

“Wa-law ḡa‘alnāhu Qur’ānan ’a‘ḡamiyyan” (Q 41:44)

Nota sul Corano e la traducibilità: studio comparativo su sette traduzioni italiane

Raoul Villano

This paper explores the issue of the Qur’ān’s translatability through a comparative study of seven Italian translations produced between the 20th and 21st centuries. After tracing the historical development of Qur’ānic translation in Italy – from medieval Latin renderings and humanist philology to modern and contemporary versions –, the study focuses on two key lexical and morphological cases: *al-rahmān al-naḥīm* (Q 1:1) and the derivatives of ‘B-D in *sūrat al-kāfirūn* (Q 109:2–5). By analysing how each translator renders the semantic and phonetic interplay between root and form, the article highlights the specific challenges of rendering Arabic derivational morphology into Italian.

Keywords: Qur’ān Translation, Italian Qur’ān, Arabic Derivational Morphology

1. Premessa

Il Corano è traducibile? È possibile tradurre il testo rivelato in una lingua altra, senza tradire la complessità linguistica e la profondità semantica dell’arabo coranico? È il Corano stesso, nel noto versetto (Q 41:44) “wa-law ḡa‘alnāhu Qur’ānan ’a‘ḡamiyyan la-qālū lawlā fuṣṣilat ’ayātuhu” (e se Noi ne avessimo fatto un Corano in lingua straniera, avrebbero detto di certo: “Perché non son chiari precisi i suoi Segni? [...]”),¹ ma anche

¹ Qui citato nella trad. a cura di A. Bausani, *Il Corano*, Florence, Sansoni, 1955. Secondo il giurista mālikita ‘Abū Bakr ibn al-‘Arabī (m. 543/1148) basterebbe questo solo versetto a invalidare l’opinione ḥanafita secondo cui sarebbe lecito recitare durante la

altrove, del resto,² che sembra segnalare fin da subito un problema di intraducibilità o, meglio, inadeguatezza (*i'gāz*, alla lettera “inabilità”) di ogni possibile umana traduzione a riprodurre il dettato divino, il flusso fonico che trasforma la luce in suono, apprendo un dibattito che, anche in ambito musulmano, non può dirsi ancora del tutto esaurito.³

Secondo il punto di vista della tradizione islamica maggioritaria, con la sola, parziale ma notevole, eccezione della scuola ḥanafita,⁴ una corretta recitazione del Corano è possibile soltanto in arabo. Ciò significa che sarebbe possibile spiegare (*tafsīr*), o eventualmente anche tradurre (*targāma*) i significati (*ma'āni*) del Corano, ma resta sostan-

preghiera anche la traduzione dei significati del Corano in un'altra lingua (“ḥādā yubṭilu qawl 'Abī Ḥanīfa fī qawlīhi 'inna targāmat al-Qur'ān bl-ibdāl al-lugāt al-'arabiyya fīhi bi-l-fārisiyya ǧā'iz”, Muhammad ibn 'Abd Allāh Abū Bakr ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, a cura di M.A.Q. 'Aṭā, vol. IV, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003⁵, p. 88). Cf. A.L. Tibawi, “Is the Qur'ān Translatable? Early Muslim Opinion”, *The Muslim World* 52/1 (1962), pp. 4–16, qui 8–9. Quando non indicato diversamente, le traduzioni italiane dei testi in arabo o in latino sono dell'autore.

² Molteplici i riferimenti all'arabicità del testo. Si veda, a titolo di esempio, Q 12:2; 13:37; 14:4; 16:103; 19:97; 20:113; 26:192–195; 39:27–28; 41:3; 42:6; 43:3; 44:58; 46:12. Rilevanti, in questo senso, sono anche i versetti relativi all'inimitabilità (*i'gāz*) del Corano. Si veda, sempre a titolo di esempio, Q 2:23–24; 10:38; 11:13; 17:88; 52:33–34. Cf. R.C. Martin, “Inimitability”, in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. II, a cura di J.D. McAuliffe, Leiden, Brill, 2002, pp. 526–536.

³ Su tutta la questione si veda, a titolo di esempio, M.M. Moreno, “È lecito ai musulmani tradurre il Corano?”, *Oriente Moderno* 5/10 (1925), pp. 532–543; Tibawi, “Is the Qur'ān Translatable?”; A.H. Abdul-Raof, *Qur'ān Translation: Discourse, Texture and Exegesis*, Abingdon-New York, Routledge, 2001; H. Bobzin, “Translations of the Qur'ān [2005]”, in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. V, a cura di J.D. McAuliffe, Leiden, Brill, 2006, pp. 340–354. M.B. Wilson, *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*, Oxford, Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies, 2014; K.Y. Blankinship, *The Inimitable Qur'ān: Some Problems in English Translations of the Qur'ān with Reference to Rhetorical Features*, Leiden, Brill, 2019; E.A.Y. Aly, *Qur'ān Translation as a Modern Phenomenon*, Leiden, Brill, 2023; Y.M. Yakubovych, *The Kingdom and the Qur'an: Translating the Holy Book of Islam in Saudi Arabia*, Cambridge, Open Book Publishers, 2024; A. Othman, “Narratives of (un)Translatability: The Recurrent Case of the Qur'ān”, *Translation Studies* 17/2 (2024), pp. 314–332; J. Pink et al., “Translations of the Qur'ān [2025]”, in *Encyclopaedia of the Qur'ān Online*, Leiden, Brill, 2025, https://doi.org/10.1163/1875-3922_EQO_EQCOM_063375 (26 ottobre 2025).

⁴ Secondo il punto di vista della scuola ḥanafita la preghiera sarebbe lecita, per coloro che non sono in grado di recitare il Corano in arabo, anche attraverso la riproduzione della traduzione dei suoi significati in altre lingue, poiché l'obbligo dovrebbe sempre essere commisurato alle effettive capacità del credente (*al-taklīf bi-ḥasab al-wus'*), cf. Tibawi, “Is the Qur'ān Translatable?”, pp. 8–9.

zialmente impossibile riprodurre il testo rivelato nella sua totalità in una lingua che non sia l'arabo, senza tradirlo almeno in parte sul piano semantico, estetico e formale, anche e soprattutto a fini liturgici.⁵

Il contributo affronta la questione della traducibilità del Corano in altre lingue, segnatamente in riferimento all'italiano, e si articola in due sezioni. La prima, di carattere introduttivo, va intesa come uno strumento per comprendere le dinamiche che hanno accompagnato, anche in ambito accademico, la produzione di studi e traduzioni del Corano fino a tempi recenti, formatasi sovente attraverso opere non prive di filtri ideologici anche rilevanti. La seconda sezione propone invece uno studio comparativo di sette traduzioni italiane del Corano prodotte fra il XX e il XXI secolo. Le versioni analizzate vengono messe alla prova rispetto alla loro capacità di rendere sul piano formale, stilistico e semantico una caratteristica peculiare della lingua araba, pressoché assente o scarsamente produttiva in italiano: il legame morfologico e semantico tra radice e lemma.

2. Lo studio e la traduzione del Corano in Italia

2.1. Il Corano latino e il suo lungo lascito

Le prime istanze relative allo studio e alla traduzione del Corano in Italia vanno inserite nel quadro del crescente interesse per il testo sacro dell'islam che ha fatto seguito alla prima traduzione latina del Corano⁶

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 4–9. Non rientra fra gli scopi di questo contributo offrire una rassegna, neppure sommaria, del dibattito musulmano in merito alla traducibilità del testo rivelato, ma la situazione è evidentemente molto più sfumata e articolata, segnatamente in epoca moderna e contemporanea. Per una panoramica più ampia su tutta la questione si veda Wilson, *Translating the Qur'an*. Cf. Blankinship, *The Inimitable Qur'an*.

⁶ Il presente articolo non ha tra i propri obiettivi quello di riassumere gli enormi progressi della ricerca, da una parte nell'inquadrare il Corano come prodotto della religiosità tardoantica, liberandolo così da un presunto isolamento etico e culturale, dall'altra nel percepire e delineare in maniera sempre più chiara e articolata una vera e propria dimensione europea del testo coranico che, se fino a un certo punto si caratterizza principalmente per un'attitudine polemica o apologetica, in una prospettiva più ampia finisce per inglobare anche la produzione di studi e traduzioni del Corano da parte delle diverse comunità musulmane europee. La bibliografia in proposito è sterminata. Si veda, giusto a titolo di esempio, A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010; Ead., “Qur’anic Studies and Historical-Critical Philology: The Qur’ān’s Staging, Penetrating and Eclipsing of

commissionata da Pietro il Venerabile, abate di Cluny, e realizzata in Spagna da Roberto di Ketton nel 1142/1143.⁷

Biblical Tradition”, *Philological Encounters* 1 (2016), pp. 31–60; G.G. Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2015; J. Loop, “Introduction: The Qur'an in Europe – the European Qur'an”, *Journal of Qur'anic Studies* 20 (2018), pp. 1–20; *The Latin Qur'an, 1143–1500: Translation, Transition, Interpretation*, a cura di C. Ferrero Hernández e J. Tolan, Berlin, De Gruyter, 2021; *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*, a cura di M. García-Arenal e G. Wiegers, Berlin, De Gruyter, 2022; *The Qur'an in Rome: Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, a cura di F. Stella e R. Tottoli, Berlin, De Gruyter, 2023; *European Muslims and the Qur'an: Practices of Translation, Interpretation, and Commodification*, a cura di G. Sibgatullina e G. Wiegers, Berlin, De Gruyter, 2024; D. Scotto, *Juan de Segovia and the Qur'an: Converting the Muslims in Fifteenth-Century Europe*, Berlin, De Gruyter, 2024.

⁷ Sulla traduzione di Roberto di Ketton e, più in generale, su tutta l'impresa cluniacense e la successiva traduzione di Marco da Toledo, nonché sul ruolo fondativo di questo gruppo di testi rispetto al Corano latino ed europeo, si veda, a titolo di esempio, M.-T. d'Alverny, “Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16 (1947–1948), pp. 69–131; T.E. Burman, “*Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*”, *Speculum* 73/3 (1998), pp. 703–732; Id., “*Polemics, Philology and Ambivalence: Reading the Qur'ān in Latin Christendom*”, *Journal of Islamic Studies* 15 (2004), pp. 181–209; Id., *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007; N. Petrus i Pons, “La seconda traduzione latina del Corano di Marco da Toledo: Alcuni appunti linguistici”, in *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*. Atti del Seminario internazionale (Palermo-Castelvetrano-Selinunte, 17–19 novembre 2005), a cura di A. Musco e M.M.M. Romano, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 295–304; J. Yolles, “*Scientific Language in the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*”, *Journal of Qur'anic Studies* 22/3 (2020), pp. 121–148; A.J. Lappin, “*On the Genesis and Formation of the Corpus Cluniacense*”, in *The Latin Qur'an, 1143–1500*, pp. 27–56; R.F. Gleis, “*Dixit apostoli: The Word-by-Word Principle in Latin Translations of the Qur'an*”, *ibid.*, pp. 57–70; O. Hanne, “*Translating from Arabic to Latin in the Twelfth Century: The Examples of Two Englishmen, Robert of Ketton and Adelard of Bath*”, *ibid.*, pp. 71–94; Ó. de la Cruz Palma, “*Robert of Ketton, traditore: Manifestations of Anti-Islamic Radicalism in the First Latin Translation of the Qur'an*”, *ibid.*, pp. 111–122; J.L.A. Rivera Luque, “*Translatological Remarks on Rendering the Qur'an into Latin (Robert of Ketton, Mark of Toledo and Egidio da Viterbo): Purposes, Theory and Technique*”, *ibid.*, pp. 123–138; N. Petrus Pons, “*The Glosses on Mark of Toledo's *Alchoranus Latinus**”, *ibid.*, pp. 283–298; J. Tolan, “*Conclusion: Robert of Ketton's Translation and Its Legacy*”, *ibid.*, pp. 475–480; C. Burnett, “*Robert of Ketton and Mark of Toledo and the Rise and Development of the Literal Translation of the Qur'an*”, in *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*, a cura di M. García-Arenal e G. Wiegers, Berlin, De Gruyter, 2022, pp. 27–48.

La traduzione di Roberto di Ketton, significativamente intitolata *Lex Mahumet pseudopropheete*, avrà un impatto enorme sulla successiva storia degli studi coranici e ne resterà per secoli il testo di riferimento.⁸ Il carattere della traduzione è apertamente polemico, a tratti mistificatorio, in linea con gli altri testi del *Corpus cluniacense* e con le intenzioni stesse del committente e del traduttore.⁹

La tradizione manoscritta conserva, nei *marginalia*, un corpus di note e commenti al testo, probabilmente redatti dal medesimo gruppo di traduttori e ricercatori radunati da Pietro il Venerabile e concepiti come uno strumento di studio, un ausilio scolastico destinato al lettore europeo che per la prima volta si confrontava con una tale alterità.¹⁰ I commenti insistono da un lato sul carattere artificiale della rivelazione coranica, dall'altro sulla mancanza di coerenza formale e semantica del testo. A margine del racconto della creazione di Q 2:30–38, una glossa mette in guardia il lettore sulla vera natura del testo tradotto, definito senza mezzi termini artificiose (*fabula*) e assurdo (*stulticissima*): “Sequitur deo et adam et angelis et diabolo fabula stulticissima quam nescio ubi repererit” (segue un racconto privo di senso su Dio, Adamo, gli angeli e il diavolo, che non so da dove abbia attinto).¹¹

Il primo studio sul Corano realizzato nell'area culturale italiana è il *Contra legem Sarracenorum* del frate domenicano Riccoldo da Monte di Croce, scritto alla fine del XIII secolo.¹² L'opera costituisce un'esposizione sistematica e una confutazione del Corano e conoscerà un'enorme fortuna, non solo in Italia, ma in tutta l'Europa medievale e rinascimentale. La sua impronta marcatamente polemica segnerà in

⁸ See Tolan, “Conclusion”, p. 475.

