schneemelcher, dà ancora, benché tra parentesi, il futuro, traducendo così: « Go down; behold, your wife Anna has conceived (shal conceive) ». EDGAR HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, edited by WILHELM SÖNNE-MELCHER, vol. I, Gospels and related Writings (The Westminster Press, Philadelphia [1963], p. 376.

<sup>490</sup> « Tua moglie ha concepito nel suo seno | *εἴληφα* » (IV, 2). — « ecco che io, sterile, ho concepito | *εἴληφα* | nel mio seno » (IV, 4).

Al pari di Tischendorf, l'edizione di Amann (p. 194) reca nei due luoghi su citati il futuro: *λήψεται, λήρωμαι*.

Il P. PERETTO, *loc. cit.*, vorrebbe che l'aoristo *αβυλις* si riferisca ad un concepimento di Maria secondo le vie normali, e, quindi, anteriore alla partenza di Gioacchino per il deserto. Ma ciò ripugna al testo medesimo del *Protovangelo*. Nota, difatti, il P. STRYCKER: « C'est après le départ de son mari qu'Anne se met à prier pour obtenir une descendance (5, 8-15). Ensuite l'ange lui apparaît et lui dit: 'Anne, Anne, le Seigneur Dieu a exaucé ta prière. Tu concevras [ *οὐνήμψεις* ] et tu enfanteras [ *γεννήσεις* ], et on parlera de ta posterité dans le monde entier ». STR., p. 83, n. 3.

Va ricordato, per transennam, che s. EPIFANIO, *Panar.*, 79, 5-7 (MG., 42, 748), e s. ANDREA DA CRETA, *Canon in B. Annae Conception*. (MG., 97, 1313), avevano conosciuto e combattuto la sentenza del concepimento verginale.

<sup>491</sup> « presentava al Signore le sue offerte in doppia quantità | *διπλά* ], dicendo fra sé: 'Il di più che offro sarà per il popolo tutto quanto' » (I, 1 — STR., p. 64).

e dell'abbraccio (IV, 4), dato ad Anna, sua moglie, che lo stava attendendo presso la Porta Aurea <sup>492</sup>.

— Inoltre, il Corano, contrariamente al Protovangelo, non accenna alla circostanza che Anna mise alla luce Maria « nel settimo mese » (V, 2); e neppure ricorda la presenza di una levatrice, che, alla domanda di Anna, — « *Che ho partorito?* », — le abbia risposto: « *Una femmina!* » (V, 2). Parimenti, in contrasto col Protovangelo, — il quale alla risposta della levatrice fa sussultare di gioia il cuore di Anna (II, 2), — il Corano presenta la povera madre in uno stato di sorpresa, di disdetta, di amarezza, tanto da muoverne lagnanza col Signore (3, 36a).

— Per compenso, troviamo nel Corano, non nel Protovangelo, il delicato gesto della pia madre, che fin dall'inizio, affida la propria figlia con la futura sua discendenza a Dio, contro Satana il maligno (3, 36b).

Ora, come spiegare queste reticenze, omissioni, contraddizioni, se l'autore del Corano avesse avuto sott'occhio il testo del Protovangelo e ne avesse attinto direttamente? Al contrario, tutto porta a scartare una dipendenza diretta e letterale, ed a limitarsi a informazioni avute per sentito dire.

### B) *Presentazione al Tempio*

Il Protovangelo le consacra ben quattro capitoli <sup>493</sup>; e ne discorre con abbondanza di particolari. Il Corano, invece, ne parla in tre o quattro brevi versetti della s. III.

a) Le *convenienze* si riducono ai seguenti capi:

— accoglienza benevola, da parte del Signore <sup>494</sup>;

— dimora in un luogo sacro: nel Tempio <sup>495</sup>, anzi nel « Sancta Sanctorum » <sup>496</sup>, secondo il Protovangelo; nel santuario [*mihrāb*] di Zaccaria (?), secondo il Corano (3, 37);

<sup>492</sup> « Ed Anna stava alla porta: *πρὸς τῆς πύλης* (IV, 4 — STR., p. 82). Nota opportunamente il P. SERYCKER: « Le mot grec (*πύλη*) désigne une porte monumentale (de ville, de temple, etc.), non la porte d'une maison (*θύρα*) ». *Ib.*, p. 83, nota 4.

Lo PS.-MATTEO fa avvenire l'incontro di Gioacchino con Anna « *ad portam, quae aurea vocatur* » (III, 5 — AM., p. 292).

<sup>493</sup> Sono i capitoli VII, VIII, IX, X.

<sup>494</sup> *Protov.*, VII, 3 (STR., p. 100); *Cor.* 3, 44.

<sup>495</sup> « Maria dimorava nel *Tempio del Signore* come una colomba » (VIII, 1 — STR., p. 100). Cf. sopra, nota 110.

<sup>496</sup> « hai dimenticato il Signore Dio tuo, tu, che fosti allevata nel Santo dei Santi | *εις τὰ ἅγια τῶν ἁγίων* | e ricevesti il nutrimento dalla mano degli angeli » (XV, 3. — STR., p. 134).

- miracolosa provvisione del vitto<sup>497</sup>;
- perplessità e susseguente miracolo, che decide per il tutore o custode di Maria<sup>498</sup>.

b) Le *divergenze*, invece, si notano principalmente nei sette seguenti casi:

— quanto alle *circostanze previe*: Gioacchino fa accompagnare la figlia da un corteo di donzelle « senza macchia », recanti ciascuna una lampada accesa affinché la Bambina non si volga indietro<sup>499</sup> e il suo cuore non sia trattenuto fuori del tempio del Signore (VII, 2). Di tale corteo, neanche il minimo vestigio nel racconto coranico.

— quanto all'*accettazione*, il Corano la riserva ad Allāh solo, suo Signore (3, 37); il Protovangelo, invece, la estende, — oltre che al sacerdote accogliente<sup>500</sup>, — a tutta la Casa d'Israele, la quale la prese a benevolere (VII, 3).

— quanto alle *indicazioni cronologiche*, queste esulano completamente dal racconto coranico; si trovano, invece, accuratamente definite nel Protovangelo, dove si legge che Maria venne presentata all'età di tre anni compiuti (VII, 2); e che la sua dimora nel Tempio si protrasse per nove anni, fino a che raggiunse l'età pubere di dodici anni<sup>501</sup>;

— quanto al *cibo misterioso*, secondo il Corano, Maria lo attribuisce direttamente ad Allāh, senza menzionare intermediari (3, 37); secondo il Protovangelo, invece, Maria lo riceveva dalle mani di un angelo (VIII, 1).

— quanto al *custode*, il Corano non conosce altri all'infuori di Zaccaria (3, 37); il Protovangelo, invece, fa custode e tutore di Ma-

<sup>497</sup> *Protov.*, VIII, 1. — *Cor.*, 3, 44b.

<sup>498</sup> *Protov.*, VIII, 2-3; IX, 1-3. — *Cor.*, 3, 44b.

<sup>499</sup> « quando fu posta dinanzi al Tempio del Signore, di corsa salì i quindici scalini, senza nemmeno voltarsi indietro [*ita cursim ascendit, ut penitus non aspiceret retrorsum*], e senza chiamare i suoi genitori ». Ps.-MATTEO, *Vangelo della Natività*, IV.

« Il volgersi indietro avrebbe, qui, valore di presagio funesto e di rinunzia al servizio divino, cui Maria era stata votata della nascita. Si veda [...] per il probabile modello veterotestamentario, Gen. XIX, 26, a proposito della moglie di Lot, che, per essersi voltata indietro, è trasformata in statua di sale ». DI NOLA A. M., *Protovangelo di Giacomo* (La Natività di Maria). Premessa, traduzione e note. Coll. « Piccola Fenice », 32 [Parma, Guanda], p. 60.

<sup>500</sup> « Il Sacerdote l'accolse, e, dopo averla baciata, la benedisse e disse: ' Il Signore Iddio ha esaltato il nome tuo in tutte le generazioni. In te, negli ultimi giorni, il Signore manifesterà la redenzione dei figli di Israele » (VII, 2).

<sup>501</sup> « Quando ebbe dodici anni, vi fu una decisione dei sacerdoti, che dicevano: ' Ecco che Maria ha raggiunto i dodici anni nel tempio del Signore. Che cosa faremo di lei, perché non abbia a contaminare il Santuario del Signore nostro Dio » (VIII, 2 — STR., p. 100).

ria il vecchio<sup>502</sup> Giuseppe, il quale, — in seguito a un avviso preferenziale del cielo (IX, 1), e alla minaccia di gravi malanni, proferitagli dal sacerdote (IX, 2), — preso da timore (IX, 3), si decise a prendere Maria in custodia, introducendola in casa sua (IX, 3);

— quanto alla *controversia*, il Corano accenna in termini velati, ma discreti, a un lancio di penne, o calami, nel fiume (il Giordano), con sospensione a galla del solo calamo di Zaccaria; il Protovangelo, invece, parla di una colomba, che, uscita dalla verga di Giuseppe, andò a volteggiare sul capo di lui (IX, 1).

— infine mentre, da una parte, il Protovangelo (ed esso solo) ricorda la *tessitura di un velo* per il Tempio del Signore (X, 1), nella quale impresa toccò in sorte a Maria di filare lo scarlatta (X, 2); dall'altra, il Corano (ed esso solo) fornisce i tratti bellissimi della rivelazione angelica fatta a Maria riguardo al suo posto preeminente nei disegni di Allāh (3, 42) con l'invito all'esercizio della pietà e della preghiera (3, 43).

### C) Annunciazione

a) I due Testi, — Protovangelo e Corano, — risultano *concordi* nei cinque punti che seguono:

— nell'affermare la verginità di Maria<sup>503</sup>;

— nel riferire a Dio solo il concepimento verginale di Gesù, al di fuori d'ogni rapporto sessuale<sup>504</sup>;

— nel far intervenire un angelo per annunciare a Maria il lieto evento<sup>505</sup>;

— nel rilevare la reazione psicologica di Maria, trovatasi d'improvviso davanti all'angelo: senso di timore<sup>506</sup>, di perplessità<sup>507</sup>;

<sup>502</sup> « Giuseppe protestò dicendo: ' Ho figli e sono vecchio, mentre ella è una giovinetta: ch'io non divenga lo zimbello dei figli d'Israele ' » (IX, 2). — Altra « salvaguardia cronistica della verginità di Maria, la vecchiaia di Giuseppe, che presuppone la sua impotenza ». DI NOLA, *loc. cit.*, p. 63.

<sup>503</sup> « Giuseppe, è toccato a te in sorte di ricevere in custodia Maria, la vergine del Signore » (IV, 1. — STR., p. 108). — Ricevere in casa per custodia è tutt'altra cosa che contrarre uno spozalizio, o un matrimonio. Quindi, una riconferma in più della premura nel far risaltare la *verginità* di Maria: « Il sacerdote si ricordò di Maria giovinetta, che apparteneva alla tribù di David, ed era *immacolata* dinanzi a Dio » (X 1. — STR., p. 110). Cf. *Cor.*, 19, 20.

<sup>504</sup> *Protov.*, XI, 3. — *Cor.*, 3, 47; 19, 20.

<sup>505</sup> « Ed ecco che l'angelo [*ἄγγελος*] apparve dinanzi a lei » (XI, 2. — STR., p. 114). — « Gli *angeli* dissero: ' O Maria! ' » (3, 45).

<sup>506</sup> Senso di timore: « Non temere, o Maria ». *Protov.* (XI, 2. — STR., p. 114). Cf. *Cor.*, 19, 18.

<sup>507</sup> Perplessità: « Maria, a udire (queste parole), rimase perplessa ». *Protov.* (XI, 2). Cf. *Cor.*, 19, 20.

— nel riportare la risposta rassicurante dell'angelo, messaggero di Dio <sup>508</sup>.

b) Per tutto il resto, *divergenza* più o meno accentuata, rispetto al luogo, al contenuto del messaggio, e alle modalità dell'apparizione.

— Il *luogo*. Nel Protovangelo l'episodio si articola in due fasi successive: da prima, fuori casa, alla fontana, dove Maria si era recata con la sua brocca ad attingere acqua (XI, 1); poi, dentro casa, mentre era intenta a filare (XI, 1-3). — Dal Corano, invece, ricaviamo che tutto l'episodio si è svolto dentro la « località a oriente » (19, 16), dove si era ritirata Maria, ossia dentro il *mihrāb* di Zaccaria (3, 37), senza alcun accenno alla fontana.

