

# Studia graeco-arabica

8

---

2018

### *Editorial Board*

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### *Staff*

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### *Submissions*

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

### *Peer Review Criteria*

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### *Subscription orders*

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: [redazione@pacineditore.it](mailto:redazione@pacineditore.it)

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

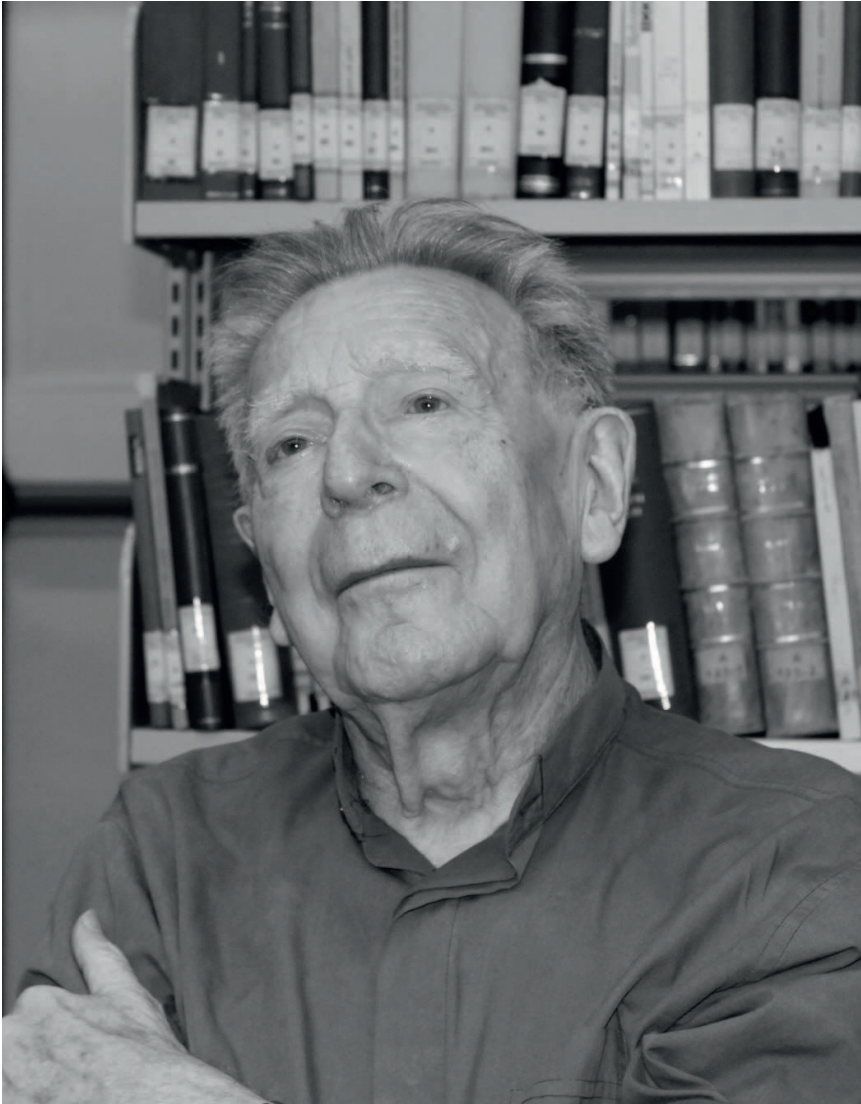


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

*Studia graeco-arabica* is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

## Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i> .....	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i> .....	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i> .....	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i> .....	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i> .....	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i> .....	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i> .....	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i> .....	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i> .....	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i> .....	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i> .....	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i> .....	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i> .....	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i> .....	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i> .....	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i> .....	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i> .....	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i> .....	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i> .....	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i> .....	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i> .....	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i> .....	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i> .....	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i> .....	» 470
<i>Index of Manuscripts</i> .....	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i> .....	» 476
<i>Index of Modern Names</i> .....	» 480

# *Cuore, anima e mente*

## *Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana*

Patrizia Spallino, Mauro Mormino

### *Abstract*

The starting point of this article is a topic that features in the synoptic Gospels (Mt 22, 37; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27) and is presented as the most essential among Jesus' precepts: "Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind". The three terms that are mentioned here – heart, soul, and mind – are of prominent importance both in the Christian and Islamic spiritual traditions. We compare them and the respective traditions of commentary both on a lexicographical and exegetical level. The analysis of similarities and differences issued from a comparison of the contexts of the exegeses, and the respective reactions to the common Biblical background, counts as a starting point for further research.

“Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente”. Il versetto evangelico di Matteo 22, 37 – presente anche in Luca 10, 27 e Marco 12, 29-31<sup>1</sup> (citazione di un passaggio tratto da Dt 6, 5) – apre questo contributo per mettere in evidenza tre termini che saranno oggetto della nostra analisi: cuore, anima e mente. Si tenterà di tracciare una sintetica ed essenziale esposizione che intende volgere lo sguardo su questioni lessicali e filologiche molto articolate che coinvolgono l'ambito spirituale di due tradizioni che nel corso dei secoli si sono confrontate: l'islamica e la cristiana.<sup>2</sup>

La comunanza tra riti, pratiche, cerimonie e formule culturali, e sopra ogni cosa l'evoluzione del lessico tecnico spirituale proprio all'ambito cristiano orientale che basa le sue fondamenta nei Vangeli e nei testi dei Padri, e l'ambiente islamico che elabora la sua terminologia sul Corano ed i primi asceti sufi, vede come tramite ineludibile la traduzione di questa terminologia dal greco all'arabo.<sup>3</sup> Come noto, la costruzione di lessici tecnici in genere si concentra su un unico campo religioso, raramente comparandolo all'altro; il nostro obiettivo è quello di provare ad accostare, per quanto possibile, dei termini chiave per poter rintracciare quei percorsi che hanno poi dato origine ai concetti della mistica

---

<sup>1</sup> Marco e Matteo aggiungono anche “con tutta la tua forza”, testo che segue fedelmente la citazione biblica che nomina il cuore (*lev*), l'anima (*nefesh*), e le forze (*me'od*).

<sup>2</sup> Questo articolo trae spunto da un lavoro di ricerca appena avviato su un progetto di lessico comparativo inerente all'ambito della spiritualità cristiana orientale, arabo cristiana e islamica. Si avvale dunque attualmente della partecipazione dei referenti: Mauro Mormino (lessico greco), Patrizia Spallino (lessico arabo cristiano), Youstra Hāddawī (lessico islamico). Ringraziamo in particolare Youstra Hāddawī per la ricerca e le riflessioni comuni. Le parti di questo contributo concernenti la tradizione islamica e arabo-cristiana, che si trovano alle pp. 120-3, 126-7, 130, sono curate da Patrizia Spallino; le parti concernenti la tradizione cristiana ed ebraica, che si trovano alle pp. 123-6, 127-8, 131, sono curate da Mauro Mormino.

<sup>3</sup> La prima difficoltà e peculiarità di questa ricerca verte sulla traduzione dei testi sacri. La traduzione diretta dal greco in arabo dell'Antico e Nuovo Testamento è oggetto di studi recenti e molto circoscritti; a proposito si veda: R. Vollandt, “The Status Questionis of Research on the Arabic Bible”, in N. Vidro - R. Vollandt - E.-M. Wagner - J. Olszowy-Schlanger, *Studies in Semitic Linguistics and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2018 (Studia Semitica Upsaliensia, 30), pp. 442-67.

cristiana ed islamica. La lingua araba si costituisce come ponte di mediazione che vede transitare dalla sponda cristiana verso quella islamica una serie di concetti e dottrine che spiegano le risonanze e le eco riscontrate in entrambe le tradizioni.