⁹ Cf. Burman, “Polemics, Philology and Ambivalence”; Lappin, “On the Genesis and Formation”; de la Cruz Palma, “Robert of Ketton, traditore”; Rivera Luque, “Translational Remarks”.

¹⁰ D'Alverny, “Deux traductions latines”; Burman, *Reading the Qur'ān*, pp. 61–76.

¹¹ Burman, “Polemics, Philology and Ambivalence”, pp. 189–191; Id., *Reading the Qur'ān*, pp. 65–66.

¹² Il testo latino del *Contra legem Sarracenorum* è stato pubblicato in J.-M. Mérigoux, “L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle: Le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce”, *Memorie Domenicane* 17 (1986), pp. 1–144, qui 60–142, cf. Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem Sarracenorum*, a cura di E. Panella, ed. online riveduta dell'ed. a cura di J.-M. Mérigoux del manoscritto della Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Conv. soppr. C 8.1173, ff. 185r–218r, e traduzione italiana, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls000.htm> (26 ottobre 2025).

maniera indelebile anche la produzione successiva, fornendo un importante arsenale critico alle opere posteriori, non esclusivamente di ambito polemico o apologetico.¹³

Alcuni brevi estratti ci aiutano a comprendere meglio questa attitudine polemica e sprezzante e il modo in cui ha influenzato la percezione stessa del Corano non solo sul piano dottrinale e contenutistico, ma anche su quello formale della lingua, dello stile e della struttura del testo.

Nella visione di Riccoldo, è di primaria importanza che il lettore cristiano comprenda innanzitutto che il Corano non proviene da Dio, ma è una falsificazione ottenuta rimaneggiando materiali già circolanti in ambienti eretici: “Et sciendum quod omnium antiquorum hereticorum feces, quas diabolus in aliis sparsim seminaverat, simul in Machometum revomuit” (si deve sapere che le lordure di tutti gli antichi eretici, che il diavolo aveva disseminato qua e là, le rivomitò poi tutte insieme in Muhammad).¹⁴

È interessante notare, in relazione a quanto si viene dicendo, come Riccoldo ritenga che lo stile e la forma stessa del Corano non siano consoni alla parola di Dio: “Sciendum est quod alchoranum non est

¹³ Su Riccoldo e il *Contra legem Sarracenorum* si veda, giusto a titolo di esempio, Méri-goux, “L’ouvrage d’un frère prêcheur”; J.V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 252–254; Burman, “Polemics, Philology and Ambivalence”; Id., “How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an”, *Dante Studies* 125 (2007), pp. 93–109; Id., *Reading the Qur'an*; Id., “Riccoldo da Monte di Croce y las traducciones latinas del árabe realizadas en España”, in *Estudios de latín medieval hispánico*, a cura di J. Martínez Gázquez, Ó. de la Cruz Palma e C. Ferrero Hernández, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 601–608, Id., “Riccoldo da Monte di Croce”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. IV, (1200–1350), a cura di D. Thomas e A. Mallet (con J.P. Monferrer Sala et al.), Leiden, Brill, 2012, pp. 679–691; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout, Brepols, 2012; N. Petrus Pons, “Riccoldo da Monte di Croce lector de Marcos de Toledo”, *Medievalia* 19 (2016), pp. 115–132; C. Ferrero Hernández, “*Lectio et disputatio* en el prólogo del *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 49 (2019), pp. 141–155; Ead., “Riccoldo the Florentine's Reprobation of the Alcoran: A Manual for Preaching to the ‘Moors’”, in *The Latin Qur'an, 1143–1500*, pp. 395–424; D. Scotto, “Riccoldo da Monte di Croce Deliberating on God's Judgements: Exegesis, Intercession, Islam”, in *Soteriologie in der hochmittelalterlichen Theologie*, a cura di D. Olszynski e U. Roth, Münster, Aschendorff Verlag, 2021, pp. 165–192; D. Scotto, “Riccoldo da Monte di Croce and the Origins of the Qur'an as a Deviation from Christian Salvation History”, in *The Latin Qur'an, 1143–1500*, pp. 363–394.

¹⁴ Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem Sarracenorum*, f. 186r.

lex Dei quia non habet stilum nec modum consonum legi Dei. Est enim metrica vel rithmica in stilo, blanditoria in verbis et fabulosa in sententiis” (bisogna sapere che il Corano non è legge di Dio, perché non ha uno stile né una forma conformi alla legge divina: ha infatti uno stile metrico o ritmico, è lusinghiero nelle parole e affabulatorio nei contenuti).¹⁵

Secondo Riccoldo, il fatto che il Corano non sia parola di Dio risulterebbe evidente anche a causa della sua divergenza rispetto alla Bibbia e alla filosofia: “Sciendum est quod, quicquid sit de stilo et modo, sed manifeste patet quod non est lex Dei ipsum Alchoranum quia non concordat in sententia cum lege Dei nec etiam cum philosophis” (bisogna sapere che, a prescindere da stile e forma, è comunque evidente che il Corano non è legge di Dio, poiché non concorda nei contenuti con la legge divina né con i filosofi).¹⁶

Riccoldo trova infine sconcertante, anticipando un elemento che sarà ricorrente in sede critica nei secoli a venire, l’evoluzione cronologica della religione nel testo coranico, ben nota alla tradizione islamica e regolata attraverso il genere esegetico *Nāsīḥ wa-mansūḥ* (Abrogante e abrogato):¹⁷ “Considerandum est quod lex Alchorani non solum disidet a lege Dei, sed etiam non convenit sibi ipsii” (bisogna osservare che il Corano non solo è in contrasto con la Bibbia, ma non è neppure coerente con se stesso).¹⁸

Quanto alla questione della traducibilità, Riccoldo, che pure aveva cominciato a tradurre il Corano in latino durante il suo soggiorno a Baghdad, dissuaso poi “dalla quantità di invenzioni, falsità ed empietà ripetute continuamente” che vi aveva trovate (“et cum inceperim eam in latinum transferre, tot inveni fabulas et falsitates et blasphemias, et eadem per omnia in locis creberrimis repetita, quod tunc attediatus dimisi”),¹⁹ in merito alla possibilità di riprodurre sul piano formale lo

¹⁵ *Ibid.*, f. 190v.

¹⁶ *Ibid.*, f. 192r.

¹⁷ Sul genere esegetico *Nāsīḥ wa-mansūḥ* si veda, giusto a titolo di esempio, A. Rippin, “Al-Zuhri, *Naskh al-Qur’ān* and the Problem of Early *Tafsir* Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47/1 (1984), pp. 22–43; D.S. Powers, “The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur’ān wa-mansūkhuhu*”, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, a cura di A. Rippin, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 117–138.

¹⁸ Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem Sarracenorūm*, f. 193r.

¹⁹ *Ibid.*, f. 190v. Nonostante questo embrionale tentativo di traduzione, sembra in realtà che Riccoldo si sia appoggiato soprattutto sul *Corpus cluniacense* e sulla traduzione

stile del Corano in un'altra lingua, esprimeva già un certo scetticismo: “Quod autem sit rithmica in stilo, per totum librum patet legentibus in eo. Nec tamen de hoc possum ponere convenienter exemplum, quia rithmus et versus in arabico non esset si per omnia et fideliter transferetur in latinum!” (che abbia uno stile ritmico risulta chiaro a chiunque lo legga per intero. Tuttavia, non posso riportarne agevolmente un esempio, perché il ritmo e il verso dell'arabo scomparirebbero se si traducesse il tutto fedelmente in latino).²⁰

Studi recenti hanno mostrato come Roma, tra XV e XVII secolo, sia stata il centro di un processo di radicale trasformazione dell'approccio europeo allo studio del Corano e dell'islam, in cui l'interesse religioso si intrecciava a un crescente impulso erudito, segnando un primo passaggio dalla polemica alla filologia e gettando le basi di un progetto culturale europeo volto a comprendere ma anche a confutare l'islam.²¹

Un esempio particolarmente significativo di questa nuova attitudine si ha nella traduzione latina del Corano commissionata dal cardinale Egidio Antonini da Viterbo tra XV e XVI secolo. Importante figura dell'umanesimo e priore generale dell'ordine degli agostiniani, Egidio è particolarmente interessato allo studio delle religioni e al dialogo inter-religioso. Studia filosofia, teologia, ebraico e arabo; conosce Giovanni Pico della Mirandola a Padova e studia con Marsilio Ficino a Firenze. Durante un viaggio in Spagna, influenzato probabilmente dalle idee di Pico sulla filosofia universale, commissiona una nuova traduzione latina del Corano.²²

di Marco da Toledo (1210) nella redazione effettiva del *Contra legem Sarracenorum*, cf. Burman, “How an Italian Friar Read”; Petrus Pons, “Riccoldo da Monte di Croce lector”; Scotto, “Riccoldo da Monte di Croce and the Origins”.

²⁰ Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem Sarracenorum*, f. 190v.

²¹ Si veda, giusto a titolo di esempio, A.M. Piemontese, “Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates”, *Rinascimento* 36 (1996), pp. 227–273; Id., “Il Corano in Italia umanistica”, in *Bibbia e Corano. Edizioni e ricezioni*, a cura di C. Baffioni et al., Milan-Rome, Biblioteca Ambrosiana/Bulzoni, 2016, pp. 31–66; A. Girard, “Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language”, in *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, a cura di J. Loop, A. Hamilton e C. Burnett, Leiden, Brill, 2017, pp. 189–212; *The Qur'an in Rome*.

²² Sulla figura di Egidio da Viterbo si veda F.X. Martin, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo, 1469–1532*, a cura di J.E. Rotelle, Villanova (PA), Augustinian Press, 1992. Sulla traduzione commissionata da Egidio si veda, a titolo di esempio, Burman, *Reading the Qur'an*, pp. 149–177; M. García-Arenal e K.K. Starczewska, “The Law of Abraham the Catholic: Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Fíguerola and Egidio da Viterbo”, *Al-Qantara* 35/2 (2014),

La traduzione commissionata da Egidio, che da un lato si inserisce in un momento di crescente apertura intellettuale, ma dall'altro di confronto politico e religioso anche aspro e duro con l'islam, fu completata nel 1518 da Juan Gabriel Terrolensis (prec. 'Alī al-'Ayzar), un *mudéjar* di Teruel convertito al cristianesimo che era in contatto con una rete di predicatori antislamici legati alla missione di evangelizzazione dei musulmani aragonesi che culminerà con le conversioni forzate del 1526, e poi corretta nel 1525 da Leo Africanus (Yūhannā al-'Asad, prec. al-Hasan al-Wazzān), un altro convertito con cui Egidio stesso aveva studiato l'arabo. Pur non del tutto estranea a questo ambiente caratterizzato da una forte tensione antislamica, dunque, la traduzione commissionata da Egidio, divisa in quattro colonne che riportano, oltre al testo arabo del Corano, la traduzione latina, un'innovativa trascrizione del testo arabo in caratteri latini e una colonna di commenti tratti dall'esegesi musulmana, si caratterizza per l'assenza della maggior parte dei temi della polemica medievale con l'islam e si propone piuttosto come un vero e proprio strumento di studio.²³

Tuttavia, nonostante l'impostazione filologica e la prevalenza dell'interesse erudito su quello polemico o apologetico, è stato messo in luce come le note alla traduzione rivelino comunque una selettività tematica da cui si può intravedere un sottotesto apologetico cristiano: i commenti riportati nella quarta colonna si concentrano infatti su questioni sensibili nel dibattito interreligioso, riprendendo in parte i *topoi* della polemica medievale. In questo senso, l'opera di Egidio si colloca in una posizione intermedia: da un lato, l'uso sistematico dei *tafsir* e la disposizione del testo in quattro colonne rappresentano un esperimento di filologia comparata che anticipa la stagione erudita inaugurata un secolo più tardi da Ludovico Marracci; dall'altro, la scelta dei passi e

pp. 409–459; K.K. Starczewska, "Anti-Muslim Preaching in 16th-Century Spain and Egidio da Viterbo's Research on Islam", *Rivista di storia e letteratura religiosa* 51/3 (2015), numero monografico, *Esperienza e rappresentazione dell'Islam nell'Europa mediterranea (secoli XVI–XVIII)*, a cura di A. Celli e D. Scotto, pp. 413–430; K.K. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'an (1518/1621): Commissioned by Egidio da Viterbo: Critical Edition and Case Study*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2018; Glei, "Dixit apostoli: The Word-by-Word Principle"; Rivera Luque, "Translatological Remarks"; K.K. Starczewska, "Translations from Arabic of Iberian Origin in Egidio da Viterbo's Qur'an", in *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*, a cura di M. García-Arenal e G. Wiegers, Berlin, De Gruyter, 2022, pp. 399–420.

²³ Cf. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'an*, pp. XIII–XCI.

la tipologia delle glosse testimoniano la persistenza di un intento apologetico, seppure attenuato e dissimulato sotto una veste filologica.²⁴

Nonostante le intenzioni e le idee stesse di Egidio, infatti, bisogna tener conto anche dell'ambiente in cui la traduzione è effettivamente maturata. Juan Gabriel, il suo primo traduttore, aveva collaborato anche con Joan Martí de Figuerola, che lo ricorda come suo maestro di arabo nella *Lumbre de fe contra el Alcorán* (1521), un trattato polemico concepito esplicitamente per dibattere con i musulmani attraverso l'uso del Corano e dell'esegesi islamica. Il confronto tra le due opere ha messo in luce corrispondenze lessicali e sintattiche, oltre a coincidenze significative nella scelta dei versetti, nelle glosse e nell'impiego dell'esegesi islamica, collocando la traduzione di Egidio entro una più ampia tradizione di studio e di confutazione del Corano, nella quale la filologia umanistica si intrecciava intimamente con l'intento missionario.²⁵

L'esito più compiuto di tutta la produzione degli umanisti del XV e XVI secolo sul Corano e sull'islam si avrà nella pubblicazione dell'*'Alcorani textus universus* di Ludovico Marracci (1698).²⁶ L'opera

²⁴ Cf. Burman, *Reading the Qur'an*, pp. 173–177.

