



**«Maschio e femmina li creò»  
L'elaborazione religiosa delle differenze di genere**  
Ciclo di lezioni 2003/04

**IDA ZILIO-GRANDI**  
Università di Urbino

***Generi compresenti\****  
***Figure coraniche di maschile e femminile***

21 ottobre 2003

*Il Corano sostiene la compresenza di maschile e femminile nella divinità?*

Il nome coranico e islamico di Dio – Allāh, letteralmente 'Iddio', il Dio – è un nome singolare e maschile, inclusivo dell'articolo determinativo. La realtà morfologica maschile di questo nome è sostenuta dalla presenza nella lingua araba del corrispondente femminile al-Lāt, ovvero 'la dea', nome di una delle tre divinità maggiori, tutte femminili, del Pantheon semitico preislamico (le altre sono Manāt e al-'Uzzā). La figura di al-Lāt, dea degli armenti, protettrice dei carovanieri e per lo più considerata la compagna di Allāh, venne cancellata con l'avvento del monoteismo islamico come l'intero Pantheon di cui fu parte.

Allāh, Iddio, è dunque un nome maschile, di forma maschile, e tutti di forma maschile sono i 99 nomi che la tradizione islamica riserva a Dio a partire dal Corano, quei Bellissimi Nomi con i quali Dio stesso amerebbe essere chiamato. Nelle liste dei 99 Bellissimi Nomi, immediatamente dopo Allāh, al secondo e al terzo posto, figurano i nomi al-Raḥmān e al-Raḥīm. Nomi importantissimi, essi compaiono nella formula nota come *basmala* la quale, già utilizzata ai tempi del Profeta Muhammad, sta in apertura di pressoché tutte le sure coraniche, come di ogni altro scritto religioso. Raḥmān e Raḥīm, molto vicini tra loro nel significato, si traducono entrambi con termini quali: Clemente, Misericordioso, Compassionevole,

---

\* Testo pubblicato in: *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, Modena, 2004, pp. 43-81. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

Benefattore, Benevolente; infatti, condividono l'etimologia di *raḥma*, clemenza o benevolenza. Ma condividono anche l'etimologia di *raḥīm* o *raḥm*, cioè utero, organo riproduttivo femminile.

Di recente si è molto insistito sul rapporto etimologico che lega i due nomi divini al nome arabo dell'utero, e, di conseguenza, sul sentimento di tipo materno che Dio nutrirebbe per le sue creature<sup>1</sup>. Il senso di questa insistenza non vuole esaurirsi nella speculazione islamologica: soprattutto nel pensiero di autori propensi al dialogo interreligioso, si tratta di avversare l'idea di un Dio islamico implacabile, battagliero, violento, Giudice inesorabile, un Dio ben diverso da quello cristiano. È una questione gravosa, che merita di essere definita più attentamente. La parentela semantica tra utero, *raḥīm* o *raḥma*, e i nomi divini al-Raḥmān e al-Raḥīm è fuori discussione, ma rimane da chiedersi se un elemento femminile della divinità sia mai stato realmente percepito in ambito islamico, o se, al contrario, si tratta solo di un'ipotesi filologica che infine tradisce la religione islamica, sia pure in buona fede.

Partiamo dal Corano. Nel Libro santo dell'Islam, l'impianto radicale che origina *raḥma* o benevolenza e *raḥm* o utero compare molte volte, e l'ampia maggioranza delle sue ricorrenze è costituita dai riferimenti alla benevolenza di Dio; è attestata, però, anche la benevolenza della creatura umana (ad esempio di Mosè, Corano 10:86<sup>2</sup>; dei figli nei confronti dei genitori, 17:24; dei coniugi l'uno verso l'altro, 30:21; dei cristiani tra loro, 57:27). Piuttosto spesso, la medesima radice compare nel Libro in riferimento agli organi riproduttivi femminili (*arḥām*), prevedibilmente nel contesto della gestazione umana.

Il Corano dichiara che Iddio, origine di tutte le cose, presiede anche alla gestazione materna. Nella sura della Famiglia di 'Imrān si recita infatti che «nulla è nascosto a Dio», che Egli «forma le creature umane nelle viscere materne», e le forma «come vuole» (3:4)<sup>3</sup>. Similmente la sura di Luqmān afferma che solo Dio conosce l'Ultimo Giorno del mondo, che «Egli è colui che fa scendere la pioggia», e «conosce ciò che sta nelle viscere delle madri» (31:34; 2:228). In questi brani, l'intervento divino sulla gestazione materna non appartiene al capitolo della Benevolenza (*raḥmā*), ma alla Conoscenza, alla Potenza e alla Volontà. Si tratta nuovamente di conoscenza divina – è un altro esempio – nella sura del Tuono quando si recita che il restringimento e l'allargamento dell'utero materno prima e dopo il parto sono oggetto della conoscenza di Dio (13:9).

Vi sono però due passi coranici i quali, al contrario, rendono più facilmente individuabile la relazione tra Dio che è Benevolenza e la funzione gestativa femminile. Uno si trova nella sura delle Donne; ne costituisce il primo versetto, perciò segue immediatamente la formula della *basmala*, inclusiva, come si è detto, dei due nomi divini Raḥmān e Raḥīm. Vi si legge: «Nel nome di Dio, il Clemente, il Benevolente (al-Raḥmān al-Raḥīm). Temete (*ittaḥū*) Iddio, il quale vi creò da una persona sola; ne creò la compagna (*zawġ*) e suscitò dai quei due esseri molti uomini e donne; temete dunque (*ittaḥū*) quel Dio [...], e le viscere (*arḥām*) che vi hanno portato» (4:1). In questo brano la creazione divina, la generazione umana e la gestazione si succedono quasi senza soluzione di continuità; i tre termini Raḥmān, Raḥīm e *arḥām* (viscere, uteri), così vicini nella sequenza del testo, non possono non richiamarsi l'un l'altro al lettore o meglio all'uditore, giacché il Corano è Recitazione (*Qur'ān*). Si noti inoltre che secondo il passo in questione i credenti dovranno riservare alle proprie madri il medesimo timore reverenziale che devono riservare a Dio (si consideri infatti la doppia ricorrenza di “temete”, *ittaḥū*).