— *Obiettivo* dell'ambasceria. Mentre il Corano, in contrasto con gli usi orientali, trascura totalmente il saluto previo, il Protovangelo lo ricorda prima d'ogni altra cosa, e lo trasmette con la formula stessa del Vangelo canonico (*Lc.*, 1, 28). — Con l'evangelista Luca, il Protovangelo concorda, sostanzialmente, nell'enunciare le qualità del nascituro <sup>509</sup>. Il Corano, invece, s'indugia volutamente a presentare il nascituro nella condizione di « messaggero ai figli di Israele » (3, 49), e ad esaltarne i carismi taumaturgici, di cui non fa uso che dietro « il permesso di Allāh » <sup>510</sup>, escludendo ogni possibile riferimento a

<sup>508</sup> *Protov.*, XI, 2-3. — *Cor.*, 19, 19. — Sintomatico l'accenno nelle due fonti, Protovangelo e Corano alla *Parola* [Verbo, = *Kalimat*]: nel *Protovangelo*, la concezione avviene in virtù della Parola [*ἐκ λόγου*]; nel *Corano*, l'angelo annunzia a Maria « una Parola » [*kalimat*], proveniente da Allāh (3, 45).

A proposito della formula: *συλληψθη ἐκ λόγου αὐτοῦ*, diversa dal modo di esprimersi usato da *Mt.*, 1, 20, e da *Lc.*, 1, 35, così scrive De Aldama: « *Concebirás de su Verbo* (Protoevangelio 11, 2). El autor del Protoevangelio conoce bien *Mt.* 1, 20 (cf. 14, 2), como lo conoce también S. Justino (cf. *Dialogo*, 78, 3). Pero al hacer la equivalencia: *ek pnéumatos* = *ek Lógou* está copiando a S. Justino, que precisamente allí explica eso mismo diciendo: 'Ahora bien, el Espíritu y la Virtud, que de Dios procede, no pueden entenderse de otro modo que del Verbo' (33, 6». ALDAMA, *loc. cit.*, p. 126-127.

<sup>509</sup> *Protov.*, XI, 3. — *STR.*, p. 116. *Lc.*, 1, 31-32.

<sup>510</sup> « vi creerò con l'argilla una figura d'uccello; poi vi soffierò sopra, e diventerà uccello vivo, col permesso di Dio » (3, 49). — L'animazione delle figurine d'argilla viene ricordata anche dallo *Ps.-Matteo*, cap. XXVII, e dal *VANGELO ARABO DELL'INFANZIA*, c. XXXVI; ma con una notevole differenza nei dettagli.

Secondo il *Corano*, si trattava di figurine di « uccelli », la cui animazione avvenne mediante un « soffio », e coll'immancabile « permesso di Allāh ».

Lo *Ps.-Matteo* ricorda esplicitamente « dodici » passeri, forgiati con argilla « il giorno di sabato » (e perciò Gesù venne denunciato dai suoi compagni di gioco a Giuseppe, il quale lo rimproverò), e con « fango di laghetti ». La loro animazione, poi, avvenne non mediante un « soffio », ma allorché Gesù « batté una mano contro l'altra e disse ai passeri: « *Volate!* ».

Il *Vangelo, arabo dell'infanzia*, al contrario, informa che Gesù aveva *sette* anni, e fece con l'argilla diverse figurine: di asini, di buoi, di uccelli, e di altri animali. L'animazione avvenne mediante un suo *comando*, in seguito al qua-

filiazione divina <sup>511</sup>.

— *Modalità* dell'apparizione. Il Protovangelo non ricorda, all'inizio, nella fase accanto alla fontana, che « una voce », senza determinarne la provenienza (XI, 1), e solo più tardi, nella fase susseguente, parla di « un angelo », apparso a Maria, mentre stava filando (XI, 2). Il Corano, invece, ignora completamente la circostanza della filatura; e, senza preamboli di sorta, fa subito apparire, in perfetta somiglianza umana, lo Spirito di Allāh, l'angelo (19, 17). — Il Protovangelo riferisce il concepimento di Gesù alla Parola di Dio, che è il *Verbo* <sup>512</sup>; e che, assieme alla potenza di Dio, obumbrò Maria (XI, 3), allorché aveva sedici anni d'età (XII, 3). Il Corano, invece, senza menzionare l'età di Maria lo ascrive alla parola di Allāh: parola, che sarebbe, secondo alcuni, un ordine da lui emanato con un « fiat » (3, 47); e ne attribuisce l'attuazione a un « soffio » dello Spirito su Maria (21, 91).

— Il Protovangelo ricorda espressamente il consenso dato da Maria, e lo riporta in termini quasi identici al Vangelo: « *Ecco la serva del Signore dinanzi a lui. Sia fatto a me secondo la tua parola* » <sup>513</sup>. Il Corano non lo menziona affatto.

— Il Protovangelo si dimostra assai premuroso di affermare la verginità di Maria nel parto <sup>514</sup>: congiuntura, questa, che non risulta con tanta chiarezza dalla narrazione coranica.

le tutte le figurine si misero a muoversi e a salterellare; le figurine di uccelli e di passeri cominciarono a volare e a posarsi sulle mani di Gesù, quando egli lo « comandava ». Secondo GEL. (p. 75), il volatile al quale Gesù avrebbe dato la vita sarebbe stato il pipistrello, ritenuto il più perfetto dei volatili.

Come si vede, nei due vangeli apocrifi, — contrariamente al Corano, — non si fa nessun cenno a un *soffio* vivificatore, pari a quello di Allāh nella creazione di Adamo.

<sup>511</sup> « Io sono il servo di Dio [*'abd Allāh*] » (19, 30). Al contrario, nel *Vangelo arabo dell'Infanzia*, Gesù Bambino, « giacendo ancora nella sua cuna », fin dalla sua prima battuta, si proclama « *figlio di Dio, il Verbo* » (cf. nota 475).

Non sembra esatto, quindi, il dire che il Cristo degli apocrifi sia « più uomo che Dio », e più simile al Cristo islamico che al Cristo dei Vangeli canonici. Cf. PEIR., p. 29.

<sup>512</sup> Cf. *Protov.*, XI, 2. — Come abbiamo già notato (n. 508) il testo dice che Maria concepirà « del *Verbo* »: ἐκ Λόγου. — L'affermazione, però, non è esclusiva, poiché al c. XIX, 1, è detto che Maria porta in seno un frutto « concepito di *Spirito Santo* »: ἐκ πνεύματος ἁγίου (AM., p. 250).

<sup>513</sup> *Protov.*, XIX, 2. — STR., p. 154). — *Cor.*, 19, 23.

<sup>514</sup> « Salomé, Salomé! Un portento mai visto devo raccontarti! Una vergine ha partorito [*παρθένος ἐγέννησεν*] : cosa, di cui la natura non è capace » (XIX, 3. — AM., p. 254).

D) *Nascita di Gesù.*

a) I due Testi *convengono* circa la sostanza del fatto: Maria mise alla luce Gesù<sup>515</sup>.

b) Ma il loro *disaccordo* intorno alle varie circostanze del fatto, risulta, in molti casi, più che evidente.

Difatti, secondo il Protovangelo, Gesù sarebbe nato nei dintorni di Betlemme (XVIII, 1); in un luogo appartato e deserto (XVII, 3); e, precisamente, dentro una grotta<sup>516</sup>. Il Corano, al contrario, lo fa nascere in una località non ben definita [*makānan*]; all'aperto; accanto a una palma (19, 22-26), il cui tronco sarebbe servito di sostegno, o duro schienale della « sedia del parto »<sup>517</sup>.

Il Protovangelo ci mostra Giuseppe, da prima, in cammino verso Betlemme accompagnato da un suo figlio (XVII, 2), che menava l'asino, sul quale viaggiava Maria (XVII, 3); e, più tardi, affannato in cerca di una levatrice (XIX, 1). Il medesimo apocrifo, — taciuto l'episodio evangelico dei pastori e dei cori angelici (*Lc.*, 2, 8-20), — moltiplica i prodigi in occasione della nascita di Cristo: silenzio e sbalordimento in tutto il creato, con sospensione cosmica d'ogni attività (XVIII, 2); sopra la grotta, una nuvola oscura, che si dilegua lentamente, quando all'interno sprigiona una gran luce, e, avvolto dalla luce, appare il neonato Bimbo (XIX, 2); punizione della levatrice Salomé per aver negato fede alla verginità di Maria rimasta integra, malgrado il parto (XX, 1); guarigione della medesima al semplice contatto del neonato Bambino (XX, 4).

Di tutte queste particolarità non riscontriamo la minima traccia nel racconto coranico.

Questi i principali dati, concordanti e discordanti, che un accurato esame coglie dal confronto tra la narrazione del *Corano* e quella del *Protovangelo di Giacomo*, il più autorevole dei vangeli apocrifi. Sono dati positivi, controllabili, innegabili. Dati, che non è lecito né ignorare, né trascurare.

<sup>515</sup> *Protov.*, XIX, 2. — *Cor.*, 19, 23.

<sup>516</sup> « Ed ivi trovò una grotta [*σπήλαιον*] e ve la condusse » (XVIII, 1. — *STR.*, p. 146). — Contro una prospettata dipendenza del *Protovangelo* dal racconto della nascita di Dioniso dentro una « grotta », — dipendenza, avanzata da Testuz (p. 19-21), — cf. PERETTO, *loc. cit.*, p. 183, in nota.

<sup>517</sup> « il tronco della palma avrebbe avuto la funzione del duro schienale della 'sedia del parto', come crede anche Muhammad Aly [*« She (Mariam) may have had recourse to the trunk of a palm tree to find a support in the throes of Childbirth »*] ». *BEL.*, p. 454.

Non è difficile capire il disagio di un musulmano credente, soprattutto se intellettuale. Di fronte a una seria e premente difficoltà, egli si sente portato, quasi d'istinto, a non dar peso, a lasciar correre, a rifugiarsi dietro il paravento della « rivelazione », senza poter liberamente e serenamente affrontare un'indagine critica. Non di rado si rimette, passivamente, al *ghayb*, — l'arcano e l'occulto, — la cui scienza e intelligenza spetta a Dio solo.

Ma il musulmano ortodosso, anche lui dovrebbe dimostrarsi comprensivo delle difficoltà e dell'imbarazzo mentale di un suo eventuale contraddittore, allorché gli si offre il problema dei dati positivi delle concordanze e delle discordanze scientificamente constatate tra il Corano e i documenti anteriori.

In vista d'una soluzione soddisfacente, nel caso nostro, non serve di pigliare, come secondo termine di confronto, il *Vangelo* canonico; e, più precisamente, quella parte del *Vangelo*, che si vuol designare col nome di *Vangelo dell'infanzia*.

Allora risulterebbe più che stridente il contrasto delle due fonti messe a confronto, riguardo ai « fatti » mariani e cristologici.

Non ricordiamo le discrepanze, più che palesi, tra il racconto evangelico e quello coranico intorno all'annunciazione e alla nascita di Cristo: unici eventi, comuni alle due fonti. Ci basti accennare, e fuggacemente, all'omissione radicale, da parte del Corano, di tutti gli altri episodi dell'infanzia di Gesù, debitamente riferiti dal *Vangelo canonico*, e, almeno in parte, dall'apocrifo il *Protovangelo di Giacomo*, e cioè: visita di Maria a Elisabetta (*Lc.*, 1, 39-56); apparizione dell'angelo a s. Giuseppe (*Mt.*, 1, 18-25); circoncisione del Bambino (*Lc.*, 2, 21); sua presentazione al Tempio (*Lc.*, 2, 22-38); venuta dei magi (*Mt.*, 2, 1-12); strage degl'innocenti (*Mt.*, 2, 16-18); fuga in Egitto (*Mt.*, 2, 13-15); ritorno dall'Egitto (*Mt.*, 2, 19-22); ritiro a Nazaret (*Mt.*, 2, 23; *Lc.*, 2, 39, 51-52); smarrimento di Gesù e suo ritrovamento nel Tempio (*Lc.*, 2, 41-50).

Non ci resta, quindi, che il confronto con gli *apocrifi*.

L'accordo oggettivo del Corano con essi, come abbiamo visto, è rilevante; quello formale invece, o di espressione, risulta mancante in una maniera ancor più rilevante. E perciò, ci vediamo nella necessità di dover concludere per una dipendenza materiale, non formale; *orale, non scritta*.

Crediamo così di trovarci, — anche riguardo ai fatti mariani del Corano, — in linea con la tendenza moderna, la quale, anziché puntare su ricerche di imprestiti testuali, mira all'« atmosfera ideologica », determinatasi dall'influsso, ormai storicamente accertato dei giu-

dei e dei giudeo-cristiani sull'ambiente religioso di Muḥammad. Questi dovette incontrarsi, mediante assidui contatti, — ed è un dato comunemente messo in risalto<sup>518</sup>, — con i credenti delle due grandi correnti monoteistiche: ebraica e cristiana. In base alle narrazioni oralmente trasmesse, egli potè stendere a modo suo, secondo la sua « irruzione creatrice » e le peculiari sue prospettive, i « fatti » che concernevano 'Issa e la sua madre Maria.

## II. - RILIEVO DOGMATICO

Esso punta sul valore da attribuire agli elementi mariani del Corano, dal punto di vista teologico.