²⁵ García-Arenal e Starczewska, “The Law of Abraham the Catholic”; Starczewska, “Anti-Muslim Preaching”.

²⁶ La bibliografia su Marracci è sterminata e ha conosciuto un incremento esponenziale negli ultimi anni. Si veda, giusto a titolo di esempio, E. Denison Ross, “Ludovico Marracci”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 2 (1921), pp. 117–123; C.A. Nallino, “Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci sul Corano”, in Id., *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, pp. 90–134; G. Levi Della Vida, “Ludovico Marracci e la sua opera negli studi islamici”, in Id., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp. 193–210; M. Borrmans, “Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran”, *Islamochristiana* 28 (2002), pp. 73–85; M.P. Pedani Fabris, “Ludovico Marracci e la conoscenza dell'islam in Italia”, *Campus Maior* 16 (2004), pp. 6–23; M. Rizzi, *Le prime traduzioni del Corano in Italia: contesto storico e attitudine dei traduttori: Ludovico Marracci (1612–1700) e la lettura critica del commentario coranico di al-Zamālṣarī (1075–1144)*, Turin, L'Harmattan, 2007; R.F. Glei, “Arabismus latine personatus. Die Koranübersetzung von Ludovico Marracci (1698) und die Funktion des Lateinischen”, *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur* 5 (2009), pp. 93–115; A. Bevilacqua, “The Qur'an Translations of Marracci and Sale”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013), pp. 93–130; R. Tottoli, “La vida de Muḥammad y sus fuentes en las obras de Ludovico Marracci, según sus manuscritos personales”, in *Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia*. Simposio internacional (Universitat Autònoma de Barcelona, 19–20 marzo 2013), a cura di C. Ferrero Hernández e Ó. de la Cruz Palma, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014, pp. 291–304; R. Tottoli, “Ex Historia Orientali Joh. Henrici Hottingeri ... Ludovico Mar-

di Marracci rappresenta il coronamento dell'intero progetto filologico, polemico e apologetico, europeo e cristiano sull'islam. Il testo arabo era presentato accanto a una traduzione latina letterale e a due serie di annotazioni: le une di carattere filologico e derivate dai commentari islamici, le altre di natura teologica e apologetica, precedute da una lunga introduzione e da una vera e propria confutazione. Per l'ampiezza delle fonti impiegate e per la precisione della resa linguistica, l'*Alcorani textus universus* può essere considerato il cardine degli studi islamici cattolici del Seicento ed è tuttora riconosciuto come il punto di partenza degli studi moderni sul Corano in Europa, segnando un

racci and Reformed Sources According to His Manuscripts”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 51 (2015), pp. 691–702; Id., “New Light on the Translation of the Qur’ān of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome”, in *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, a cura di A. Rippin e R. Tottoli, Leiden, Brill, 2015, pp. 91–130; *Il Corano e il pontefice: Ludovico Marracci tra cultura islamica e Curia papale*, a cura di G.L. D’Errico, Rome, Carocci, 2015; R.F. Glei, “Scripture and Tradition: Traces of Counter-Reformatory Discourse in Marracci’s Work on Islam”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 51/3 (2015), pp. 671–690; R.F. Glei e R. Tottoli, *Ludovico Marracci at Work: The Evolution of His Latin Translation of the Qur’ān in the Light of His Newly Discovered Manuscripts, with an Edition and a Comparative Linguistic Analysis of Sura 18*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2016; R. Tottoli, “Ludovico Marracci”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. IX, *Western and Southern Europe (1600–1700)*, a cura di D. Thomas e J.A. Chesworth, Leiden, Brill, 2017, pp. 791–800; Girard, “Teaching and Learning Arabic”; R. Tottoli, “Le molteplici forme di un testo: Ludovico Marracci e la trasmissione del *Kitāb al-anwār* di Abū al-Hasan al-Bakrī”, in *Studi arabistici in memoria di Anna Pagnini*, a cura di S. Bertonati, M. Cassarino e R. Tottoli, Napoli, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2023, pp. 443–470; A. Canton, “A Harmony of Intent: Bishop Gregorio Barbarigo (1625–1697) and Ludovico Marracci (1612–1700)”, in *The Qur’ān in Rome: Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, a cura di F. Stella e R. Tottoli, Berlin, De Gruyter, 2023, pp. 403–412; L. Salerno, “The Role of Greek and Latin *Auctores* in Ludovico Marracci’s *Alcorani Textus Universus*”, *ibid.*, pp. 413–432; A. Pitrimalli, “From *dīn*, *milla*, *umma* to *religio*, *secta*, *superstitio*: Marracci’s Latin-Arabic for ‘Religion’. A Lexical Analysis within the Historical Framework of the European History of the Modern Concept of Religion”, *ibid.*, pp. 433–446; F. Stella, “Introduction”, *ibid.*, pp. 1–28; S. Fani, “Printing the Qur’ān in Rome. From the Typographia Medicea to Marracci’s Paduan Edition”, *ibid.*, pp. 79–122; R. Tottoli, “Ludovico Marracci”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān Online*, Supplement 2024, Leiden, Brill, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/EQO/EQCOM-060298.xml> (26 ottobre 2025); F. Stella, “Ludovico Marracci’s *Alcorani textus universus* (1698)”, in *Qur’ān 12–21/Contexts/Introductory note to Ludovico Marracci’s Latin Translation (1698)*, <https://quran12-21.org/en/contextes/marracci> (26 ottobre 2025).

ulteriore passaggio, dopo quello dalla polemica alla filologia, che inaugura l'approccio scientifico al testo coranico e allo studio dell'islam.²⁷

La pubblicazione fu particolarmente travagliata, in parte a causa della generale opposizione papale alla diffusione del testo coranico e, a quanto pare, anche per un'iniziale incomprensione tra Marracci e la congregazione dell'Indice: alla prima stampa per i tipi della Propaganda Fide di una dettagliata introduzione alla confutazione del testo coranico nel 1691 fece seguito, soltanto nel 1698, l'edizione integrale del testo arabo accompagnata dalla traduzione latina di Marracci e dalle *refutationes*.²⁸

L'influsso di Marracci sulle successive traduzioni vernacolari europee e, più in generale, sulla storia degli studi coranici italiani ed europei è impressionante.²⁹ Anche se la ricostruzione delle dinamiche di ricezione di tale influsso non rientra fra gli scopi di questo contributo, è comunque interessante, in relazione a quanto si viene dicendo, seguire la traccia lasciata da alcune osservazioni relativamente marginali di Marracci sul contenuto e sulla forma stessa del Corano: “Vix dici potest quid determinate contineat Alcoranus: est enim *miscella* et *farrago* innumerarum rerum, et plerumque inconexarum; ut merito Arabes dicant Alcoranum ex omnibus scientiis particulas habere, et nullam ex integro continere” (è quasi impossibile dire con precisione che cosa contenga il Corano: esso è infatti un *miscuglio* e un *guazzabuglio* di innumerevoli cose, per lo più sconnesse; tanto che, a ragione, gli Arabi stessi dicono che il Corano possiede frammenti di tutte le scienze, ma non ne contiene nessuna per intero).³⁰

²⁷ Girard, “Teaching and Learning Arabic”; Tottoli, “Ludovico Marracci”, in *Christian-Muslim Relations*; Stella, “Introduction”, Fani, “Printing the Qur’ān in Rome”; Tottoli, “Ludovico Marracci”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān Online*.

²⁸ L. Marracci, *Prodromus ad refutationem Alcorani*, 4 voll., Rome, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1691; Id., *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide ac pari diligentia ex Arabicō idiomate in Latinum translatus; appositus unicuique capiti notis atque refutatione: his omnibus praemissus est Prodromus totum priorem tomum implens*, 2 voll., Padua, Ex Typographia Seminarii, 1698. Su tutta la questione si veda *Il Corano e il pontefice*; Glei e Tottoli, *Ludovico Marracci at Work*.

²⁹ Si veda, giusto a titolo di esempio, Bevilacqua, “The Qur’ān Translations of Marracci and Sale”; A. Hamilton, “After Marracci: The Reception of Ludovico Marracci’s Edition of the Qur’ān in Northern Europe from the Late Seventeenth to the Early Nineteenth Centuries”, *Journal of Qur’ānic Studies* 20/3 (2018), pp. 175–192.

³⁰ Marracci, *Prodromus*, vol. I, p. 225. Qui e a pagina seguente i corsivi sono dell'autore.

Un calco evidente delle parole di Marracci compare, ben tre secoli dopo, in *A Literary History of the Arabs* di Reynold A. Nicholson (1868–1945): “The opinion almost unanimously held by European readers that it is obscure, tiresome, uninteresting; a *farrago* of long-winded narratives and prosaic exhortations”³¹.

Un’eco lontana delle parole di Marracci (lat. *farrago*, it. “guazzabuglio”) persiste ancora ne *La letteratura araba* di Francesco Gabrieli (1951), in cui il Corano viene definito senza mezzi termini “un testo che a noi appare così spiritualmente povero, nella ripetizione all’infinito dei suoi pochi motivi fondamentali, così rozzo e impacciato nell’espressione, caotico nell’attuale ordinamento, in una sola e franca parola ‘noioso’”³². In riferimento all’organizzazione delle sezioni tematiche all’interno della sura della caverna (Q 18), infatti, Gabrieli ci informa che “difetto capitale della narrativa coranica è inoltre l’oscurità e frammentarietà [...]. Cosa significa tutto questo *guazzabuglio*, che mette a non minor prova la pazienza del lettore?”³³.

In questo senso, è notevole che il termine *farrago*, proprio in riferimento a Q 18, entri addirittura in *The Apocalypse of Islam* di Norman O. Brown, un testo che cerca in realtà di rivendicare l’originalità e la modernità dello stile coranico attraverso un paragone nientemeno che con il *Finnegans Wake* di James Joyce, partendo, però, sempre dall’inestimabile idea che il Corano sia, per il povero e frastornato lettore europeo, un incomprensibile, intollerabile e disordinato guazzabuglio: “In the *farrago* of sura 18 the bewildered Western mind discerns and fastens onto three mysterious episodes – one cannot call them narratives – (1) The Sleepers in the Cave (vs. 9–26), (2) Moses’ journey (vs. 61–83), and (3) Dhu'l-Qarneyn’s wall against Gog and Magog (vs. 84–99)”³⁴.

È infine incredibile, per tornare al panorama italiano, che addirittura Alessandro Bausani, autore di una delle più importanti traduzioni italiane del Corano del XX secolo, vi faccia francamente ricorso, arrendendosi, implicitamente, all’evidenza di un testo la cui più profonda

³¹ R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Abingdon-New York, Routledge, 1993 (London, Fisher Unwin, 1907¹), p. 161.

³² F. Gabrieli, *La letteratura araba*, Florence, Sansoni, 1951, p. 65.

³³ *Ibid.*, pp. 80–81.

³⁴ N.O. Brown, “The Apocalypse of Islam”, in *Apocalypse and/or Metamorphosis*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, pp. 69–94, qui 77 (originariamente pubblicato in *Social Text* 8 [1983–1984], pp. 155–171).

struttura egli stesso ammette, dunque, di non capire quando, nella pur pregevole *Introduzione* alla sua traduzione del Corano, afferma, con una nota di orgoglio eruditissima: “Del contenuto del Corano si può ancora con piena ragione ripetere, coll’antico nostro Marracci: ‘*Vix dici potest quid determinate contineat Alcoranus: est enim miscella et farrago innumerarum rerum*’”.³⁵

2.2. Le traduzioni italiane del Corano

All’incirca nello stesso periodo in cui gli umanisti romani inauguravano la grande stagione degli studi coranici, ponendo le basi dello studio scientifico dell’islam in Europa, e il cardinale agostiniano Egidio da Viterbo commissionava in Spagna una delle più innovative traduzioni latine del Corano esistenti all’epoca, Andrea Arrivabene pubblicava, a Venezia, la prima traduzione integrale del Corano in una lingua vernacolare europea, dando alle stampe, nel 1547,³⁶ *L’Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue: Tradotto nuovamente dall’Arabo in lingua Italiana*.³⁷

Nonostante si trattasse della prima versione del Corano in una lingua europea,³⁸ il libro, dopo un primo successo di pubblico dovuto alla novità della resa volgare del Corano, è stato presto dimenticato dalla comunità scientifica, quando è emerso che non si trattava di una nuo-

³⁵ A. Bausani, “Introduzione”, in Id., *Il Corano*, pp. XV-LXXIX (LV).

³⁶ Sempre a Venezia, dieci anni prima, Alessandro Paganino pubblicava inoltre la prima edizione a stampa del Corano (1537/1538). Cf. A. Nuovo, “Il Corano arabo ritrovato (Venezia, Paganino e Alessandro Paganini, tra l’agosto 1537 e l’agosto 1538)”, *La Bibliofilia* 89 (1987), pp. 237–271; Ead., *Alessandro Paganino (1509–1538)*, Padua, Antenore, 1990.