### *Cuore (qalb - καρδιά)*

Nel Corano vi sono alcuni termini principali collegati al cuore (*qalb*): *fu'ād*, derivato dalla radice F'D, prende il senso di viscere legate al cuore, l'organo centrale che regola la circolazione sanguigna; *sirr*, il centro segreto dell'uomo; *lubb*, il nocciolo, il cuore, l'essenza di una cosa, l'organo centrale della conoscenza essenziale, la molla che trasmette tutte le informazioni, ciò che lega il cuore e il cervello e quest'ultimo dipende dal primo.<sup>4</sup>

Il termine *qalb* ('cuore') nella sua etimologia indica il cambiamento di qualcosa dalla sua forma originaria. Nel dizionario enciclopedico *Lisān al-'arab* di Ibn Manẓūr,<sup>5</sup> viene elencata una molteplice varietà di significati: la radice QLB indica principalmente l'idea di girare e rigirarsi, come esprime un famoso *ḥadīth* del profeta Muḥammad: "I cuori delle creature stanno tra due dita del Misericordioso, e quando egli vuole rigirare un cuore lo rigira"; una preghiera rinforza questo concetto: "Oh tu che fai girare i cuori, accetta il mio cuore nella tua religione". *Qalb* indica il cuore come muscolo di carne descritto generalmente a forma di una pigna posizionata al centro del petto; a volte si riferisce alla quintessenza o nucleo delle cose (*lubb*) e alla loro essenza (*maḥḍ* e anche *ḥālīṣa*), ma *lubb*, sempre utilizzato nel suo plurale *albāb*, è l'intelligenza. *Qalb* acquista il senso di 'puro' e 'vero'; esso è l'organo sede delle percezioni, delle emozioni, delle conoscenze e quindi continuamente sottoposto a variazioni e rovesciamenti che non riesce a dominare. Il Corano evidenzia quindi i due aspetti ambivalenti del cuore, quello fisico e quello spirituale, in quanto oltre ad essere l'organo vitale è dotato di una vista più acuta e capace di intendere. Mentre in natura tutto è costituito a coppie, il cuore nell'uomo è unico: "Dio non ha posto due cuori nelle viscere dell'uomo" (33:4).

Per esprimere le svariate funzioni e caratteristiche del cuore, esso viene definito tramite disparati aggettivi che si presentano nelle varie occorrenze coraniche. Nella sura 3:159 ad esempio leggiamo: "Tu li hai trattati con dolcezza perché Dio ti ha ispirato misericordia; se fossi stato crudele e duro di cuore si sarebbero allontanati da te".<sup>6</sup> Nel commento di Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī (839-923),<sup>7</sup> l'autore unisce il termine cuore ai due precedenti: *fazẓ* (crudele) e *ġalīẓ* (duro), riferendosi al cuore del profeta Muḥammad che in questo caso era stato gentile e pietoso verso i fedeli.

Il cuore è duro: "Ma poiché hanno rotto il patto, li abbiamo maldetti, abbiamo indurito i loro cuori (*wa-ġa'alnā qulūbahum qāsiyyatan*)" (5:13). Ṭabarī spiega questa durezza in quanto il cuore non è mai stato credente per camminare verso Dio.

Il cuore è anche sano: *al-qalb al-salīm*. "Il giorno in cui a nulla serviranno ricchezze e figli e solo varrà chi avrà portato a Dio un cuore sano" (26:88-89) e secondo la lettura di Ṭabarī, il cuore sano è quel cuore che crede nell'unicità di Dio e nella resurrezione dopo la morte.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Cf. M. Gloton, "Les secrets du cœur selon l'islam", *Connaissance des Religions* 57-59 (1999), pp. 118-45; G.C. Anawati - L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Vrin, Paris 1968 (Études Musulmanes, 8).

<sup>5</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Dār al-Ġil, Beirut 1988, vol. VI, pp. 688-91.

<sup>6</sup> Per la traduzione del Corano ci si avvale della versione di I. Zilio Grandi: *Il Corano*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2010. Si veda anche il relativo annesso *Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi, Mondadori, Milano 2007.

<sup>7</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī min kitābihi ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1999, vol. III, pp. 494-5.

<sup>8</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. a n. 7), vol. IX, pp. 453-4.



Il cuore al contrario può essere malato: “Mogli del profeta, voi non siete come le altre donne. Se temete Dio non siate umili nel parlare, affinché non vi desideri chi ha una malattia del cuore (*alladī fi qalbihi maraḍun*); invece parlate degnamente” (33:32). Secondo Ṭabarī questo versetto si riferisce alla debolezza del cuore causata dalla mancanza di fedeltà e quindi un cuore miscredente: ciò causa la sua ‘malattia’.<sup>9</sup> Vi è chi ha interpretato l’origine di questa malattia nell’ipocrisia, mentre altri la attribuiscono alla dipendenza dai suoi desideri: “Hanno una malattia nel cuore, e questa malattia Dio la accresce e avranno un castigo doloroso per la loro menzogna” (2:10). La malattia del cuore genera l’impurità che come ruggine si manifesta “Quel che iniquamente operano devasta loro il cuore come un velo di ruggine” (83:14).

Il cuore per guarire deve essere puro, possedere la sua pace interiore e questa si ottiene con il ricordo di Dio: “Coloro che credono, coloro i cui cuori si acquietano al ricordo di Dio: non è forse con il ricordo di Dio che si acquietano i cuori?” (13:28). Il cuore è dunque tranquillo: “Chi ha rinnegato Dio dopo aver creduto – tranne coloro che sono costretti a farlo ma hanno il cuore quieto (*qalbuḥu muṭma’innun*) nella fede – e chi ha spalancato il cuore (*ṣadr*) all’empietà, su costoro si abatterà l’ira che viene da Dio, avranno un castigo cocente”. (16:106). Si tratta di un cuore che possiede un’immensa tranquillità data dalla fede.

Il cuore è il luogo stesso della rivelazione coranica: “Lo portò lo Spirito Fedele sul tuo cuore perché fossi di monito agli uomini” (26:193-194); grazie a ciò su di esso scende lo spirito acquietante (*sakīna*) di Dio che raddoppia la fede e la rende “fede su fede” (48:4).

Il cuore è orgoglioso ed autoritario: “Quelli che discutono i segni di Dio senza aver ricevuto alcuna autorità per farlo. Grande è l’odio di Dio e dei credenti per costoro. Così Dio sigilla ogni cuore superbo (*mutakabbir*) e tiranno (*ḡabbārin*)” (40:35). Seguendo lo stesso commento, il cuore orgoglioso è di coloro i quali discutono sulle parole di Dio senza averne conoscenza, mentre il cuore tiranno o autoritario è quello che non vuole seguire gli insegnamenti di Dio ed il giusto sentiero.

Il cuore può essere pieno di pentimento: “A chi ha temuto il Clemente in segreto, a chi è venuto con il cuore pieno di pentimento (*bi-qalbin munībin*)” (50:33). Secondo il *tafsīr* di Abū Muḥammad al-Baḡawī (1041 o 1044 - 1122),<sup>10</sup> il cuore pieno di pentimento è quello sincero nel suo obbedire a Dio.