A questo proposito, s'impone anzitutto una distinzione tra i dati desunti da una fonte comune, e che potremmo chiamare « storici »; e i dati dovuti alla meditazione e personale riflessione di Muḥammad, e che potremmo chiamare « profetici ».

Una volta ammessa la dipendenza da fonti cristiane, — quali i vangeli apocrifi; e, in prima linea, il *Protovangelo di Giacomo*, — si dovrà parimenti ammettere che gli elementi mariani « storici » del Corano rispecchiano credenze cristiane, vigenti nella lontana Arabia, nelle prime decadi del 600 d. C. Credenze di cristiani, o giudeo-

---

<sup>518</sup> Già notava MARRACCI: « cum per emporia Syriae cum Mercatoribus Christianis et Judaeis, inter quos plures erant haeretici, praesertim Arriani, et Nestoriani, assidue versaretur: interrogabat eos de rebus Religionis eorum: et Judaei quidem fabulas Talmudicas, quibus Alcoranus totus refertus est; Christiani vero historias apocryphas illi venditabant ». MAR. I [*De Alcorano*], p. 41. — Ess. (p. 53): « Au Yémen comme en Syrie, la caravane de Mohammed rencontra en premier plan de l'actualité le problème de Dieu. Dans les bazars, parmi les fonctionnaires, dans les églises les jardins, aux bains, on ne discutait pas autre chose ». — NAL. I (p. 194): « I suoi primi informatori furono quasi certamente cristiani appartenenti alla categoria di commercianti non arabi di passaggio per la Mecca, oppure schiavi d'origine abissina o siro-palestinese o mesopotamica; in ogni caso, cristiani di fede ardente, ma non molto versati nelle dottrine della loro religione, imbevuti di eresie, in un certo senso giudaizzanti ». — DERM. (p. 12): « Il connut des chrétiens, mais sans doute assez ignorants et fort éloignés des centres d'orthodoxie. Il entendit sans doute oralement divers récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, du Talmud et des Apocryphes, mais sans avoir accès aux textes ». — E quanto alle « storie degli antichi profeti », IDEM (p. 27): « ces histoires [...] ne semblent pas tirées des textes écrits, mais évoquent des oraux d'après la Bible, le Talmud, et les Apocryphes ». Le sottolineature sono nostre. Circa la penetrazione del cristianesimo in Arabia, bibliografia in BL. VI, p. 58; cf. WAT. I, p. 190-192.

cristiani, non sempre limpide, non sempre ortodosse. Si sa, infatti, che il cristianesimo della Penisola Araba era, nell'insieme, superficiale, anzi inquinato da eresie: dal nord, attraverso la Persia, l'eresia nestoriana; dal sud, attraverso l'Abissinia, l'eresia monofisita<sup>519</sup>.

Comunque, una volta riconosciuta la su accennata dipendenza, ne consegue che gli elementi mariani « storici », anziché apporto musulmano, sono un filone di tradizione *cristiana*: derivazione, cioè, da una fede cristiana e da una letteratura cristiana, anteriore ai primi lustri del secolo VII dell'era volgare. Costituiscono una vena, se si vuole, torbida; ma, nel loro fondo, una testimonianza indubbiamente cristiana.

Quel che, invece, risulta frutto d'ingegnosità, da parte di Muḥammad, ed espressione delle sue personali valutazioni, va accolto come un contributo di marca prettamente *musulmana*.

Però, sia gli elementi « storici » che gli elementi « profetici », — per il fatto d'essere stati inseriti nel Corano, adottati dal Corano, — si devono considerare come *parte inscindibile del messaggio coranico*.

E questa conclusione teorica determina, sul terreno pratico, una conseguenza, che solo può debitamente apprezzare chi conosce a fondo che cosa rappresenti il Corano per l'islām.

Nell'islām, — inteso nella sua triplice accezione di religione, comunità, civiltà<sup>520</sup>, — tutto deve muovere dal Corano e far capo al Corano. Tutto, compresa la stessa attività linguistica e letteraria: morfologia, sintassi, retorica. Quel che risulta opposto al Corano andrebbe, senz'altro, radiato come sospetta novità e inammissibile

<sup>519</sup> Se le informazioni di s. EPIFANIO, (*Panar.*, 19, 3; 30, 2), si riferiscono alla Penisola Araba propriamente detta, bisogna dire che l'Arabia era un covo di molte eresie. Però, tutto considerato, l'Arabia alla quale sembra riferirsi il vescovo di Salamina, — « *in Palaestinae finibus* » (*haer.* 66, 1 — MG. 42, 30 C) — doveva essere, piuttosto, l'Arabia Petrea, una delle quindici province, in cui era divisa la *Diocesis Orientis*, una delle cinque « diocesi », di cui risultava composta la *Praefectura Orientis*. Ed è noto che la *Praefectura Orientis* e la *Praefectura Illyrici*, costituivano insieme, dopo la morte di Teodosio il Grande (+ 395), l'Impero Romano d'Oriente.

<sup>520</sup> Nel corrente uso odierno « islām » significa, in pari tempo, religione, comunità, civiltà.

Nel periodo meccano, il vocabolo *islām* veniva attribuito indistintamente, alle grandi religioni monoteistiche rivelate; e *muslim* si applicava ai giudei, ai giudeo-cristiani, e ai musulmani propriamente tali, epigoni di Muḥammad, in quanto che tutti detestavano lo *shirk* e credevano in Allāh.

Nel periodo medinese, invece, *islām* evade, un po' alla volta, denominazione propria ed esclusiva della *religione* predicata da Muḥammad, base della nuova *comunità*, in seno alla quale si venne sviluppando un nuovo tipo di *civiltà*.

infedeltà<sup>521</sup>. Lungi dall'essere frutto del genio di Muḥammad, per il musulmano ortodosso, il Corano è parola di Dio; è verità infallibile, « alla quale non accede la vanità né davanti, né dietro » (41, 42); libro lucente, libro possente, libro limpido<sup>522</sup>, scevro di dubbi (2, 2); misericordia di Allāh, luce e guida sicura all'uomo in tutte le manifestazioni della sua vita, individuale e sociale<sup>523</sup>.

Ora, essendo gli elementi mariani, da noi finora analizzati e sintetizzati, *parte integrante del Corano*, diventano, in pratica, — essi pure, — luce e direzione e guida; assumono un'importanza ineccepibile; e si rivendicano un valore vitale irrefragabile, perché « parola di Dio ».

### III. - RILIEVO « ECUMENICO »

Il nostro secondo rilievo è d'ordine pratico: integrativo, quindi, del precedente. Si riferisce all'utilità e vantaggio, che il messaggio coranico intorno a Maria potrebbe recare a un'eventuale attività *ecumenica*, o *pastorale*.

A scanso di equivoci, giova osservare che il qualificativo « ecu-

<sup>521</sup> N.W.Y., p. 22. — DR. (p. 18): « Le Koran, c'est la nourriture de l'esprit, la règle de conduite, le texte de prière, l'instrument de prédication; c'est leur [musulmans] hymne et leur histoire; c'est leur foi fondamentale et leur code pour toutes les circonstances de la vie ». — Ess. (p. 70): « Le Coran marque jusqu'à ce jour le point culminant atteint par la langue arabe. Pour tous les Arabes comme pour Mohammed lui-même, l'enivrante beauté de sa poésie fait éclater en pleine lumière sa divine origine ». — E. Marracci: « Illo utuntur ad iuramenta sua: illum consulunt in graviorum rerum tractatione: illum gestant in bello: illius sententias in vexillis militaribus describunt: illum auro, ac lapidibus pretiosis exornant ». MAR. I [*De Alcorano*], p. 45. — Sulla « inimitabilità » del Corano, cf. bibliografia in BL. VI, p. 236.

<sup>522</sup> « vennero loro i messaggeri con le prove chiare e con i Salmi e col Libro lucente [*munir*] » (35, 25). Cf. 22, 8; 31, 20. — « e certo, questo è un Libro possente [*'aziz*] » (41, 41). — « è venuta a voi una luce, un Libro limpido [*mubin*] » (5, 15). Cf. 4, 174.

<sup>523</sup> « riveliamo del Corano ciò che è guarigione e misericordia [*rahmat*] ai credenti » (17, 82). Cf. 6, 157; 27, 77; 28, 86; 29, 51. — « ma noi di questo facciamo una luce [*nur*] con la quale guidiamo chi noi vogliamo » (42, 52). — « i segni del Libro sapiente, guida [*huda*] e misericordia per gli operanti il bene » (31, 2-3). Cf. 45, 20. — Il Corano è *codice di vita*: oltre al Patto con Allāh e al severo giudizio che seguirà, prescrive i cinque « fondamenti » [*arkān*] dell'islām; stabilisce norme per uno statuto personale, sociale, comunitario. Cf. MASON (*Le Coran considéré comme fondement primordial des lois relatives au culte*), I, p. 449-646; (*Le Coran considéré comme fondement primordial des lois relatives aux actes humains*) I, p. 647-649; GOR. (IV. *La legge*), p. 26-33; (V. *La morale*), p. 33-42; (VI. *Il diritto*), p. 42-46.

menico » non lo prendiamo, qui, in senso proprio e rigoroso, — per indicare, cioè, l'aspirazione e l'impegno delle separate comunità cristiane a voler realizzare una comunione ecclesiale dentro l'unica vera Chiesa di Cristo, — ma in senso largo, per denotare il desiderio e l'attività, che aderenti a diverse e divergenti confessioni religiose dimostrano per poter arrivare insieme a un'intesa fraterna, derivante, in ultima analisi, dalla fede nell'unico vero Dio.

Ciò premesso, facciamo notare che un eventuale dialogo tra fratelli dissidenti, al pari delle due facce immancabili in ogni medaglia, presenta un lato convergente e un lato divergente. E perciò, ne potrebbero nascere due atteggiamenti psicologici, che, nel caso nostro, si potrebbero formulare, rispettivamente, così: 1° l'islām, anche in settore mariano, concorda in più punti col cristianesimo; ma, nel fondo, ne differisce e se ne distacca enormemente; 2° l'islām, sebbene differisca dal cristianesimo anche riguardo a Maria, offre tuttavia molti punti di contatto, di convergenza, di accordo. In altri termini, come in ogni contrasto dialettico, anche qui si possono notare due atteggiamenti interiori antitetici, secondo il criterio sul quale uno preferisce insistere: un criterio, che punti decisamente su fattori di *divisione*; o un criterio, che valorizzi di preferenza i fattori di *unione*.

Naturalmente, a volersi mettere nei panni dello Zakarias e a volerne adottare ipotesi e apprezzamenti, l'auspicato dialogo islamo-cristiano viene neutralizzato, per non dire radicalmente stroncato. Difatti, com'è possibile, — psicologicamente, — iniziare un dialogo in vista di un riavvicinamento, se il cristiano si permettesse di rinfiacciare al suo contraddittore musulmano giudizi e valutazioni, che altro effetto non producono, all'infuori di un urto violento, e di una esasperata irritazione? Lo Zakarias medesimo lo ammette (Zk., p. 59).

In realtà, il fossato di divisione non si allargherebbe ulteriormente, qualora si venga a dire di Muḥammad che fu un povero gramo, preso furbescamente all'amo da un rabbino (p. 73), e che, nell'edificio dell'islām, egli non fu architetto, ma semplice manovale (p. 43), e che anzi non fu, storicamente, che un semplice « *serviteur du judaïsme* » (p. 40)?

Che speranza rimane per un dialogo chiarificatore, quando del Corano si afferma che fu scritto da un giudeo, e che nulla contiene che non sia esclusivamente e tipicamente giudaico (p. 28)?

Come potrebbe uno conciliarsi la benevolenza del contraddittore musulmano, e intrecciare con lui un colloquio sereno e produttore, se dell'islām si osa ripetere che fu « un mito » (p. 63), un « bluff » colossale (p. 60), anzi il più grande bluff della storia mediterranea

(p. 58); e che, attualmente, esso è un « immorale *ḥārem* » (p. 44) e un veicolo di germi letali (p. 46)?

No. Il dialogo di riavvicinamento va impostato su una base di mutua stima, di mutua onestà, di mutua collaborazione nella ricerca della verità.

L'onestà intellettuale esige che si eviti di nascondere la verità, di sminuirla, di camuffarla<sup>524</sup>. E' doveroso rilevare il volto genuino *integrale* sia del cristianesimo che del musulmanesimo.

Ora, non si può negare che, tra queste due religioni monoteistiche, esiste una notevole opposizione; e, a proposito di Maria, basterebbe ricordare la maternità divina, la cui affermazione o negazione implica, per il cristianesimo, la rispettiva affermazione o negazione delle sue verità basilari, che sono: la divinità di Cristo in seguito all'incarnazione del Verbo; e la Trinità di persone in Dio.