<sup>1</sup> Particolarmente attento all'etimologia dei nomi divini è André Shouraqui il quale, nella sua versione francese del Corano (*Le Coran, L'Appel*, Robert Laffont, Paris 1990, p. 28), traduce al-Raḥmān al-Raḥīm con «*le Matriciant, le Matricielle*».

<sup>2</sup> Per le prossime citazioni del Corano si daranno unicamente i riferimenti numerici alle sure e ai versetti corrispondenti.

<sup>3</sup> Qui e in seguito la traduzione è di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Sansoni-Accademia, Firenze 1978, con qualche trascurabile variazione.

Il secondo brano notevole si trova nella sura del Pellegrinaggio: «O uomini, se siete in dubbio sulla Resurrezione, sappiate che Noi vi creammo di terra, poi facemmo di quella terra una goccia di sperma, poi un grumo di sangue, poi un pezzo di carne, informe e formato, per manifestarvi la Nostra potenza; poi, secondo la Nostra volontà, lo facciamo restare nelle viscere materne (*arḥām*) fino a un termine fisso, poi lo traiamo fuori in forma di bambino; poi lasciamo che raggiungete l'età matura, e c'è di voi chi è fatto morire prima, e c'è chi è trattenuto fino a più miserevole età quando non ricorda più nulla di quanto prima sapeva; tu vedi la terra arida, però quando mandiamo su di essa l'acqua, essa si scuote, si gonfia e produce ogni specie di erbe» (22:5). Anche in questo lungo versetto, l'operazione creativa compiuta da Dio sugli esseri umani stadio dopo stadio dal feto alla vecchiaia si riconduce alla gestazione materna; o meglio, l'operazione creativa di Dio include la gestazione materna e va oltre, risultando infine l'intera vita umana come un'unica gestazione amplissima e totale: dalla creazione del primo uomo a partire dalla terra all'intervento paterno con la goccia di sperma, e quindi alla formazione del feto con il grumo di sangue, e poi alla morte della persona, fino al ritorno nella terra. Nell'immagine forte della terra irrigata da Dio l'opera divina di gestazione richiama la gestazione umana con grande efficacia visiva: la terra sterile, irrigata, freme e si gonfia come il ventre di una futura madre.

L'allusione alla potenza e alla volontà divine è esplicita, ma tali potenza e volontà sfociano infine nella benevolenza massima che è il dono della vita, vita umana e vita vegetale. Come l'indagine intrascritturale attesta ampiamente, la pioggia che vivifica la terra è tra i grandi esempi della benevolenza (*raḥma*) divina: vi si soffermano la sura del Limbo (7:57), la sura della Salvazione (25:48), la sura della Formica (27:63) e la sura dei Romani (30:50). È dunque possibile affermare che il messaggio coranico, a partire dai nomi divini della misericordia, non può non evocare l'idea di una materna protezione offerta da Dio alle sue creature<sup>4</sup>.

Guardando ora alla riflessione post-coranica, occorre isolare la letteratura religiosa ortodossa e maggioritaria dalla speculazione mistica. A differenza di quest'ultima, che indulge facilmente all'idea di una maternalizzazione della divinità, la prima vi è quasi del tutto indifferente. Affidiamoci per questo a due autori, rappresentativi però di molti altri: il celeberrimo logografo Ibn Manzūr (morto nel 711 dell'egira/1312 d.C.), che lavorò sempre a partire dal lessico del Corano; e l'altrettanto celebre Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), teologo, filosofo e grande esegeta coranico, che contribuì a tracciare la via media percorsa in seguito dall'ortodossia islamica.

Nel suo grande dizionario, il lessicografo Ibn Manzūr scrive che *raḥma*, benevolenza, significa morbidezza o sottigliezza (*riqqa*) di cuore, buona disposizione (*ta'attuf*), assoluzione e perdono (*maḡfira*). Questo autore rileva un diretto rapporto causale tra la benevolenza divina e la fede: è appunto la benevolenza divina che procura la fede, scrive. Entrambi i nomi divini Raḥmān e Raḥīm, continua Ibn Manzūr, contengono i significati della benevolenza, però Raḥmān si riserva soltanto a Dio, il Benevolente di ogni cosa e sopra ogni cosa, mentre Raḥīm può dirsi anche delle creature. L'autore procede considerando altri due derivati della stessa radice, i termini *ruḥm* e *ruḥum*: sinonimi di *raḥma* o benevolenza, essi si impiegano particolarmente nell'espressione madre di benevolenza" (*umm al-ruḥm* o *umm al-ruḥum*), epiteto riservato alla città della Mecca. Infine, Ibn Manzūr affronta i due termini sinonimi *raḥīm* e *raḥm*, morfologicamente maschili ma femminili per uso, spiegando che essi indicano il luogo in cui si forma il bambino nel ventre materno. Conclude rammentando che *raḥīm*, ovvero utero, significa anche parentela per via femminile. Nella benevolenza di Dio e nei nomi divini deputati a esprimerla Ibn Manzūr individua dunque l'induzione alla fede cioè il beneficio massimo; e quando il discorso lo induce a trattare l'utero femminile e la maternità non pensa affatto alla figura di Dio ma, piuttosto, alla Mecca, la Santa Casa, madre di benevolenza e dispensatrice del beneficio della fede così come la donna che sarà madre è la

<sup>4</sup> Rimando innanzitutto il lettore italiano all'agile ma profondo A. Ventura, *Al-Fāṭiḥa - L'Apprento, la prima sura del Corano*, Marietti, Genova 1991, pp. 44-49.

casa di suo figlio e gli dispensa vita e sussistenza. L'antico lessicografo non ha istituito alcun rapporto tra l'essere e l'agire di Dio e la funzione o il sentimento della donna e della madre; la parentela etimologica non lo ha guidato a idee frettolose su un Dio materno; semplicemente, e in termini del tutto generali, egli pensa a un Dio che è accogliente e dà asilo e rifugio contro la miscredenza, un Dio che offre una casa a chi possiede la fede, in virtù della Sua misericordia.