Il cuore è vivo: “In questo c’è un monito per chi ha un cuore (*lahu qalbun*), per chi ode e vede” (50:37). Qui Ṭabarī afferma che il cuore indica il cuore vivo, ma la vita del cuore non si riferisce alla vita dell’organo, si tratta piuttosto di una metafora per intendere la vita della mente che riflette; il cuore vivo è in realtà la mente dell’uomo grazie al quale egli distingue le realtà delle cose.<sup>11</sup>

Il cuore si differenzia anche per l’appartenenza, ad esempio se è correlato a personaggi particolari come il profeta Muḥammad o il profeta Abramo che possiede il cuore sano per eccellenza (37:84).<sup>12</sup> “Di’: Chi è nemico di Gabriele il quale ha fatto discendere il Corano sul tuo cuore, con il permesso di Dio, a conferma di quel che è giunto prima, come guida e lieto annuncio ai credenti?” (2:97) Su questo versetto il commentatore Aḥmad Anṣārī al-Qurṭubī (m. 1273) sostiene che qui si ci si riferisce al cuore del profeta Muḥammad perché esso è il luogo del centro della conoscenza e del sapere ed è qui che si riceve la scienza.<sup>13</sup> “Ricorda quando Abramo disse: ‘Signore mio, mostrami come ridoni la vita ai morti’. Dio disse: ‘Non sei credente?’. ‘Sì’ rispose Abramo. ‘Te lo chiedo perché il mio cuore si

<sup>9</sup> *Ibid.*, vol. X, pp. 293-8.

<sup>10</sup> Cf. al-Baḡawī, *Tafsīr al-Baḡawī. Ma’alim al-tanzīl*, Dār Ṭayyiba, al-Riyāḍ 1459 H., vol. VI, p. 363.

<sup>11</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. a n. 7), vol. XI, pp. 432-433

<sup>12</sup> Ricorre anche il cuore del popolo di Israele (2:74), il cuore degli apostoli (5:113), il cuore della madre di Mosè (28:10).

<sup>13</sup> al-Qurṭubī, *Ġāmi’u li-l-ahkām al-Qur’ān*, Mu’assat al-Risāla, Bayrūt 2006/1427 H., vol. II, pp. 261-2.

acquieti” (2:260). Secondo Qurtubī il cuore di Abramo gli permette di giungere alla pace interiore, a quella certezza che deriva dalla conoscenza visibile e dimostrativa propria delle cose; in questo contesto, la conoscenza che è soggetta a dimostrazione consiste nella capacità di Dio nel resuscitare le creature dopo la morte.<sup>14</sup>

Il cuore che ha perso il cammino: “Ricorda quando Mosè disse al suo popolo: ‘Popolo mio, perché mi tormentate quando sapete che sono il messaggero di Dio, inviato a voi?’. E dopo che si furono smarriti, Dio fece smarrire i loro cuori (*azāġa Allāhu qulūbahum*); Dio non guida la gente empia” (61:5).

Il cuore è sospettoso: “E quelli che ti chiedono il permesso di sottrarsi sono coloro che non credono in Dio e nell’ultimo giorno e hanno il cuore pieno di dubbi (*wā’artābat qulūbahum*), cosicché si dibattono nell’incertezza” (9:45).

Il cuore è sigillato: “Cosa ne pensi? Chi si è preso come Dio la propria passione, colui che Dio ha traviato secondo una Sua conoscenza, chi ha orecchi e cuore sigillati (*waḥatama ‘alā sam‘ihi wa-qalbihi*) da Dio e ha sugli occhi un velo che Dio stesso ha steso, chi mai lo potrà guidare se Dio non lo guida? Non riflettete?” (45:23). Ṭabarī precisa che in questo versetto il termine ‘cuore’ indica il ragionare; il cuore sigillato è quel cuore che non riesce a concepire la parola di Dio e che la luce della fede non riesce ad illuminare.<sup>15</sup> Il cuore sigillato è equivalente ad un cuore duro, chiuso alla rivelazione e che resiste alla fede: “Guai a chi indurisce il cuore davanti al nome di Dio” (39:22).

Più il cuore si chiude, più è soggetto alle tentazioni di Satana: “Questo ordina Iddio per fare dei suggerimenti di Satana una prova per coloro che hanno un morbo nel cuore, per coloro che hanno il cuore indurito” (22:53).

Ma al contrario, il cuore può essere condotto alla credenza: “Nessuna disgrazia accade senza il permesso di Dio, Dio dirige al bene il cuore (*yahdi qalbahu*) di chi crede in Lui, Dio conosce ogni cosa” (64:11). Interessante è in questo caso il commento di Ismā‘il ibn ‘Umar b. Kaṭīr (1301-1373) che vede nel termine cuore una sfumatura del conoscere e riconoscere: è il cuore che permette all’uomo di riconoscere la realtà e di ammettere che ciò che egli vive è il suo destino.<sup>16</sup> Il cuore che ha paura: “E donano ciò che donano con i cuori trepidanti (*wa-qulūbuhum wa-ġilatun*) perché ritorneranno al loro Signore” (23:60). Ṭabarī commenta che il cuore teme che Dio possa non accoglierlo e di non riuscire a scansare il Suo castigo.<sup>17</sup>

Riguardo alla sovrapposizione tra cuore e mente, vi è il versetto che recita: “Quelli che non conoscono nulla dicono: ‘Noi crederemmo se Dio ci parlasse oppure se ci arrivasse un segno da Lui’. Lo stesso hanno detto quelli prima di loro, i loro cuori si somigliano. Eppure noi abbiamo mostrato i segni a gente che crede fermamente” (2:118). È il commento di Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr (1879-1973) che suggerisce come in questo contesto il termine ‘cuore’ faccia riferimento alla ragione: è questo cuore che metaforicamente rappresenta la ragione e che porta all’incomprensione.<sup>18</sup>

Ancora: “I nostri cuori sono chiusi al tuo appello (*qulūbunā fi akinnatin mimmā tad‘ūnā*), nelle nostre orecchie c’è un peso, fra te e noi c’è un velo, fa’ pure, anche noi faremo qualcosa” (41:5).

<sup>14</sup> *Ibid.*, vol. III, pp. 309-11.

<sup>15</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. a n. 7), vol. XI, pp. 261-3.

<sup>16</sup> Cf. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Ibn Kaṭīr*, Dar-es-Salaam 2012.

<sup>17</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. a n. 7), vol. IX, pp. 224-6.

<sup>18</sup> Cf. Ibn ‘Āšūr, *Tafsīr al-tahrīr wa’l-tanwīr*, Ġamī‘ ḥuqūq al-ṭaba’ maḥfūzat al-dār al-tūnisīyya li-l-našri, Tunisi 1984, vol. I, pp. 688-91.

È Ibn ‘Ašūr che interpreta qui il termine cuore come la mente che conduce l’uomo all’infedeltà; questa metafora difatti indica che se il cuore è coperto, non si ragiona perché è come se la mente stessa fosse coperta.<sup>19</sup> A conferma di questa sovrapposizione tra cuore e ragione, Ibn ‘Ašūr riporta anche questo versetto: “Quelli che non conoscono nulla dicono: ‘Noi crederemmo se Dio ci parlasse oppure se ci arrivasse un segno da Lui’. Lo stesso hanno detto quelli prima di loro, i loro cuori (*qulūbuhum*) si somigliano. Eppure Noi abbiamo mostrato i segni a gente che crede fermamente” (2:118). Secondo il commentatore, anche in questa occorrenza il cuore rappresenta la ragione perché in questo caso porta all’incomprensione.