Ma non è neanche lecito tergiversare quanto agli aspetti positivi, passando sotto silenzio il rovescio della medaglia. Anzitutto, in merito a tutto l'*islām*, — rifacendosi esso spiritualmente ad Abramo e professandone la medesima fede monoteistica, — bisogna ritenerlo come religione, in fondo in fondo, « rivelata »; una delle religioni « celestiali », assieme al giudaismo e al cristianesimo; non già una religione prettamente naturalistica. A prescindere dal modo con cui venne riallacciato alla « rivelazione » primitiva, esso contiene, oggettivamente, le verità derivanti da Dio per rivelazione; come contiene pure un insieme di verità, o di germi di verità, che, oltre a predisporre la mente ad accogliere tutta quanta la verità, contribuiscono non poco ad avvicinare le due opposte sponde. E dobbiamo poi ricordare il potente e decisivo influsso, che il cristianesimo, — anche se non propriamente ortodosso<sup>525</sup>, — ha esercitato inizialmente sul Profeta dell'*islām*: esso, difatti, fu « lievito principalissimo nella coscienza religiosa di Maometto, suggestione confusa ma efficace di dogmi, di mezzi catechetici e di riti, *humus* mai del tutto rinnegato su cui si levò gagliarda la palma secolare dell'*Islam* »<sup>526</sup>.

---

<sup>524</sup> Come osserva GARDET, ci sarebbero da superare, in caso due tentazioni: quella più antica e più frequente, che consiste nel *minimizzare* le posizioni dell'avversario coll'intento di convincerlo d'errore; e quella di *camuffare* la verità per compiacere l'avversario, malgrado il rischio d'insaccarsi nei meandri di un sincretismo livellatore. Cf. GAR., p. 142.

<sup>525</sup> Muhammad « fut, surtout aux débuts, beaucoup plus près des chrétiens, affirmant la mission de Jésus Messie, Verbe et Esprit de Dieu, sa naissance virginale, l'immaculée conception de Marie [?], insistant sur l'Antéchrist, la Résurrection, le Jugement dernier, la vie éternelle ». DERM., p. 12. — Diversamente, BL. IV, p. 36.

<sup>526</sup> GABR. II, (*La culla dell'Islām*), p. 37.

A voler prescindere da due fattori religiosi dell'ambiente storico di Muḥammad, — lo *shirk*, o associanismo politeistico; e la *nasranīyah*, o corrente giudeo-cristiana, — si correrebbe il rischio di non capire affatto il fenomeno islām, e di ridurlo a un enigma inspiegabile.

E' vero che il Profeta proibisce ai suoi di stringere, in linea di massima, alleanza con la « Gente del Libro » (5, 51), dovendosi alleare soltanto con Allāh e con i propri fratelli di fede (5, 55); ed è vero che egli inveisce contro i cristiani, trasgressori del Vangelo (5, 14, 46), così come investe di obbrobrio e di maledizione i giudei (5, 13, 78), trasgressori della Torāh e del Patto<sup>527</sup>; ma è pur vero che alla « Gente del Libro », — credenti in Allāh e nell'ultimo giorno, siano essi giudei o giudeo-cristiani [*nasāra*], che abbiano operato il bene, — non sarà inflitta la condanna al fuoco eterno, al pari degl'infedeli (67, 6), degli associatori, e degl'iniqui (5, 72); ma come i timorati di Dio [*muttaqūn*] e come i veri musulmani, « avranno la loro mercede presso il Signore: nulla avranno da temere, né li coglierà tristezza alcuna » (2, 62).

Anzi, sul finire della sua carriera, Muḥammad, volgendo uno sguardo riassuntivo sul passato e uno sguardo profetico sull'avvenire della sua nuova comunità « media », nella s. V., *La Mensa*, rende ai « nasāra », che siano stati fedeli seguaci di Cristo, questa sincera e deferente testimonianza (5, 82-85):

« Troverai che i più arrabbiati nemici dei credenti sono i giudei [*al-yāhūd*] e gli associatori [*āshraqū*]. Ma i più vicini a loro con l'affetto sono quelli che si professano cristiani [*nasāra*]. E ciò avviene, perché tra di loro ci sono preti e monaci, né affettano alterigia; anzi, se capita loro di sentir recitare quel che è stato rivelato al Messaggero, versano copiose lacrime, perché ascoltano verità, che già conoscono; e li senti esclamare: 'O Signore nostro! noi crediamo. Annoveraci tra i testimoni del vero. E come potremmo rifiutar di credere in Dio e nelle verità comunicateci, se vivamente desideriamo che il Signore ci introduca nel novero dei buoni?'. E per quel che hanno confessato, riceveranno da Dio ricompensa nei Giardini, là dove scorrono fiumi, e dove resteranno in eterno »<sup>528</sup>.

<sup>527</sup> Il Corano fa esplicita menzione del Patto [*mithāq*], concluso da Allāh, mediante « una solenne e obbligante promessa » (9, 111), con i Profeti, con Muḥammad, con Noè, con Abramo, con Mosè, con Gesù, figlio di Maria (33, 7). E mentre inculca ai musulmani di restare fedeli (5, 1, 7; 16, 91; 95; 57, 8), accusa apertamente i *nasāra* (5, 14) e i figli d'Israele (2, 40, 63, 83, 93; 4, 154; 5, 12, 70) d'esserne stati trasgressori.

<sup>528</sup> 5, 82-85. Altrove, — forse con nostalgica reminiscenza di quanto aveva avuto occasione di osservare e ammirare nei monasteri cristiani, durante le so-

Questo, in merito ad auspiccate disposizioni interne, *sogettive*.

Quanto poi a fondamento *oggettivo*, o contenuto dottrinale, certamente non si possono occultare gli antagonismi ancor oggi<sup>529</sup> vivi e operanti.

Tuttavia la fede monoteistica e altre verità dogmatiche professate da ambo le parti<sup>530</sup>, sebbene con diversa formulazione<sup>531</sup>, costituiscono già un accordo quanto mai prezioso: un accordo, che, di natura sua, spingerebbe più all'unione che alla disunione. Né va taciuto o sottovalutato il posto di privilegio, che il Corano e, dopo il Corano, l'islâm riserva a Gesù e a Maria<sup>532</sup>. Esso è un ulteriore stimolo a

ste nei suoi periodici viaggi, — rammenta la luce tremula in case, « che Allāh ha permesso vengano costruite, affinché vi sia menzionato il suo nome e vi siano cantate le sue lodi, all'alba e sul tramonto, da uomini, che né commercio, né vendita distoglie dal ricordo di Dio e dall'innalzare a Lui la preghiera » (24, 36-37).

<sup>529</sup> L'atteggiamento odierno dell'islâm di fronte alle altre due religioni monoteistiche, somiglia a quello del cristianesimo riguardo al giudaismo: « il reconnaît sa validité au temps jadis; il affirme qu'il doit le remplacer aujourd'hui; il admet, enfin, que certains de ses institutions dérivent d'institutions juives ». BOUSQUET G. H., *Judaïsme, Christianisme, Islâm, religions apparentées*, in *Studia Islamica*, 14 (1961), p. 31.

Per rendersi conto della mentalità odierna del mondo islamico, — anche circa il mistero della ss. Trinità (p. 43, 94, 129) e la divinità di Cristo (p. 54, 99-100), — è istruttivo il risultato di una consultazione islamo-cristiana, condotta dal P. Y. MOUBARAC tra sette personalità contemporanee e riferita nel libro *Les Musulmans*, coll. « Verse et Controverse », XIV [Paris, Beauchesne, 1971].

<sup>530</sup> Il P. PEIRONE (p. 116) così articola i punti del *Credo*, « che sono comuni al cristianesimo, o meglio al cattolicesimo e all'islâm, e quelli che sono rifiutati dall'islâm, soprattutto in cristologia:

#### Punti comuni

Credo in unum Deum  
omnipotentem  
factorem caeli et terrae  
visibilium omnium et invisibilium  
Et in unum Dominum Iesum Christum  
qui conceptus est de Spiritu Sancto  
natus ex Maria Virgine  
mortuus?  
ascendit in caelum  
inde venturus est  
Credo in Spiritum Sanctum [?]  
remissionem peccatorum  
resurrectionem mortuorum  
vitam aeternam.

#### Punti rifiutati

Patrem  
Filium Dei unigenitum  
passus sub Pontio Pilato  
crucifixus  
sepultus est  
descendit ad inferos  
tertia die resurrexit a mortuis  
sedet ad dexteram Dei  
Patris

<sup>531</sup> I cristiani, nel professare la propria fede, usano una formula positiva: « *Credo in un solo Dio* »; i musulmani, al contrario, una formula negativa: « *Non c'è dio all'infuori di Allāh* ».

<sup>532</sup> Nel Corano, « la place de Maryam est importante, tant du point de vue dogmatique que du point de vue historique ». WENS., p. 358. — « la persona-

maggior comprensione, pacifica convivenza, e fruttuosa collaborazione tra i due grandi blocchi di fede monoteistica.

E riguardo al settore prettamente *mariano*, valga anzitutto questa felice constatazione, ricavata dalla vita vissuta, e cioè: nel protestantesimo, Maria, inziché vincolo di fraterna intesa, risulta, il più delle volte, incentivo di animosità e di disaccordo tra le diverse confessioni cristiane; nell'islām, al contrario, la dolce figura di Maria, così come l'ha tratteggiata Muḥammad medesimo, risulta motivo di mutua stima e di reciproco avvicinamento. E ne abbiamo avuto prove concrete, anche di recente<sup>533</sup>.

A parte la venerazione, che il musulmano medio attribuisce sinceramente a Maria, *Saiydat* (Signora), per lui come per il cristiano; a parte alcune pratiche devozionali, che potrebbero riscontrare una congrua corrispondenza nel cristianesimo, come il *tasbih* (rosario) e la *khirqā* (*scapolare*); limitandoci alle credenze, o verità teoriche, riscontriamo con gioia nell'islām quel che con dolore non troviamo in molte confessioni del protestantesimo, e cioè: l'intemerata verginità di Maria; la sua esimia santità; la sua sovrana dignità; la sua intima unione a Cristo; e, alla base di queste eccellenti prerogative, un amore di preferenza, intenso e smisurato, da parte di Dio.

La testimonianza, che il Corano rende a Maria, contiene indubbiamente una parte assai notevole di verità; e, lungi dall'ostacolare l'indagine con un arricchimento ulteriore, la favorisce. Essa agevola, in pari tempo, l'accettazione di tutto quel che risultasse divinamente rivelato intorno a lei: prescelta su tutte le donne, come si esprime il Corano (3, 42); benedetta fra tutte le donne, come insegna il Vangelo (*Lc.*, 1, 42).

Infine, riguardo alle *divergenze*, innegabilmente esistenti, siamo persuasi che un « dialogo », — e il « dialogo » è oggi più che mai all'ordine del giorno, — potrebbe smussare molte angolosità e riuscire di gran vantaggio.

Il « dialogo » con la « Gente del Libro » venne praticato, in vita,

---

lité de Jésus, ainsi que celle de Marie sa Mère, me paraît y avoir plus d'importance que celle des divers Prophètes en particulier dans la conscience du 'Musulman moyen'. Bousquet G. H., *loc. cit.*

<sup>533</sup> Mons. MULLA ricorda, tra l'altro, la pietà dei musulmani a Bombay nel venerare la statua della Madonna del Carmine, nella chiesa di s. Teresa di Gesù Bambino (p. 269); e il Congresso mariano nazionale a Beirut, nell'ottobre del 1954: « le comité d'organisation comprenait plusieurs musulmans dont le premier ministre du Liban lui-même; l'exposition organisée en marge des séances présentait un stand consacré à Marie dans l'Islām » (p. 270).

da Muḥammad medesimo; e lo troviamo caldeggiato dal Corano: « *Di: 'O Gente del Libro! Venite a un accordo equo fra noi e voi; decidiamo, cioè, di non adorare che Dio e di non associare a Lui cosa alcuna; di non sceglierci fra noi padrone alcuno, che non sia Allāh!'* ». *Se poi non accettano, dite loro: 'Testimoniate almeno che noi siamo musulmani'* » (3, 64).

E il dialogo, che noi auspichiamo, — lungi dal doversi ridurre alle dimensioni di una casistica spicciola, che provveda alla via d'uscita da scabrose situazioni del momento, — va inteso come incontro ad alto livello intellettuale, tra persone competenti, aperte a sincerità, a mutua stima, a tolleranza vicendevole, e aventi come base per il confronto delle rispettive credenze l'autorità del « Libro », Vangelo o Corano<sup>534</sup>. Senza fantasmi; senza proselitismi<sup>535</sup>; senza il prurito di voler sopraffare, o « convertire », l'interlocutore. Ma vivo desiderio di arricchirsi reciprocamente con l'accettazione pacifica e gioiosa dell'altro, tale quale è, in vista di una più valida affermazione della verità.