Dai lessicografi ai teologi. Nel suo grande commentario coranico, anche Faḥr al-Dīn al-Rāzī riporta subito i due nomi divini Raḥmān e Raḥīm alla *raḥma* o Benevolenza; quest'ultima, come rileva l'autore, è ciò che redime dai vari tipi di calamità e garantisce beneficio a chi ne necessita. Ignorando ogni altra parentela etimologica, Rāzī propone come esempio della divina benevolenza l'opera prestata dal medico: *raḥma* è ciò che guida l'intelletto del guaritore a riconoscere le malattie fisiche e a individuare i rimedi necessari a sanarle tra i minerali i vegetali o gli animali<sup>5</sup>. Questo appello alla medicina non suoni inopportuno: alla formula inclusiva dei due nomi divini al-Raḥmān e al-Raḥīm, la *basmala*, è attribuito da sempre un valore talismanico contro i mali fisici e contro i mali morali<sup>6</sup>.

Riassumendo, il Corano permette di isolare nella divinità anche una specificità di tipo gestativo e materno nel senso preciso che la gestazione e la maternità si danno, in questa Scrittura, come un esempio della conduzione divina del mondo. D'altro canto, la figura di Dio così come essa si offre nel Corano – e così come il pensiero islamico maggioritario la intende – è una figura di compresenze proprio in quanto è figura della più rigorosa unicità: uno e unico, Dio non può non contenere in sé tutto e il contrario di tutto. È utile a questo proposito ricordare le affermazioni di un autore assai più tardo, Šihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ṭūsī (m. 1270/1854), filosofo spregiudicato oltre che teologo, a proposito di un Dio 'perfetto' o 'completo': Egli è Colui che dà e Colui che toglie; è Colui che reca beneficio e Colui che reca sventura, perché – con l'impiego di un'immagine assai eloquente – Egli possiede la mano destra e la mano sinistra e non è monco come affermano i colpevoli<sup>7</sup>. Questa specificità divina che rimanda alla femminilità tende peraltro a perdersi nella letteratura successiva specialmente di stampo ortodosso, forse per una precisa necessità: essa infatti renderebbe altissimo il rischio di antropomorfismo, l'abusiva attribuzione a Dio di peculiarità umane; inoltre, striderebbe con i riferimenti coranici alla posizione subalterna della figura femminile.

### *Adamo e la sua compagna, la coppia primordiale*

Il racconto coranico sulle vicende dei progenitori ripete in buona parte le Scritture, canoniche o apocriefe, dei monoteismi precedenti. Il Libro dell'Islam è perfettamente conscio di questa ripetizione; infatti afferma a più riprese che Dio volle narrare nuovamente le stesse storie per ricordarle e per restituirle alla forma vera, non corrotta dalle alterazioni operate nelle comunità umane che precedettero l'Islam. Le discordanze tra il Corano e i Libri dei monoteismi precedenti sono molto importanti agli occhi dei musulmani, perché ripristinano la verità della Storia nel tempo stesso in cui mettono in rilievo la verità del Corano.

Narrando la genesi, il Corano intende dunque ripercorrere secondo verità una Scrittura precedente. Ricordiamo brevemente il racconto della creazione secondo la Scrittura ebraica, nelle sue due versioni. Nella prima versione, in Genesi 1, si legge che Dio creò l'uomo dopo

<sup>5</sup> Cfr. *Mafātīḥ al-ġayb (Le chiavi dell'arcano)*, Dār ihyā' al-turāṭ, al-'arabī, Beirut 1415/1995, vol. I, pp. 24-25.

<sup>6</sup> Tra gli altri vi insiste, sulla base di numerosi racconti tradizionali, Ibn Katīr (m. 728/1328), discepolo del riformatore Ibn Taymiyya, cfr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm (La spiegazione eccelsa del Corano)*, Mu'assasat al-rayyān, Beirut 1422/2001, vol. I, pp.28. Cfr. comunque ancora Ventura, *Al-Fātīḥa*, cit., p. 47.

<sup>7</sup> Cfr. Ḍūsī (m. 1270/1854), *Rūḥ al-ma'ānī (Lo spirito dei significati)*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1415/1994, vol. I, p. 142.

aver distinto la luce dalle tenebre e le acque dalle acque, dopo aver distinto l'acqua terrestre dalle terre emerse, dopo aver creato e differenziato gli universi vegetale e animale tra loro e al loro interno; in seguito alla presenza delle altre cose e degli altri viventi, Dio creò l'essere umano: «a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Genesi 1, 27). Anche nella seconda versione del racconto, in Genesi 2, la creazione dei progenitori segue altre creazioni e distinzioni; poiché non vi erano ancora né cespugli né erbe, poiché non era ancora piovuto, poiché non vi era ancora uomo che irrigasse e coltivasse, il Signore formò l'uomo, lo rese vivo, poi piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo (Genesi 2, 7-8). Dio fece germogliare il suolo, lo irrigò di fiumi (Genesi 2, 9-14), quindi vi collocò l'uomo perché coltivasse e custodisse il giardino (Genesi 2, 15). Dopo che tutti gli animali terrestri e volatili si furono dimostrati inadatti, la donna fu l'unico essere che stesse di fronte all'uomo nella coltivazione e nella custodia del giardino, l'unico aiuto adatto all'uomo (Genesi 2, 18-23).

Nel racconto biblico la creazione dei progenitori sta in una relazione di tipo temporale e funzionale con il resto del creato. L'uomo viene creato in seguito a tutto il resto, possiede e utilizza il resto, e a sua volta è utile al resto; la donna, creata dopo l'uomo per essere d'aiuto all'uomo, osso delle sue ossa e carne della sua carne, sta di fronte all'uomo e a sua volta sta in una relazione temporale e funzionale con il resto del mondo e anche con l'uomo (Genesi 2, 21-23).

