

*MASCULUM ET FEMINAM
CREAVIT EOS (Gen. 1,27)*

Paradigmi del maschile e femminile
nel cristianesimo antico

XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana
(Roma, 9-11 maggio 2019)

Institutum Patristicum Augustinianum

Nerbini
≡ INTERNATIONAL ≡

Carla Noce

PARADIGMI EDUCATIVI PER UN CORPO ASCETICO

La dialettica tra distinzione di genere
e ideale angelico nell'epistolario geronimiano

1. INTRODUZIONE

Quando, nell'ormai lontano 1988, Peter Brown pubblicò *The body and society*, riuscì a comunicare con incisiva efficacia, al netto di alcune interpretazioni discutibili, l'idea dell'irrimediabile lontananza tra i corpi degli asceti del primo cristianesimo e i corpi dei contemporanei, presupponendo il concetto di una storia del corpo, passibile, nel corso dei secoli, di notevoli mutazioni biologiche così come di valutazioni assai diverse, condizionate dal contesto sociale e culturale.¹ Il suo affascinante approccio ai corpi come a costruzioni innanzitutto culturali non rappresenta certo una novità assoluta nel panorama degli studi antichistici, come egli stesso riconosce, dichiarando il proprio debito nei confronti di Michel Foucault,² Caroline Bynum,³ ma anche Mary Douglas,⁴ Aline Rousselle,⁵ Paul Veyne⁶ e Pierre

¹ È l'autore stesso, nella *Nuova introduzione* alla seconda edizione dello studio, a insistere sulla centralità di questo tema: cf. P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo. Con una nuova introduzione dell'autore*, Torino 2010³, XXIV-XXX.

² Dell'amplissima bibliografia dell'autore Brown cita M. Foucault, *Le Combat de la chasteté*, in *Communications* 35 (1982), 15-25; Id., *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; Id., *Le Souci de Soi*, Paris 1984.

³ Cf. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982; Ead., *Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality*, in *Anthropology and the Study of Religion*, edd. R.L. Moore - F. Reynolds, Chicago 1984; Ead., *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Woman*, Berkeley-Los Angeles 1987.

⁴ Cf. M. Douglas, *Natural Symbols*, London 1970; Ead., *Purity and Danger*, London 1985.

⁵ Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris 1983.

⁶ Studi di riferimento fondamentali risultano sia P. Veyne, *L'Empire romain*, in *Histoire de la Vie Privée*, vol. 1: *De l'Empire romain à l'an mil*, ed. P. Veyne, Paris 1985, 19-224 sia i contributi sulla sessualità nell'impero romano, tra i quali Id., *La famille et l'amour sous le Haut-empire romain*, in *Annales ESC* 33 (1978), 35-63.

Hadot,⁷ per limitarci ad alcuni tra i più significativi. L'individuazione del corpo come soggetto fondamentale della narrazione storica era stata, d'altra parte, un'intuizione di Marc Bloch che ne *La société féodale*, del 1939, richiamava alla necessità di riservare alle "avventure del corpo" un posto nella storia ben più significativo di quanto fino ad allora non avesse conosciuto: la frase è riportata a mo' di epigrafe nella prefazione de *Il corpo nel medioevo*, di Jacques Le Goff, scritto nel 2003.⁸

Negli ultimi decenni l'interesse storiografico nei confronti del corpo è andato intensificandosi, così che vari aspetti della fisicità degli antichi, dalle abitudini alimentari, alle pratiche ascetiche fino ai costumi sessuali sono stati messi in luce in maniera più definita e ciò ha sicuramente determinato un sensibile progresso nella conoscenza storica:⁹ molti studi hanno affrontato la questione del corpo focalizzandosi sulla differenza di genere, mettendo in luce l'articolata proposta di modelli che emergono nel cristianesimo antico, riferibili a diverse concezioni del matrimonio, della sessualità nonché dei valori della continenza e della verginità.

Girolamo, come facilmente immaginabile, ha catalizzato l'attenzione di molti studi, in virtù della sua vivace partecipazione al dibattito contemporaneo intorno ai temi del matrimonio, della castità e della verginità. Grande interesse è stato riservato al paradigma di corporeità femminile che lo Stridonense propone alle nobili aristocratiche romane con le quali intrattiene profonde e durature relazioni, con indicazioni diversificate a seconda della condizione di vergine, vedova, sposata e, nell'ultimo caso, con ulteriori distinzioni nel caso in cui si opti o meno per la castità nel matrimonio.¹⁰ Oltre a preoccuparsi per il progresso morale e spirituale delle donne che in lui riconoscono la propria guida, infatti, il nostro elargisce

⁷ Brown, nella *Nuova introduzione*, XXX, individua negli studi filosofici di Hadot un punto di svolta nella comprensione della prassi trasformativa della filosofia antica: l'importanza dell'autore francese sarebbe stata riconosciuta in ambito anglofono per la prima volta nel 1995, con la pubblicazione di *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995 (trad. inglese con ampliamenti di *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987²).

⁸ La frase, che in forma più estesa recita: «Una storia più degna del nome dei timidi tentativi a cui oggi ci riducono i nostri mezzi, darebbe il loro posto alle avventure del corpo», è tratta da M. Bloch, *La société féodale*, Paris 1939, 115 ed è citata in J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Roma-Bari 2008, IX.

⁹ P. Brown ne indica alcune linee essenziali in *Il corpo e la società*, XV-LXIII.

¹⁰ Si dà di seguito, in ordine cronologico decrescente, una bibliografia essenziale: A. Fürst, *Hieronymus Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg im Breisgau, 2016²; A. Cain, *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in Late Antiquity*, Oxford-New York 2009; F.E. Consolino, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo*, in *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del Convegno internazionale*, Perugia, 15-16 marzo 2004, ed. R. Lizzi Testa, Roma 2006; P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la «vie parfaite»*, Paris 1997; B. Feichtinger, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern 1995; C. Krumeich, *Hieronymus und die christlichen Feminae clarissimae*, Bonn 1993; S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.

consigli e rimedi per disciplinare il loro corpo, secondo schemi che ritornano con insistita ripetitività: la donna deve distaccarsi da ogni forma di lusso e frivolezza, lasciando per sempre i vestiti eleganti, i monili, il trucco e le capigliature riccamente adornate; deve adottare una dieta assai frugale, con totale abbandono delle bevande alcoliche e ricorso a frequenti digiuni; deve smettere di frequentare i bagni pubblici e mettere al bando ogni tipo di comodità, compresi i morbidi giacigli, ai quali preferire la nuda terra, dove prendere riposo per un numero limitato di ore; deve tenere un comportamento improntato alla pudicizia e modestia, educando lo sguardo, la voce, il portamento.¹¹