A prescindere dalle ingredienti di un *dialogo integrale*, — che dovrebbe abbracciare, tra l'altro, l'elevazione all'ordine soprannaturale; il peccato originale, trasmesso ai figli di Adamo; la redenzione del genere umano, mediante la morte di Cristo sulla croce; la Chiesa; il sacerdozio; i sacramenti; — e restringendoci a un dialogo *parziale*, con prospettiva unicamente mariana, quel che si dovrà chiarire, prima d'ogni altra cosa, è la *maternità divina*, compendio delle glorie di Maria, ma anche il più grave ostacolo a un'intesa mariana tra cristiani e musulmani. E per poterla chiarire fin dalla radice, bisogna rifarsi al mistero della *ss. Trinità*.

Ed ecco allora le grandi linee, che dovrebbero sostenere un eventuale « dialogo », a questo proposito.

Anzitutto urge mettere in chiaro che la Trinità cristiana non ha nulla in comune con l'esecrato *shirk*, associanismo, o politeismo degli arabi; ma che essa presuppone l'unità di Dio, e si concilia benissimo col monoteismo il più rigido e il più assoluto. E' vero che, in passato, non pochi apologeti musulmani accumularono parecchi testi coranici per confutare il dogma trinitario; ma è pur vero che

<sup>534</sup> Cf. HAD. III, p. 7-46.

<sup>535</sup> Spesso i non cristiani non vedono nel « dialogo » che un larvato neoproselitismo. « S'ils le pensent réellement, il est préférable, en ce cas, de suspendre momentanément les dialogues à implications religieuses et de laisser au temps le soin de faire tomber les préjugés et de mûrir les mentalités ». *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, [Secretariat pro non-christianis], Roma, Ancora, 1970, p. 23.

tali testi, criticamente vagliati, non colpiscono quella che è dottrina autentica del cristianesimo, bensì eresie sorte in seno al cristianesimo.

La nostra Trinità, infatti, non comporta divisione o moltiplicazione nell'unica e indivisibile natura divina, « ingenerante e ingenerata »<sup>536</sup>; ma mette in evidenza la fecondità di questa natura, ossia il dinamismo vitale di Colui che il Corano stesso chiama il Vivo sussistente, sorgente primordiale della vita, e senza del quale non esisterebbe il minimo segno di vita<sup>537</sup>. Una sola è la natura in Dio. Ma è natura talmente dinamica, talmente ricca ed esuberante di vita, da potersi esplicare, — indipendentemente da qualsiasi fattore estraneo, maschile o femminile, — mediante la conoscenza [*kālimāh*] e la spirazione amorosa [*rūh al-qudus*], in tre Persone, non differenti da Dio, non estranee in natura a Dio, come nel deprecato *shirk*, ma tutte e tre sussistenti nell'unica e inscindibile natura dell'unico vero Dio.

In seguito ad accurato esame del Corano, — nel suo insieme e nei testi obiettati contro il dogma trinitario, — possiamo affermare, senza tema di venir smentiti, che il Libro sacro dell'islām ignora propriamente la dottrina ortodossa del cristianesimo; e che, per conseguenza, nella sua compagine va asserita un'assenza anziché una negazione delle credenze del cristianesimo autentico.

E ciò risulta, con evidenza, in merito al dogma trinitario. Il concetto della Trinità, come viene espresso dal Corano (5, 116), e non già dagli interpreti del Corano<sup>538</sup>, non risponde affatto alla fede cristiana. Nessun cristiano potrebbe legittimamente rifiutarsi di sotto-

<sup>536</sup> « una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis [...]; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens ». DENZ., n. 432. — Con BOUBAKEUR possiamo ben convenire che il Corano « n'inclut nullement la Sainte Vierge en la Trinité » (BOUB., p. 616). Tanto è vero che il Corano non vuol sapere affatto di Trinità e di molteplicità in Dio. Ma ciò non toglie che il Corano realmente *presuppone*, suggerisce, e insorge contro uno sfasato concetto della Trinità, il quale, — a parte tutta la buona volontà del di Boubakeur, — « fait de Marie la troisième personne de la Trinité » (p. 615). E' doveroso quindi riconoscere, onestamente, che il Corano se la prende contro una dottrina trinitaria, che non rispecchia, in nessun modo, l'autentica fede cristiana intorno al mistero della ss. Trinità.

<sup>537</sup> Allāh è [*al-ḥaqq*], la Verità » (22, 6). Cf. nota 151. Nel lessico coranico, *al-ḥaqq* implica un significato realistico più che concettualistico: designa, cioè, una realtà ontologica, più che una verità logica. *Al-ḥaqq* è la *Realtà*. Realtà nel senso più completo e incondizionato del termine: ricchezza illimitata di perfezione; pienezza di una vita inesauribile; una vita per sé sussistente.

<sup>538</sup> « Les musulmans qui voulaient réfuter le christianisme comprirent souvent les formulations chrétiennes comme désignant une pluralité de 'substances' en Dieu. A l'opposé (mais en corrélation) ceux qui s'efforcèrent à une présentation sympathique, et voulaient montrer que les chrétiens étaient bien mo-

scrivere al seguente testo, considerato anti-trinitario: « *Dì: 'Qual'è la cosa che più di tutte vale come Testimonianza?'*. Rispondi: '*Allāh è testimone tra me e voi, e mi è stata rivelata questa celeste predicazione, perché con essa ammonisca voi e quelli cui perverrà. Testimonierete voi forse che con Dio ci sono altri dēi?'*. Rispondi: '*No, non lo farà! No! Egli è il solo Dio; io sono innocente di quel che voi associate* » (6, 19).

Per l'ardore del suo zelo e la veemenza del suo sdegno contro ogni forma di deprecato associantismo, Muḥammad giunge al punto d'immaginare una specie di tribunale, al quale verrebbe chiamato Cristo, il giorno del giudizio, per sfatare un'accusa affibbiatagli, e così formulata da Allāh medesimo: « *O Gesù, figlio di Maria, hai tu forse insegnato agli uomini, dicendo 'Prendete me e mia madre come due divinità accanto a Dio?'* ». E Cristo non esiterà a rispondere: « *Gloria a Te! come potrei io dire quel che non ho diritto di dire? Se lo avessi insegnato, Tu lo avresti saputo [...]. Io non dissi nient'altro all'infuori di quanto mi hai ordinato di dire, e cioè: 'Adorate Allāh, mio Signore e vostro Signore!'*. E, finché vissi tra di loro, testimoniai contro di loro » (5, 116b-117a).

Di qui l'irritazione del Profeta contro chi osa assegnare compagni a Dio; di qui la minaccia del castigo tremendo e inesorabile per quelli che proferiscono empietà del genere: « *Commettono peccato d'infedeltà [kāfārā] quelli che dicono: 'Il Cristo, figlio di Maria, è Dio'*; mentre lui, il Cristo inculcò: '*O figli d'Israele! adorate Allāh, mio e vostro Signore*'. E' certo che chi assegna compagni a Dio [iūshriku], Dio gli chiuderà in faccia le porte del Giardino: il suo rifugio sarà il fuoco. Gl'iniqui non troveranno alleati. E sono pure empì [kafara] quelli che affermano: '*Allāh è il terzo di Tre*'. No. Non c'è altro dio che un unico Dio! Se non la smettono con simili chiacchiere, un tormento crudele colpirà quanti di loro si sono resi

---

nothéistes, — Ghazzālī, Ibn Rushd, Ibn Qayyim, — n'entrevirent guère le dogme de la Trinité qu'à travers une interprétation modaliste ». GAR., p. 29.

BAYDAWĪ, pur interpretando i « *tre* » della s. 5, 116 nel senso di Allāh, Maria, e Gesù, menziona la dottrina cristiana delle tre persone [aqānīm] in Dio; ma subito aggiunge che il Padre denota l'essenza; il Figlio, la scienza; lo Spirito Santo, la vita. BAYD., I, 128. — Cf. HAD. III, p. 290-295.

Nella parte III del suo *Prodromus*, MARRACCI discorre a lungo contro i musulmani intorno alla ss. Trinità (p. 16-32) e alla divinità di Cristo (p. 32-59). E nelle *Refutata* alla sūra IV dice: « *Notandum est Alcorani verba, iuxta communem Moslemorum sapientum expositionem, nullo modo verum Sanctissimae Trinitatis mysterium oppugnare* » MAR. II, p. 178. E stabilisce come asserto: « *His praemissis, dicimus Sanctissimae Trinitatis mysterium non posse a Mahumetanis rationabiliter negari* ». *Ib.*, p. 179. — Cf. DI MATTEO I., *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*. « *Biblica e Orientalia* », 8. Roma, Istituto Biblico, 1938.

infedeli [*kafara*]. Il Cristo, figlio di Maria, non era che un messaggero [*rasūl*], come gli altri che furono inviati prima di lui; sua madre era una santa; e ambedue mangiavano cibo», come gli altri uomini (5, 73-75).

Comunque, è sfasata, erronea, codesta concezione della Trinità. E' una caricatura; una parodia. Nessun cristiano ha mai sognato di credere in una Trinità, composta di Allāh, di Maria, di Gesù<sup>539</sup>.

Per poter spiegare come mai Muḥammad sia arrivato a una concezione così strana, più che ricorrere ad espedienti estrinseci, puntando sui colliridiani, o sui marianiti<sup>540</sup>; più che voler riesumare una certa « divinizzazione » *de facto* rispetto a Maria<sup>541</sup>, e cioè una mariolatria, rispecchiante la « venerazione, di cui Maria era oggetto nella Chiesa »<sup>542</sup>; ritengo molto più aderente alla realtà storica fare

<sup>539</sup> Cf. HAD. II, 361-371; 241-297; MASSON (*La Trinité*), I, p. 84-104; JAL. I, p. 64-71. — Agli occhi dei musulmani l'espressione « madre di Dio » è una sfida orribile alla trascendenza divina e alla ragione umana. « C'est le sens ombrageux de la transcendence divine qui amène les musulmans à cette exaspération indignée contre les formules chrétiennes. Et cette exaspération leur place sur les lèvres des invectives très blessantes pour les chrétiens ». JAL. I, p. 70.

<sup>540</sup> La question de savoir comment Muhammad en vint à concevoir Maryam comme faisant partie de la Trinité, a été souvent posée. Marracci donne une référence à Epiphane, *Adv. Haeres.*, haeres. LXXVIII, 23 [...]. Sales, dans son *Preliminary Discourse*, p. 46, mentionne les Marianites, qui adoraient une Trinité composée de Dieu, du Christ, et de Marie ». WENS., p. 358.

Da quanto scrive s. Epifanio intorno ai « colliridiani », non è lecito ricavare, se non indirettamente, che essi abbiano riconosciuto Maria come « dea » e, quindi, come parte della ss. Trinità. Sicché non può costituire una solida base « storica » alla sfasata idea coranica intorno all'augustissimo mistero. L'attacco di s. Epifanio si riduce, sostanzialmente, a questi punti: 1° da che il mondo esiste, mai è stato consentito alla donna di poter esercitare uffici sacerdotali e offrire vittime: « *Nunquam enim, ex quo mundus conditus est, sacerdotio est functa mulier, ac ne Eva quidem ipsa* » (haer. 79, 2 — MG. 42, 742); 2° a Maria si deve onore e venerazione, non già adorazione: « *Honoretur sane Maria: Pater, vero, Filius et Spiritus Sanctus adorentur: Ἐν τιμῇ ἕστω Μαρία [...]* τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνεῖτω (ib. 7 — col. 752); 3° indubbiamente santa fu la persona di Maria: « *non tamen deus illa fuit. Eadem et virgo extitit, minime tamen nobis ad adorandum proponitur* » (ib., 4 — col. 746); 4° ci sono donne le quali « *currum sive sellam quadratam adornantes ac linteo desuper extento, sollemni tempore per aliquot dies panem proponunt et in Mariae nomen offerunt: ἀναφέρουσιν εἰς ὄνομα τῆς Μαρίας* (ib., 1 — col. 741); 5° questa loro « *haeresis* » vige in Arabia, ma è di provenienza tracia (ib., 1 — col. 739). Ad ogni modo essa è propriamente un « *mulierum fastus, vel muliebris potius furor* » (ib. 4 — col. 746).

<sup>541</sup> I musulmani rispondono che ora « *di fatto* », « la vera trinità è quella, data l'enorme importanza del culto di Maria. Gli studiosi europei hanno cercato invano di identificare una setta precisa di cristiani eretici che credesse esplicitamente in quella forma di trinità ». BAUS., p. 538.

<sup>542</sup> « Il se peut, cependant, que la conception de Muhammad n'ait subi l'influence d'aucune secte, mais l'influence de la vénération dont Marie était l'objet dans l'Eglise même ». WENS., p. 358.

appello al processo interiore, psicologico, di Muḥammad medesimo.