Diversamente accade nel racconto coranico. Seguiamolo innanzitutto nelle versioni proposte dalle sure della Vacca (2:29-37) e del Limbo (7:11-26), le quali condensano pressoché tutti gli elementi relativi alla creazione del mondo.

Nella sura della Vacca si legge che «il Signore disse agli angeli: 'Ecco, io porrò – o pongo, sono nell'atto di porre – sulla terra un mio vicario (*ḥalīfa*)'; risposero gli angeli: 'Porrai – o poni – sulla terra chi spargerà il sangue e porterà la corruzione, mentre noi cantiamo le tue lodi ed esaltiamo la tua santità'» (2:30). La stessa sura della Vacca ricorda l'ordine di Dio agli angeli affinché si prostrassero dinanzi alla creatura umana cui Dio aveva donato la conoscenza dei nomi delle cose; e inoltre ricorda il rifiuto dell'angelo Iblīs, che si trovò nel numero dei Negatori (2:31-34). La sura del Limbo procede allo stesso modo, ma aggiunge la motivazione del rifiuto di Iblīs: l'angelo disobbedì all'ordine divino perché era consapevole della propria superiorità sull'uomo, in quanto creato da fuoco e non da fango. Ancora la sura del Limbo aggiunge che Dio condannò la superbia di Iblīs il quale, a sua volta, paventò a Dio la propria opera di agguato nei confronti degli esseri umani: «Poiché Tu mi hai fatto errare – disse Iblīs a Dio – io mi apposterò – o mi apposto – sulla Tua via diritta e apparirò – o appaio – loro davanti e dietro, a destra e a sinistra» (7:16-17).

Anche altrove il Corano contempla il dialogo tra Iblīs e Dio, ad esempio nella sura di al-Ḥiḡr: «Disse ancora Iblīs: 'Signore [...] io farò – o faccio – bella agli occhi loro ogni turpitudine sulla terra, e ingannerò – o inganno – loro tutti eccetto i servi Tuoi purificati'. Rispose Dio: 'Questa è una Via, per me, retta: in verità sui Miei servi tu non avrai – o hai – potere alcuno, eccetto quei traviati che ti seguiranno – o ti seguono'» (15:39-42). La sura del Šād specifica la risposta di Dio: «Questa è giusta parola e giusta parola Io pronuncio: riempirò – o riempio – la Gehenna di te e di quelli tra loro che ti seguiranno – o seguono – tutti insieme» (38:84-85).

Laddove la Scrittura ebraica introduce la sequenza delle separazioni e delle creazioni giorno dopo giorno, il Corano trascura del tutto la successione temporale degli esseri creati; il racconto coranico presenta il mondo come un'opera già compiuta la quale include la creatura umana nella propria perfezione temporale e funzionale. L'uomo non è 'a immagine di Dio' e 'come somiglianza di Dio', ma ha funzioni di vicario, luogotenente, provvisorio sostituto di Dio nella conduzione del mondo, ovvero è *ḥalīfa*, 'califfo'. Il suo ruolo nel mondo non è di conservazione e coltivazione ma di corruzione e spargimento di sangue, un ruolo e una funzione già dati anch'essi come attuali nel cosmo. Similmente, sono attuali e presenti nel cosmo tutti i discendenti di Adamo, tutte le creature umane, ogni uomo e ogni donna, già suddivisi in servi di Dio e traviati seguaci di Satana. Questo mondo compiuto include gli angeli

con la loro funzione di ubbidienza, e include l'angelo disubbidiente Iblis a sua volta con la funzione, già attuale anch'essa, di tentazione e traviamiento.

Questo cosmo temporalmente e funzionalmente compiuto, così come il Corano lo rappresenta, include la presenza della donna. Nella sura della Vacca, ad esempio, il dialogo divino con gli angeli e con Iblis cede immediatamente il passo al dialogo con Adamo e la sua compagna: «Adamo, abita, tu e la tua compagna, il giardino, e mangiatene abbondantemente e dove volete, ma non avvicinatevi a quest'albero perché sareste – o sarete – degli iniqui» (2:35). In termini molto simili si legge nella sura del Limbo: «Adamo, abita, tu e la tua compagna, il giardino e mangiate dove volete ma non avvicinatevi a quest'albero perché sareste – o sarete – degli iniqui» (7:19). Mancando alla versione coranica la sequenza degli esseri creati, l'idea di una creazione della donna successivamente all'uomo o a partire dall'uomo è del tutto assente. In effetti il Corano non rammenta mai la creazione della prima donna da una parte fisica del primo uomo; invece assai più genericamente, al di fuori dei racconti della genesi e dunque senza distinguere tra creazione primordiale e procreazione ordinaria, il Libro dell'Islam afferma che tutte le donne sono create a partire dagli uomini (cfr. ad esempio 30:21).

Secondo il Corano, la compagna del primo uomo condivide con lui il luogo in cui risiede e anche l'ordine e l'interdizione («mangiatene [...] ma non avvicinatevi ...»); inoltre, condivide con l'uomo la tentazione, la disubbidienza e la colpa. Se nel racconto biblico è la donna che, indotta dal serpente, trova l'albero buono, bello e desiderabile e quindi ne coglie il frutto per offrirlo al suo sposo (Genesi 3, 6), nella versione coranica «Satana li fece scivolare e li tolse dalla loro condizione», come si legge nella sura della Vacca (2:36). «Satana sussurrò loro nel cuore»; e a entrambi giurò: «Io sono per voi un consigliere sincero»; «li trascinò così in errore; e quando essi ebbero gustato i frutti dell'albero, apparvero loro le loro vergogne» come si legge nella sura del Limbo (7:20-22). «Mangiarono ambedue di quell'albero», come ribadisce la sura Tā-hā (20:121). E laddove nel racconto biblico Dio chiede ragione al solo Adamo del suo malvagio operato, e Adamo accuserà la donna (Genesi 9,12), invece nel racconto coranico Dio si rivolge a entrambi e ode da entrambi l'ammissione del torto compiuto e la richiesta di perdono (cfr. ad esempio 7:22-23).