³⁷ *L’Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue: Tradotto nuovamente dall’Arabo in lingua Italiana: Con Gratiae, et Privilegiis*, a cura di A. Arrivabene, Venice, s.n., 1547. Su tutta la vicenda si veda P.M. Tommasino, *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam*, trad. a cura di S. Notini, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018 (ed. or. *L’Alcorano di Macometto: Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino, 2013).

³⁸ In realtà si tratterebbe della prima versione integrale del Corano in lingua italiana. Versioni parziali e antologiche circolavano già da tempo, come il volgarizzamento realizzato da Niccolao di Berto a partire dalla versione latina di Marco da Toledo. Si veda, in proposito, L. Formisano, “La più antica (?) traduzione italiana del Corano e il *Liber Habentomii* di Ibn Tūmart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento”, *Critica del testo* 7 (2004), pp. 651–696.

va traduzione fatta direttamente dall’arabo, come l’editore astutamente asseriva nel frontespizio, ma di una versione italiana della traduzione latina di Roberto di Ketton, riprodotta a stampa proprio pochi anni prima da Theodor Bibliander a Basilea.³⁹

Per secoli si è ritenuto che l’autore del volgarizzamento fosse lo stesso Arrivabene e il libro è stato trascurato, relegato al rango di testo apocrifo, spurio o addirittura eretico, accusato di plagio e trattato al massimo come una curiosità erudita.⁴⁰ Studi recenti hanno però dimostrato in maniera convincente che l’autore del volgarizzamento era in realtà l’umanista, dantista e poligrafo bellunese Giovanni Battista Castrodardo, restituendo il testo al contesto dell’umanesimo veneziano e ai profondi legami della città con il mondo arabo e islamico e con i circoli eruditi europei.⁴¹ Ciò nondimeno, dal punto di vista puramente traduttivo, è chiaro che la versione di Castrodardo non può dirci nulla in merito alle specificità del passaggio dall’arabo all’italiano.

Dopo questa prima edizione si apre un vuoto di ben tre secoli nel panorama editoriale italiano. Sorprende, per certi versi, l’assenza di versioni italiane paragonabili a quelle francesi di André Du Ryer (1647)⁴²

³⁹ T. Bibliander, *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*, Basel, Johannes Oporinus/Nikolaus Brylinger, 1543.

⁴⁰ Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 9. Cf. C.A. Nallino, “Recensione a *Il Corano. Nuova versione letterale italiana con una prefazione e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli*”, *Oriente Moderno* 8/12 (1928), pp. 592–594, qui 592; Piemontese, “Il Corano latino di Ficino”; P. Branca, “Italian Translations of the Qur'ān / الترجمات الإيطالية للقرآن”, *Journal of Qur'anic Studies* 2/2 (2000), pp. 103–112, qui 103–104; Bobzin, “Translations of the Qur'ān [2005]”, pp. 345–346; P. Branca, “Il Corano: traduzioni in italiano e studi”, *Nuova informazione bibliografica* 1 (2008), pp. 35–48, qui 35–36.

⁴¹ P.M. Tommasino, “Giovanni Battista Castrodardo bellunese traduttore dell'*Alcorano di Macometto*”, *Oriente Moderno* 88/1 (2008), pp. 15–40; Id., “Giovanni Battista Castrodardo dantista e divulgatore del Corano”, *Nuova Rivista di Letteratura Italiana* 13/1–2 (2010), numero monografico, *Saggi danteschi per Alfredo Stussi a cinquant'anni dalla sua laurea*, pp. 329–356; Id., “Reading Machiavelli, Translating the Qur'ān. Muhammad as a Lawgiver in the *Alcorano di Macometto* (Venice, 1547)”, *Al-Qantara* 23/2 (2012), pp. 271–296; Id., “Frammenti ritrovati di Giovanni Battista Castrodardo (ca. 1517–ca. 1588) storico dei vescovi di Belluno”, *Studi Veneziani* 65 (2012), pp. 87–132; Id., “Piccolo prologo a Giovanni Battista Castrodardo (1517c.–1588c.) e al suo *Alcorano di Macometto*”, *Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore* 84/351 (2013), pp. 413–466; Id., *The Venetian Qur'an*; Pink et al., “Translations of the Qur'ān [2025]”.

⁴² A. Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet: Traduaté d'arabe en François*, Paris, Antoine de Sommaville, 1647. Sulla traduzione di Du Ryer si veda, giusto a titolo di esempio, A. Hamilton e F. Richard, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, London-Oxford, The Arcadian Library/Oxford University Press, 2004; Bob-

e di Claude-Étienne Savary (1783),⁴³ o a quella inglese di George Sale (1734),⁴⁴ o al limite anche solo di versioni mediate attraverso il francese o il latino,⁴⁵ ma se è vero, da un lato, che nell'Italia postconciliare lo studio del Corano era fortemente limitato, se non proprio osteggiato, come testimoniato, fra l'altro, sia dalla messa all'indice dell'edizione di Biblialder e delle sue traduzioni in volgare, sia dalle difficoltà stesse incontrate da Marracci nella pubblicazione dell'*Alcorani textus universus*, è anche ipotizzabile, dall'altro, che l'edizione e la traduzione latina di Marracci abbiano finito per monopolizzare lo spazio culturale italiano, assorbendo e in parte modellando le aspettative stesse del pubblico erudito.⁴⁶

È soltanto nel 1847, esattamente tre secoli dopo la pubblicazione dell'*Alcorano di Macometto*, che viene data alle stampe, in Corsica,⁴⁷

zin, “Translations of the Qur’ān [2005]”, p. 246; S. Larzul, “Les premières traductions françaises du Coran (XVII^e–XIX^e siècles)”, *Archives de sciences sociales des religions* 147 (2009), pp. 147–165, qui 148–153; A. Hamilton, “André Du Ryer”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. IX, pp. 453–465; Pink et al., “Translations of the Qur’ān [2025]”.

⁴³ C.-É. Savary, *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés*, 2 voll., Paris, Knapen & Fils/Omfroy, 1783. Sulla traduzione di Savary si veda, giusto a titolo di esempio, Bobzin, “Translations of the Qur’ān [2005]”, p. 349; Larzul, “Les premières traductions”; Z. Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*, London, Oneworld Publications, 2009, pp. 143–157; A. Hamilton, “Claude-Étienne Savary: Orientalism and Fraudulence in Late Eighteenth-Century France”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 82 (2019), pp. 283–314; Id., “Claude-Étienne Savary”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. XIII, (1700–1800), a cura di D. Thomas e J. Chesworth, Leiden, Brill, 2019, pp. 745–756; Pink et al., “Translations of the Qur’ān [2025]”.

⁴⁴ G. Sale, *The Koran, Commonly Called The Alcoran of Mohammed: Translated into English Immediately from the Original Arabic, with Explanatory Notes, Taken from the Most Approved Commentators, to Which Is Prefixed a Preliminary Discourse*, London, Ackers/Wilcox, 1734. Sulla traduzione di Sale si veda, giusto a titolo di esempio, Bobzin, “Translations of the Qur’ān [2005]”, pp. 348–349; Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an*, pp. 37–63; Bevilacqua, “The Qur’ān Translations of Marracci and Sale”; Id., *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018; Pink et al., “Translations of the Qur’ān [2025]”.

⁴⁵ Vi furono in realtà due traduzioni parziali condotte a partire dalla versione francese di Du Ryer a cavallo fra il Seicento e il Settecento, ma non venne prodotta nessuna traduzione integrale che offrisse un riferimento sistematico al pubblico dei lettori italiani. Cf. Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 11.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 11–13.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 13–14.

la versione italiana del cavaliere Vincenzo Calza, console generale pontificio in Algeri, tratta, come lo stesso autore dichiara nella prefazione, dalla traduzione francese di Albert Kazimirski de Biberstein (1840 [1841²]).⁴⁸ Studi recenti hanno dimostrato che la traduzione di Calza non è tratta in realtà dalla prima imperfetta traduzione di Kazimirski, come sostenuto da Carlo Alfonso Nallino e da Paolo Branca,⁴⁹ né, tantomeno, direttamente dall'arabo, come sostenuto, forse a causa di una svista, da Hartmut Bobzin,⁵⁰ ma dalla seconda edizione riveduta e corretta della traduzione francese di Kazimirski.⁵¹ Anche in questo caso, però, è chiaro che si tratta di un testo che non affronta le specificità traduttive dell'arabo, oltre a non essere del tutto privo, come lo stesso autore dichiara francamente nella prefazione, di intenti apologetici.⁵²

Dalla traduzione francese a cura di Savary è tratta invece l'anonima versione de *Il Corano: Nuova traduzione italiana dall'arabo con note dei migliori commentatori orientali, preceduto dalla Leggenda di Maometto e dal sommario della religione turca*, pubblicata nel 1882 a Milano da Giovanni Panzeri con un titolo evidentemente ingannevole.⁵³ Anche

⁴⁸ V. Calza, *Il Corano: Versione italiana del Cav. Commend. Vincenzo Calza, con commenti, ed una notizia biografica di Maometto*, Bastia, Cesare Fabiani, 1847. Cf. A. Kazimirski de Biberstein, *Le Koran: Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Paris, Charpentier, 1840. Sulla traduzione di Calza si veda F. Stella, “A Nineteenth-Century Catholic Translation of the Qur'an into Italian by Vincenzo Calza, Pontifical Consul General of Algiers”, *Journal of Qur'anic Studies* 24/3 (2022), pp. 70–88. Cf. Tommasino, *The Venetian Qur'an*, pp. 13–14; Pink et al. “Translations of the Qur'an [2025]”. Sulla traduzione di Kazimirski si veda, giusto a titolo di esempio, Bobzin, “Translations of the Qur'an [2005]”, pp. 340–350; J. Chabbi, “Kazimirski, une traduction du Coran au XIX^e siècle et le curieux destin de ses rééditions au XX^e siècle”, in A. Kazimirski, *Le Coran*, Paris, Cerf, 2020 (Paris, Charpentier, 1840¹), pp. 7–16; Pink et al. “Translations of the Qur'an [2025]”.

⁴⁹ Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, p. 592; Branca, “Italian Translations”, p. 104; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 36.

⁵⁰ Bobzin, “Translations of the Qur'an [2005]”, p. 350.

⁵¹ Stella, “A Nineteenth-Century Catholic Translation”.

⁵² Calza, *Il Corano*, p. V. Cf. Branca, “Il Corano: traduzioni”, p. 36; Stella, “A Nineteenth-Century Catholic Translation”, pp. 73–75; Id., “Vincenzo Calza”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. XXI, *South-western Europe (1800–1914)*, a cura di D. Thomas e J.A. Chesworth, Leiden, Brill, 2024, pp. 641–646, qui 644–645.

⁵³ Anon., *Il Corano: Nuova traduzione italiana dall'arabo con note dei migliori commentatori orientali, preceduto dalla Leggenda di Maometto e dal sommario della religione turca*, Milano, G. Panzeri, 1882. Si veda F. Badini, “The Italian Qur'an: A Preliminary Analysis of the Panzeri Translation (1882)”, *Journal of the International Qur'anic*

in questo caso si tratta di una “traduzione di qualche altra traduzione straniera”, come avrebbe annotato con sdegno d’arabista un giovane Leone Caetani sulla sua copia personale del volume,⁵⁴ del tutto inutile in relazione a quanto si viene dicendo.

Ancora dalla versione francese di Kazimirski è tratto *Il Corano: Versione tolta direttamente dal testo arabo da Eugenio Camillo Branchi*, che si colloca nella fase di più intensa proliferazione di traduzioni del Corano, proprio a cavallo della guerra italo-turca (1911–1912).⁵⁵ Al di là del titolo altisonante e di alcune affermazioni inserite nell’introduzione, sembra che l’autore non conoscesse neppure l’arabo, e in effetti dal risultato emerge chiaramente che non ha contezza del testo originale. Anche la sua traduzione è dunque priva di valore traduttologico, almeno in riferimento alle specificità della lingua araba.⁵⁶

La prima traduzione italiana che si confronti direttamente con il testo arabo, presentato a fronte nella stampa, è quella di Aquilio Fracassi, professore di arabo presso le Regie Scuole Tecniche di Milano, intitolata *Il Corano: Testo arabo e versione letterale italiana*.⁵⁷ Riprendendo una pratica in uso nelle traduzioni bibliche a partire dalla prima metà del XVI secolo,⁵⁸ che già Marracci e dopo di lui Sale avevano

Studies Association 10/1 (2025), pp. 300–323. Cf. Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, p. 592; Branca, “Italian Translations”, p. 104; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 37.

⁵⁴ Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 14. Cf. Badini, “The Italian Qur'an”, pp. 9–11.

⁵⁵ E.C. Branchi, *Il Corano: Versione tolta direttamente dal testo arabo da Eugenio Camillo Branchi*, Rome, M. Carra, 1912. Cf. Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, pp. 592–593; Branca, “Italian Translations”, p. 104; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 37; E. Colombo e V. Lavenia, “Introduction: Italy before and after Unification: Islam, Orientalism, Colonialism”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. XXI, pp. 25–55, qui 53; Badini, “The Italian Qur'an”, pp. 2, 12–13.

⁵⁶ Cf. Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, pp. 592–593; Branca, “Italian Translations”, p. 37.

⁵⁷ A. Fracassi, *Il Corano: Testo arabo e versione letterale italiana*, Milan, Hoepli, 1914. Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, p. 593; Branca, “Italian Translations”, p. 105; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 37; Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 15; Colombo e Lavenia, “Introduction”, pp. 44, 53; Badini, “The Italian Qur'an”, pp. 2, 12–13, 20.