Le donne rappresentano una voce importante nel ricco *corpus* epistolare dello Stridonense, e tutte le lettere che hanno a che fare con loro – quali destinatarie o oggetto del discorso – finiscono per parlare, in quasi ogni caso, soprattutto di ascesi. Secondo Girolamo, la prima donna romana aristocratica ad aver abbracciato la forma di vita monastica, secondo il modello monastico egiziano, sarebbe stata Marcella, rimasta profondamente impressionata dalle testimonianze di Atanasio – in esilio a Roma tra il 340 e il 343 – e di Pietro di Alessandria – in esilio a Roma dal 373 al 378. Nella lettera 127,¹² l'elogio funebre per Marcella, risalente al 413 e indirizzato alla vergine Principia, si afferma che la nobildonna grazie a costoro venne a conoscenza di Antonio nonché dei monasteri di Pacomio in Tebaide; nello stesso passaggio si dice che Marcella in quel periodo conobbe *virginum ac viduarum disciplina*, un'espressione piuttosto ermetica che viene di solito intesa come un riferimento al *corpus* di lettere indirizzate da Atanasio alle vergini.¹³ Sebbene siano stati sollevati dubbi circa la possibilità che Marcella avesse potuto incontrare personalmente Atanasio, data la sua giovane età, è un dato di fatto che a poco a poco, a partire dagli anni '70 del IV secolo, andrà stringendosi intorno a lei un gruppo di donne, solitamente denominato come "il circolo dell'Aventino": tutte coloro che vi prendono parte risultano accomunate dal proposito di condurre una forma di vita ascetica e strettamente legate alla persona di Girolamo.¹⁴

Scopo del presente contributo è tentare un'indagine che consideri, da una parte se e in quale modo le norme di vita ascetica femminile e maschile si differenzino e, dall'altra, se l'ideale di vita ascetico geronimiano contempli l'idea, ampiamente diffusa in molti ambienti monastici orientali e occidentali, del superamento già in

¹¹ Gli esempi sono innumerevoli e sono proposti sia in forma di precetti che di modelli, attraverso la descrizione della vita di donne sante: cf. ad es. *ep.* 22, 16-19; 45, 3-5; 54, 5-17; 107, 4-13; 108, 15-19; 127, 3-6; 128, 1-4; 130, 4-5 e 10-19.

¹² *Ep.* 127, 5 (ed. Hilberg, CSEL 56, 125).

¹³ Si tratta di tre lettere scritte in copto e note come *Discorso sulla verginità*, *Lettera a delle vergini che erano andate a Gerusalemme* e *Lettera alle vergini*. I testi si possono leggere in D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford-New York 1995, 274-309.

¹⁴ Sul passo di *ep.* 127, 5 cf. A. Cain, *The letters of Jerome*, 36 e nota 92. Sul circolo dell'Aventino cf., oltre agli studi indicati alla nota 10, M. Testard, *Les Dames de l'Aventin, disciples de saint Jérôme*, in *BSAF* (1996), 39-63; E. Glenn Hinson, *Women Biblical Scholars in the Late Fourth Century: The Aventine Circle*, in *StudPatr* 23 (1997), 319-324.

questa vita delle distinzioni sessuali per gli asceti. In base a tale concezione i monaci e le monache sono in grado di sperimentare un assaggio della condizione corporea degli angeli, al cui coro celeste già prendono parte. Si tenterà in particolare di verificare la tesi di Peter Brown, secondo la quale Girolamo avrebbe trasformato radicalmente la propria concezione del rapporto tra i due sessi in conseguenza della sua revisione critica dell'antropologia origeniana, dopo il 393: il primo periodo sarebbe stato contrassegnato da un rapporto paritario tra i due sessi, fondato sulla convinzione che la condizione sessuale attuale è soltanto una fase transitoria, da relativizzare. Dice Brown:

essendo i maschi e le femmine corpi effimeri che ospitavano il vibrante spirito per un breve momento, gli individui "spirituali" potevano vivere come se i limiti o le insidie del corpo non li toccassero e godere amicizie basate sull'incontro di affinità elettive.¹⁵

In seguito alla controversia origenista, invece, Girolamo avrebbe adottato, sulla scia di Epifanio di Salamina, un altro schema, che enfatizzava le differenze sessuali tanto nel mondo presente quanto nella condizione escatologica, sebbene in quest'ultima non vi fosse più alcuna attività sessuale. In questo dibattito l'assimilazione o meno del corpo dei risorti a quello asessuato degli angeli svolge un ruolo importante: intendo verificare se anche la rappresentazione degli asceti quali esseri angelici percorra eventualmente la stessa traiettoria.

Considererò in questo contributo un campione limitato di lettere, in cui i due temi convivano, mettendole in rapporto dialettico con altre opere, geronimiane e non, e adottando come momento discriminante l'inizio della polemica origenista, nel 393.¹⁶ Entro questo quadro, andranno naturalmente distinti alcuni periodi fondamentali nell'esistenza dell'autore:

- 1) il periodo dell'esperienza monastica in Calcide di Siria e dei due soggiorni ad Antiochia, prima e dopo il ritiro nel deserto (374-381);
- 2) il soggiorno romano, con la conoscenza di Marcella e Paola e la lotta ingaggiata con Elvidio e i detrattori della verginità, finita con l'espulsione da Roma (382-385);
- 3) il trasferimento con Paola in Palestina (a partire dal 385);
- 4) l'inizio della controversia origenista, nel 393, e, nello stesso periodo, la polemica con Gioviano, culminata nella composizione dell'*Adversus Iovinianum*;
- 5) la polemica con Pelagio, a partire dal 410.

¹⁵ P. Brown, *Il corpo e la società*, 339.

¹⁶ Per la puntuale datazione dell'attività di Girolamo in questo periodo cf. P. Nautin, *Études de chronologie hieronimienne* (393-397), in *REA* 18/3 (1972), 209-218; 19/1 (1973), 69-86; 19/3 (1973), 213-239; 20/3 (1974), 251-284.

2. GLI UOMINI E LE DONNE IN DUE LETTERE

ANTERIORI ALLA CONTROVERSIA ORIGENISTA:

L'*EPISTOLA* 14 A ELIODORO E L'*EPISTOLA* 22 A EUSTOCHIO

Per quanto riguarda il primo macro-periodo, anteriore all'entrata in campo nella controversia origenista, si sono scelte due tra le più note epistole geronimiane, appartenenti a due distinte collezioni: l'*Epistola* 14, a Eliodoro, del 376 e l'*Epistola* 22, a Eustochio, del 384.