E cioè: quella specie di Trinità, risultante di fattori maschili e femminili, dovette essere una conseguenza logica delle idee che il Profeta stesso andava rimuginando per conto suo, e che in massima parte gli provenivano dal suo ambiente storico.

Partendo egli dal dato positivo della fede cristiana, — che Gesù è veramente *figlio* di Dio; — riflettendo poi sul fondamento comune a ogni filiazione vera e propria, che è *l'atto generativo*; e, come abbiamo già accennato, non potendo egli immaginare una generazione vera e propria senza una copula carnale, ossia al di fuori di un intimo rapporto sessuale tra maschio e femmina<sup>543</sup>, Muḥammad (per potersi spiegare la filiazione divina di Cristo) dovette per forza fingere Maria come elemento femminile accanto ad Allāh. E, in conseguenza a ciò, anziché sfociare in seno alla vera *Trinità*, come viene intesa e professata dalla dottrina cristiana, dette in un « *triteismo* », che la dottrina cristiana riprova e condanna: triteismo « associatore », risultante di *Allāh*, quale padre, o principio virile; di *Maria*, quale madre, o « *ṣāhibah* », elemento femminile; e di *Gesù*, quale figlio di Dio e di Maria, o frutto della loro reciproca amorosa unione.

Soltanto così, secondo la mentalità di Muḥammad e del suo crasso ambiente, si poteva dire, secondo verità, che Gesù è realmente *figlio* di Dio, e che Maria è realmente *madre* del figlio di Dio. E così si è arrivati ad una « trinità » di marca prettamente islamica, dovuta radicalmente ad una mentalità incapace di concepire le relazioni parentali al di fuori di un'unione sessuale.

Una « trinità » o piuttosto una « triade » del genere doveva necessariamente urtare con le convinzioni del Profeta, esasperare la sua religiosa sensibilità, contraddire alla purezza della sua fede monoteistica. Di qui la sua irritazione, il suo sdegno. Tanto più che nello *shirk preislamico*, — e lo *shirk* era ritenuto un delitto irremissibile<sup>544</sup>, — figuravano già delle divinità femminili<sup>545</sup>, una delle quali era Allāt; e Allāt era il rovescio femminile di Allāh.

<sup>543</sup> Per *paternità* e *generazione* il Corano intende « qualcosa di molto più materiale e carnale di quello che le interpretazioni più raffinate del dogma centrale del cristianesimo suggeriscono ». BAUS., p. 508.

<sup>544</sup> « Dio non perdona che altri vengano associati a Lui. Tutto il resto Egli perdona a chi vuole. Chi associa altri a Dio, commette una colpa gravissima » (4, 48). — Chi si attiene allo *shirk*, « sbaglia enormemente » (4, 116). Su gli associatori pesa una sorte assai triste: l'ira di Allāh e la sua maledizione » (48, 6); per loro sta preparato l'inferno (48, 6); saranno gettati in un « tormento crudele » (50, 26).

<sup>545</sup> « Che ne pensate voi di *al-Lāt* e di *al-'Uzzà*, e di *Manāt*, il terzo idolo? Voi dunque avreste i maschi, e Lui le femmine? Divisione sarebbe iniqua! »

La carenza di un acuto potere di astrazione, da un lato; e la ripugnanza per lo *shirk* con la premura di schivarne la macchia obbrobriosa, dall'altro, influirono su Muḥammad, e gl'impedirono, direttamente o indirettamente, di poter trascendere la carne e il sangue e raggiungere da vicino la realtà purissima, trascendente, della deità.

Come abbiamo accennato, nella sua religiosa esperienza, Muḥammad rimase al di fuori della cerchia della vita propriamente divina: non si decise a sbarazzarsi, al pari di Mosè, dei « calzari » (*Ex.*, 3, 5); non osò spingersi verso l'incendio divino del rovetto ardente<sup>546</sup>, per cui si interdisse « di capire ab intra la vita personale di Dio »<sup>547</sup>.

E perfino con l'eccezionale sua esperienza teopatica del misterioso « viaggio notturno »<sup>548</sup>, non riuscì a scandagliare il mistero della vita strettamente personale di Dio: esitante, non raggiunse la meta finale, si fermò « a metà strada »<sup>549</sup>.

D'altra parte, dai suoi informatori cristiani egli non poté ricevere che scarne e non del tutto esatte cognizioni. Essi, in realtà, erano « cristiani di fede ardente, ma non molto versati nelle dottrine della loro religione, imbevuti di eresie, in un certo senso giudaizzanti »<sup>550</sup>. In siffatte contingenze, Muḥammad non poté ravvisare il volto ge-

---

(53, 19). — « Auprès du dieu Hobal, ils avaient groupé trois déesses qui avaient ailleurs leurs sanctuaires: elles semblaient ainsi protéger les routes qui, de la Ka'ba, menaient à ceux-ci: al-Lât gardait celle du sud vers at-Tâif; al-'Ozzâ, celle de l'Iraq par Hurad; Manât, celle de Yathrib et de la Syrie par Qudaïd ». GAUD., p. 24. — « ce n'est point par un hasard de rythme que le Coran a réuni al-Lât et al-'Ozzâ, en les isolant de Manât; elles formaient paire: on jurait par al-Lât et al-'Ozzâ; et quand une tradition tardive a tenu à marier les dieux; il a été convenu que Hobal était leur commun époux ». GAUD., p. 51.

<sup>546</sup> « Solve calceamentum ». *Ex.*, 3, 5. — Muḥammad, rimasto al margine, « ébloui, ne tente pas de s'avancer dans l'incendie divin, et par cela même il s'exclut de comprendre ab intra la vie personnelle de Dieu ». MASSIGNON L., *Les Trois prières d'Abraham*, Tours, 1935, p. 18.

<sup>547</sup> « S'il retrouve, gravée dans sa mémoire, la tablette du Dieu créateur qui enjoint à chacun de l'adorer, il ne dégage pas le sens final du précepte, sa volonté n'ose pas adhérer au conseil de la vie parfaite, décline les fiançailles mystiques ». *ibid.*

<sup>548</sup> « Gloria a Colui, che rapì di notte il suo servo dal Tempio Santo [della Mecca] al Tempio Ultimo [di Gerusalemme], dai benedetti precinti, per mostrargli i nostri segni » (17, 1). — Si tratta dell'ascensione del Profeta, che, montato sul cavallo alato al-Burqa, e guidato da Gabriele, in un batter d'occhio, si trasferì da Mecca a Gerusalemme, al settimo cielo. « La tradition musulmane en connaît tous les détails. Les philosophes et les soufis en ont montré la signification secrète et la valeur mystique ». GAUD., p. 92.

<sup>549</sup> « il n'a pas essayé d'entrer dans la vie personnelle de Dieu; il semble hésitant, s'être arrêté à mi-chemin ». MASS. (*Textes Musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit*, 1938), II, p. 399.

<sup>550</sup> NAL., p. 194. — Cf. BL. IV, p. 36.

nuino del cristianesimo; ma ne conobbe solamente « l'aspetto puramente esterno, e anch'esso sfigurato dai cristiani stessi » del suo tempo <sup>551</sup>.

Ciò presupposto, possiamo ritenere con certezza, da una parte, che Muḥammad non si scagliò contro il cristianesimo ortodosso e ufficiale; ma contro un cristianesimo « ben definito nel tempo e ben lontano nello spazio » <sup>552</sup>; e, dall'altra, che il Corano nega la divinità di Cristo, e, quindi, la maternità divina di Maria, sotto lo specifico angolo visuale di una concezione o composizione « triteista », incompatibile col dogma cristiano <sup>553</sup>. Di modo che il cristianesimo, dal quale l'islām trasse inizialmente ispirazione, era un cristianesimo periferico: inquinato d'eresia, dilacerato da logomachie, - filosofiche, teologiche, esegetiche, — fomentate specialmente dalle due più celebri « scuole », di opposta tendenza: l'alessandrina e l'antiochena.

Ed è questa una conclusione storica assai importante per un eventuale dialogo tra due posizioni dottrinali, che sembrano del tutto irreducibili.

Ma, al di sopra di tutte queste vicende, non bisogna dimenticare un dato preziosissimo, che si ricava dal Corano stesso, e che riflette i sentimenti personali di Muḥammad e le sue intime disposizioni.

Malgrado le severe condanne lanciate contro chi presume attribuire un figlio <sup>554</sup>, — o, peggio ancora, una figlia <sup>555</sup>, — ad Allāh, verso la fine della sua carriera, probabilmente nel 631, in occasione della controversia con i cristiani di Negrān, egli si dichiara pronto a confessare che Allāh abbia un figlio, qualora ciò risulti con certezza:

<sup>551</sup> HAY., p. 10. E bisogna aggiungere col P. Hayek che questo fatto continua, disgraziatamente, a pesare sulle relazioni islamico-cristiane.

<sup>552</sup> HAY., p. 11.

<sup>553</sup> « Mais s'agit-il vraiment de la Trinité telle que la proposent, au coeur même du plus rigoureux monothéisme, les Conciles antérieurs au Coran? Tout porte à croire qu'il s'agit plutôt d'une Triade factive composée d'Allah, de Marie, sa parèdre, et de Jésus, leur enfant ». HAY., p. 30.

<sup>554</sup> Sono bugiardi, se dicono che Allāh ha un figlio (37, 152). Bugiardi ed empj (5, 72). « Allāh non si è scelto un figlio, non si è preso un altro dio accanto a sé » (23, 91). Non si è pigliato un compagno nel regno, Egli che ha creato l'universo (25, 2), e tutto l'universo serve a Lui (2, 116).

<sup>555</sup> Altrove, il Profeta inveisce contro le *divinità femminili* (53, 19-21). — « avrebbe forse Allāh preferito darvi figli e prendere per sé delle figlie tra gli angeli? » (17, 40). — Hanno inventato « figli e figlie di Dio. Ma Egli è più glorioso ed eccelso di quel che lo fanno » (6, 100). Tenuto conto del disprezzo che gli arabi preislamici avevano verso le figlie, così da giungere a seppellirle appena nate (16, 59), bisogna dire detestabile al sommo grado l'audacia di chi attribuisce a Dio non solamente dei figli, ma anche delle figlie.

« Se il Misericordioso avesse un figlio, io sarei [áwwal al'ābidīn] il primo dei suoi adoratori » (43, 81).

Un dialogo sereno, aperto, inteso unicamente a ricercare la verità, porterebbe, tra l'altro, a questi tre vantaggi:

a) chiarirebbe le idee, eliminando oltre agli assurdi, le difficoltà dottrinali, che sono state considerate finora insuperabili, perché ritenute oggettivamente insolubili;

b) spezzerebbe via tutta una nuvolaglia di ossessionanti malintesi e di radicati pregiudizi da entrambe le parti, contribuendo a rasserenare un'atmosfera divenuta fin troppo greve; e a disporre gli animi ad ammettere come logica e valida la dottrina cristiana sulla Trinità, sull'incarnazione, e, per conseguenza, sulla maternità divina di Maria;

c) indurrebbe il musulmano, — intellettuale o volgare, — a cambiare mentalità di fronte al cristianesimo, tanto lontano ma insieme tanto vicino all'islām, e di fronte ai cristiani stessi; di modo che il musulmano, incontrandosi con un cristiano, non senta l'impulso interiore di affibbiargli spontaneamente l'obbrobriosa qualifica di *kāfir* (politeista, associatore, infedele) con tutte le tremende conseguenze, che essa comporta in teoria e in pratica, in questa vita e nell'altra.

Sbarazzato così il terreno da apporti più o meno validi, recati dalla coscienza, dalla scienza, e anche dalla fantasia<sup>556</sup> musulmana,

---

<sup>556</sup> Abbiamo accennato a cervelotiche invenzioni, dovute alla fantasia dei *qussas* e di altri autori musulmani, non esclusi gli stessi esegeti coranici, tipo Muqātil. A titolo di semplice curiosità, vogliamo riferire cinque campioni, tolti da MUQATIL, e riportate dal P. Nwya:

a) la descrizione del *Trono* ['arsh]: ai suoi piedi, i sette cieli e le sette terre fanno la miserabile figura di un anello, perso nell'immensità del deserto (p. 69); e ciascuno dei piedi del Trono è lungo come i sette cieli, le sette terre, e lo spazio, che li separa », riuniti insieme (*ibid.*).

b) la descrizione del *paradiso*: ognuno vi possiede un palazzo, all'interno del quale ci sono settanta palazzi, ognuno comprendente settanta missioni, o dimore, fatte con perle concave (p. 103). Ogni dimora contiene un divano, ricoperto di settanta tappeti di differenti colori, guarnito di perle, di oro e di ametiste. Ciascuno vestirà settanta mantelli di broccato di seta bianca; porterà sulla fronte una corona adorna di topazi, di smeraldi, di ogni sorta di gioielli; e avrà la testa coperta di una tiara d'oro con settanta castoni, aventi ciascuno un diamante, che vale tutti i beni dell'oriente e dell'occidente (*ibid.*);

c) la *creazione di Adamo*: venne tirato fuori da un pugno di fango tricolore, — bianco, rosso, nero, — portato dall'angelo Gabriele dalla Mecca, di sotto il santuario della Ka'ba; ed è per questo che i figli di Adamo sono di razza bianca, rossa, e nera (p. 80);

d) l'*animazione di Adamo*: lo spirito [*rūh*], contrario alla materia, soffiato nel cranio, dopo aver circolato a lungo in tutto il corpo, trovò finalmente una via d'uscita attraverso le narici, provocando uno starnuto di sollievo, che fece

da inveterati antagonismi, da incalzanti pregiudizi e prevenzioni, Maria, anziché motivo di spaccatura tra le due sponde, diventa saldatura e ponte di ricongiungimento: punto d'incontro alla convergenza degli adoratori dell'unico vero Dio, cristiani e musulmani.