Il Corano non allude mai alla prima donna come figura della tentazione e del peccato; una funzione negativa della donna emergerà in epoca post-coranica soprattutto nell'esegesi di tipo tradizionale; ma questo avverrà per via di contaminazione con le tradizioni ebraica (*isra'iliyyāt*) e cristiana (*masīyyāt*). Nel racconto coranico, la compagna di Adamo non tenta Adamo; piuttosto, entrambi sono indotti insieme a compiere contemporaneamente ciò che Iblis aveva paventato nel suo dialogo con Dio, ovvero ciò che Dio aveva permesso (cfr. 7:16-17 e 15:39-42 citati poco sopra). Il ruolo già segnato della prima creatura, il *ḥalīfa* o califfo o vicario di Dio, non è forse – come osservano gli angeli – di corruzione e spargimento di sangue? La figura coranica del primo uomo non richiede affatto che la donna lo tenti al comportamento malvagio; quest'ultimo è già scritto per lui, e gli deriva dalla sua creaturelità non angelica. Già purificata dalla funzione biblica di istigatrice alla disubbidienza, la prima donna secondo il Corano partecipa continuamente alle vicende di Adamo, e in questa compartecipazione mal si distingue dal suo sposo. Più che pari all'uomo, la compagna di Adamo è nell'uomo, fa parte di lui.

Per illuminare ulteriormente questo punto, occorre insistere sui nomi che il racconto biblico e il racconto coranico, rispettivamente, riservano alla prima donna. Nella versione biblica della genesi, la donna è designata in tre modi: dapprima, in Genesi 1, 27, è *neqevah*, la femmina, distinta dal maschio, *zakar*. In seguito, in Genesi 2, 21-22 e fino a tutta la vicenda della tentazione e della disubbidienza, è *isbshab*, ovvero donna o moglie, calco femminile di *ish*, uomo. Quindi, a partire da Genesi 3, 20, successivamente alla tentazione e alla punizione divina, la donna riceve da Adamo il nome proprio di Chawwah, generatrice dei viventi. La prima donna biblica è dunque separata dall'uomo nei nomi che la designano, e la sua definizione si fa via via maggiore con il procedere del racconto, fino al nome proprio. Questa donna è fin dal principio una presenza forte: sceglie e agisce per proprio conto e dopo la

disubbidienza riceve da Dio le punizioni particolari del dolore della gravidanza e della sudditanza allo sposo.

Guardando invece al termine che designa la prima donna nel Corano, essa è costantemente citata attraverso un nome comune: *zawġ*. Il nome *zawġ* è comune non solo nel senso di ‘non proprio’, ma anche in riferimento al genere, poiché è morfologicamente maschile ma è per uso sia maschile sia femminile. *Zawġ* significa infatti compagna e anche compagno, sposa e anche sposo, esprimendo nel suo significato primo l’idea di un elemento naturalmente congiunto a un altro, oppure che trova pienezza di forma e di senso solo se congiunto all’altro elemento del paio o della coppia<sup>8</sup>; *zawġ* può definirsi infine il ‘corrispettivo’, uguale o diseguale che sia. E la donna è il corrispettivo dell’uomo così come l’anima è il corrispettivo del corpo: lo attesta il Corano stesso in una delle sure più antiche, la sura dell’Avvolgimento, quando rammenta che ciascuna anima e ciascun corpo, *zawġ* l’una dell’altro, sono destinati a ricongiungersi dopo la morte e il Giudizio (cfr. 81:7).

La prima donna coranica, priva di un nome proprio e qualificata semplicemente come l’altra parte o il corrispettivo del paio o della coppia, sceglie e agisce come il suo compagno, con lui e contemporaneamente a lui. Coerentemente, essa condivide con l’uomo la punizione in seguito alla disubbidienza; disse Iddio: «Scendete di qui, nemici gli uni per gli altri: avrete sulla terra una sede e ne godrete fino a tempo determinato. E ancora disse: ‘Su di essa vivrete, su di essa morrete, e da essa sarete tratti fuori’» (7:24-25, cfr. anche 2:36). In altri termini, la prima donna coranica non ha un’esistenza autonoma e definita, e dunque non possiede un nome proprio<sup>9</sup>: il nome Ḥawwā’, arabizzazione di Chawwah e come quest’ultimo etimologicamente affine a vita e a vivente, comparirà solo nella letteratura post-coranica, nei racconti tradizionali che faranno della prima donna coranica una figura a sé e distinta dall’uomo, specchio della prima donna biblica.

Dietro queste prime creature umane intese come coppia o paio inscindibili, e dietro l’indifferenza per le loro specificità di genere, il Corano nasconde – più o meno consapevolmente – una creatura sola inclusiva di due generi, che ricorda l’androgino primordiale del *Simposio* platonico e della riflessione tardo-antica (si pensi alla gnosi ellenistica e giudaica), ed è quel che può dirsi, per certi versi e senz’altro in termini meno decisi, della prima creatura biblica<sup>10</sup>. Gli argomenti a sostegno di una lettura androgenica della prima creatura secondo il Corano sono numerosi. Affrontando per primi gli argomenti linguistici, si deve innanzitutto prestare attenzione a quel nome *ḥalifa* – califfo cioè vicario, luogotenente o sostituto – che Dio riserva alla prima creatura umana nel dialogo con gli angeli (cfr. 2:30 citato sopra), un nome maschile per uso ma morfologicamente femminile. Un ulteriore esempio di indifferenza alla definizione del genere – e di compresenza di generi – nella prima creatura si trae dal racconto della genesi secondo la sura del Ṣād, dove Dio annuncia agli angeli la creazione di un essere umano definito *bašar* (cfr. sopra 38:71). Ora, *bašar* è un nome morfologicamente maschile ma privo di forma femminile<sup>11</sup> e di senso collettivo, un nome comune e generico che vale indistintamente per uomo oppure per umanità<sup>12</sup>.