2.1. Norme per uomini e donne

Nella lettera del 376 a Eliodoro, scritta dal deserto di Calcide, Girolamo esorta l'amico ad abbandonare la patria per condividere con lui la stessa opzione di vita radicale. Lo Stridonense mostra l'incoerenza che sussiste tra la scelta della *vita perfecta* e la decisione di rimanere nella dimora paterna, negli agi e nella comodità: il motivo ritorna nella lettera 125, indirizzata al prete Rustico, con il ricorso all'esempio di Giovanni Battista, che avrebbe rifiutato di vivere nella casa paterna per non mettere in pericolo la propria castità.¹⁷ Il ritratto che viene suggerito è quello di un *delicatus miles* inetto alla battaglia, poiché un corpo assuefatto alla tunica non riesce a sopportare il peso della corazza, un capo sempre coperto di lino non tollera l'elmo e la ruvida impugnatura della spada irrita la mano, la cui pelle è resa morbida dall'*otium*.¹⁸ Ogni asceta che, come lui, ha scelto la via della continenza – l'espressione usata, con riferimento a Mt. 19,12, è *te castrasti propter regna caelorum* – deve costruire il proprio corpo sul modello del *miles* per difendersi dai costanti attacchi del Maligno. Il concetto di *castitas* che viene rappresentato è, potremmo dire, integrale, poiché la pura continenza corporea non basta, ma occorre anche la purezza del cuore. A tale *castitas* sono tenuti sia il monaco sia l'uomo di Chiesa, vescovo, presbitero – anche diacono – ma i secondi, rispetto al primo, si trovano in una condizione di maggiore responsabilità,¹⁹ poiché già occupano il grado degli apostoli e perché consacrano con la loro bocca il corpo di Cristo: perciò sono tenuti a mantenere in sobria castità la sposa di Cristo, che è la Chiesa.²⁰ L'asceta, attraverso la fatica, è chiamato a un godimento spirituale, nel quale sono coinvolti tutti i sensi dell'uomo interiore e dove, a ogni rinuncia, si contrappone un premio di gran lunga superiore: agli opprimenti tetti delle città fa da contrappunto il deserto fiorito di Cristo, all'abbandono del corpo – raffigurato quasi non esistesse più, insieme con i bisogni ad esso connessi – la possibilità di volare verso il cielo; la povertà è ritenuta una beatitudine, la fatica è la necessaria

¹⁷ *Ep.* 125, 7 (ed. Hilberg, CSEL 56, 125).

¹⁸ *Ibid.*, 14, 2 (ed. Hilberg, CSEL 54, 46).

¹⁹ *Ibid.*, 14, 9 (ed. Hilberg, CSEL 54, 58-59).

²⁰ *Ibid.*, 14, 8 (ed. Hilberg, CSEL 54, 55-57).

premesse perché l'atleta ottenga la corona, la fame non spaventa chi ha fede e il giaciglio fatto di nuda terra è il luogo dove, con le membra estenuate dai digiuni, il monaco riposa con Cristo; la capigliatura trasandata non ha importanza, quando il capo è Cristo; l'*infinita eremi vastitas*, che può a prima vista atterrire, permette alla mente di camminare in paradiso; la pelle ruvida non ha bisogno di bagni, perché si è lavata una volta in Cristo.²¹

Sempre al periodo del soggiorno nel deserto di Calcide risale un pittoresco autoritratto, presente nell'*Epistola* 17, tutto finalizzato a mostrare come, contro ogni sua volontà, i tre contendenti al seggio episcopale di Antiochia, Melezio, Vitale e Paolino, cercassero di coinvolgerlo nella disputa, traendolo al proprio partito. In questa descrizione, in maniera quasi oleografica, il nostro si rappresenta in una caverna, avvolto nella cenere e nel cilicio, come un penitente: «Catene, sporcizia, lunga capigliatura non sono insegne di chi porta il diadema, ma di chi piange». ²² Contro la tradizione ascetica messaliana, che aveva fatto molta presa in Oriente, egli rivendica, tuttavia, di procurarsi il cibo con le proprie mani, senza chiedere l'elemosina.²³ Il quadro proposto è di grande interesse, poiché trova assoluta consonanza con le notizie di varie esperienze monastiche di area siriana, quali ci sono riportate da Teodoreto di Cirro nella sua *Storia religiosa*. Nell'opera di Teodoreto si afferma ad esempio, che Teodosio, eremita di Rossos, in Cilicia, conduceva una rigorosa ascesi, che prevedeva l'impiego di catene e di capelli lunghissimi;²⁴ anche Ilarione, di cui Girolamo scrive la *Vita*, viene descritto con i capelli lunghi, che tagliava solo in occasione della Pasqua;²⁵ lo stesso costume pare venisse adottato dai messaliani che, secondo la testimonianza di Epifanio, avrebbero in tal modo manifestato il proprio disprezzo per il corpo.²⁶ Quanto all'uso di catene, è anch'esso una caratteristica soprattutto del monachesimo siriano: nella sopra menzionata *Historia religiosa* è attestato per Eusebio, allievo di Marciano, e consiste nel portare catene di notevole peso in segno di penitenza;²⁷ si tratta di una pratica che verrà in seguito ridicolizzata dallo stesso Girolamo, nell'*Epistola* ad Eustochio.

La seconda lettera che qui consideriamo, la 22, appartenente al periodo romano (383-384), è un trattatello che fornisce indicazioni su come conservare la verginità, indirizzato alla giovane vergine Eustochio, figlia di Paola: il testo, che eserciterà un'influenza determinante nella tradizione monastica occidentale, è stato scandagliato a fondo dalla critica, tanto che ad esso sono stati dedicati vari com-

mentari e un numero impressionante di contributi.²⁸ Mi concentrerò in questa parte sulla lunga lista di precetti che riguardano il disciplinamento fisico e morale della giovane.

La condizione verginale è sempre rappresentata nella sua più insidiosa precarietà, non tanto la verginità fisica, quanto quella del cuore, che si può perdere anche solo col pensiero: si citano le vergini stolte, da una parte, e l'uomo che, guardando una donna per possederla, ha già commesso adulterio (*Mt.* 5,28), dall'altra.²⁹ Una citazione biblica che ha per protagonista un uomo viene applicata alla nostra vergine: per parlare dell'animo di Eustochio Girolamo, infatti, fa riferimento al concetto di *homo interior*,³⁰ che va tenuto sotto stretta vigilanza ben prima e ben più del corpo. Egli espone alla discepola un esempio autobiografico: ai tempi del soggiorno nel deserto di Calcide, infatti, nonostante le durissime mortificazioni corporee, egli continuava a essere assalito da visioni di fanciulle che lo tentavano e solo dopo una lotta all'ultimo quartiere con i propri pensieri era infine riuscito, dopo pianti e contemplazione del cielo, a credere di trovarsi in mezzo alle schiere degli angeli (*nonnunquam videbar mihi interesse agminibus Angelorum*).³¹

Segue una lunga lista di precetti che riguardano le mortificazioni corporee raccomandate a una vergine: tra i consigli, una voce importante è riservata ai suggerimenti alimentari. La messa al bando del vino è la prima preghiera che egli rivolge a una sposa di Cristo, cui fa seguito un meticoloso piano alimentare, in cui si prescrive un digiuno quotidiano, equivalente al non provare mai sazietà di cibo.³² Il desiderio sessuale, d'altra parte, era rappresentato dalla scienza medica antica come il prodotto di un eccesso di umori caldi, motivo per il quale i cibi cotti e umidi, nonché il vino, si ritenevano responsabili dell'eccitazione sessuale mentre, al contrario, un regime a base di cibi secchi si consigliava per fiaccare gli stimoli sessuali. Il digiuno, secondo l'interpretazione di Aline Rousselle, sarebbe oggetto di raccomandazione specialmente per le donne sia perché esse vengono considerate per natura più inclini alla passione, sia per il potente legame simbolico

²⁸ Cf. i commenti di N. Adkin, *A commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Cambridge 2003 e *La lettre 22 à Eustochium De virginitate servanda*, edd. Y.-M. Duval - P. Laurence, Bégrolles en Mauges 2011.