⁵⁸ L’uso del corsivo, o comunque di un carattere tipograficamente distinto, per segnalare i termini aggiunti dal traduttore, ma privi di un corrispondente diretto nel testo ebraico o greco, è stato introdotto per la prima volta da Sebastian Münster nella sua traduzione latina della Bibbia ebraica (1534–1535), e da Pietro Olivetano nella sua traduzione francese della Bibbia (1535). In inglese, la pratica è stata introdotta da Myles Coverdale nella sua edizione di *The Great Bible* (1539), cf. W.F. Specht, “The Use of Italics in English Versions of the New Testament”, *Andrews University Seminary Studies* 6 (1968), pp. 88–93.

adottato nelle traduzioni coraniche, Fracassi introduce l'uso del corsivo per segnalare i termini italiani aggiunti dal traduttore e privi di un corrispondente diretto in arabo.

Secondo Nallino, Fracassi si sarebbe basato essenzialmente sulla versione latina di Marracci, ma avrebbe condotto un attento studio sul significato dei singoli termini arabi, nel tentativo di offrire una resa quanto più possibile letterale e fedele al testo originale.⁵⁹ Francesca Badini, sulla base di un *case study* limitato alla sola *sûrat al-fâtiha* (Q 1), suggerisce che egli possa aver tenuto conto anche della traduzione francese di Savary, come, prima di lui, sia Eugenio Camillo Branchi sia l'anonimo traduttore della versione pubblicata dall'editore Panzeri nel 1882.⁶⁰

La traduzione di Fracassi si inserisce nel contesto del progetto coloniale sabaudo e mostra un evidente cambio di paradigma: il quadro non è più quello della polemica o dell'apologetica, ma quello dello studio e della ricerca di una reciproca comprensione, seppur non del tutto scevra di un certo paternalismo.⁶¹ Nonostante le buone intenzioni dell'autore, che si era rivolto ai maggiori arabisti dell'epoca per ottenere consigli e far correggere gli errori, senza tuttavia riuscire a eliminarli del tutto, il risultato è piuttosto deludente sul piano letterario e poco efficace su quello traduttivo, anche a causa dell'introduzione arbitraria di parafrasi e sinonimi, spesso difficilmente giustificabili. A seguito della pubblicazione della traduzione del turcologo Luigi Bonelli da parte dello stesso editore Hoepli, la traduzione di Fracassi scomparirà del tutto dal mercato editoriale italiano.⁶²

Pubblicata nel 1929 con il titolo *Il Corano: Nuova versione letterale italiana con una prefazione e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli*, la traduzione realizzata da Bonelli è la prima versione italiana del Corano condotta secondo criteri scientifici e concepita come uno strumento di studio.⁶³ I meriti della traduzione, se confrontata con le

⁵⁹ Nallino, "Recensione a *Il Corano*", p. 593.

⁶⁰ Badini, "The Italian Qur'an", pp. 12–13.

⁶¹ Cf. Tommasino, *The Venetian Qur'an*, p. 15; Colombo e Lavenia, "Introduction", p. 44.

⁶² Nallino, "Recensione a *Il Corano*", p. 593; Branca, "Italian Translations", p. 105; Id., "Il Corano: traduzioni", p. 37.

⁶³ L. Bonelli, *Il Corano: Nuova versione letterale italiana con una prefazione e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli*, Milan, Hoepli, 1929. Cf. Nallino, "Recensione a *Il Corano*", pp. 593–594; F. Gabrieli, *Saggi orientali*, Caltanissetta-Rome, S. Sciascia, 1960, pp. 39–40; Branca, "Italian Translations", p. 105; Bobzin, "Translations of the Qur'an [2005]", p. 352; Branca, "Il Corano: traduzioni", pp. 37–38.

precedenti, sono evidenti: per la prima volta veniva offerta al pubblico italiano una versione letterale e fedele del testo coranico tradotta a partire dalla versione araba e condotta con grande scrupolo linguistico, anche se il risultato, dal punto di vista letterario, non era ancora all'altezza delle ambizioni. Nallino la recensisce in termini molto lusinghieri, pur segnalando alcuni errori e mancanze,⁶⁴ mentre Gabrieli, che pur ne loda il rigore e l'aderenza al testo arabo, la definisce “una scrupolosa letterale traduzione, vera ‘brutta fedele’, priva di ogni simpatia con il testo tradotto, e di ogni letterario pregio”⁶⁵.

Come già Fracassi prima di lui, anche Bonelli segnala attraverso l'uso del corsivo i termini italiani privi di corrispondente diretto in arabo e inserisce numerosi incisi tra parentesi per segnalare il significato letterale o chiarire il senso dei passaggi dubbi.⁶⁶ La traduzione, corredata da un apparato di note molto tecnico, ha forse un tono eccessivamente didascalico che ne compromette a tratti la fluidità e la godibilità, soprattutto nelle sure più lunghe, dove la lettura risulta effettivamente macchinosa. Ciò nondimeno, la sua traduzione sarà la prima che verrà analizzata nella sezione conclusiva del contributo.

La situazione cambia radicalmente nel 1955 con la pubblicazione, presso l'editore Sansoni, della traduzione a cura di Alessandro Bausani, destinata a imporsi, sotto diversi aspetti, come la traduzione di riferimento del Corano in lingua italiana, non foss'altro per il ruolo che ha avuto nella storia degli studi islamici in Italia.⁶⁷ Non solo Bausani riesce a coniugare fedeltà al testo e resa letteraria, evitando sia l'estrema rigidità delle versioni puramente letterali, come quella di Bonelli, sia l'approccio ideologico e teologicamente orientato delle traduzioni di impronta cristiana e cattolica, come quella di Calza, sia infine l'approccio empatico ma paternalistico delle traduzioni di epoca coloniale, come quella di Fracassi, ma riesce addirittura nell'impresa di creare un linguaggio e uno stile immediatamente riconoscibili e affascinanti per il lettore italiano, pur mantenendo una notevole aderenza al testo e

⁶⁴ Nallino, “Recensione a *Il Corano*”, pp. 593–594.

⁶⁵ Gabrieli, *Saggi orientali*, pp. 39–40. Cf. Branca, “Italian Translations”, p. 105; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 38.

⁶⁶ Branca, “Italian Translations”, p. 105; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 38.

⁶⁷ Bausani, *Il Corano*. Cf. Gabrieli, *Saggi orientali*, pp. 40–41; B. Scarcia Amoretti, “La traduzione del Corano di Alessandro Bausani e le sue implicazioni in campo islamistico”, *Oriente Moderno*, n.s. 17, 78/3 (1998), pp. 513–519. Branca, “Italian Translations”, p. 105; Bobzin, “Translations of the Qur’ān [2005]”, p. 354; Branca, “Il Corano: traduzioni”, pp. 38–39; Pink *et al.*, “Translations of the Qur’ān [2025]”.

una profondità semantica rara, grazie anche alla sua straordinaria conoscenza della tradizione islamica, dell'esegesi coranica e delle tradizioni letterarie del mondo islamico.

La sua formazione gioca indubbiamente un ruolo centrale in questa situazione: proveniente da un ambiente cattolico e animato da un'evidente simpatia per il mondo musulmano che culminerà ben presto in una conversione al baha'ismo, Bausani aveva una cultura letteraria che potremmo definire prodigiosa. Professore di lingua e letteratura persiana, indonesiana, urdu e hindi presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, successivamente insegnò islamistica alla Scuola Orientale della Sapienza di Roma e fece parte, con Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich e Dario Sabbatucci, del gruppo di studiosi che diede origine alla cosiddetta Scuola romana di Storia delle religioni. Busani possedeva una cultura e una conoscenza straordinarie di quelle lingue e letterature che lui stesso definì "islamiche", a significare l'esistenza di un legame bidirezionale fra il Corano e le letterature delle varie lingue parlate nella *dār al-islām*, arabo *in primis*, ma anche persiano, turco, indonesiano e così via, per cui, se da un lato la poesia e la letteratura tutta delle lingue in questione subiscono evidentemente l'influsso del Corano, dall'altro il testo rivelato stesso sembra poter brillare di tutta la sua vera luce solo se compreso e riflesso nel prisma caleidoscopico del mondo multilingue e plurale che lo ha recepito.

Come ha giustamente osservato Biancamaria Scarcia Amoretti:

Il primo merito della traduzione di Bausani è letterario. Il libro si dipana senza caduta di tono. Se ne può godere la lettura ad alta voce, così come ci si può fermare su un versetto che ci suona poetico ancor prima di svelarci il suo contenuto. È accattivante e, come tale, permette a chi vi si accosta un iniziale incontro con l'Islam che non è ancora tecnico e specialistico, ma che illustra quella che è la percezione e la fruizione del musulmano, anche comune, nei confronti del Libro sacro, dando la misura, anche allo sprovveduto, di qualche cosa di inimitabile e di unico: il Corano deve essere recitato come pratica collettiva, può essere letto individualmente e andrebbe conservato a memoria nel profondo del cuore.

La famosa abilità di Bausani come traduttore letterario, insieme alle sue altrettanto note conoscenze linguistiche, sta certamente alla base della sua felice traduzione, sebbene, se si vuole essere precisi e tener conto dell'evoluzione dei suoi interessi letterari e scientifici, vada osservato che il percorso è inverso rispetto a quanto sarebbe ragionevole aspettarsi. Partendo dal Corano, e non viceversa, Bausani sperimenta e affina la sua tecnica; del

Corano, cioè, egli fa il suo banco di prova per affermarsi come traduttore di poesia da tutte le lingue che mutuano dal Corano, e più generalmente dall'arabo, una parte del loro lessico colto.⁶⁸

Infine, è doveroso dire qualcosa anche a proposito dell'introduzione e dell'apparato di note che accompagna la traduzione, a lungo considerati un modello di equilibrio tra profondità dottrinale, chiarezza espositiva e sensibilità religiosa. L'introduzione da sola è da considerarsi una vera e propria *summa* degli studi coranici, di gran lunga superiore a quanto fosse possibile reperire all'epoca in Italia. Anche le note al testo, grazie alla straordinaria conoscenza di Bausani dell'esegesi coranica tradizionale, contribuiscono a far emergere una visione pluralistica e storicamente documentata dell'islam, che rende la sua traduzione non solo un'opera letteraria, ma anche un prezioso strumento per la comprensione del Corano e dell'islam.⁶⁹

Il solo, relativo, limite della traduzione di Bausani risiede, forse, proprio nelle conseguenze della sua sincera adesione alla fede baha'i, che lo porta, in alcuni casi, a forzare il testo, come quando traduce Q 13:38 ("li-kulli 'ágalin kitābun") con "c'è un Libro Divino a ogni fine di un'Era", facendo di fatto predire al Corano l'apertura di un nuovo ciclo profetico, cosa che, almeno in termini così esplicativi, il testo non dice. Si tratta, tuttavia, di aspetti marginali, e l'apparato di note non manca di segnalarne con rigore la problematicità. Tali scelte vanno intese piuttosto come il risultato di una strenua fedeltà, un'adesione al testo che, laddove l'ambiguità dello stesso lo consenta, si traduce in una presa di posizione esplicita, mai mascherata, ma anzi sempre rigorosamente rivendicata e segnalata. La sua traduzione sarà analizzata nella sezione conclusiva del contributo.

Di notevole interesse è anche la traduzione del Corano realizzata dal diplomatico e semitista Martino Mario Moreno e pubblicata postuma a Torino nel 1967. In realtà la traduzione era stata completata già nel 1955, cioè a dire lo stesso anno in cui Sansoni dava alle stampe a Firenze la traduzione di Bausani, destinata a un successo editoriale straordinario e dei cui meriti si è già ampiamente detto. Tale coincidenza ha certamente contribuito a relegare in una posizione relativamente

⁶⁸ Scarcia Amoretti, "La traduzione del Corano", p. 514.

⁶⁹ Cf. Cf. Gabrieli, *Saggi orientali*, pp. 40–41; Scarcia Amoretti, "La traduzione del Corano", pp. 515–519; Branca, "Italian Translations", p. 105; Id., "Il Corano: traduzioni", p. 38.

marginale, nella storia delle traduzioni italiane del Corano, un lavoro che è invece indubbiamente pregevole e non privo di significative intuizioni traduttologiche, pur senza raggiungere la ricchezza letteraria e la profondità religiosa e interpretativa della versione di Bausani.⁷⁰ Il percorso che conduce Moreno alla traduzione del Corano è in un certo senso simmetrico e inverso rispetto a quello di Bausani: se per Bausani, infatti, la traduzione del Corano era venuta prima di tutta la sua ulteriore opera di traduttore ed era servita come una forma di legittimazione agli inizi di una carriera straordinaria, per Moreno la traduzione del Corano costituisce piuttosto l'epilogo di una carriera di traduttore magari non eclatante come quella di Bausani, ma certamente professionale e rigorosa. Anche la sua traduzione sarà analizzata nella sezione conclusiva del contributo.

Molto meno rigorosa è invece la traduzione a cura di Federico Peirone e pubblicata con il titolo *Il Corano: Introduzione, traduzione e commento di Federico Peirone*.⁷¹ La traduzione, redatta in uno stile colloquiale e inappropriate alla sacralità del testo coranico, abbonda di errori interpretativi anche gravi e si segnala per il frequente ricorso alla traslitterazione anche per termini arabi comuni, l'uso ingiustificato di parafrasi e sinonimi, il ricorso al latino e altre scelte terminologiche di impronta cristiana, del tutto immotivate sul piano linguistico e dottrinale. Non verrà analizzata nella sezione conclusiva.⁷²

Più interessante e sistematica la versione di Cherubino Mario Guzzetti, corredata di utili titoli tematici aggiunti dal traduttore per indicare il contenuto delle varie sezioni delle sure lunghe e aiutare il lettore a riconoscerne l'organizzazione interna.⁷³ Non particolarmente originale rispetto alle traduzioni pubblicate in precedenza, ma indubbiamente molto equilibrata nella resa linguistica, non verrà comunque analizzata nella sezione finale poiché non propone soluzioni particolarmente originali in relazione ai casi studiati.