Un altro argomento linguistico importante prende avvio dalla sura della Vacca e congiuntamente dalla sura del Limbo, le quali riportano all’unisono le seguenti parole di Dio: «Adamo, abita (*uskun*) tu e la tua compagna (*zawġ*), il giardino, e mangiatene... ». L’imperativo ‘abita’ si trova in forma singolare – pur essendo seguito da ‘tu e la tua compagna’ mentre in seguito è detto, in forma duale, ‘mangiatene’. Gli stessi esegeti coranici si interrogano sul

<sup>8</sup> E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London-Edinburgh 1867, vol. I, p. 3.

<sup>9</sup> Il Corano stesso adombra altrove, ma sempre entro il racconto della genesi (cfr. Corano 2:31-33) che il nome è la cosa nominata, come dire che ciò che non ha un nome non esiste.

<sup>10</sup> Che Adamo fosse ermafrodito è l’interpretazione della *Haggadah*, cfr. ad esempio *Genesi Rabbab*, 8.1.

<sup>11</sup> Almeno in questa accezione, poiché il femminile *bašara* significa epidermide.

<sup>12</sup> Similmente può dirsi di *basar* nel racconto biblico: cfr. Genesi 2,21 (Dio apre la carne di Adamo per prendere la costola), 2,23 («carne della mia carne») e 2.24 («una carne sola»).

disarmonico uso delle persone verbali in queste ricorrenze, considerato che la lingua araba è estremamente rigorosa nelle espressioni e che il Corano si dichiara da sé un miracolo letterario, tale da risultare inarrivabile dal punto di vista formale. Ad esempio il già citato Faḥr al-Dīn al-Rāzī, qui considerato come rappresentativo di altri, affianca una spiegazione di ordine tradizionale a una spiegazione di ordine razionale ma insiste nell'una come nell'altra sulla primigenia unità dei progenitori. Nella spiegazione di ordine tradizionale, che evidentemente deve molto alla letteratura ebraica, Rāzī riporta dal commentatore più antico Suddī che Adamo abitò dapprima il giardino da solo, privo della sua compagna (cfr. Genesi 2, 8); in seguito Iddio, mosso a compassione dalla sua solitudine, plasmò Eva a partire dalla sua costola sinistra (cfr. Genesi 2, 21-22). Secondo Rāzī, l'imperativo singolare 'abita' rivolto ai due interlocutori ('tu e la tua compagna') si spiega con il fatto che l'uomo, pur solo, conteneva già in sé quella parte di sé che era la donna, la quale si chiamò infatti Ḥawwā' perché tratta da cosa viva (*ḥayy*), perché tolta da lui che era vivo. La spiegazione di ordine razionale offerta dal medesimo autore è più genuinamente islamica, dal momento che fa appello all'indagine intrascritturaria; l'autore cita infatti in appoggio la sura delle Donne dove è detto: «O uomini! Temete Iddio che vi creò da una persona (*nafs*) sola. Ne creò la compagna (o il compagno, *zawġ*) e da quei due suscitò molti uomini e donne» (4:1); cita quindi la sura del Limbo: «Egli è colui che vi ha creato da una sola persona vivente (*nafs*) e ne trasse la sua compagna (o il suo compagno, *zawġ*) perché abitasse con lui (cfr. 7:189)<sup>13</sup>. 'Perché abitasse con lui' oppure 'con lei', giacché il termine *nafs*, che definisce la persona vivente e dotata di respiro, è morfologicamente maschile ma femminile per uso.

Guardando al percorso tradizionale e razionale compiuto da Rāzī, è evidente che questo autore non sente alcuna frattura tra la singolarità della prima creatura e la duplicità dei generi; egli crede che i due progenitori fossero uno al momento dell'ordine divino sull'utilizzo del giardino come dimora, non due creature ma una sola creatura inclusiva di due generi, un solo essere che comportava in sé il proprio sdoppiamento; sdoppiamento subito affermato quando si tratta dell'utilizzo del giardino come fonte di sussistenza ('mangiatene').

D'altro canto, l'idea di una compresenza di generi è esplicitamente tematizzata dal Corano e addirittura esaltata come esempio della sapienza e della potenza divine. È quel che accade nella sura della Consultazione dove si legge: «A Dio appartiene il Regno dei cieli e della terra, Egli crea quel che vuole, dona a chi vuole femmine, dona a chi vuole maschi, oppure appaia assieme (*yuzawwiġu*, cfr. *zawġ*) maschi e femmine, e rende sterile chi Egli vuole. Egli è Sapiente Potente» (42:49-50). È interessante notare che la gran parte degli esegeti rifiuta di scorgere in questo brano un accenno all'ermafrodita, essere disgraziato dietro il quale è proibito pregare, come disse il Profeta<sup>14</sup>, e vi rileva per lo più un'allusione ai parti gemellari. Nuovamente, come nel caso del genere della divinità, la letteratura post-coranica si dimostra correttiva rispetto al Libro Santo, in particolare per quel che concerne i generi compresenti.

### *La donna maschile, Maria madre di Gesù*

Una compresenza di elementi maschili e femminili si ritrova nella figura coranica di Maria madre di Gesù<sup>15</sup>. Nel Libro dell'Islam, Maria è un essere squisitamente femminile. Prima e dopo la miracolosa maternità è una figura dolcissima e per di più cristallizzata in una perpetua giovinezza e freschezza, poiché il Corano non rammenta la madre di Gesù adulto, non

<sup>13</sup> Cfr. *Mafātīḥ al-ġayb*, cit., vol. I, p. 451.

<sup>14</sup> Cfr. A.J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1943, vol. II, pp. 85-86; sulle interdizioni collegate all'ermafrodita si diffonde ampiamente A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris 1975, pp. 54-57.