²⁹ *Ep.* 22, 5 (ed. Hilberg, CSEL 54, 150).

³⁰ *Ibid.*, 22, 6 (ed. Hilberg, CSEL 54, 152).

³¹ *Ibid.*, 22, 7 (ed. Hilberg, CSEL 54, 154). *Post multas lacrymas, post coelo inhaerentes oculos, nonnunquam videbar mihi interesse agminibus Angelorum, et laetus gaudensque cantabam: Post te in odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1. 3).

³² Cf. *Ep.* 22, 17 (ed. Hilberg, CSEL 54, 154-156). Lucien Regnault, in *La vita quotidiana dei Padri del deserto* (Casale Monferrato 1994, 76-97), sebbene affermi che non esista tra costoro una vera e propria regola, individua tuttavia alcune tendenze maggioritarie, tra le quali la pratica di digiunare completamente un giorno su due e la "la via regale dei Padri", consistente nel limitarsi a un solo pasto al giorno.

²¹ *Ibid.*, 14, 10 (ed. Hilberg, CSEL 54, 59-60).

²² *Ibid.*, 17, 2 (ed. Hilberg, CSEL 54, 71).

²³ *Ibid.*, 14, 2 (ed. Hilberg, CSEL 54, 72).

²⁴ *Hist. rel.* 10, 2 (edd. Canivet - Leroy - Molinghen, Sch 234, 438).

²⁵ *Hilar.* 4, 1 (ed. Bastiaensen, 82). Sui capelli lunghi cf. anche *Hist. rel.* 6, 9 e 11, 1 (edd. Canivet - Leroy - Molinghen, Sch 234, 358 e 454).

²⁶ *Haer.* 80, 7 (ed. Holl. III, 492).

²⁷ *Hist. rel.* 4, 6 (edd. Canivet - Leroy - Molinghen, Sch 234, 304).

tra nutrimento e mondo femminile, come un'amplessima bibliografia recente ha acutamente dimostrato.³³

Seguono precise indicazioni circa: l'abbigliamento,³⁴ il divieto assoluto di seguire la pratica delle *agapete*, una consuetudine assi diffusa fin dai primi secoli cristiani e abbondantemente stigmatizzata da uomini di Chiesa e canonici, che consisteva nella coabitazione tra una vergine e un asceta;³⁵ le frequentazioni giuste e sbagliate;³⁶ la necessità di rimanere il più possibile rinchiusi nella propria stanza;³⁷ la lodevole pratica di piangere e vegliare durante la notte.³⁸ Di notevole interesse è la sezione, di carattere teorico, in cui l'autore stabilisce un confronto tra verginità e matrimonio, con ampio riferimento al racconto dei primi tre capitoli di Genesi. Tutto il discorso è basato sulla contrapposizione tra le vesti che si cuciono le donne sposate e la tunica inconsueta della verginità che caratterizzava la condizione di Adamo ed Eva prima della caduta. Le prime sono identificate al tempo stesso con le tuniche di pelle di *Gen.* 3,21, oggetto di molteplici interpretazioni contrastanti nella prima era cristiana, e con le foglie di fico di *Gen.* 3,7 e assurgono a simbolo della vita matrimoniale, connotata da una congenita impurità.³⁹ Di Eva nel paradiso si sottolinea la condizione verginale, a evidenziare la priorità della verginità sull'istituto matrimoniale, come verrà ribadito, a proposito di Adamo, nel *Contro Gioviniano*,⁴⁰ del 393: si tratta di un tema tradizionale, già sviluppato in Tertulliano, una delle principali fonti del nostro.⁴¹

2.2. Il tema dell'assimilazione alla vita angelica

Girolamo nell'*Epistola* 14 rappresenta a Eliodoro il fine ultimo della scelta ascetica, cioè il raggiungimento, già in questa vita, di una condizione che trascende quella umana, attraverso la trasformazione del proprio corpo in quello di un essere celeste, non più soggiogato ai bisogni corporei: se l'uguaglianza con gli angeli non è esplicitamente menzionata, essa è tuttavia presupposta, quando viene introdotta l'immagine del volo dell'asceta che, deposto il fardello del corpo (*sarcina corporis abjecta*), vola, evidentemente con l'anima, verso l'etere luminoso (*ad purum aetheris evolare fulgorem*).⁴² Lo scenario, che evoca il volo dell'anima del Fedro platonico (249 D-252 C), trova molte corrispondenze in Ambrogio, che raffigura la vergine dotata di ali spirituali che la sollevano dalla materia per trasportarla nel cielo già nel tempo presente.⁴³

Quando scrive questa lettera Girolamo è, come detto, nel deserto di Calcide, nei pressi di Antiochia, dove risiede per due intensi anni, dal 375 al 376: si tratta di un periodo che l'autore evocherà spesso nei suoi scritti, quasi come un tempo mitico, caratterizzato da un rigore – questo è almeno quanto vuole farci credere – che parzialmente mitigherà nel corso del tempo. Ma dopo un rapidissimo accenno alla condizione "quasi angelica" dell'asceta già nella vita presente, Girolamo ricorre all'argomentazione escatologica: la gloria futura, quando il corpo corruttibile sarà reso incorruttibile, è incomparabile alle sofferenze di questo mondo, come affermato da Paolo in *Rom.* 6,18, e questo dovrebbe bastare a convincere l'amico rittoso alla vita nel deserto.⁴⁴

Passando alla seconda *Epistola*, la 22, si nota che, fin dalle prime battute, la giovane Eustochio è presentata, attraverso la citazione di *Ps.* 44,11-12, come la promessa sposa che deve dimenticarsi della casa paterna per congiungersi al re ed è chiamata a «unirsi agli amplessi dello sposo»⁴⁵ prima di compiere qualsiasi tipo di rinuncia (*sponsi jungaris amplexibus*).⁴⁶ Il brano scritturistico del salmo, le cui analogie con il linguaggio sponsale del Cantico sono state ampiamente messe in luce, all'epoca di Girolamo veniva tradizionalmente interpretato come immagine dell'unione del Logos con l'anima – oltre che di Cristo con la Chiesa – e in particolare era impiegato per rappresentare l'unione mistica dell'anima della vergine con Cristo.⁴⁷ Girolamo dedica all'esegesi di questo testo scritturistico la lettera 65, del 397, indirizzata alla vergine Principia. La necessità, da parte della sposa, ovvero di

³³ Cf. R. Bell, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 2002; C. Walker Bynum, *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne nel Medioevo*, Milano 2001; T.M. Shaw, *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis 1998; V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting: The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London-New York 1996. Emblematica in questo senso è la lettera 54 indirizzata nel 395 a Furia, una giovane vedova della famiglia di Paola ed Eustochio: vi si indica in maniera precisa il regime alimentare da seguire per conservare la verginità, che consiste nel non raggiungere mai la sazietà. La raccomandazione a non eccedere nei digiuni e a rispettare le esigenze del proprio corpo, ripetuta a Eustochio nel 383-384 e a Furia più di dieci anni dopo, si comprende alla luce di scelte ben più radicali praticate da altre donne della stessa cerchia: è celebre il caso della giovane vedova Blesilla, sorella di Eustochio che, secondo voci malevole, sarebbe morta nel 384 proprio a causa degli eccessivi digiuni prescritti da Girolamo e dalla madre Paola (*ep.* 39, 6).