⁷⁰ M.M. Moreno, *Il Corano*, Turin, UTET, 1967. Cf. F. Gabrieli, “Premessa”, *ibid.*, pp. VII–VIII; Branca, “Italian Translations”, p. 106; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 39.

⁷¹ F. Peirone, *Il Corano: Introduzione, traduzione e commento di Federico Peirone*, 2 voll., Milan, Mondadori, 1979. Cf. Branca, “Italian Translations”, pp. 106–107; Id., “Il Corano: traduzioni”, pp. 39–40.

⁷² Cf. Branca, “Italian Translations”, pp. 106–107; Id., “Il Corano: traduzioni”, pp. 39–40.

⁷³ C.M. Guzzetti, *Il Corano: Introduzione, traduzione e commento*, Turin, LDC, 1989. Cf. Branca, “Italian Translations”, p. 108; Id., “Il Corano: traduzioni”, p. 40.

Merita di essere segnalata la traduzione promossa dal movimento ahmadiyya, pioniere nella diffusione di traduzioni del Corano in lingue europee, e intitolata *Il Sacro Qur'ān*.⁷⁴ Pur provenendo da un gruppo relativamente minoritario, tale traduzione si colloca già all'interno di quelle che potremmo definire traduzioni confessionali, cioè a dire prodotte dalla comunità musulmana italiana per l'uso interno nel contesto della pratica religiosa.⁷⁵ Non verrà analizzata nella sezione finale, così come la traduzione a cura di Angelo Terenzoni, secondo Branca derivata direttamente da qualche edizione inglese.⁷⁶

La traduzione forse più diffusa all'interno della comunità musulmana italiana è quella realizzata da Hamza Roberto Piccardo, un convertito italiano particolarmente attivo nella divulgazione religiosa.⁷⁷ Pubblicata per la prima volta nel 1994 dalla casa editrice Al Hikma con il titolo *Il Corano*, è stata ristampata dall'editore Newton Compton nel 1996, dopo una revisione dell'UCOII che ha supervisionato l'intero progetto sotto il profilo dottrinale. Quest'ultima versione ha attirato l'attenzione per la sua pretesa adesione a criteri religiosi sunniti ed è stata successivamente ristampata dal Complesso di Re Fahd per l'edizione del Generoso Corano (*Maqīma‘ al-Malik Fahd li-ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-ṣārif*) nel 2010/2011 (1432 H) con il titolo *Il Nobile Corano e la traduzione dei suoi significati in lingua italiana*, in accordo con la moderna concezione sunnita della traduzione come semplice trasposizione dei significati del testo rivelato in un'altra lingua. La seconda edizione della traduzione di Piccardo è stata infine rivista anche dalla Direzione degli Affari religiosi della Turchia (Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı) e ripubblicata nel 2015 con il titolo *Il Sacro Corano: Traduzione interpretativa in italiano*.⁷⁸

⁷⁴ V. Gatti e A. De Rosa, *Il Sacro Qur'ān*, London, al-Sharikatul Islamiyyah, 1986. Cf. Branca, "Italian Translations", p. 108; Id., "Il Corano: traduzioni", p. 40; Pink et al. "Translations of the Qur'ān [2025]".

⁷⁵ Cf. Badini, "The Italian Qur'ān", p. 2.

⁷⁶ A. Terenzoni, *Il Corano*, La Spezia, Fratelli Melita, 1993. Cf. Branca, "Italian Translations", p. 108; Id., "Il Corano: traduzioni", p. 40.

⁷⁷ H.R. Piccardo, *Il Nobile Corano e la traduzione dei suoi significati in lingua italiana*, Rome, Newton Compton, 1996 (Imperia, Al Hikma, 1994). Cf. Branca, "Italian Translations", pp. 108–110; Id., "Il Corano: traduzioni", pp. 41–42; Yakubovych, *The Kingdom and the Qur'an*, pp. 134–136.

⁷⁸ Yakubovych, *The Kingdom and the Qur'an*, pp. 135–136.

Il volume si presenta come uno strumento pensato per i convertiti italiani e ha avuto una notevole diffusione anche grazie alla distribuzione capillare all'interno delle moschee e dei centri culturali islamici. Branca, che recensisce la seconda edizione del 1996, lamenta la presenza di un apparato di note fortemente catechetico, con toni polemici e commenti che riflettono una visione dogmatica e limitata dell'islam, affermazioni discutibili su cristiani, ebrei e donne e frequenti giudizi dottrinali che prendono il posto dell'analisi esegetica o filologica, all'interno di un approccio certamente più orientato alla formazione interna che al dialogo interreligioso.⁷⁹

Mykhaylo Yakubovych, che ha invece studiato le varie edizioni, ritiene ci sia un'evoluzione dalle prime edizioni italiane, che mostrano un approccio di tipo ideologico e missionario, rivolto a un pubblico prevalentemente cristiano, all'edizione saudita, che sviluppa soprattutto la dimensione storica, teologica e rituale del Corano, fino alle più recenti edizioni turche, che mirano a produrre un manuale completo che presenti il testo rivelato anche avvalendosi di materiale storico ed esegetico tradizionale.⁸⁰

In ambito accademico, sono state talvolta sollevate perplessità sull'effettiva padronanza dell'arabo da parte di Piccardo, sebbene manchino valutazioni documentate in tal senso. La traduzione, pur non esente da errori, ha un approccio marcatamente catechetico che ne compromette almeno in parte il valore sul piano scientifico e letterario, ma, anche in ragione della sua notevole diffusione, sarà la quarta traduzione analizzata nella sezione conclusiva del contributo.

Le ultime tre traduzioni che verranno analizzate sono state tutte pubblicate nei primi vent'anni del XXI secolo. La prima è la traduzione a cura di Gabriele Mandel Khan, edita da UTET e presentata con un utile testo arabo a fronte.⁸¹ Figura colta e poliedrica, Mandel Khan è stato islamista, psicoanalista, storico dell'arte e maestro sufì, oltre che autore di numerose opere dedicate alla cultura islamica. La sua traduzione, piuttosto aderente alla lettera del testo, propone spesso soluzioni originali e di notevole efficacia letteraria. Secondo Branca, l'apparato di note, pur meno invadente e polemico rispetto a quello

⁷⁹ Branca, "Italian Translations", pp. 109–110; Id., "Il Corano: traduzioni", pp. 41–42.

⁸⁰ Yakubovych, *The Kingdom and the Qur'an*, p. 136.

⁸¹ G. Mandel Khan, *Il Corano*, Turin, UTET, 2004. Cf. Branca, "Il Corano: traduzioni", p. 42.

di Piccardo, risulterebbe talvolta superficiale e segnato da una visione tradizionalista, in particolare per quanto riguarda temi sensibili come la gerarchia di genere.⁸² Difficilmente la traduzione di Mandel Khan potrebbe essere annoverata senza riserve fra le traduzioni confessionali: non tanto per l'erudizione dell'autore e l'originalità delle scelte interpretative, sicuramente non in linea con le aspettative maggioritarie in seno alla comunità, quanto perché, per quanto è dato sapere, non risulta che essa sia effettivamente utilizzata da membri della comunità nel contesto della pratica religiosa.

La seconda è la traduzione pubblicata da Einaudi a cura di Ida Zilio-Grandi.⁸³ Il volume, di taglio accademico e filologicamente rigoroso, si distingue per l'attenzione alla resa semantica e alla dimensione letteraria del testo ed è corredata da un ampio apparato di note critiche e da una prefazione che espone con chiarezza le scelte metodologiche. La traduttrice adotta un approccio attento alla complessità e all'ambiguità del Corano, evitando semplificazioni ideologiche e mantenendo un equilibrio tra fedeltà filologica e scorrevolezza. Nonostante le premesse di grande rigore, tuttavia, la resa stilistica non raggiunge, a giudizio di chi scrive, la forza evocativa della versione di Bausani e, nei passaggi più significativi, le soluzioni proposte appaiono meno efficaci rispetto a quelle adottate dai traduttori precedenti.

Come ultima traduzione da analizzare nella sezione conclusiva del contributo si è scelta una delle molteplici traduzioni confessionali prodotte nei primi vent'anni del XXI secolo, quella a cura di Sheikh Abu-Abdullah Othman e pubblicata dal Centro Culturale Islamico di Fondi (LT).⁸⁴ Il volume si apre con una breve introduzione ed è corredata da un apparato di note e commenti estremamente contenuto, concepito per facilitare la pratica religiosa del fedele di lingua italiana. La traduzione, di impostazione fortemente letterale, adotta un linguaggio sobrio ed evita, a differenza di altre edizioni confessionali, un

⁸² Branca, “Il Corano: traduzioni”, p. 42.

⁸³ I. Zilio-Grandi, *Il Corano*, Turin, Einaudi, 2010.

⁸⁴ S. Othman, *Traduzione italiana dei significati del Generoso Corano*, ed. riveduta, Fondi, Centro Culturale Islamico, 2018. Fra le altre traduzioni confessionali pubblicate nel XXI secolo si segnalano, almeno, F. Kabazi, *Glorioso Corano*, Tripoli, World Islamic Call Society, 2007; A. Pasquini, *Sublime Corano in lingua italiana*, Milan, Centro Islamico di Milano e Lombardia, 2017; A. Yusuf Ali, *Il significato del Sacro Corano*, a cura di S. Lei, Rome, Tawasul International, 2020 (ed. or. *The Meaning of the Holy Qur'an*, Lahore, S. Muhammad Ashraf, 1934).

ricorso eccessivo alla traslitterazione. È stata inoltre selezionata per la sua ampia diffusione e accessibilità, essendo disponibile gratuitamente anche in formato elettronico.⁸⁵

3. Forma e radice: problemi di traducibilità dall’arabo all’italiano. Sette traduzioni italiane del Corano a confronto

Un problema evidente nelle traduzioni del Corano in italiano⁸⁶ risiede nella difficoltà a rendere in maniera efficace il legame intrinseco che la lingua araba in generale mantiene, e il Corano in particolare enfatizza e sfrutta allo scopo di ottenere una proliferazione del senso, fra la radice trilittera (*al-ğadr al-tulāṭi*) con i suoi significati di base e le varie forme testuali concrete, si tratti poi di diverse forme derivate (*'afāl mazīda*) della stessa radice, o di forme nominali e verbali (*al-ism wa-l-fi'l*) riconducibili alla medesima forma derivata o comunque allo stesso nucleo semantico della radice.⁸⁷

⁸⁵ La traduzione di Sheikh Othman è disponibile online sul sito <https://www.libriislam.it/prodotto/traduzione-italiana-dei-significati-del-generoso-corano-a-curra-di-sheikh-othman/> (26 ottobre 2025).

⁸⁶ Le traduzioni sono state selezionate a campione, in modo da rappresentare le principali tendenze presenti nella tradizione italiana di traduzione del Corano. Non si è naturalmente tenuto conto delle versioni realizzate a partire da lingue diverse dall’arabo. Anche se già precisato all’interno del presente articolo, si ripetono qui a mo’ di sintesi le traduzioni scelte: la prima è quella di Luigi Bonelli, comunemente ritenuta la prima versione rigorosa e scientifica del Corano in lingua italiana. Seguono le traduzioni di Alessandro Bausani e Martino Mario Moreno, espressione della produzione accademica del secondo dopoguerra. Sono poi incluse due traduzioni di carattere confessionale: quella di Hamza Roberto Piccardo, rappresentativa delle versioni novecentesche e forse la più diffusa all’interno della comunità islamica italiana, e quella di Sheikh Abu-Abdullah Othman, scelta come esempio di traduzione confessionale del XXI secolo per la sua ampia diffusione e accessibilità. Completano il campione le versioni di Gabriele Mandel Khan e Ida Zilio-Grandi, espressione di un approccio erudito e accademico e realizzate entrambe nei primi due decenni del XXI secolo.

⁸⁷ Cf. J.W. Morris, “Qur’ān Translation and the Challenges of Communication: Towards a ‘Literal’ Study-Version of the Qur’ān”, *Journal of Qur’anic Studies* 2/2 (2000), pp. 53–67, qui 60–61.

3.1. “*Al-Rahmān al-rahīm*”

Un esempio di ciò si ha nella nota coppia di nomi di Dio *al-rahmān al-rahīm* (cinque occorrenze oltre alle centotredici nel contesto della *basmala* iniziale).⁸⁸

Sul piano fonetico e della musicalità, gli effetti di allitterazione e assonanza prodotti dalla coppia *rahmān* e *rahīm* sono determinati da un particolare tipo di paronomasia (*tağnīs qarīb*), in cui due termini praticamente identici nella sequenza consonantica si susseguono immediatamente, distinguendosi solo per lo schema vocalico da cui dipendono le differenze morfologiche e semantiche.