Nel Nuovo Testamento<sup>20</sup> il termine impiegato per riferirsi al cuore (*καρδία*) indica raramente l’organo in quanto tale, o meglio, l’attività fisiologica dell’organo e la sua influenza sulle attività fisiche del resto del corpo. Nell’Antico Testamento questo aspetto appare con maggiore frequenza e si lega ad una concezione che fa del cuore (*lēb*) un elemento indispensabile per la vita e punto focale nel quale si raccordano le energie vitali stesse, poiché, quando esso viene meno, anche le forze scompaiono (Sal 37, 10). Il Salmo in questione, con l’utilizzo del verbo onomatopeico ebraico *secharchar* indicante il battito e il palpitare del cuore, sembra suggerire una possibile conoscenza del fenomeno della circolazione sanguigna,<sup>21</sup> un aspetto che ricorda il coranico *fu’ād* sopra menzionato. Pertanto, il cuore influisce sul movimento degli arti ed il suo improvviso arrestarsi talvolta causa una paralisi, non la morte immediata, come nel caso del calebita Nabal il cui cuore diviene come pietra per dieci giorni prima della morte per intervento divino (1Sam 25, 37) o di Assalonne che, pur trafitto al cuore dai tre dardi di Gioab, venne finito solo successivamente dagli uomini di quest’ultimo (2 Sam 18, 14-15).

Il cuore trae godimento e forza dal cibo che lo rinfranca e permette al resto del corpo di proseguire nelle sue attività (Gen 18, 5; Gdc 19, 5; 1Re 21, 7). Quest’ultimo aspetto si ritrova nel Nuovo Testamento in due passi. Negli Atti, in conclusione del discorso di Barnaba e Paolo ai cittadini di Listra in Asia Minore, quando gli apostoli, nel rifiutare il sacrificio di ringraziamento a Zeus proposto dal sacerdote del luogo dopo la guarigione da loro operata di un paralitico, ricordano come Dio di generazione in generazione abbia provveduto al benessere degli uomini con piogge, stagioni fruttifere e, infine, con il cibo che riempie di letizia i cuori (At 14, 17: ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν). Ma la provvidenza divina, che fornisce quanto è necessario per il sostentamento, può essere volta dagli uomini in eccesso, come nel caso della lettera di Giacomo (5, 5) nella quale i ricchi sono oggetto di una dura reprimenda, essendosi dati alla gozzoviglia e avendo nutrito fino all’eccesso i propri cuori (dunque le proprie carni), in preparazione per il giorno del massacro (ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς), secondo le parole di Ger 12, 3.

Pur mancando descrizioni effettive del cuore e della sua forma, la sua posizione centrale e riposta all’interno del corpo, ne aumenta l’impenetrabilità e ne sottolinea il significato di luogo del mistero dell’insondabilità. Ad esempio, in Ez 27, 25-27 e Dt 4, 11 troviamo rispettivamente le espressioni “cuore dei mari” e “cuore dei cieli”; similmente in Mt 12, 40 nel rispondere agli Scribi ed ai Farisei che gli richiedevano un segno, Cristo prende a modello e prefigurazione della resurrezione la vicenda di Giona e come il primo rimase per tre giorni e tre notti nel ventre del pesce (ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ

<sup>19</sup> *Ibid.*, vol. XIV, pp. 233-6.

<sup>20</sup> Per il testo del Nuovo Testamento in greco si è usata l’ed. a cura di A. Merk - G. Barbaglio, Bologna 2003 e *The New Testament in the Original Greek*, Compiled and arranged by M.A. Robinson - W.G. Pierpont, Chilton Book Pub., Southborough Mass. 2005 (Byzantine Textform); per il testo dei Salmi si veda L. Mortari (a cura di), *Il Salterio della Tradizione. Versione del Salterio greco dei LXX*, P. Gribaudi, Torino 1983.

<sup>21</sup> Cf. H. Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, Volume II, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, p. 112.

κήτους) così il Figlio dell'uomo sarebbe rimasto per tre giorni e tre notti nel cuore della terra (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς).<sup>22</sup>

L'essenzialità e la centralità del cuore nella vita biologica umana, già a partire dalla riflessione ebraica, fa sì che esso divenga la sede privilegiata di diversi stati emozionali e sia legato alla descrizione di stati d'animo differenti; un organo, insomma, che riceve gli stimoli dalla realtà che lo circonda, che custodisce le più riposte intenzioni, muove l'uomo all'azione o al desiderio della stessa, che soffre e trema, che gioisce ed ama. Nel Vecchio Testamento diverse sono le emozioni che lo investono: paura e agitazione (Gen 42, 28; Sal 22, 15; Prv 23, 17; Is 7, 2; Gs 7, 5), felicità e gioia (Dt 28, 47; Prv 14, 30; Sal 104, 5), tristezza (Dt 5, 10; Prv 15, 13 e 17, 22), amore (Cant 41, 9). Anche il Nuovo Testamento recepisce questa dimensione affettiva e/o emozionale del cuore. Esso può essere triste, come quello dei discepoli all'annuncio di Cristo delle difficoltà che avrebbero patito nelle future missioni di apostolato (Gv 16, 6: ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν); sofferente nel non poter essere di vantaggio per i propri fratelli nello sfogo di Paolo (Rom 9, 2: ἀδιάλειπτος ὁδύνη τῆς καρδίας μου); lieto nell'assistere al ritorno di Cristo (Gv 16, 22: χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία) e al pensiero della salvezza derivante dalla fede nella resurrezione (At 2, 26 – citando Sal 15, 9 – : ἠυφράνθη μου ἡ καρδία); preda di una amara gelosia/invidia e della volontà di contesa che allontanano dalla vera sapienza (Gc 3, 14: εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν); esercitato nella sua cupidigia (2 Pt 2, 14: καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες) o soggetto al desiderio pericoloso o letale come quello instillato nel cuore di Giuda dal demonio (Gv 13, 2: τοῦ διαβόλου ἦδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτόν).

Il cuore è sede delle intenzioni e della volontà, ad esempio in 1Cor 4, 5 (τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν) e 2Cor 9, 7 (ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ). Nella riflessione sul perdono delle offese ricevute, esemplata nella parabola del servo malvagio (Mt 18, 21-35), Cristo ricorda che l'unico modo per evitare che l'ira del re si abbatta contro il suo servitore – ovvero l'ira di Dio nei confronti dell'uomo – passa attraverso il genuino sentimento di perdono nei confronti del proprio fratello che, per rendersi effettivo, necessita di provenire dal proprio cuore (Mt 18, 35: ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν). Similmente l'amore, anch'esso rivolto verso i propri fratelli e che segue la purificazione dell'anima attraverso l'obbedienza al dettato della verità, deve provenire da un cuore puro e sincero (1Pt 1, 22: ἐκ καθαρᾶς καρδίας) in quanto l'uomo è rigenerato dalla parola divina che rinnova ogni parte della sua natura interiore. Sempre la lettera petrina ritorna su questo punto e, nella riflessione sul matrimonio, invita all'abbandono di ogni ornamento mondano e solo esteriore (1Pt 3, 3) per adornare invece l'interno, ovverossia, quella parte più interna e riposta del proprio cuore (1Pt 3, 4: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος). Esso, infatti, diviene il luogo in cui le intenzioni, i propositi e i desideri dell'uomo si celano poiché nel cuore può nascere un desiderio, come Mosè che sente la necessità ἐπι τὴν καρδίαν αὐτοῦ (At 7, 23) di andare in visita dei propri fratelli d'Israele, o nascondersi un segreto come nel caso del non credente che rende noti ai cristiani τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ (1Cor 14, 25).

Dio ha la possibilità di violare il segreto del cuore dell'uomo: può conoscerlo (Lc 16, 15: ὁ δὲ Θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν), scrutarlo (Rom 8, 27: ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας), metterlo alla prova (1Tess 2, 4: Θεὸς τῶ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν).

<sup>22</sup> Su questo tema e la sua risonanza in ambito patristico, cf. Y.M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, Études Augustiniennes, Paris 1973; H.J. Hornik - M.C. Parsons, "Art", in J.F.A. Sawyer (ed.), *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, pp. 304-305.