³⁴ *Ep.* 22, 13 (ed. Hilberg, CSEL 54, 161).

³⁵ *Ibid.*, 22, 14 (ed. Hilberg, CSEL 54, 161-162).

³⁶ *Ibid.*, 22, 16-17 (ed. Hilberg, CSEL 54, 163-165).

³⁷ *Ibid.*, 22, 17 (ed. Hilberg, CSEL 54, 165).

³⁸ *Ibid.*, 22, 18 (ed. Hilberg, CSEL 54, 166-167).

³⁹ Non trovo, come indica Duval, un'applicazione del passo al matrimonio in Or., *HEz* 3, 3, dove l'immagine è usata, piuttosto, per raffigurare le anime femminili dei falsi maestri: cf. nota *ad loc.* 186 e Adkin *ad loc.* 158-159.

⁴⁰ *Cjov.* 1, 16.

⁴¹ Cf. *De exh. Cast.* 13, 4; *De monog.* 5, 5.

⁴² *Ep.* 14, 10 (ed. Hilberg, CSEL 54, 60).

⁴³ Cf. *Virgin.* 83 (ed. Gori, SAEMO 14/2, 68) e *Virg.* II, 4, 30 (ed. Gori, SAEMO 14/1, 190-192).

⁴⁴ *Ibid.*, 14, 10-11 (ed. Hilberg, CSEL 54, 60-61).

⁴⁵ I testi delle epistole di Girolamo sono riportati nella traduzione italiana di S. Cola: *Girolamo, Le lettere*, ed. S. Cola, Roma 1961.

⁴⁶ *Ep.* 22, 1 (ed. Hilberg, CSEL 54, 143-144).

⁴⁷ Nelle note *ad loc.* Adkin 14, *A commentary* e Duval, *La lettre* 22, 117-118, propongono una ricca esemplificazione di autori cristiani che utilizzano il testo in questo significato, a partire

Eustochio, di lasciare la casa paterna per ottenere l'amore del Re (Ps. 44,11-12) è accostata alla situazione descritta in Gen. 2,24, quando «l'uomo (*homo*) lascerà il padre e la madre e si unirà alla moglie (*uxori suae*), e i due saranno una sola carne (*in una carne*)», ovvero il passo veterotestamentario reinterpretato da Eph. 5,30-32 in relazione al grande mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa.⁴⁸ Nella traduzione di Gen 2,24 presente nella Vulgata al posto del termine *homo*, inclusivo dei due generi e, quindi, più adatto ad essere riferito al soggetto femminile del salmo, la promessa sposa identificata con Eustochio, si trova *vir*, maschilmente connotato (Eph. 5,32 ha ἄνθρωπος, anche se non vi è dubbio che nel testo si faccia accenno a un uomo, poiché è detto unirsi alla sua donna). L'*homo* citato nella lettera rimanda all'*homo interior* di Eustochio al quale Girolamo fa riferimento poco dopo: l'unione, è precisato, non si realizza *in una carne* come vorrebbe la citazione genesiaca, ma *in uno spiritu*; in seguito a tale congiungimento la vergine, in quanto sposa del Dominus Cristo, è detta degna del nome di *domina*. Dopo questa iniziale lode della verginità, Girolamo esprime il proprio timore rispetto alla precarietà di quella condizione beata e, pertanto, dichiara di non intendere fare ricorso a nessun artificio retorico per collocare la giovane tra gli angeli al di sopra dell'universo (*nulla erit rhetorici pompa sermonis, quae te etiam inter angelos statuatur, et beatitudine virginitatis exposita, mundum subjiciat pedibus tuis*): la lettera, quindi, non si risolve in una semplice lode della verginità, ma è un'esortazione a conservarla.⁴⁹ Il concetto della difficoltà di mantenersi nello stato di verginità è ribadito allorché Girolamo ricorda alla propria pupilla che la vita presente è solo uno stadio, mentre la corona si ottiene altrove (*alibi*).⁵⁰ Nell'*Epistola* ritornano varie immagini che richiamano all'appartenenza celeste e angelica di chi pratica la verginità: la condizione attuale dell'asceta, ad esempio, è assimilata a quella di Elia, innalzato in cielo fino alle stelle,⁵¹ ma la vittoria sul male non può considerarsi definitiva e certa finché si è intrappolati nella compagine del corpo terreno, finché si è soggetti al pungolo nella carne.

In piena sintonia con l'insegnamento di Atanasio sulla verginità, quale ci è noto a partire dalle lettere e dal trattato sullo stesso tema,⁵² Girolamo ribadisce il carattere del libero arbitrio necessario per la scelta verginale, che si riflette nell'assenza di comandamenti in proposito da parte del Signore⁵³ in quanto esigere dagli

dall'opera esegetica di Origene. La pseudo-ambrosiana *Ad virginem lapsam* 5 testimonia l'utilizzo liturgico di questo brano in occasione del rituale della *velatio*.

⁴⁸ Ep. 22, 1 (ed. Hilberg, CSEL 54, 145).

⁴⁹ Ibid., 22, 2 (ed. Hilberg, CSEL 54, 145-146).

⁵⁰ Ibid., 22, 3 (ed. Hilberg, CSEL 54, 146).

⁵¹ Ibid. 22, 3 (ed. Hilberg, CSEL 54, 147-148).

⁵² In proposito cf. l'appendice di testi tradotti da Brakke nel suo studio sulla verginità in Atanasio.