Sul piano semantico, i due aggettivi derivano entrambi dal significato di base della radice *nahīma* “avere o provare pietà, compassione, misericordia, clemenza”, sennonché, mentre il primo è di forma *fa'lān*, il secondo è di forma *fa'il*. Ora, nella lingua araba, gli aggettivi di forma *fa'lān* denotano caratteristiche o qualità che appaiono e poi scompaiono ed esprimono sempre il fatto di possedere una qualità in maniera molto intensa, ma non duratura, come ad esempio nel caso di *ḡawān* (affamato), *aṭšān* (assetato), o *ḡadbān* (arrabbiato). Gli aggettivi di forma *fa'il*, invece, denotano caratteristiche o qualità stabili e certe ed esprimono sempre il fatto di possedere una qualità in maniera duratura, ma eventualmente anche in una forma non particolarmente intensa, come nel caso di *ġamīl* (bello), *qabīh* (brutto), *tawīl* (lungo), *qaṣīr* (corto), *kārim* (generoso), *bāhūl* (avarco).⁸⁹

Il Corano unisce quindi in un'unica formulazione le due forme aggettivali, quella di forma *fa'lān* che denota l'intensità senza denotare la persistenza e quella di forma *fa'il* che denota invece la persistenza senza denotare l'intensità e il continuo rinnovamento, e descrive l'essenza di Dio per il fatto di possederle entrambe. Se si fosse limitato alla forma *rahmān*, infatti, si sarebbe potuto pensare che si trattasse di una

⁸⁸ Q 1:3; 2:163; 27:30; 41:2; 59:22. Se si esclude la *sūrat al-fātiḥa* (Q 1) in cui la *basmala* (*bi-smi-llāhi r-rahmāni r-rahīm*) è contata come un vero e proprio versetto, una *basmala* introduttiva si trova al principio di tutte le sure del Corano a eccezione della *sūrat al-tawba* (Q 9), nota appunto anche come *sūrat barā'atun* proprio a causa dell'assenza della *basmala* iniziale.

⁸⁹ Cf. F.S. al-Sāmrā'ī, *al-Ta'bīr al-Qur'ānī*, Amman, Dār 'Ammār, 2006 (Baghdad, Wizārat al-Ta'lim al-'Ālī, 1988¹), pp. 39–40; R. Villano, “Hayrukum man ta'allama al-Qur'ān wa-allamahu: Lo studio del Corano e la didattica dell'arabo”, in *Didattica dell'arabo e certificazione linguistica: Riflessioni e iniziative*, a cura di G. Lancioni e C. Solimando, Roma Tre Press, 2018, pp. 73–98, qui 91–92.

caratteristica accidentale che talora svanisce, come la sete nel caso di colui che è assetato o dissetato (“*id law iqtaṣara ‘alā rahmān la-żunna ’anna hādihi ṣifa tāri’ā qad tazūlu ka-‘aṭšān wa-rayyān*”), mentre se si fosse limitato alla forma *rahīm* si sarebbe potuto congetturare che, pur trattandosi di una qualità stabile, il suo significato non esprimesse comunque l’idea di una continua elargizione e rinnovamento della misericordia, giacché anche a colui che è generoso possono ben capitare dei momenti in cui non elargisce con generosità e così anche colui che è misericordioso potrebbe, in linea teorica, attraversare dei momenti di questo tipo (“*wa-law iqtaṣara ‘alā rahīm la-żunna ’anna hādihi ṣifa tābita wa-lakin laysa ma’nāḥā istimrār al-rahma wa-taġaddudihā*”). In questo modo, invece, il Corano chiarisce che fra gli attributi di Dio vi è la misericordia e che essa è una qualità stabile, certa e duratura, e al tempo stesso chiarisce anche che si tratta di una caratteristica che si rinnova continuamente e che non si interrompe mai (“*anna ḥifatuhu al-tābita hiya al-rahma wa ’anna rahmatahu mustamirra mutaġaddida lā tanqaṭi’u*”), descrivendo in questo modo gli attributi di Dio e le caratteristiche della sua essenza nella maniera più completa e inequivocabile possibile.⁹⁰

La resa italiana ideale dovrebbe dunque cercare di restituire la derivazione dei due aggettivi da una stessa base lessicale, da un lato per cercare di riprodurre almeno in parte l’effetto di allitterazione e assonanza prodotto in arabo dalla paronomasia, dall’altro per esprimere appieno la specificità semantica dei due aggettivi che, all’interno di un medesimo significato di base, esprimono intensità in un caso e persistenza e durata nell’altro.

Le traduzioni italiane

Vediamo che soluzioni propongono le sette traduzioni analizzate, attraverso l’occorrenza di tale coppia di termini nella *basmala* che costituisce il primo versetto della *sūrat al-fātiha* (Q 1:1), “bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm”:⁹¹

⁹⁰ Al-Sāmarrā’ī, *al-Ta'bīr al-Qur'ānī*, pp. 39–40; Cf. Villano, “Hayrukum man ta’allama”, p. 92.

⁹¹ È interessante osservare le soluzioni proposte dai traduttori latini del Corano posti di fronte allo stesso problema. Roberto di Ketton traduceva “pii et misericordis”, mentre Marco da Toledo provava a rendere i due aggettivi attraverso il ricorso a una medesi-

Bonelli (1929)

Nel nome di Dio, misericordioso e compassionevole.

Bausani (1955)

Nel nome di Dio, clemente misericordioso!

Moreno (1967)

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso.

Piccardo (1996)

In nome di Allah, il compassionevole, il misericordioso.

Mandel Khan (2004)

Nel Nome di Dio, Misericordioso, Misericorde.

Zilio-Grandi (2010)

Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole.

Othman (2018)

Col Nome di Allāh il Compassionevole, il Misericordioso.

Analisi delle traduzioni italiane

Come si può vedere, la resa italiana è deludente nella maggior parte delle traduzioni. Sei traduzioni su sette (Bonelli, Bausani, Moreno, Piccardo, Zilio-Grandi, Othman) non provano neppure a riprodurre in qualche modo la derivazione dei due termini arabi dalla stessa radice, facendo evidentemente ricorso a una coppia di sinonimi privi di qualsiasi altro legame.

ma base lessicale: “Misericordis, miseratoris”. Nella traduzione di Egidio da Viterbo si incontrano diverse opzioni: Juan Gabriel, il primo traduttore a cui Egidio si rivolge, adotta, in riferimento alla *basmala*, tre soluzioni differenti: “Misericordis et clementis”, “pii, pietatoris”, “pii, misericordis”, mentre Leo Africanus, il secondo revisore della traduzione di Egidio, propone due soluzioni particolarmente interessanti: “Misericordioris et misericordissimi” e “misericordis, misericordioris”, che mantengono non solo la connessione etimologica fra i due aggettivi, ma cercano di riprodurre anche la relazione di grado fra la forma positiva *raḥīm* e la forma intensiva *raḥmān* (cf. Rivera Luque, “Translatological Remarks”, p. 135). Marracci opterà invece per “Miseratoris Misericordis”, riprendendo, ma invertendola, la soluzione di Marco da Toledo.

L'uso dell'articolo determinativo, come proposto da Piccardo, Zilio-Grandi e Othman, risulta pleonastico e appesantisce inutilmente il sintagma in italiano.⁹² Molto più fluida in italiano e comunque aderente con il senso del testo arabo è la soluzione adottata da Bonelli, Bausani, Moreno e Mandel Khan, che preferiscono non riportarlo in traduzione.

La scelta delle diverse coppie di sinonimi (misericordioso/compassionevole; clemente/misericordioso; compassionevole/misericordioso; clemente/compassionevole) sembra rispondere principalmente a esigenze di musicalità, la cui valutazione è però troppo soggettiva perché possa essere affrontata in questa sede, oppure, più semplicemente, al desiderio di distinguersi dai traduttori precedenti. Notevole, in questo caso, la coincidenza lessicale, oltre che temporale, fra le soluzioni adottate da Bausani e Moreno.

La soluzione più efficace è senza dubbio quella proposta da Mandel Khan, che sfrutta l'alternanza di due formazioni lessicali connesse sul piano etimologico e derivate da un medesimo tema nominale (“Misericordioso, Misericorde”), restituendo, almeno in parte, l'effetto fonetico della paronomasia araba.

Sul piano semantico, inoltre, “Misericordioso” corrisponde sufficientemente bene a *rahmān* grazie al significato parzialmente intensivo che trasmette il suffisso -oso, che ha, fra le sue varie funzioni, quella di formare, appunto, da una determinata qualità o entità, un aggettivo che significhi “ pieno di [quella qualità o entità]”, come nel caso di ambizioso, bisognoso, muscoloso, boscoso, sassoso,⁹³ o può anche esprimere, a volte, una tendenza o una propensione particolarmente intensa a qualcosa, come nel caso di frettoloso, freddoloso, pauroso, lagnoso, geloso.⁹⁴

“Misericorde” rappresenta invece una voce dotta, derivata direttamente dal latino *misericordem*, ed è oggi lemma di uso raro o lettera-

⁹² Volendo a tutti i costi rendere in traduzione l'articolo determinativo presente nei nomi divini arabi, si dovrebbe allora optare per “Iddio”, e non semplicemente “Dio”, quando si traduce l'arabo *allāh*. A margine va segnalata, nelle traduzioni di Piccardo e di Othman, la scelta discutibile di non rendere l'arabo *allāh* con il suo corrispettivo italiano “Dio”, o “Iddio”, appunto, optando invece per l'improbabile translitterazione “Allah”, o “Allāh”, con il rischio di generare un'inopportuna confusione in merito alla reale identità del referente. Inoltre, volendo ragionare secondo questa prospettiva, ci si potrebbe allora chiedere, trattandosi comunque di nomi divini, perché non lasciare dunque inalterati anche *ar-Rahmān* e *ar-Rahīm*, giusto a titolo di esempio.

⁹³ Cf. *La formazione delle parole in italiano*, a cura di M. Grossmann e F. Rainer, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004, p. 397.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 400.

rio. Pur nella distanza strutturale tra le due lingue, il termine risulta efficace nel rendere la qualità stabile e persistente espressa in arabo da *rāḥīm*. Proprio in virtù della sua origine classica e del suo registro elevato, inoltre, conserva una sfumatura di solennità e intensità affettiva che si adatta bene alla traduzione di un attributo divino come *rāḥīm*. Infine, la sua forma non marcata da suffissi moderni suggerisce un carattere più essenziale, riflettendo la semplicità morfologica e la stabilità semantica del termine coranico.

La proposta di Mandel Khan si rivela dunque molto curata e straordinariamente aderente alla lettera e al significato profondo del testo arabo, riproducendo inoltre un’interessante assonanza sul piano fonetico e musicale.

Tutte le altre traduzioni, partendo forse dal presupposto che l’effetto di assonanza possa risultare ripetitivo o pesante in italiano, ricorrono invece a una coppia di sinonimi, finendo però per alterare o quanto meno mancare di riprodurre il significato vero del testo.

3.2. Derivativi della radice ‘B-D nella “sūrat al-kāfirūn”

Un altro caso di studio particolarmente interessante, in relazione a quanto si viene dicendo, è l’alternanza di ben otto forme nominali o verbali derivate dalla stessa I forma della radice trilittera ‘B-D, cioè ‘abada (*u*) (adorare, venerare) nell’arco di soli quattro versetti nella *sūrat al-kāfirūn* (Q 109:2–5):

- 1) *qul yā-’ayyuhā l-kāfirūn*
- 2) *lā ’a’budu mā ta’budūn*
- 3) *wa-lā ’antum ‘abidūna mā ’a’bud*
- 4) *wa-lā ’anā ‘abidun mā ‘abadtum*
- 5) *wa-lā ’antum ‘abidūna mā ’a’bud*
- 6) *lakum dīnukum wa-liya dīn*

Sul piano fonetico e della musicalità, bisogna anzitutto osservare come la ripetizione (*takrīr*) di otto varianti morfologiche tratte dalla stessa forma derivata, concentrate nell’arco di soli quattro versetti al centro della sura (vv. 2–5), generi un effetto allitterante e quasi ipnotico che andrebbe considerato con attenzione e che il traduttore dovrebbe cercare, per quanto possibile, di rendere anche in italiano. Sul piano semantico, non è del tutto corretto parlare esclusivamente di ripetizione

(*takrīr*) perché, a un'analisi più attenta, tali espressioni mostrano, al di là di una superficiale similarità, differenze di significato anche molto importanti.⁹⁵

I versetti citati costituiscono un notevole esempio di alternanza di forme verbali e nominali riconducibili alla stessa radice. L'alternanza di tali forme è sempre possibile in arabo⁹⁶ e costantemente impiegata nel Corano con scopi retorici e semanticci. Secondo Fādil Ṣalīḥ al-Ṣāmarrā’ī, questo tipo di alternanza nella lingua araba in generale, e nel Corano in particolare, deve essere sempre ricondotta a una regola generale secondo cui le forme verbali denotano l'avvenimento e il rinnovamento [di un'azione], mentre le forme nominali servono a denotare piuttosto la certezza e la stabilità (“al-fīl yadullu ‘alā al-ḥudūt wa-l-taḡaddud wa-l-ism yadullu ‘alā al-ṭubūt wa-l-istiqrār”).⁹⁷

Il profeta, in Q 109:2–5, dichiara dunque di non adorare gli idoli attraverso il ricorso a una forma verbale al v. 2 (“lā ‘a‘budu”) e attraverso il ricorso a una forma nominale al v. 4 (“wa-lā ‘anā ‘ābidun”), e in riferimento a entrambi gli aspetti del verbo, l'imperfetto (“mā ta‘budūn”) e il perfetto (“mā ‘abadtum”), e dichiara invece che i negatori non adorano Dio attraverso il ricorso alla sola forma nominale usata due volte ai vv. 3 e 5 (“wa-lā ‘antum ‘ābidūna”), e sempre in riferimento a un unico aspetto del verbo, cioè a dire l'imperfetto (“mā ‘a‘bud”).⁹⁸

Questo espediente permette di raggiungere la più completa chiarezza espositiva, poiché il profeta nega di adorare gli idoli attraverso il ricorso a entrambe le forme (verbale e nominale) e in riferimento a tutti i possibili tempi verbali (“wa-ma‘nā dālika ‘annahu nafā ‘ibādat al-‘aṣnām ‘an nafsihi fī al-ḥalatayn al-ṭabitā wa-l-mutaḡaddida fī ḡamīr al-‘azmina wa-hādā ḡāyat al-kamāl”).⁹⁹

Se si fosse limitato all'uso della sola forma verbale, infatti, si sarebbe potuto insinuare che il suo rifiuto di adorare gli idoli potesse essere qualcosa che è capitato in un dato momento, ma che potrebbe altresì svanire in un altro (“id law iqtaṣara ‘alā al-fīl la-qīlā ‘inna hādā

⁹⁵ Si veda, a titolo di esempio, ‘A.R.H. Habannaka al-Maydānī, *al-Balāgha al-‘arabiyya*, vol. II, Damascus, Dār al-Qalam-Beirut, al-Dār al-Shāmiyya, 1996, p. 76.