Cristo in persona parla del proprio cuore quando definisce sé stesso come mite e umile di cuore (Mt 11, 29: *ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*), ponendosi quale esempio per quanti si dicono intenzionati a seguirlo e desiderosi di ristorare la propria anima. Giustino Martire nel *Dialogo con Trifone* – riferendosi a Lc 22, 44 e Mt 26, 39 – descrive il cuore di Cristo come tremante e subito dopo lo paragona a cera calda che lentamente si scioglie dentro il suo seno (Sal 21, 14) intendendo il timore per la Passione che lo attendeva ma, al contempo, esprimendo l'intenzione del Padre di preparare il Figlio a questa sofferenza.<sup>23</sup> Anche Origene, nella sua *Esortazione al martirio*, descrive il Cristo in attesa della Passione, ed il suo cuore come intrepido per la protezione accordatagli dal Padre, colmo dei dogmi divini e, per tale motivo, pronto a confrontarsi con Satana.<sup>24</sup> Infine, Didimo di Alessandria, sempre nell'ambito della Passione del Cristo e sempre in riferimento al Sal 21, 14, utilizza l'immagine del cuore di Cristo quale cera che si scioglie per indicare il suo amore verso i discepoli.<sup>25</sup>

Il cuore indica aspetti morali, stati di virtù o vizio: può essere puro (Mt 5, 8: *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*); l'uomo che guarda una donna con concupiscenza ha già commesso adulterio nel proprio cuore (Mt 5, 28: *ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*); Paolo si augura che il Signore possa rendere saldi ed esenti da colpe i cuori nella santità (1 Tess 3, 13: *εἰς τὸ στηριξάει ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ*); Giacomo invita i peccatori a santificare i propri cuori per sottomettersi a Dio e fuggire le lusinghe ed i tranelli del diavolo (Gc 4, 8: *ἀγνίσατε καρδίας*). Similmente a Mt 5, 28 per Basilio di Cesarea l'adulterio, anche solo attraverso lo sguardo, corrompe il cuore.<sup>26</sup> Per Origene, il cuore può divenire fonte delle opere buone e principio per quanti credono nella giustizia.<sup>27</sup>

Il cuore è identificato con la mente e diviene centro dell'attività di ragionamento in quanto dotato di capacità cognitive, impiegate in senso sia positivo sia negativo: gli Scribi, ascoltate le parole di Gesù al paralitico, pensano nel loro cuore (Mc 2, 6: *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*); il cuore dei discepoli afflitti sulla via di Emmaus è oggetto del rimprovero di Cristo perché lento nel comprendere le parole dei profeti e l'annuncio delle Scritture (Lc 24, 25: *βραδεῖς τῇ καρδίᾳ*); Paolo spera che Dio possa illuminare gli occhi del cuore così da far comprendere agli uomini la speranza e la gloria cui sono chiamati (Ef 1, 18: *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν*); il cuore/la mente dei pagani è ottenebrata e ottusa (Rom 1, 21: *ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*). Come Dio può sondare i segreti del cuore, così può fare anche con i pensieri dello stesso che, per lui, divengono visibili;<sup>28</sup> conosce ogni cosa in quanto più grande del cuore dell'uomo (1Gv 3, 20: *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα*). Le potenzialità negative del pensiero sorto dal cuore sono oggetto di una serrata analisi da parte di Cristo nella sezione dedicata al puro e all'impuro, a seguito di una discussione sulle tradizioni farisaiche, in Mc 7, 21-22: *ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖται, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖται, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρὸς, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη* (e anche Mt 15, 19-20).

<sup>23</sup> Cf. St. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Translated by Th.B. Falls, Revised with a New Introduction by Th.P. Halton, Edited by M. Slusser, The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C. 2003 (Selections from the Fathers of the Church), Cap. 103, 8, p. 157.

<sup>24</sup> PG 11, coll. 597 C-600 A.

<sup>25</sup> *Expositio in Psalmos*, in PG 39, col. 1281 B.

<sup>26</sup> *Sermo asceticus*, in PG 31, Col.872 B.

<sup>27</sup> *Libellus de oratione*, in PG 11, col. 485 A.

<sup>28</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Expositiones in Psalmos*, in PG 27, col. 80 C; Procopio di Gaza, *Commentarii in Isaiam*, in PG 87/2, col. 1849 C.

Ne deriva che il cuore, tramando azioni e progetti volti al male ed alla corruzione, ostinandosi nella loro realizzazione rischia di “indurirsi”, “ricoprirsi di grasso” e “ingrassare” secondo un’immagine già presente nella letteratura veterotestamentaria (ad es. Es 4, 21 e 7,3; Is 6, 9-10; Ez 2, 4), poi ripresa nei Vangeli (Mt 13, 15; Mc 6, 52 e 8, 17; Gv 12, 40; At 28, 27) e, come visto sopra, ben presente anche nella tradizione islamica. In ambito neotestamentario essa indica come l’opposizione mostrata da Israele nei confronti del Figlio di Dio – modellata sul comportamento ostile dell’antico Israele verso i profeti – diventi anche il rifiuto dell’uomo a riconoscere Dio e conformarsi al suo insegnamento diventando preda delle passioni.<sup>29</sup>

Il cuore indurito pone Israele in contrasto con Dio in quanto dimentico dell’Alleanza stretta con lui al momento dell’uscita dall’Egitto. Dio stesso allora promette di instaurare una Nuova Alleanza in mezzo agli uomini scrivendola direttamente nel loro cuore (Ger 31, 31-34). Il cuore, pertanto, diventa sede del ricordo della bontà divina e luogo privilegiato per la sua memoria nonché centro della vita morale, religiosa e spirituale dell’uomo.<sup>30</sup>

### *L’anima (nafs - ψυχή)*

Il *Lisān al-‘arab* elenca i seguenti significati per il termine *nafs*: si riferisce innanzitutto all’anima umana e poi alla capacità di distinguere. Nel primo senso indica qualcosa che termina una volta finita la vita umana, mentre nel secondo essa scompare una volta che si perde la mente. A volte *nafs* è associato al termine *rūh* (spirito), anche se i commentatori sostengono che nel Corano *rūh* si riferisca all’angelo Gabriele: *rūh al-quds* (Spirito di santità, 2:87), *al-ruh al-amīn* (lo Spirito fedele, 26:193) o semplicemente *al-rūh*.

*Nafs* indica il sangue che, una volta fuoriuscito dal corpo umano, fa fuoriuscire anche l’anima; è inoltre il desiderio, la voglia di fare o di volere qualcosa.

*Nafs* è l’invisibile (*al-ġayb*) ed anche il destino; è l’insieme delle cose, ovvero ciò che presenta la loro realtà e la loro essenza (*‘aynu al-šay’ wa-ġawharuhu*), è la salvezza dall’angoscia (*al-faraġ min al-kurb*); fa riferimento anche al pronome “stesso” con tutto ciò che esso può indicare nel senso di somiglianza e appartenenza.<sup>31</sup>

*Nafs* è presente nel Corano per ben 295 volte e presenta diverse accezioni. In alcuni casi indica semplicemente l’anima umana: “Gli angeli con le braccia stese grideranno: ‘Fuori le vostre anime (*anfus*)’” (6:93).

A volte il termine si riferisce a Dio: “Di’: ‘A chi appartiene quel che è nei cieli e quel che è sulla terra?’. Rispondi: ‘A Dio’, il quale si è prescritto (*kataba ‘alā nafsihī*) la misericordia per radunarvi tutti nel giorno del giudizio, un giorno che senza dubbio verrà. I miscredenti hanno votato sé stessi alla rovina” (6:12, ma anche 3:28).