⁵³ Ep. 22; 20 (ed. Hilberg, CSEL 54, 170).

uomini una vita come quella degli angeli è considerato contro natura.⁵⁴ In una lettura provvidenziale complessiva della storia della salvezza, la verginità è un fenomeno che si sviluppa soprattutto a partire dal ribaltamento di valori operato da Cristo con la sua venuta: e se, all'inizio, il privilegio della continenza è stato maschile, attraverso Maria

il dono della verginità si è diffuso più largamente tra le donne, proprio perché aveva avuto inizio da una donna.⁵⁵ Quando poi il Figlio di Dio scese sulla terra, subito si formò una nuova famiglia. In cielo era adorato dagli angeli? Anche sulla terra doveva tenersi attorno degli angeli.⁵⁶

L'idea della vergine quale angelo terrestre si trovava ormai frequentemente attestata nella letteratura sulla verginità, sia in campo greco che latino e Girolamo non è da meno nell'utilizzare questo motivo.⁵⁷ Seguono altri consigli, che questa volta mirano a non indulgere nell'eccessiva esibizione delle mortificazioni corporee: Girolamo offre dei gustosi ritratti che sarcasticamente riflettono, probabilmente con qualche eccesso ma anche con una buona dose di attendibilità, delle pratiche diffuse all'epoca: colpisce l'invettiva contro gli asceti uomini che ostentano i capelli lunghi e sono carichi di catene, portano mantelli neri e piedi nudi per soffrire il freddo:⁵⁸ come abbiamo visto poco sopra si trattava di un *outfit* in voga in ambiente siro-palestinese, adottato probabilmente da Girolamo stesso per qualche tempo. Quanto qui viene specificamente contestato è la loro ipocrisia, che li porta a introdursi nelle case di nobili per sedurre le donnicciole. Non è l'accusa che veniva rivolta allo stesso Girolamo?

2.3. Conclusioni parziali

Al termine di questa sommaria analisi delle lettere 14 e 22, appartenenti entrambe alla fase anteriore alla controversia origenista, e indirizzate a un uomo e a una donna, si può facilmente constatare come prevalga per l'uomo asceta il modello del *miles Christi* mentre per la donna quello della *sponsa Christi*. Sul piano dell'educazione corporea il confronto tra le due lettere non risulta particolarmente fruttuoso, in quanto la prima, per il diverso intento che la anima – convince-

⁵⁴ Sul tema Girolamo torna frequentemente: cf. *Cjov.* 1, 12; *virg. Mar.* 21; stessa idea espressa anche in Ambrosiast., *1 Cor.* 7, 25: tutti i riferimenti sono tratti da Duval, *ad loc.* 193-194.

⁵⁵ Duval nota come il tema possa essere derivato da Atanasio, *Lettera alle vergini*, purtroppo incompleta in questo passo: cf. *Le Muséon* 88 (1975), 405-433.

⁵⁶ Ep. 22, 21 (ed. Hilberg, CSEL 54, 173).

⁵⁷ Adkin *ad loc.* 191 ricorda Bas. Anc., *Virg.* 51; Gr. Naz., *Carm.* 1, 2, 10, 923 ss.; Eus. Em., *Serm.* 6, 8; Ambr., *Virg.* 1, 3, 11 e 1, 3, 13 e Gr. Naz., 1, 2, 1, 209 ss. Ambrogio e Gregorio vengono indicati come possibili fonti.

⁵⁸ Ep. 22, 28 (ed. Hilberg, CSEL 54, 185).

re l'amico a raggiungerlo nel deserto – non offre una precettistica comparabile alla seconda. Allargando lo sguardo ad altri testi della stessa epoca – le *Vite* di Paolo, Ilarione e Malco – si può affermare che la disciplina ascetica consigliata ai due sessi presenti molti elementi comuni – pratica del digiuno, veglie, preghiera continua – ma anche consistenti diversità. Per la donna, massima è l'attenzione all'abbigliamento e all'ornamento, al controllo della sensualità, che diventa visibile perdita dei tratti caratterizzanti femminili: l'abbigliamento e i digiuni ne sono evidentemente i principali responsabili. Per quanto riguarda l'esteriorità maschile, probabilmente, dopo una prima fase di fascinazione esercitata da modelli radicali estremi – l'esperienza in Calcide, ma anche la *Vita* di Ilarione lo dimostrerebbero – Girolamo sembra poi essersi convinto dell'opportunità di non ostentare con un abbigliamento eccentrico la propria scelta di vita, rifiutando pertanto, ad esempio, l'uso di capelli eccessivamente lunghi e di catene. Sul piano dell'assimilazione alla vita angelica, essa si incontra in entrambe le lettere ma in maniera più pronunciata ed esplicita in quella ad Eustochio, sebbene inizialmente venga presentata con un certo pudore, anche per la preoccupazione pedagogica di fare insuperbire troppo la ragazza, una preoccupazione che gran parte della letteratura cristiana dalla quale dipende – Tertulliano e Cipriano *in primis* – aveva avuto modo di esprimere apertamente.

3. EPISTOLE A UOMINI E DONNE

A PARTIRE DAGLI ALBORI DELLA POLEMICA ORIGENISTA

Questa seconda parte è concepita come un'incursione in alcune lettere tutte posteriori allo scoppio della controversia origenista (ep. 49; 65; 75; 84; 107) che portò Girolamo a un ripensamento di molte idee del maestro alessandrino, anche in riferimento all'antropologia, con importanti ricadute sulla questione della differenza di genere. La messa in discussione, da parte di Epifanio e Girolamo, dell'idea origeniana di risurrezione, eccessivamente spiritualizzata, li ha costretti a riformulare la rappresentazione della risurrezione della carne e a entrare nel merito del mantenimento o meno della distinzione sessuale per il corpo dei risorti: Emanuela Prinzivalli⁵⁹ ha puntualmente ricostruito i vari momenti del dibattito, che qui mi limito a evocare per suggerire lo sfondo polemico sul quale alcuni dei testi esaminati andranno proiettati e interpretati.

⁵⁹ Il tema ritorna in varie pubblicazioni: E. Prinzivalli, *Early Christian Anthropology: Gender Models in Creation and Resurrection*, in *Christian and Islamic Gender Models*, ed. K.E. Børresen, Roma 2004, 43-46; Ead., *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002 (Institutum Patristicum Augustinianum); Ead., *L'incidenza della problematica escatologica nella controversia origenista fra III e IV secolo*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 17/1 (2000), 91-107; Ead., *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 12/2 (1995), 279-325.

3.1. Norme per uomini e donne e assimilazione alla vita angelica

Il primo brano che qui considero che presenti il tema della vita angelica è l'*Epistola* 49 a Pammachio: si tratta di un antico compagno di studi di Girolamo, uomo molto in vista nella società romana contemporanea che, rimasto vedovo di recente, intendeva abbracciare gli ideali ascetici dello Stridonense. Egli diventerà di fatto uno dei grandi alleati di Girolamo nel frangente della controversia origenista. L'*Epistola* è datata alla fine del 393 ed è da interpretarsi come un'apologia, composta dal monaco di Betlemme in seguito alle accuse di attacco frontale all'istituto matrimoniale sorte dopo la pubblicazione del trattato *Adversus Jovinianum*. Gioviniiano era un monaco fermamente contrario all'idea che la scelta verginale e una vita ascetica rigorosa potessero assicurare una ricompensa particolare. Contro di lui, già condannato da Siricio e Ambrogio, Girolamo aveva difeso la superiorità della condizione verginale rispetto a quella matrimoniale, spingendosi ad affermazioni che gli avevano attirato pesanti critiche, di manicheismo, marcionismo, encratismo. La questione della corporeità finale era stata oggetto di discussione particolareggiata e Girolamo aveva con forza ribadito che, nella condizione escatologica, uomini e donne avrebbero mantenuto la propria distinzione sessuale ma non avrebbero più esercitato la sessualità.⁶⁰