A costo pure di dover incorrere nello sdegno dello Zakarias e di sentircene accusare di temerità, d'ingenuità, di balordaggine (Zk., p. 206), noi, — assieme ad altri rispettabili maestri ed esponenti, — persistereмо nel ritenere la Maria del Corano un punto di convergenza tra islām e cristianesimo. A costo pure di farlo dubitare della nostra stessa « sanità psicologica » (p. 208), non smetteremo di additare in Maria, — così come ce la presenta Muḥammad nel Corano, — un « ponte storico » (p. 188) di riavvicinamento e « un ponte di passaggio » (p. 194), comune ai cristiani e ai musulmani. E sottoscriviamo volentieri a quanto asserisce Boubakeur, e cioè: che l'islām odierno scorge in Maria, la madre di Gesù, « l'emblema di un eterno appello alla riconciliazione di tutti i credenti » (BOUB., p. 612). Più d'ogni altra donna, inserita e integrata nel mistero dell'opera salvifica di Dio, Maria ha per compito di essere « *un vecteur entre Dieu et l'humanité, un lieu entre la spiritualité chrétienne (compte tenu des rétinences protestantes) et de la spiritualité musulmane. Pour les musulmans, pour les catholiques ete les orthodoxes, elle sera toujours un phare au milieu de la nuit vers lequel se tournent les regards des croyants* » (p. 611).

Nell'una e nell'altra economia di salvezza, — soggettivamente valida per gli uni e per gli altri, — Maria verrebbe ad assolvere il compito, che le compete fondamentalmente, quello di *madre*: madre di Cristo, ma anche madre dei fedeli, così come lo erano le mogli del Profeta rispetto ai credenti<sup>557</sup>. E la madre unisce, non divide.

Qualunque debba essere in futuro la svolta degli eventi, noi, — basandoci anche sul risultato positivo di questa nostra investigazione, — crediamo di poter avanzare, fin d'ora, la seguente norma per un ecumenismo pratico in settore mariano. E cioè: sia i cristiani che i musulmani, dopo aver fissato attentamente la soave immagine di Maria, possono ripetere, secondo verità, — perché sorretti dall'autorità del proprio Libro, il Vangelo o il Corano, — questa consolante

---

dire a Adamo: *al-ḥamdu li-llāh!* (lode a Dio!); « e questa fu la prima parola uscita dalla bocca dell'uomo » (p. 81);

e) il *bastone di Mosè*, — per chi non lo sa ancora, — si chiama « *buq'a* »; e, inizialmente, apparteneva a Adamo; questi lo lasciò in eredità all'angelo Gabriele; e l'angelo Gabriele lo regalò a Mosè (p. 63).

<sup>557</sup> Le mogli del Profeta sono delle madri [*ummahātuhum*], rispetto ai credenti. Cf. 33, 6; e nota 333.

te attestazione: *Maria non è estranea a noi; Maria è in mezzo a noi; Maria è una di noi: cristiana per il cristiano; musulmana « ante litteram », per il musulmano.*

In altri termini: lungi dal doverla annoverare tra coloro che subiscono l'ira di Dio, o vagolano ancora nella caligine e nell'incertezza<sup>558</sup>, Maria si trova già sul retto sentiero: il sentiero di Allāh, che Muḥammad è venuto a insegnare<sup>559</sup>, e che mena l'uomo fedele alla vita, a Dio, che è pienezza di vita<sup>560</sup>. Maria vi è collocata lì provvidenzialmente, da Allāh medesimo, affin di guidare e sostenere tutti quanti nella faticosa salita verso il regno della luce: sia con l'imponenza delle sue prerogative, come *āyat*; sia col fascino della sua vita, come *māthāl*.

L'importante si è che tutti, cristiani e musulmani, riconoscano il segno di Dio e sappiano valutare come merita, ciascuno in seno alla propria comunità, la posizione eccezionale di Maria. Che dall'esempio di Maria sappiano trarre una lezione salutare per una sublimazione in Dio. Che dal messaggio mariano, recato dall'una e dall'altra economia di salvezza, sappiano ricavare un costante stimolo per una pacifica convivenza, sotto lo sguardo sempre vigile di Dio.

E resta da formulare l'augurio che spunti finalmente il giorno, nel quale, — in seguito a numerosi incontri e fraterni dialoghi, — il musulmano, al pari del cristiano, giunga a salutare *Maria Madre di Dio*: madre della « Kālimāh », Verbo incarnato. Salutarla; e anche onorarla, così come postula la sua sovrana dignità.

Per conto mio, al termine di questa mia indagine, mi riterrei soverchiamente ripagato, se un giorno potessi constatare d'aver recato un *quid* minimo di luce e di direzione alla riscoperta del volto genuino di Maria, secondo il Corano: quel volto, che Muḥammad ha

<sup>558</sup> Cf. 1, 7. — Nel v. 7 della s. I, *Aprente*, gli esegeti islamici sogliono distinguere tre categorie di persone: i *musulmani*, quelli, che Allāh ha beneficiato; i *giudei*, quelli contro i quali Allāh si è adirato; e i *cristiani*, quelli che vagolano nell'incertezza e nell'errore.

<sup>559</sup> « è venuto a voi il nostro Messaggero [*rasūluna*] a spiegarvi molte parti del Libro [...], col quale Allāh guida [*iahdi*] chi segue il suo compiacimento sulle vie della pace, e li trae fuori dalle tenebre [*min adh-dhulumāt*] alla luce [*nūr*], col suo permesso; e li conduce [*iahdihim*] su un retto sentiero [*sirāt mustaqīm*] » (5, 15-16). Cf. nota 375, 376.

<sup>560</sup> « Allāh! Non c'è altro dio che Lui, il Vivente [*al-ḥay*], che di sé vive [*al-qaiyūm*] » (3, 2). — Egli è il Vivente [*al-ḥay*], che non muore [*lā yamūt*] » (25, 58). — Egli ha creato [*khalāqa*] la morte e la vita [*al-ḥayāt*] » (67, 2). — Egli vivifica [*yūḥiy*] e mortifica » (7, 158). Cf. 9, 116; 23, 80; 40, 68; 53, 44; 75, 2). — Egli estrae il vivo dal morto e il morto dal vivo. Cf. 3, 27; 6, 31. — Egli fa morire per suscitare a nuova vita (22, 66).

delineato col cuore prima che con la mano, vibrante com'era d'ammirazione per Lei, prodigio [*āyat*] di Dio, e di venerazione per Lei, esemplare [*māthāl*] della perfetta « musulmana »: ammirazione e venerazione per Lei e per Gesù, suo Figlio; ammirazione e venerazione, che nel suo animo non avevano nessun altro limite, all'infuori della sua fede intransigente e della sua sottomissione incommensurabile all'unico vero Dio, Allāh, *Rabb al-'ālamīn!*

P. NILO GEAGEA O.C.D.

#### BIBLIOGRAFIA

- AQQ. = AL-'AQQAD, 'ABBAS MAHMUD, *Al-mar'at fil-islām* (La Donna nell'islam). Cairo, Dār al-Hilāl, s. d.
- AM. = AMANN, EMILE, *Le Protévangile de Jacques et ses Remaniements Latins*. Introduction, Traduction, et Commentaire. Paris, Letouzey et Amé, 1910.
- AMEL. = AL-'AMELI, 'ABD-ASSAHIB AL-ḤASANI, *Al-Anbiyā'* [I profeti]. La loro vita, le loro storie. (Beirut, 1971).
- ANW. = ANAWATI, GEORGE, O. P., *Islam and the Immaculate Conception, in The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*. Edited by Edward Dennis O'Connor C., C.S.C. Indiana, University of Notre Dame, 1958, p. [447]-461.
- BAQ. = 'ABD-EL-BAQĪ, MUHAMMAD FUAD, *Al-Mu'gam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān* (Dizionario alfabetico del Corano), Beirut, Khayyāt [1945].
- BAUS. = BAUSANI, ALESSANDRO, *Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento. Collez. « Classici della Religione », II. Firenze, Sansoni [1961].
- BAYD. = NASER AD-DĪN ABIL-KHAIR 'ABD-ALLAH, ben 'Omar AL-BAYDAWĪ (+ 1286), *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl* (Commento al Corano). 2 voll. Cairo, ed. al-Halabī, 1939.
- BEAUME = LA BEAUME, JULES, *Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kasimirski et les observations de plusieurs autres savants orientalistes*. Paris, Maisonneuve, 1878.

- BOUB. = SI BOUBAKEUR, HĀMZA, *Le Coran*. Traduction nouvelle et commentaires. In « Le trésor spirituel de l'humanité », Collection dirigée par JEAN CHEVALIER. Paris, Fayard/Denoël [1972].  
Tome I Sourate I à XXIII.  
Tome II Sourate XXIV à CXIV.
- BL. I = BLACHÈRE REGIS, *Introduction au Coran*. II édit. partiellement refondue. (Paris, Besson et Cantemerle, 1959).
- BL. II = IDEM, *Le Coran*. Traduction nouvelle. In « Islam d'hier et d'aujourd'hui ». Collection publiée sous la direction de E. Lévi-Provençal. (Paris, Librairie Orientale et Américaine, Maisonneuve), vol. I, 1949; vol. II, 1950.
- BL. III = IDEM, *Le Coran (al-Qor'ân)*. (Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose), 1966.
- BL. IV = IDEM, *Le Coran*. « Que sais-je? » (Paris, Presses Universitaires de France), 1966.
- BL. V = IDEM, *Le problème de Mahomet*. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. (Paris, Presses Univ. de France), 1952.
- BL. VI = IDEM, *Histoire de la littérature arabe* des origines à la fin du XV siècle de J.-C. (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, A. Maisonneuve), vol. I, 1952; vol. II, 1964; vol. III, 1966.
- BON. = BONELLI, LUIGI, *Il Corano*. Nuova versione letteraria italiana. Milano, Hoepli [1965].
- DERM. = DERMENGHEM, ÉMILE, *Mahomet et la tradition islamique*. Coll. « Maîtres spirituels », 1. Paris, édit. du Seuil, [1967].
- DIN. = DINET E. et AL HADJ SLIMAN b. IBRAHIM, *La vie de Mohammed* (Paris, Maisonneuve et Larose), 1961.
- DAR. = DAROUZA M., *Al-mar'at fi-l Qur'ân* (La donna nel Corano). Beirut, 1967.
- DR. = DRAZ M. A., *Initiation au Koran*. Exposé historique, analytique et comparatif. (Paris, Presses Univ. de France), 1951.
- EI = *Encyclopedie de l'Islam*. Dictionnaire Géographique, ethnographique et biographique des Peuples Musulmans. (Leiden-Paris, E. J. Brill), 1936. — Una seconda edizione, riveduta, aumentata, « établie avec le concours des principaux orientalistes », è in corso. T. I (1960). T. II (1965). T. III (1971). L'ultima voce di questo terzo tomo è *Imran*.
- ESS. = ESSAD M. Bey, *Mahomet (571-632)*. Trad. de JACQUES MARTY et de G. LEPAGE (Paris, Payot), 1956.
- FAD. = FADL-ALLAH, 'ALĪ, *Al-akhlāq al-islāmīyat* (Le costumanze islamiche), Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāt [1968].
- FAKH. = FAKHOURI, GEORGES, *Maryam wal-islām* (Maria e l'islām), in « Maria Madre di Dio », num. spec. della riv. *Al-Maḥarrat*, 398 (1954), p. [724]-741.
- KEL. = KELLERHALS E., *Der Islam*. Seine Geschichte. Seine Lehre. Sein Wesen. Zweite durchgesehe Auslage [Basel-Stuttgart, Evang. Miss. Gm. b. H.], 1956.