L’anima è all’origine, alla base della vita umana, una volta che la si perde non rimane altro che la morte: “Ma Dio non accorderà dilazioni a nessuno (*nafsan*) quando il termine arriverà. E Dio è bene informato di quel che fate” (63:11). E ancora: “E non stupirti delle loro ricchezze e dei figli, in quel modo Dio li vuole tormentare nella vita terrena vuole che esalino l’ultimo respiro (*anfusihi*)”

<sup>29</sup> Cfr. Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull’argomento della gehenna, Altri opuscoli*, Introduzione, trad. e note a c. di P. Bettolo, seconda ed. rivista e ampliata, Qiqajon, Biella 1990, p. 90.

<sup>30</sup> Per una breve disamina delle posizioni patristiche sul concetto di cuore indurito, cf. L. Perrone (a c. di), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Marietti, Genova 1992; S.M. Langston, *Exodus Through the Centuries*, Wiley-Blackwell, Oxford 2006, pp. 85-8.

<sup>31</sup> Cf. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, vol. VI, pp. 688-91.

nell'infedeltà" (9:85); Ṭabarī anche qui afferma che *nafs* indica l'uscita dell'anima dal corpo, il che porterà alla morte.<sup>32</sup>

In alcuni casi, come il seguente esempio, *nafs* fa riferimento al cuore: "Io non vi dico: 'Possiedo i tesori di Dio', non vi dico: 'Conosco il mistero', non vi dico: 'Sono un angelo', e non dico a quelli che voi guardate con disprezzo che Dio non darà loro alcun bene. Dio conosce meglio di chiunque il contenuto delle loro anime, se così facessi sarei tra i colpevoli" (11:31). Ṭabarī qui interpreta "le loro anime (*anfusiikum*)" con 'cuore' perché Dio è l'unico che può conoscere cosa vi è nel nostro cuore e nella nostra coscienza.<sup>33</sup>

*Nafs* indica l'uomo nel suo insieme di anima, corpo e cuore: "[...] Egli è Colui che meglio vi conosce, quando vi originò dalla terra, quando foste embrioni nel ventre delle vostre madri. Dunque non fatevi puri da voi (*anfusakum*) perché Egli è Colui che meglio conosce chi Lo teme" (53:32). Nel suo commento al-Bāḡawī spiega che *anfusakum* fa riferimento all'uomo in tutto il suo insieme: l'uomo non deve lodare sé stesso e vantarsi per le sue caratteristiche e qualità, ma per il suo servizio reso a Dio che ben conosce coloro che credono in Lui e lo temono.

Il senso di anima in quanto tale è presente nella sura 9:85: "E non stupirti delle loro ricchezze e dei figli, in quel modo Dio li vuole tormentare nella vita terrena, vuole che esalino l'ultimo respiro (*anfusabum*) nell'infedeltà". Secondo la lettura di Ṭabarī, *nafs* rende l'immagine dell'uscita dell'anima dal corpo: in questo versetto Dio vuole che questi miscredenti muoiano senza aver creduto e così vedranno il loro castigo.<sup>34</sup>

*Nafs* o la parte interna dell'uomo: "E li rinnegarono benché intimamente vi credessero; lo fecero per iniquità e per superbia, e guarda qual è stata la fine dei corruttori" (57:14). Ṭabarī nota il versetto ed interpreta *nafs* come un'essenza nell'intimo dell'uomo che lo porta a credere e ad agire, in questo senso avvicina l'anima alle funzioni del 'cuore' elemento interno.<sup>35</sup> Ma anche Ibn 'Ašūr nota il versetto, identificando questo elemento interno con la mente; entrambi in ogni caso concordano che *nafs* dà una conoscenza interiore che comanda la volontà dell'uomo.

In numerosi versetti *nafs* è riferito agli dèi: "Hanno preso in luogo di Lui degli dèi che non creano nulla, anzi sono essi stessi guidati" (25:3); in circa altri dieci si riferisce a Dio (3:28; 6:12). Così come il cuore, anche l'anima è seguita da alcuni aggettivi che la caratterizzeranno. L'anima è tentatrice, e come un tiranno incita al male: "Non voglio dichiararmi del tutto innocente, che l'anima appassionata spinge al male, a meno che il mio Signore non abbia pietà, e certo il mio Signore è Indulgente e Clemente" (12:53); "in verità noi creammo l'uomo e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini della vena grande del collo" (50:16). L'anima quindi bisbiglia istigando al peccato, è inoltre biasimatrice (75:2) e per poter raggiungere la salvezza deve essere dominata, frenata, combattuta; possiede però anche delle qualità positive, *al-nafs al-muṭma'inna* (l'anima tranquilla): "E tu, o anima tranquilla, ritorna al Tuo signore, piacente e piaciuta, ed entra fra i Miei servi, entra nel mio Paradiso" (89:27-30). L'anima vive una costante tensione tra il bene ed il male e può scegliere il suo destino: ad essa la scelta verso la salvezza o verso la perdizione.

Nell'Antico Testamento i termini *nešāmā* e *nepeš* indicano l'anima (o 'soffio') e la 'vita'. Il loro impiego investe un vasto campo semantico che rimane comunque legato all'idea della vita e

<sup>32</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. n. 7), vol. VI, p. 441.

<sup>33</sup> *Ibid.*, vol. VII, pp. 31-32. Lo stesso leggerà al-Bāḡawī con la sura 2:284.

<sup>34</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. n. 7), vol. VI, p. 441.

<sup>35</sup> *Ibid.*, vol. IX, pp. 501-2.

dell'esistenza quale bene che può essere sottratto o giungere a compimento con la morte (Gen 2, 7 e 3, 19; Ez 32, 10; 1 Re 19, 4). *Něšāmā*, in particolare, è connesso al termine *rúah* ('vento, soffio, respiro, spirito') e, spesso, sono impiegati insieme. Ad esempio in Dan 10, 17 dove, abbandonato dalle sue forze, il profeta rimane come senza respiro o in 1Re 10, 5 quando nell'osservare i riti e i sacrifici presso il Tempio la regina di Saba rimane senza fiato; l'espressione non è usuale nel Nuovo Testamento ma se ne trova una significativa ripresa in Gv 10, 24 quando i Giudei chiedono a Cristo di non lasciarli, appunto, senza fiato ma di rivelarsi apertamente come Figlio di Dio (ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις). Il respiro, come già il soffio di vita insufflato in Adamo da Dio (Gen 2, 7), è condizione dell'esistenza che giunge alla fine quando Dio stesso "toglie" il fiato (1Re 17, 17-24).

Da un punto di vista semantico il termine anima (ψυχή) nel Nuovo Testamento presenta una serie di significati che, in linea generale, si muovono lungo il solco già tracciato dalla tradizione ebraica.

Il termine indica la vita, una qualità senza la quale il corpo va inteso come fisiologicamente morto, e si applica sia alla condizione umana che (almeno in un caso) a quella animale.