<sup>15</sup> Per la bibliografia che sostiene questo paragrafo, rimando ai miei *La Vierge Marie dans le Coran*, in «Revue de l'histoire des religions», 214-1 (1997), pp. 57-103; e *La storia di Maria nel Corano. Una sopravvivenza del mito dell'androgino?*, in «Annali di Ca' Foscari», s.o. 28, XXXVI (1997), pp. 83-97.

conosce l'Addolorata ai piedi della Croce, né la Vergine morente, né la sua assunzione in cielo. Peraltro, nel Corano sono innegabili anche gli aspetti maschili della madre di Gesù, evidenti nei contenuti e nell'uso linguistico. Va subito ricordato che tali aspetti maschili non vennero ignorati dalla tradizione esegetica e furono anzi oggetto di estrema attenzione.

Tra gli argomenti linguistici a favore di una mascolinità di Maria sta innanzitutto l'inclusione della Vergine in nomi partitivi di genere maschile, in due differenti passi coranici. Nella sura della Dichiarazione d'illiceità, la madre di Gesù viene lodata per la sua fede e inclusa «tra i devoti» (66:12), e non tra le devote. E secondo la sura della Famiglia di 'Imrān, gli angeli le rivolsero un appello affinché fosse devota al Signore, affinché si prostrasse e adorasse Iddio non insieme alle adoranti ma «insieme agli adoranti» (3:43). Considerando ancora, come si è detto, la rigorosità della lingua araba e il dogma della perfezione letteraria del Libro Santo, l'inclusione di Maria in forme grammaticalmente maschili suscita tutto l'interesse degli esegeti. Nel commento a entrambi i brani, molti commentatori ricorrono a una spiegazione prevedibile: la forma maschile prende il sopravvento perché è più generale, è utilizzata in un senso ampio comprensivo di uomini e donne, e rende qui l'appartenenza a un intero popolo di uomini e di donne. Ma alcuni interpreti, spingendo oltre l'indagine, insistono sul valore onorifico comportato dall'inclusione di Maria in voci maschili, lavorano sull'appartenenza effettiva della madre di Gesù all'universo degli uomini e approdano a una soluzione notevole in questa sede.

Ad esempio il già più volte citato Rāzī rammenta che gli uomini, in fatto di devozione, sono superiori alle loro donne; quando il Corano inserisce Maria nel partitivo maschile «tra i devoti» (66:12) mira pertanto a riconoscerle una porzione o addirittura l'inezienza di quella superiorità<sup>16</sup>. Le sue osservazioni sono condivise, e assai più tardi saranno riprese da Ṭlūsī: «l'informazione che Iddio ha voluto dare», scrive l'autore ottocentesco, «è che l'ubbidienza di Maria non fu minore di quella degli uomini, cosicché venne inclusa nel loro numero»<sup>17</sup>. Trattandosi poi di adorare «insieme agli adoranti» (3:43), ancora Rāzī scrive che seguire l'esempio degli uomini nelle varie fasi della preghiera rituale è meglio che seguire l'esempio delle donne<sup>18</sup>, e spiega dunque il passo coranico in questione come un ordine del Signore affinché Maria abbandoni la preghiera in solitudine o tra le altre donne per unirsi agli uomini, partecipando alla preghiera insieme a loro.

Tra gli elementi concettuali presenti nel Corano a favore di una specificità maschile della figura mariana va annoverata innanzitutto l'inclusione della madre di Gesù nelle sequenze di profeti contenute nelle sure dei Profeti (21) e di Maria (19). Quest'ultima sura in particolare inserisce il lungo passo dedicato a Maria tra le storie di Zaccaria, Abramo, Mosè, Ismaele e Idrīs; la lista si conclude così: «Costoro sono tra quelli che Dio ha riempito di grazia, sono tra i profeti della progenie di Adamo [...], progenie di Abramo e di Israele, sono tra coloro che guidammo e prescegliemmo» (19:58). Poiché il Corano dichiara più volte che tutti i profeti furono uomini (cfr. 12:109, 16:43 e 21:7), l'inclusione di Maria nel numero dei profeti comporta l'attribuzione a lei di un principio maschile pena l'ammissione di un'incongruenza nel Corano; la gran parte degli esegeti si dedicò quindi alla ricerca entro il Corano stesso di un appoggio all'aspetto maschile di Maria.

Il brano su cui gli autori dei principali commentari insistono a questo scopo si trova nella sura della Famiglia di 'Imrān: «Gli angeli dissero a Maria: 'O Maria! In verità Dio ti ha prescelta e ti ha purificata e ti ha prescelta su tutte le donne del creato'» (3:42). Nella purificazione e nell'azione elettiva operata da Dio in Maria i commentatori individuano precise operazioni divine. Per lo più, traducono la purificazione nell'esenzione dalle peculiarità della fisiologia femminile; è tra gli altri il caso di Ṭlūsī: «Iddio ti ha purificata», scrive questo autore, «significa che Maria fu mondata dalle lordure che capitano alle donne, come il sangue mestruale o il

<sup>16</sup> Cfr. *Mafātīḥ al-ġayb*, cit., vol. XXX, p. 50.

<sup>17</sup> Cfr. Ṭlūsī, *op. cit.*, vol. XXVIII, p. 165.

<sup>18</sup> *Mafātīḥ al-ġayb*, cit., vol. VIII, pp. 46 sgg.

sangue del parto, affinché fosse pura per il servizio del Tempio»<sup>19</sup>. Quanto a 'Iddio ti ha prescelta', è una perifrasi ripetuta due volte nel passo coranico in questione, e indica pertanto due operazioni divine distinte. Al pari di molti, l'esegeta andaluso Muḥammad al-Ansārī al-Qurṭūbī (m. 671/1272) vi legge la prima volta la precellenza di Maria sulle altre donne, e la seconda volta il perfezionamento, il raggiungimento di una completezza che è prerogativa maschile e consentì a Maria l'inclusione nel numero dei profeti. Scrive Qurṭubī: «La completezza è l'interezza, è il raggiungimento del massimo grado, è ogni cosa secondo il suo giusto conto e la completezza assoluta è di Dio soltanto. Gli uomini più completi furono i profeti, e dopo i profeti i santi, e dopo i santi i veridici, e dopo di loro i martiri e dopo ancora i pii; gli uomini che raggiunsero la completezza sono molti, mentre le donne che la raggiunsero furono solo due: Maria e la moglie del Faraone»<sup>20</sup>. Ma a differenza della moglie di Faraone Maria fu profetessa», aggiunge questo autore, «perché Iddio le parlò tramite l'angelo Gabriele come a tutti i profeti»<sup>21</sup>.