La prima affermazione interessante è l'etimologia che Girolamo propone per il termine *virgo*: «*Virgo* viene da *vir* e non *virgo* da *partus*».⁶¹ Egli dichiara subito di comprendere la difficoltà degli uomini sposati a vedersi considerati inferiori a delle donne vergini, ma afferma altresì di non capire l'atteggiamento di alcuni chierici e monaci, anche loro votati alla castità. Replicando punto per punto alle accuse che gli erano state mosse attraverso altrettante citazioni dalla propria opera, Girolamo suggerisce di imboccare la via regale costituita dall'aspirare alla verginità senza condannare il matrimonio, in una situazione a metà strada tra la sensualità di pagani ed ebrei da una parte e manichei dall'altra.⁶² Dopo aver fatto riferimento ai molti punti del trattatello *Adversus Jovinianum* in cui aveva difeso il matrimonio e, addirittura, ammesso le seconde e terze nozze, l'autore ribadisce l'esistenza di tre gradi: verginità, vedovanza o continenza, matrimonio (*tres gradus virginitatis, viduitatisque vel continentiae et conjugii*),⁶³ con la possibilità per gli sposati di raggiungere il secondo grado, in caso scelgano di vivere in castità.⁶⁴ Castità e verginità sono contrapposti all'esercizio della sessualità, non al matrimonio (*non de conjugibus ... sed de coitu*) ed è sulla base del confronto con la castità e la ver-

⁶⁰ Un'accurata ricostruzione della figura e del pensiero di Gioviniiano si trova in Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003 (SEA 83).

⁶¹ Ep. 49, 2 (ed. Hilberg, CSEL 54, 351).

⁶² Ibid., 49, 8 (ed. Hilberg, CSEL 54, 361).

⁶³ Ibid., 49, 9 (ed. Hilberg, CSEL 54, 364).

⁶⁴ Ibid., 49, 11 (ed. Hilberg, CSEL 54, 367).

ginità, e della somiglianza angelica (*ad comparationem pudicitiae et virginitatis, et angelicae similitudinis*) che risulta preferibile per l'uomo non toccare donna;⁶⁵ chi fa uso della sessualità può, pertanto, dirsi "contaminato" nel confronto con chi si è votato alla castità, condizione purissima e angelica (*ad comparationem purissimae et Angelicae castitatis*), in grado di produrre uno stato di beatitudine angelica (*ejus beatitudinis, quae Angelis comparatur*); si sottolinea quindi come l'unione sessuale di per sé possa essere di ostacolo alla pratica del culto, impedendo in particolare di accostarsi al pane eucaristico.⁶⁶ Il matrimonio è una concessione, non un bene in sé, altrimenti l'apostolo si sarebbe espresso diversamente;⁶⁷ inoltre, esso reca con sé molti fastidi: si tratta del tanto diffuso tema delle *molestiae nuptiarum*,⁶⁸ contrapposte ai vantaggi della verginità. Per quanto riguarda la vita verginale, lo Stridonense propone due modelli differenziati per genere: Cristo e Maria.⁶⁹

Veniamo all'*Epistola* 65, a Principia, del 397, in cui Girolamo intraprende l'esegesi del già citato salmo 44, di contenuto sponsale, che sceglie in quanto particolarmente adatto a descrivere la condizione della vergine già a partire dal suo *titulus*, che contiene la dedica «per i gigli e per i fiori». In questa lettera Girolamo offre un ritratto molto positivo della figura femminile, talvolta a discapito di quella maschile: contro coloro che lo accusano di rivolgersi soltanto a delle donne, Girolamo si difende, dicendo che sono le più interessate alle questioni esegetiche e, di qui, inizia a stilare un catalogo di donne bibliche forti e dotate di grande autorità, tutte strumentalmente piegate, tuttavia, alla funzione di esaltare le virtù della verginità, l'unica condizione in grado di superare le distinzioni sessuali e la naturale subordinazione femminile. Le immagini impiegate sono di grande presa: vi si dice esplicitamente che l'annullamento della condizione sessuata permette addirittura alla donna di porsi al di sopra degli uomini, come è stato il caso di Sara che, persa la capacità di generare, è divenuta guida del marito Abramo, rappresentato come a lei sottomesso. Il riferimento scritturistico è al comando, impartito da Dio ad Abramo, di ascoltare Sara (*Gen. 21,12*). Se un simile potere è stata concesso a una donna che ha conosciuto la vita coniugale, tanto più esso spetta di diritto a una vergine, che non ha mai avuto la possibilità di essere madre. Il sesso, in una vergine, è, infatti, come annullato, scomparso, perché ella porta in sé Cristo e gode già qui di quella che sarà la condizione beata finale (*sexus devoratur a virgine, Christum portat in corpore. Jam possidet quod futura est*).⁷⁰ Girolamo indica addirittura l'esempio di una donna che aveva insegnato a un apostolo, cioè Priscilla che, insieme al marito Aquila, fu maestra di Apollo. La vergine destinataria della lettera è assimilata al guerriero del salmo 44,4, dove si dice: «Cingiti i fianchi con

⁶⁵ *Ibid.*, 49, 14 (ed. Hilberg, CSEL 54, 374).

⁶⁶ *Ibid.*, 49, 15 (ed. Hilberg, CSEL 54, 377).

⁶⁷ Cf. *1 Cor.* 7,6-9.

⁶⁸ *Ep.* 49, 18 (ed. Hilberg, CSEL 54, 381).

⁶⁹ *Ibid.*, 49, 21 (ed. Hilberg, CSEL 54, 386-387).

⁷⁰ *Ibid.*, 65, 1 (ed. Hilberg, CSEL 54, 617).

la tua spada, o fortissimo, per la tua gloria e per il tuo decoro». Ella è rappresentata *accincta Christi gladio militari*: per convincerla che questa interpretazione ben si attagli anche a una donna e che la spada indichi da sempre la pudicizia che permette alla verginità di troncare le opere della carne, Girolamo fa presente a Principia che «anche l'errore pagano si è raffigurato le dee vergini armate» come risulta evidentemente dalla vicenda di Minerva, uscita armata dalla testa di Giove.⁷¹ A Principia viene prospettata la possibilità di imitare i cori degli angeli una volta morta al mondo e dopo che sarà stata in grado di preparare uno speciale corredo a Cristo, proprio sposo: esso consiste nell'accettare la sua morte e nel mostrare come egli l'abbia realizzata nella sua stessa carne: solo allora la vergine potrà diventare tempio del Signore ed allietarlo con canti angelici.⁷² L'immagine è chiaramente dettata dal contesto scritturistico del salmo 44 che sta interpretando.