- MAR. = *Alcorani Textus Universus*. Ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pucherrimis characteribus descriptus. Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; Appositis unicuique capiti notis atque refutatione [...]. Auctore LUDOVICO MARRACCIO, e Congregatione Clericorum Regularium Matris Dei, Innocentii XI, gloriosissimae memoriae olim Confessario (Patavii, Ex Typ. Seminarii), 1698.
- MAR. I = MARRACCI L., *Prodromus ad Refutationem Alcorani*, in quo Mahumetis vita, ac res gestae ex probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae referuntur [...] in quatuor Partes divisus, (Patavii, Ex Typ. Seminarii), 1698.
- MAR. II = MARRACCI L., *Refutatio Alcorani*, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur; et Mahumetus ipse gladio suo iugulatur [...]. (Patavii, Ex Typ. Seminarii), 1698.
- MAS. = MASSON D., *Le Coran*. Préface par J. Grosjean. Introduction, traduction et notes par Denise Masson, in « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard [1967].
- GAB. I = GABRIELI, FRANCESCO, *Aspetti della Civiltà Arabo-Islamica*. Coll. di « Letteratura e Civiltà », VI. Ediz. Radio Italiana, [1956].
- GAB. II = IDEM, *Saggi Orientali*. Collez. di Letteratura « Aretusa », II (Caltanissetta-Roma, Sciascia), 1960.
- GAN. = AL-GHANDŪR, AHMAD, *Al-'ibādāt fil-Qur'ān was-sunnat* (Le devozioni nel Corano e nella tradizione). Cairo, Dar al-Ma arif, 1965.
- GAR. = GARDET, LOUIS, *Connaître l'Islam*. « Je sais-Je crois ». Paris, Fayard [1958].
- GAR.-AN. = GARDET, LOUIS et ANAWATI, M.-M., *Introduction à la Théologie musulmane*. Essai de Théologie comparée. Paris, Vrin, 1970.
- GAUD. = GAUDEFROY-DEMOMBYNES, MAURICE, *Mahomet*. Paris, Albin M. [1969].
- GEL. = GELAL AD-DĪN MUHAMMAD BEN AHMAD AL-MAHALLĪ (+ 1459) e GELAL AD-DĪN 'ABD AR-RAHMAN BEN ABI-BAHR AS-SUYŪTĪ (+ 1505), *Tafsīr* (Commento compendioso del Corano, con note sui motivi del tanzil). Damasco, ed. Hāshem al-Katabi [1939].
- GOT. = GOTTSCHALK, H. L., *L'Islam*, in KÖNIG FRANZ, *Cristo e le religioni del mondo*. Marietti, 1967, vol. III, p. [5]-63.
- GUID. = GUIDI MICHELANGELO, *Corano*, in *Enciclop. Ital.* (Treccani), 11 (1949), p. 348-349.
- HAD. I = HADDAD, YŪSUF, *Al-Ingīl fil-Qur'ān* (Il Vangelo nel Corano). Coll. « Studi Coranici », s. I., s. d.
- HAD. II = IDEM, *Al-Qur'ān wal-Kitāb* (Il Corano e il Libro). Coll. « Studi Coranici » 2. s. I., s. d.
- HAD. III = IDEM, *Naḍm al-Qur'ān wal-Kitāb* (Composizione del Corano e del Libro). Coll. « Studi Coranici », 4. s. I., s. d.
- HAD. IV = IDEM, *Al Qur'ān da'wat 'nasraniyat'* (Il Corano messaggio giudeo-cristiano). Coll. « In vista del dialogo islamo-cristiano », 2. s. I., s. d.

- HAD. V = IDEM, *Al Qur'ân wal-Masihîyat* (Il Corano e il Cristianesimo). Coll. « In vista del dialogo islamo-cristiano », 3 [Jounieh, 1969].
- HAY. = HAYEK, MICHEL, *Le Christ de l'Islam*. Ed. du Seuil [Paris, 1959].
- HEN. = HENNIG M., *Der Koran*. Aus dem arabischen Übertragen von Max H. Eintleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. (Stuttgart, Ph. Reclam jun.), 1960.
- HENN. = HENNINGER, JOSEPH, S.V.D., *Mariä Himmelfahrt im Koran*, in *Neue Zeitschr. Miss.*, 10 (1954), p. 288-292.
- HIND. = HINDIÉ, GRÉGOIRE, *Le culte de la Très Sainte Vierge chez les Mahometans de Syrie*, in « Alma Socia Christi », 9 (Roma, Accademia Mariana Internaz., 1953), p. [268]-275.
- JAL. I = ABD-EL-JALIL, J.-M., *Marie et l'Islam*. « Etudes sur l'histoire des religions », 8. Paris, Beauchesne, 1950. — E' lo sviluppo dello studio già apparso in H. DU MANOIR, *Maria* (Paris, Beauchesne, 1949), I, p. [183]-211, col titolo: *La vie de Marie selon le Coran et l'Islam*.
- JAL. II = IDEM, *Brève Histoire de la Littérature Arabe* (Paris, 1946).
- JEF. = JEFFERY, ARTHUR, *The foreign Vocabulary of the Qur'ân*. Baroda, Oriental Institut. Gaekwad's Oriental Series, 79. 1938.
- KAS. = KASIMIRSKI M., *Le Coran*. Chronologie et préface par MOHAMMED ARKOUN. Paris, Garnier — Flammarion [1970].
- MASS. = MASSIGNON, LOUIS, *Opera Minora*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. MOBARAC. Coll. « Recherches et Documents ». Beirut, Dar al-Maaref [1963], vol. I, II, III.
- MASSON = MASSON, D., *Le Coran et la Révélation Juéo-chrétienne*. Etudes comparées. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958. 2 voll.
- MON. = MONTET, EDOUARD, *Le Coran*. Traduction intégrale. « Petite Bibliothèque », 40, 41. Payot. [Paris, 1958].  
T. I Sourates 1 à 21.  
T. II Sourates 22 à 114.
- MOUB. I = MOUBARAC Y., *Abraham dans le Coran*. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam (Paris, Vrin), 1958.
- MOUB. II = MOUBARAC Y., *Pentalogie Islamo — Chrétienne* (Beyrouth, édit. du Cenacle Libanais), 1972-73.  
T. I L'oeuvre de Louis Massignon  
T. II Le Coran et la critique occidentale  
T. III L'Islam et le dialogue islamo-chrétien  
T. IV Les chrétiens et le monde arabe  
T. V Palestine et Arabité.
- MUL. = MULLA, PAUL M.-A., *Comment certains milieux islamiques ont réagi au stimulant de quelques manifestations récentes de la doctrine et de la piété catholique concernant la personne privilégiée de Marie mère de Jésus*, in « Virgo Immaculata », 17 (Roma, Accademia Mariana Internaz., 1957), p. [268]-281.
- NAD. = AN-NADWI ABU-L-HASAN 'ALĪ AL-HASANI, *Al-arkân al-ârba'at* (I quattro Pilastrî: preghiera — zakât — digiuno — hagg). Beriut, Dar al-Fan, 1968.

- NAG. = NAGGAR, 'ABD-EL-WAHAB, *Qisaṣ al-anbiyā* (Le Storie dei Profeti), Cairo-Beirut, 1966.
- NAL. I = NALLINO, CARLO ALFONSO, *Maometto*, in *Enciclop. Ital.* (Treccani), 22 (1949), p. 193-197.
- NAL. II = IDEM, *Islamismo*, in *Enciclop. Ital.* (Treccani), 19 (1949), p. 603-614.
- NOL. I = NÖLDEKE THEODOR, *Geschichte des Qorāns*. Bearbeitet von FRIEDRICH SCHWALLY. Erste Teil: *Über den Ursprung des Qorāns*.
- NOL. II = IDEM, *Geschichte des Qorāns*, wöllig umgearbeitet von FRIEDRICH SCHWALLY. Zweiter Teil: *Die Sammlung des Qorāns mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*.
- NOL. III = IDEM, *Geschichte des Qorāns*. Dritter Teil: *Die Geschichte des Korantexts* von G. BERGSTRÄSSER und O. PRETZL. Mit 8 Tafeln. Hildesheim, G. Olms, 1961. [Fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig 1909].
- NWY. = NWYIA, PAUL, *Exégèse Coranique et Langage mystique*. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth, Imprim. Catholique, 1970.
- PAR. = PAREJA, J. M., *Islamologie*. En collaboration avec L. HERTLING (Munich) A. BAUSANI (Rome) TH. BOIS (Beyrouth), Imprim. Catholique, 1957-63.
- PEIR. = PEIRONE, FEDERICO, I.M.C., *Cristo nell'Islam*. « Quaderni Missionari », 7. Torino, ediz. Missioni Consolata [1964].
- PES. = PESLE, OCTAVE et TIDJANI AHMED, *Le Coran*, traduit de l'arabe (IV éd.). Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose [1967].
- QER. = AL-QERDAMI, YŪSUF, *Al-'ibādat fil-islām* (Le pietà nell'islam). Beirut, Dar al-Irshād, 1971.
- QUAD. = QUADRI GOFFREDO, *Maometto*, in « Enciclopedia Filosofica » (Centro di Studi filosofici di Gallarate), ed. Sansoni, 19 IV (1937), p. 277-281.
- SAB. = AS-SABŪNĪ, MUHAMMAD 'ALĪ, *An-nubūwat wal-anbiyā* (La Profetia e i Profeti), Beirut, Dar al-Irshad, 1970.
- SAL. = EL-ŞALEH, SOUBHI, *Mabāhis fi 'ulūm al-Qur'ān* (Indagini circa le discipline del Corano). Beirut, Dar al-Malā'iyin, 1969.
- SAUV. = SAUVAGET J., *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman*. Éléments de Bibliographie. Edition refondue et complétée par Cl. Cahen (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, A.-Maisonneuve), 1961.
- SAV. = SAVARY, CLAUDE, *Le Koran*. Traduction, précédée d'un Abregé de la Vie de Mahomet et accompagnée de notes. Paris, Garnier [1960].
- SH. = BINT ASH-SHATĪ' ['A'ishah 'Abd-ar-Rahmān], *Nisā' an-Nabī* [Le mogli del Profeta]. Cairo, Dar al-Hilal, [1967].
- SHAR. = BEN ASH-SHARĪF, MAHMŪD, *Al-adiyān fil-Qur'ān* (Le Religioni nel Corano), Cairo, Dar al-Maarif, 1970.

- SID. = SIDERSKY, D., *Les origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*. Paris, Geuthner, 1933.
- STR. = DE STRYCKER E., S. J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée [...]. En appendice les versions arméniennes traduites en latin par HANS QUECQUE, S. J. (Bruxelles, Société des Bollandistes), 1961.
- TAB. = BEN GA'FAR MUHAMMAD BEN GARİR AT-TABARİ (+ 922), *Gāmi' al-Bayān* (Commento del Corano). Cairo, ed. Shāker, 1960.
- TABB. = TABBARAH, 'ABD-AL-FATTAH, *Rūh as-salāt fil-islām* (Lo spirito della preghiera nell'islām). Beirut, Dar al-Malaiyn, 1968.
- TOD. = TODDE, MAURO MARIA, *La 'Saida' Maria nella dottrina e pietà islamiche*, in « La Madonna nel culto della Chiesa ». Coll. « Lumen et Fons », 9. Brescia. Queriniana [1966], p. [208]-218.
- ULL. = WINTER L. M., *Der Koran*. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von LUDWIG ULLMANN neu bearbeitet und erläutert (München, W. Goldmann), 1962.
- WAT. I = WATT W. MONTGOMERY, *Mahomet à la Mecque*. Traduction de F. Dourveil (Paris, Payot), 1958.
- WAT. II = IDEM, *Mahomet à Médine*. Trad. par S.-M. Guillemín et F. Vaudou (Paris, Payot), 1959.
- WENS. = WENSINCK, A. J., *Maryam*, in *Enc. de l'Islam*, III, p. 357-360. — Articolo, riprodotto in turco nella *Islām Ansiklopedisi*. Istanbul, Maarif Basimevi, 19 VII (1957), p. 781-785; — e compendiatto nella *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edit. by on behalf on the Netherlands Academy by H. A. R. GIBB and J. M. KRAMERS (Leiden, Brill, 1953), p. 327-330.
- ZAK. = ZAKARIAS H., *L'Islam, Entreprise Juive. De Moïse à Mohammed*.  
t. I 1. Conversion de Mohammed au judaïsme  
2. Les enseignements à Mohammed du rabbin de la Mecque  
t. II 3. Composition et disparition du Coran arabe original et primitif  
4. Lutte du rabbin de la Mecque contre les idolâtres et les Chrétiens.  
(Cahors), 1955.
- ZK. = ZAKARIAS, HANNA, *Voici le vrai Mohammed et le faux Coran*. Paris, Nouvelles Editions Latines [1960].
- ZAM. = GAD-ALLAH MAHMŪD BEN 'OMAR AZ-ZAMAKHSHARĪ (+ 1144), *Al-Kashshāf* (Commento al Corano). Beirut, Dār al-kitāb al-'arabī, 1947.