Dunque, la compresenza di generi nella figura della Maria coranica è messa bene in luce dalla riflessione esegetica musulmana (che in questo ricorda certa letteratura cristiana sulla figura della Maria evangelica<sup>22</sup>). Ma occorre ricordare che il Corano, predicando l'assoluta trascendenza divina, non può che fare di Maria l'unico genitore di Gesù e non soltanto l'unico genitore umano; si legge infatti nella sura della Famiglia di 'Imrān che Gesù è simile a Adamo perché, come quest'ultimo, è nato senza padre (cfr. 3:59). Secondo il Corano, Maria è una madre che ha assolto alle funzioni di madre e anche di padre.

La compresenza dei generi come sinonimo di interezza, completezza e bastevolezza è apertamente suggerita da altri due brani coranici di contenuto mariano. Nella già citata sura dei Profeti si legge: «Rammenta ancora colei che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito, e rendemmo lei e suo figlio un Segno (*āyā*) per le creature» (21:91). Si legge inoltre nella sura dei Credenti: «e così anche del figlio di Maria e di sua madre facemmo un Segno (*āyā*), e demmo loro rifugio su un'altura tranquilla e irrigata di fonti» (23:50). In entrambi i passi appena ricordati, Maria e Gesù sono congiunti in un unico miracolo reso dalla voce singolare *āyā*; la vergine e suo figlio formano insieme un Segno solo. I commentatori coranici, sempre attenti alle espressioni letterali del Libro Santo, si chiedono ragione di una voce singolare applicata a due esseri distinti, e in generale vi rilevano la divina volontà di illuminare in Maria e Gesù un medesimo e unico evento. A commento del primo brano citato, Rāzī osserva: «L'Altissimo annuncia qui che fece di entrambi un solo Segno affinché la gente potesse riflettere su un Segno solo. Dio annuncia che li scelse entrambi e li fece insieme una prova della Sua potenza e sapienza, e a chi chieda come mai Dio non abbia detto piuttosto 'due Segni', rispondiamo che entrambi insieme producono un Segno unico, cioè il dare alla luce lui da parte di lei senza concorso maschile». «Ogni pluralità non avrebbe senso alcuno poiché essi congiunti assieme sono il miracolo, lo costituiscono» scrive ancora lo stesso Rāzī. «Dio disse 'del figlio di Maria e di sua madre facemmo un Segno', perché il Segno è in realtà la stessa miracolosa inimitabilità dell'evento che si manifestò in loro e non per mezzo di loro; e questo Segno è molto più importante degli altri Segni che Dio mostrò per mezzo di Gesù [...] perché la sua nascita è Segno in lui e in lei, mentre gli altri sono Segni non in lui ma per mezzo di lui. Il Segno è detto al singolare», conclude, «perché è un fatto che non si completa se non con la presenza di entrambi insieme»<sup>23</sup>.

Queste parole di commento, che insistono sulla compiuta congiunzione di Maria e Gesù come atto divino inimitabile ed espressione tra le più elevate della Potenza e della Sapienza,

<sup>19</sup> Cfr. Ālūsī, *op. cit.*, vol. III, p. 154.

<sup>20</sup> La moglie di Farone è citata in Corano 66:11.

<sup>21</sup> Cfr. *Al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān (La raccolta delle sentenze)*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1413/1993, vol. IV, pp. 53-54.

<sup>22</sup> Cfr. ad esempio J. Lagrand, *How was the Virgin Mary like a Man (yk gbr)? A Note on Mt 1, 18b and Related Syriac Christian Texts*, in «Novum Testamentum», vol. 22 (1980), fasc. 2, pp. 97-107.

<sup>23</sup> *Mafātīḥ al-ġayb*, cit., vol. XXII, pp.103 e 219.

indicano chiaramente il carattere fondamentale della figura mariana coranica: priva della presenza contemporanea di Gesù, Maria non ha alcun senso, disgiunta dal figlio perde ogni eccezionalità. E come in uno specchio, anche Gesù perde tutta l'eccezionalità della sua figura senza la presenza contemporanea di Maria; non più nato senza intervento maschile, non più contraddizione all'ordine delle cose, egli smarrisce la grande prova della sua veridicità profetica. La Vergine, dunque, non è figura di contorno ma parte integrante nella storia coranica di suo figlio.

È un'idea che il Corano esprime altrimenti ma con uguale forza attraverso il nome stesso di Gesù, *ʿĪsā ibn Maryam*, Gesù figlio di Maria un solo nome inclusivo di due, che designa Gesù quasi invariabilmente<sup>24</sup>. Reciproci inalienabili, Maria e Gesù sono un Segno proprio in virtù della loro inscindibilità; sono anch'essi, dunque, i due *zawġ*, le due parti del paio o della coppia, i due elementi di un'unica struttura binaria e, in particolare, androgenica. Ma se nel racconto dei progenitori si tratta dello sdoppiamento di una sola creatura originaria, nella storia di Maria e Gesù è il contrario, le due figure si risolvono in una. E risultano, in tal modo, il luogo che il pensiero e l'immaginario coranici hanno privilegiato per esprimere la compresenza dei generi.

---

<sup>24</sup> Ventiquattro volte su venticinque, il Corano allude a Gesù appunto come a *ʿĪsā ibn Maryam*, Gesù figlio di Maria.