Ad esempio: in riferimento alla vita del Cristo ancora bambino, risparmiata dalla morte dei suoi persecutori, nello specifico di Erode (Mt 2, 20: τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου); Cristo che è venuto per dare la propria vita in riscatto di molti (Mt 20, 28: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν); Gesù chiede alle persone radunate in sinagoga se è lecito o meno salvare la vita di una persona di sabato oppure toglierla (Mc 3, 4: ψυχὴν σῶσαι); nel contesto della parabola dell'uomo ricco la cui campagna aveva dato un buon raccolto, mentre l'uomo riflette sul da farsi volendo darsi alla gioia ed al riposo, Dio lo mette in guardia. Gli ricorda che quella stessa notte gli sarebbe stata tolta la vita ed i beni terreni accumulati non sarebbero serviti a nulla (Lc 12, 20: ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ); Cristo è il buon pastore che offre la vita per le sue pecore (Gv 10, 11: ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων); Cristo è amato dal Padre perché offre spontaneamente la sua vita per le pecore (Gv 10, 17-18: διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου); al momento dell'addio Pietro si chiede perché non possa seguire Gesù ed offrirgli la propria vita (Gv 13, 37-38: τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω); nella parabola della vera vite Cristo ricorda che nessuno possiede l'amore più grande di colui che dà la vita per i propri amici (Gv 15, 13: ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ); Paolo risuscita il giovane Eutico, si piega su di lui ed annuncia che è ancora in vita (At 20, 10: ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν); nel congedarsi dagli anziani di Efeso, Paolo ricorda che la sua vita non è meritevole di nulla ed il suo unico scopo è portare a compimento la propria missione di evangelizzazione (At 20, 24: ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιῶμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτοῦ); Paolo raccomanda le persone di Prisca e Aquila che gli hanno salvato la vita pur rischiando (Rm 16, 3: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν); Epafrodito mette a repentaglio la propria vita per Cristo (Fil 2, 30: μέχρι θανάτου ἠγγισεν παραβολευσάμενος τῆ ψυχῆς); Paolo afferma che la comunità di Tessalonica gli è così cara che egli avrebbe voluto dare per essa non solo il Vangelo di Dio ma anche la sua stessa vita (1 Tess 2, 8: οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς); L'amore di Cristo si è reso manifesto perché egli ha dato la sua vita, così, anche i cristiani devono dare le proprie vite per i propri fratelli (1 Gv 3, 16: ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι); indica la vita delle creature sottomarine (Ap 8, 9: τὰ ἔχοντα ψυχάς), quest'ultimo aspetto sembra dipendere da Gen 7, 22 in cui si ricorda che ogni essere vivente (animali compresi) ha ricevuto nelle proprie narici un alito di vita.

Per estensione, anima indica tutti coloro che sono in vita sia che si tratti di persone che di ogni altra creatura. In tale accezione il termine si ritrova principalmente negli Atti e nelle lettere degli apostoli,



talvolta in un contesto contenente citazioni letterali di passi dell'Antico Testamento: tremila persone (ψυχαί) vengono battezzate e, nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, sono pervase da un senso di timore (At 2, 41 e 43); chiunque non ascolti il profeta è da allontanare dal popolo (At 3, 23: ἔσται δὲ πᾶσα ψυχή ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ) citazione da Lv 23, 29 (ψυχή = *nepes*) i parenti di Giuseppe e Giacobbe, (At 7, 14: ἐν ψυχαῖς ἐβδομήκοντα πέντε) riprendendo un passo di Gen 46,6 e 49,33; persone che hanno votato la propria vita a Cristo (At 15, 26: ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ); persone presenti su di una nave (At 27, 37: αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ); chiunque sia sottomesso alle autorità (Rm 13, 1: πᾶσα ψυχή ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω); Adamo, il primo uomo che divenne un essere vivente (1 Cor 15, 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν) citazione da Gn 2, 7 (ψυχή = *nepes*); le otto persone sopravvissute al diluvio e salite sull'arca (1 Pt 3, 20: ὁκτὼ ψυχαί) secondo il racconto di Gn 7, 7-18.

L'anima, pur continuando a indicare la vita secondo il modello veterotestamentario, esprime il senso dell'interiorità di una persona che può essere messa a rischio dalle scelte compiute e che la connette al cuore: Cristo mette in guardia, a salvaguardia della propria vita/anima, a non dedicarsi solo a quanto si deve mangiare o bere (Mt 6, 25: μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν); nella parole di Maria: "l'anima mia magnifica il Signore" (Lc 1, 46: μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον).

L'uomo parla con sé stesso e invita la propria anima a godere dei beni materiali (Lc 12, 19: ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου); nel parlare della sua futura glorificazione attraverso la morte, Cristo afferma: "l'anima mia è turbata" (Gv 12, 27: ἡ ψυχή μου τετάρκται); Paolo auspica che la comunità tessalonicense conservi irreprensibile tutto quello che è spirito, anima e corpo (1 Tess 5, 23: ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα); i capi vegliano sulle anime dei loro sottoposti (Ebr 13, 17: ἀγρουπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν); Lot angustiava di giorno in giorno la propria anima al pensiero di vivere in mezzo al peccato (2Pt 2, 8: ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν); la buona salute così come va bene per la tua anima (3 Gv 2: καθὼς εὐοδοῦται σου ἡ ψυχή).

L'anima è una caratteristica dell'essere umano che trascende la mera fisicità, l'anima è immortale e diversa dal corpo. In questo senso l'ebraico *nepes* viene tradotto – più o meno propriamente – come ψυχή dai LXX che recepiscono e introducono nel testo biblico la concezione greca del termine anima. Questa concezione è attestata anche in un testo pseudoepigrafo in linea con la tradizione sapienziale ebraica, la *Sapienza di Salomone* (2, 22; 3, 13; 4, 10-5, 23; 9, 15), redatto direttamente in greco tra il II sec. a.C. e i primi decenni del I sec. d.C. e che tenta di avvicinare il pensiero ellenistico alla tradizione veterotestamentaria.<sup>36</sup>

Tracce di questo orientamento, che si rivelerà fondamentale nella riflessione cristiana delle origini e in quella patristica, si ritrovano in alcuni passi. Ad esempio: non bisogna avere paura di quanti uccidono il corpo perché essi non sono capaci di uccidere l'anima (Mt 10, 28: τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι); Cristo ricorda che a nulla giova guadagnare il mondo intero se poi si perde la propria anima (Mc 8, 36: ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ e vd. anche Lc 9, 23-25); chi cerca di salvare la propria vita/anima la perde, chi la perde invece la salva (Lc 17, 33: ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἂν ἀπολέσει, ζωογονήσει αὐτήν); la parola divina può salvare le anime (Gc 1, 21: σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν); chi allontana un peccatore dal

<sup>36</sup> Cf. ad es. J.J. Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden-Boston 1997 (Supplements to the *Journal for the Study of Judaism*, 54), pp. 351-7; F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, con un contributo di R. Penna su "La letteratura canonica del movimento cristiano", Morcelliana, Brescia 2010, pp. 119-32.

peccato salva la propria anima dalla morte (Gc 5, 20: σώσει ψυχὴν αὐτοῦ); il fine ultimo della fede è la salvezza delle anime (1Pt 1,9: τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν).

### *La mente (al-'aql - διάνοια)*

La radice 'QL significa impastoiare un cammello o un cavallo; ed è nella sua V forma (*ta'aqqala*) che il verbo acquista il senso di: essere dotato di ragione, essere intelligente, essere in possesso delle proprie facoltà mentali, afferrare, comprendere, capire. Il sostantivo 'aql è: razionalità, ragione, intelletto, mente, discernimento, buon senso. Afferma al-Muḥāsibī (m. 857): “La lingua araba chiama intelligenza la comprensione perché ciò che si è compreso lo si è afferrato e trattenuto con l'intelligenza, così come s'impastoia (*'uqila*) il cammello o gli si legano insieme i garretti delle cosce”.<sup>37</sup>

*Al-'aql* indica anche la capacità di distinguere, essere coscienti di qualcosa, far differenza tra il bene ed il male. *Al-'āqil* è l'intelligente e segno manifesto dell'intelligenza dell'uomo sono le sue azioni: l'intelligente cerca ciò che gli giova ed evita ciò che gli nuoce.