⁹⁶ Si veda, sempre a titolo di esempio ‘Amr ibn ‘Utmān ibn Qanbar Sībawayhi, *al-Kiṭāb*, a cura di A.S. Ḥārūn, vol. I, Cairo, Maktabat al-Ḥārūn, 1988³, p. 13.

⁹⁷ Al-Ṣāmarrā’ī, *al-Ta‘bīr al-Qur’ānī*, p. 22.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 28; Cf. Villano, “Hayrukum man ta‘allama”, p. 84.

⁹⁹ Al-Ṣāmarrā’ī, *al-Ta‘bīr al-Qur’ānī*, p. 28; Cf. Villano, “Hayrukum man ta‘allama”, pp. 84–85.

'amr hādit qad yazūlu"), mentre se si fosse limitato all'uso della sola forma nominale si sarebbe potuto forse congetturare che, se da un lato questa sua caratteristica appariva come certa e stabile, dall'altro non era detto che avrebbe continuato a descriverlo senza che egli se ne distaccasse ("wa law iqtaṣara 'alā al-ism la-qīla ṣahīḥ 'anna hādīhi ṣifa ṭābita wa-lakin laysa ma'nāhu 'annahu mustamirr 'alā hādā al-waṣf lā yufāriquhu"). In certi casi, infatti, può capitare che una caratteristica si separi per un certo tempo da colui che la possiede abitualmente, anzi, spesso il significato delle forme aggettivali è proprio quello di descrivere una persona per come essa effettivamente è nella maggior parte dei casi, e anche a colui che è normalmente mite e mansueto può ben capitare di arrabbiarsi con qualcuno ("fa-'inna al-waṣf qad yufāriqu ṣāhibahu 'ahyānan bal ma'nāhu 'anna hādā waṣafahu fī ḡālib 'ahwālihi fa-l-halim qad yağdabu"), e così anche a colui che è normalmente generoso possono ben capitare dei momenti in cui non elargisce affatto, giacché la sua generosità non è certo una condizione che lo definisca in modo continuo, senza alcuna possibilità di separazione, neanche temporanea ("wa-l-ğawād qad ya'tīhi waqt lā yağudu fīhi 'id huwa laysa fī hālat ḡūdin mustamirr lā yanqatī").¹⁰⁰

E così il Corano, affinché nessuno potesse mai insinuare una cosa del genere a proposito del profeta, lo istruisce su come dichiarare la propria più completa estraneità all'adorazione degli idoli attraverso il ricorso a entrambe le forme, quella nominale che denota la certezza e la stabilità e quella verbale che denota l'avvenimento e il rinnovamento, e in riferimento a tutti i possibili tempi verbali, il passato, il presente e il futuro, attraverso l'utilizzo alternato di entrambi gli aspetti del verbo arabo, il perfetto e l'imperfetto ("tumma 'innahu istaǵraqa al-zaman al-mādī wa-l-ḥāl wa-l-istiqbāl bi-sti'mālihi al-fīl al-mādī wa-l-muḍāri"), mentre, per quanto riguarda i negatori, la ripetizione letterale della stessa formula per due volte finisce per suggerire che la perseveranza del profeta sia più intensa della loro e che la sua condizione sia più completa della loro e che il suo rifiuto di adorare gli idoli sia oggettivamente più radicato e persistente del loro rifiuto di adorare Dio ("fa-'iṣrāruhu huwa 'alā ṭariqat 'aqwā min 'iṣrārihim wa-ḥāluhu 'akmal min ḥālihim wa-l-nafī 'anhu 'adwam wa-'abqā min al-nafī 'anhūm").¹⁰¹

¹⁰⁰ Al-Sāmarrā'ī, *al-Ta'bīr al-Qur'ānī*, pp. 28–29; Cf. Villano, "Hayrukum man ta'allama", p. 85.

¹⁰¹ Al-Sāmarrā'ī, *al-Ta'bīr al-Qur'ānī*, p. 29; Cf. Villano, "Hayrukum man ta'allama", p. 86.

Sul piano strutturale, infine, si può ancora osservare come i quattro versetti costituiscano una coppia di composizioni speculari del tipo a, b/b', a' (Io-voi/voi-io) che si ripetono una dietro l'altra e sono racchiusi a loro volta da una cornice caratterizzata da una perfetta *munāsaba* (collegamento) fra il significato del primo e dell'ultimo versetto: (Di: "O Negatori [a, b/b', a'; a, b/b', a'] voi avete la vostra religione, io la mia") a formare una composizione concentrica caratterizzata da una simmetria perfetta del tipo: Profeta-negatori/Io-voi/voi-io/Io-voi/voi-io/voi-io (a, b/c, d/d', c'/c'', d''/d''', c'''/b', a').¹⁰²

Le traduzioni italiane

Vediamo adesso che soluzioni propongono le sette traduzioni italiane analizzate per la sura in questione:

Bonelli (1929)

1. Di: o miscredenti.
2. *Io* non adorerò *mai* ciò che *voi* adorate,
3. E *voi* non adorerete ciò che *io* adoro.
4. Nè *io* servirò ciò cui *voi* servite,
5. Nè *voi* servirete ciò cui *io* servo
6. Voi abbiatevi la vostra religione, io la mia.

Bausani (1955)

1. Di: "O negatori!
2. io non adoro quel che voi adorate,
3. né voi adorate quel che io adoro;
4. ed io non venero quel che voi venerate,
5. né voi venerate quel ch'io venero:
6. voi avete la vostra religione, io la mia".

Moreno (1967)

1. Di': "O miscredenti,
2. io non adoro ciò che adorate voi
3. e voi non adorate ciò che adoro io
4. Né mai io adorerò ciò che adorate voi;

¹⁰² Sulla terminologia relativa alla retorica semitica e la divisione delle strutture retoriche coraniche in composizioni parallele, speculari e concentriche si veda, a titolo di esempio, M. Cuypers, *La Composition du Coran*, Pendé, Gabalda, 2012, pp. 61–92.

5. né mai voi adorerete ciò che adoro io.
6. Voi avete la vostra religione, ed io la mia”.

Piccardo (1996)

1. Di': "O miscredenti!
2. Io non adoro quel che voi adorate
3. e voi non siete adoratori di quel che io adoro.
4. Io non sono adoratore di quel che voi avete adorato
5. e voi non siete adoratori di quel che io adoro:
6. a voi la vostra religione, a me la mia”.

Mandel Khan (2004)

1. Di': "O miscredenti!
2. Io non adoro ciò che voi adorate;
3. voi non adorate ciò che io adoro.
4. Io non debbo adorare ciò che voi adorate;
5. voi non dovete adorare ciò che io adoro.
6. A voi la vostra religione, a me la mia religione”.

Zilio-Grandi (2010)

1. Di': "Miscredenti!
2. Io non adoro quel che voi adorate
3. e voi non adorate quel che adoro,
4. e io non adorerò quel che adorate
5. e voi non adorerete quel che adoro.
6. A voi la religione vostra, a me la mia”.

Othman (2018)

1. Dici: "O miscredenti,
2. non adorerò ciò che adorate,
3. né voi adorate Colui che adoro.
4. né io adoro ciò che voi avete adorato,
5. né voi adorate Colui che adoro:
6. a voi la vostra religione e a me la mia religione”.

Analisi delle traduzioni italiane

Tutte le traduzioni analizzate, a esclusione di Piccardo e di Othman, cercano di riprodurre in italiano una forma di alternanza basata sull'opposizione fra le coppie di versetti 2–3 e 4–5, in un certo senso anche

coerentemente con la struttura stessa del testo arabo, caratterizzata effettivamente da due composizioni speculari, come si è visto.

Bonelli e Bausani ricorrono esplicitamente a due verbi diversi per tradurre le otto occorrenze (adorare/servire–adorare/venerare), nel tentativo di evitare un'eccessiva ripetitività in italiano e, probabilmente, per introdurre una differenziazione tra la prima e la seconda coppia di versetti, sacrificando però il significato profondo del testo arabo e il valore dell'alternanza tra forme nominali e verbali della stessa radice.

Inoltre, la traduzione di Bonelli risulta poco fluida sia sul piano musicale sia su quello grafico a causa dell'uso del corsivo, forse utile sul piano didascalico, ma certamente disturbante sul piano della godibilità linguistica immediata, mentre la versione di Bausani ha sicuramente il pregio di una straordinaria musicalità che la rende estremamente godibile e quasi ipnotica in italiano, pur omettendo tutti gli elementi evidenziati nell'analisi semantica.

Piccardo e Othman traducono il testo arabo in maniera letterale cercando di mantenere una devota aderenza al testo rivelato e fornendo senza dubbio uno strumento utile per la comprensione del significato profondo del testo stesso. Molto interessante, e perfettamente legittima sul piano linguistico, la scelta di Othman di tradurre l'arabo *mā* con l'italiano “cio” quando il pronome è riferito agli idoli, e con l'italiano “Colui” quando è invece riferito a Dio. Sul piano fonetico e musicale, entrambe le traduzioni risultano un po’ macchinose e poco naturali in italiano, almeno a parer di chi scrive, ma va anche detto che tale aspetto non rientrava, con ogni probabilità, tra le priorità dei due traduttori.

Appare difficilmente giustificabile, invece, la scelta di Moreno, Mandel Khan e Zilio-Grandi di introdurre un elemento accessorio nella seconda coppia di versetti (il verbo servile in Mandel Khan e il futuro in Moreno e Zilio-Grandi). Nel caso di Moreno e Zilio-Grandi, poi, la scelta risulta ancor più problematica poiché finisce per tradire il senso più profondo della sura non solo in relazione all'alternanza fra forme verbali e nominali, ma anche per quanto riguarda l'uso dei tempi verbali, rendendo la condizione dei negatori più completa anche sul piano temporale, e di fatto perfettamente assimilabile a quella del profeta.

4. Conclusioni provvisorie

Chiamiamo provvisorie le conclusioni a cui si è giunti poiché sono ricavate da un campione molto esiguo di versetti, e per di più in relazione a una singola, specifica caratteristica della lingua araba. Gli esiti non possono esser certo rappresentativi di un'intera traduzione, ma consentono già di identificare alcune tendenze.

La traduzione di Bausani si distingue per la musicalità e la forza evocativa che la rendono sorprendentemente efficace anche nell'esiguità del campione analizzato: l'effetto ipnotico prodotto dalla recitazione delle due coppie di versetti centrali di Q 109 (2–5) è, a giudizio di chi scrive, impressionante. In riferimento a Q 1, invece, la sua soluzione non risulta particolarmente originale.

Le traduzioni confessionali di Piccardo e Othman si distinguono per una strenua adesione alla lettera del testo rivelato, come era prevedibile, anche se la versione di Othman risulta, a giudizio di chi scrive, leggermente meno macchinosa. Sorprendentemente, mentre nel caso di Q 109 tale adesione si traduce in una fedeltà al dato semantico, nel caso di Q 1 nessuno dei due traduttori sembra prendere minimamente in considerazione la problematica relativa alla derivazione della coppia di termini dalla stessa radice – o base lessicale, in riferimento all'italiano –, questione su cui si erano già arrovellati persino i traduttori latini e cristiani del Corano.

La traduzione di Mandel Khan non condivide nessuna delle tendenze delle altre traduzioni confessionali e si distingue per l'erudizione e la raffinatezza nella scelta della coppia di termini con cui tradurre la coppia di nomi di Dio in Q 1, forse mutuata proprio dalla soluzione latina di Marracci, anche se la somiglianza con la soluzione di Leo Africanus e di Marco da Toledo è sorprendente. In riferimento a Q 109, invece, la sua resa non presenta elementi di particolare originalità.

Le traduzioni di Bonelli, Moreno e Zilio-Grandi, pur muovendo da premesse molto diverse, si rivelano nel complesso poco originali e prive di soluzioni realmente efficaci rispetto alle specifiche problematiche sollevate. Nel caso di Q 109, inoltre, la resa proposta da Moreno e Zilio-Grandi finisce addirittura per alterare il senso stesso della sura, ricorrendo a un espediente che non offre un risultato apprezzabile sul piano della musicalità e appare tutto sommato ingiustificato.

Come già detto, è evidente che i dati ricavati da un campione tanto esiguo non possono in alcun modo essere considerati rappresentativi di un intero volume. È tuttavia interessante osservare come, escluse le

due traduzioni propriamente confessionali (Piccardo e Othman), tutti gli altri traduttori ignorino completamente l’alternanza fra forme verbali e nominali, così come la variazione aspettuale nelle forme verbali di Q 109, concentrandosi invece unicamente sulla struttura a coppie dei versetti centrali e sulla pretesa musicalità della sura, e confermando, in un certo senso, l’impressione che il Corano non sia altro che un vero e proprio guazzabuglio (*farrago*), anche sul piano linguistico, lessicale e morfologico.

raoul.villano@uniroma3.it

Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Straniere

Università Roma Tre

via Ostiense, 236 – 00146 Roma, Italia