Nel contesto coranico il termine è ricco di significati e di sfumature concettuali. La mente ricorre per indicare la comprensione: “Volete che essi credano a voi quando tra loro c'è un gruppo che ascolta la parola di Dio per poi alterarla scientemente, dopo averla compresa (*'aqlūhu*)” (2:75). Strumento che conduce alla comprensione e alla meditazione: “Chiamerete gli uomini alla pietà, dimenticando di chiamare voi stessi? Eppure i libri voi li leggete. Non ragionate (*falā ta'qilūna*)?” (2:44); “Così Dio vi spiega i suoi segni affinché ragionate (*ta'qilūna*)” (2:242).

Strumento di cognizione mentale: “Alcuni di loro ti ascoltano. Sarai tu a far udire i sordi, se non comprendono (*lā ya'qilūna*) nulla?”

La mente serve anche per trarre lezioni: “È Colui che dà la vita e la morte, e l'avvicinarsi della notte e del giorno appartiene a Lui. Non capite? (*falā-ta'qilūna*)” (23:80). In questo versetto Ibn 'Āṣūr legge il verbo *ya'qilūna* come un vedere della mente e ascoltare il Corano con la mente, essa permette di andare oltre le parole e comprendere il messaggio nascosto dietro di esse.<sup>38</sup>

Ma la mente ha ragioni che il cuore comprende, anzi essa comprende tramite il cuore:<sup>39</sup> “Sulla terra ci sono appezzamenti vicini l'uno all'altro e giardini di viti, e cerali, e palme disposte a coppia oppure solitarie; tutti sono dissetati dalla stessa acqua eppure alcuni li abbiamo resi cibi migliori di altri, certo vi sono dei segni in questo per chi sa ragionare (*ya'qilūna*)”. (13:4). Nel suo commento al-Qurṭubī precisa che *ya'qilūna* sottolinea l'unione tra mente e cuore dato che la comprensione di Dio avviene tramite il cuore; a conferma di ciò ancora più esplicita la Sura 22:46 che recita: “Non vanno per la terra? Non hanno un cuore con cui comprendere (*ya'qilūna*), orecchie con le quali udire? Ma non sono i loro occhi a essere ciechi, è cieco il cuore che hanno nel petto”. Da quanto esposto si deduce che la parola sacra e gli ammonimenti di Dio divengono un argomento necessario per l'intelletto anche se la scienza è posta nel cuore ed è il cuore a comprendere realmente i versetti del dato rivelato.

Nella versione della traduzione del Nuovo Testamento dal greco all'arabo, nei succitati versetti di Matteo, Luca e Marco, i termini cuore, anima e intelletto vengono tradotti con *qalb*, *nafs* e *afkār*.<sup>40</sup> Il termine *afkār*, (plurale fratto di *fikr*), dalla radice FKR, indica propriamente i pensieri, la

<sup>37</sup> Cf. Hārith ben Asad Muḥāsibī, *Che cos'è l'intelligenza?*, Luni, Milano 1998, p. 29.

<sup>38</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (cit. n. 7), Vol. XII, pp. 105-106.

<sup>39</sup> Cf. al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' u li-aḥkām al-Qur'ān*, Vol. XII, p. 14

<sup>40</sup> Cf. *Al-Anā'īl al-arba'a*, *Tarḡamat al-As' ad Abi al-Farāğ ibn al-'Assāl* (m. 1253), Taḥqīq wa taqdīm Ṣ. Quzmān Mu'awwad, Madrasat al-Iskandariyya, al-Qāhira 2014.

meditazione mentale, la riflessione, la speculazione; l'evoluzione della traduzione che propende per "mente" o "intelletto" sarà oggetto delle nostre prossime indagini.

Sia l'Antico che il Nuovo Testamento e sia l'ebraico che il greco offrono diversi termini per la mente, per quanto tutti tendenti ad indicare le capacità intellettive, di discernimento del reale, della valutazione del bene e del male, disposizione alla conoscenza e acquisizione della stessa in seguito alla sua comprensione. Basandoci sul versetto evangelico citato in apertura di questo lavoro, notiamo che sia Mt 22, 37 che Mc 12, 29-31 e Lc 10, 27 – che combinano insieme Dt 6,5 e Lev 19, 18 – indicano la mente con *διάνοια*.<sup>41</sup>

Il termine, che appartiene al lessico filosofico sia platonico che aristotelico, indica un ragionamento di tipo discorsivo che si basa sulla considerazione di premesse e conduce ad una conclusione. Nel Nuovo Testamento esso può indicare la mente in quanto tale, i propositi dell'uomo, la sua disposizione ad un evento, la comprensione – il tutto sempre frutto di un ragionamento – ma le sfumature positive o negative che il termine può acquisire variano sulla base del contesto in cui esso è inserito. Ad esempio: nel *Magnificat* mariano il Signore disperde i superbi dal pensiero del loro cuore (Lc 1, 51: *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοία καρδίας αὐτῶν*) versetto che – come il successivo – si ricollega alla dimensione del cuore quale luogo delle intenzioni e ricettacolo della volontà genuina dell'uomo, sia essa buona o cattiva; indica i pensieri estranei a Dio dei pagani, a causa della loro ignoranza e della durezza del loro cuore (Ef 4, 18: *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πῶρωσιν τῆς καρδίας*); il Signore pone le sue leggi nelle menti degli uomini (Ebr 8, 10: *διδούς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν*); il Signore pone le sue leggi nel cuore degli uomini e le iscrive nella loro mente (Ebr 10, 16: *διδούς νόμους μου ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς*) con citazione da Ger 31, 33; bisogna preparare la propria mente all'azione (1 Pt 1, 13: *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν*); Pietro indirizza la sua lettera per ridestare la mente dei suoi interlocutori (2 Pt 3, 1: *διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν*); Cristo, venendo tra gli uomini, ha concesso loro di avere la mente/intelligenza per conoscere il vero Dio (1 Gv 5, 20: *οὐδαμὲν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν*).

Da una prima analisi dei termini da noi qui prescelti, si nota che nonostante vi siano affinità di carattere semantico e di significato, nello stesso tempo emerge una differenza sia nell'ambito comunicativo dei testi sacri, che nell'esegesi degli stessi.

Questa ricerca, ancora nella sua fase preliminare, ci permette già di porre dei punti fermi dai quali partire e sui quali costruire una base storica e storico-comparativa. Infine, si intravede uno stesso seme spirituale che matura però in due differenti tradizioni; per seguirne gli sviluppi è essenziale quindi comprendere come al di là di superficiali approcci alla dimensione rivelativa, occorre sviluppare una seria ermeneutica che sappia valutare le somiglianze e le differenze collocandole all'interno delle rispettive tradizioni, che restano comunque ben distinte, anche se in contatto.

<sup>41</sup> La tradizione testuale di questo versetto nei sinottici, con inclusione o meno del termine *ἰσχύς* (forza) presente nei LXX con il sinonimo *δύναμις*, è tuttavia variabile quanto il suo impiego negli scrittori cristiani delle origini ed in ambito patristico. Per una panoramica generale su tale questione cfr. ad es. A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Brill, Leiden 1967, pp. 39-43; J. Krans - J. Verheyden (eds.), *Patristic and Text-Critical Studies. The Collected Essays of William L. Petersen*, Leiden-Boston 2012 (New Testament Tools, Studies and Documents, 40), cap. 30, "Patristic Biblical Quotations and Method: Four Changes to Lightfoot's Edition of Second Clement", pp. 549-51.