Nella lettera 75, indirizzata a Teodora di Spagna per la morte del marito, con il quale aveva deciso di vivere in castità, Girolamo afferma che, se già in questa vita, grazie alla castità, non ci sono più le distinzioni tra greco e barbaro, schiavo e libero, maschio e femmina, ma tutti siamo una cosa sola in Cristo (*Gal. 3,28*), tanto più questo avverrà nella risurrezione del corpo quando «né gli uomini avranno moglie né le donne marito, ma saranno come angeli in cielo». Il «come», puntualizza l'esegeta, significa che la differenza rispetto agli angeli non verrà tuttavia completamente annullata, continuando a permanere le distinzioni corporee, pur nella grandezza del corpo glorificato.⁷³

Uno dei passi in cui Girolamo contesta con maggior sarcasmo la risurrezione spirituale rappresentata da Origene è contenuto nella lettera 84, scritta a Oceano e Pammachio nel 398-399, in cui il nostro si figura le divertite obiezioni degli origenisti alla risurrezione della carne, piuttosto che del corpo – come loro invece preferivano definirla:

Saranno loro poi a domandarci se in base alla nostra fede risusciteranno pure gli organi genitali dei due sessi, se le nostre guance saranno ispide e quelle femminili lisce, e se maschi e femmine avranno una struttura corporea diversa secondo le loro diverse caratteristiche. Puta caso, rispondiamo di sì: ci tireranno in ballo l'utero, l'accoppiamento sessuale e tutto quello che si trova nel ventre e sotto il ventre. Le singole membra? No, quelle no! Per loro è il corpo che risorge, quello sì...

E, più avanti:

Le donnette che tengono per loro [*scil.* per gli origenisti], ad esempio, si tastano continuamente le mammelle, si danno colpettini sull'addome, si palpeggiano le reni, le cosce, il mento glabro e dicono: «Se questo fragile corpo dovesse anche ri-

⁷¹ *Ibid.*, 65, 10 (ed. Hilberg, CSEL 54, 627).

⁷² *Ibid.*, 65, 14 (ed. Hilberg, CSEL 54, 635).

⁷³ *Ibid.*, 75, 2 (ed. Hilberg, CSEL 55, 31-32).

sorgere, che vantaggio ne abbiamo? Saremo simili agli angeli, e quindi anche la natura che avremo sarà quella degli angeli!». ⁷⁴

Il motivo dell'assimilazione angelica della vergine si ritrova nell'*Epistola* 107 a Leta, del 400-401, in cui Girolamo traccia un programma educativo per la neonata Paola, figlia della destinataria e votata alla verginità fin dalla nascita. Le indicazioni suggerite sono moltissime e vanno dall'insegnamento dell'alfabeto a quello delle Scritture, a partire dai Salmi, all'abbigliamento e alla dieta, frugale ma non priva di carne e, alla necessità, di vino – cui si riconosceva potere terapeutico – finché sarà giovane. Si precisa quindi che, da più grande, la sua istruzione andrà affidata a una vergine di provata moralità, che dovrà abituarla a svegliarsi la notte per il canto dei Salmi e «a tenersi in prima linea come un soldato di Cristo nelle ore di terza, sesta e nona» (*Tertia, Sexta, Nona hora stare in acie quasi bellatricem Christi*); ⁷⁵ nella pratica del digiuno, che è meglio non sia prolungato, la vergine e il monaco, quali aurighi, devono tenere presente che la loro corsa, a differenza delle persone del mondo, non dura solo il periodo della Quaresima, ma è continua, quindi essi devono saper regolare le proprie forze. ⁷⁶ Dopo aver stabilito mille altre disposizioni, tra le quali il divieto dei bagni e l'ordine da osservare nell'apprendimento delle Scritture, Girolamo consiglia Leta di sottrarre la piccola ai mille richiami della città, affidandola piuttosto al monastero di Betlemme, dove le sarebbe stato possibile «condurre una vita angelica, vivendo nella carne come se non avesse un corpo» (*vivat angelice, sit in carne sine carne*). ⁷⁷ Il brano decisivo per il nostro tema è rappresentato dall'*Epistola* 108, l'elogio funebre per Paola, del 404, in quanto si tratta dell'unico testo in cui sono considerate nella loro interrelazione le due varianti possibili dell'assimilazione angelica: la sua piena realizzazione escatologica e la sua anticipazione in questa vita, accessibile solo ai monaci e alle vergini. Il brano riporta la replica di Girolamo a un origenista che cercava di confondere Paola, insinuando l'idea di una risurrezione spirituale e non carnale:

Vuoi replicare, dicendomi come potrà essere, dunque, che saremo simili agli angeli, dal momento che gli angeli non si distinguono in maschi e femmine? Ascoltami un momento; quello che ci viene promesso non è la natura angelica, ma il loro modo di essere e la loro felicità! È la stessa spiegazione per cui anche Giovanni Battista, prima ancora di venire decollato, è stato detto un angelo, e per cui tutti i santi e le vergini di Dio riproducono anche su questa terra la vita degli angeli. Insomma, quando si dice: «sarete simili agli angeli» è una somiglianza quella che viene promessa, non un cambiamento di natura (*Eritis similes Angelorum, similitudo promittitur, non natura mutatur*). ⁷⁸

⁷⁴ *Ibid.*, 84, 5 (ed. Hilberg, CSEL 55, 127).

⁷⁵ *Ibid.*, 107, 9 (ed. Hilberg, CSEL 55, 300).

⁷⁶ *Ibid.*, 107, 10 (ed. Hilberg, CSEL 55, 301).

⁷⁷ *Ibid.*, 107, 13 (ed. Hilberg, CSEL 55, 303).

⁷⁸ *Ibid.*, 108, 23 (ed. Hilberg, CSEL 55, 341).

Nella lettera 121, del 407 circa, ad Algasia, una nobile che gli scrive dalla Gallia per avere delucidazioni su alcuni passi scritturistici, egli sottolinea, ancora, come sia proprio degli uomini tendere verso la natura angelica e non viceversa (*nos enim in angelos proficimus; et non Angeli in nos*), come alcuni – sempre Origene – sostenevano. ⁷⁹

Nell'*Epistola* 130, indirizzata nel 414 a Demetriade, un altro trattatello sulla verginità che fa il paio con la lettera 22 a Eustochio, vi sono vari spunti stimolanti per il nostro argomento: ancora una volta Girolamo insiste sulla necessità della pratica del digiuno perché la vergine possa estinguere la passione giovanile e fare in modo che un corpo umano possa ottenere la grazia di vivere una vita angelica (*sic et in animo virginali, rore coelesti, et jejuniorum rigore [al. frigore], calor puellaris extinguitur, et in humano corpore, angelorum impetratur conversatio*), ⁸⁰ che rappresenta l'ideale sommo delle vergini. ⁸¹

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Da questa rapida carrellata di lettere posteriori allo scoppio della controversia origenista si possono tentare alcune conclusioni, sebbene ancora provvisorie. L'ipotesi di Brown, dalla quale siamo partiti, secondo la quale Girolamo, discostandosi dalla concezione origeniana «annullava la sua tacita condiscendenza con le donne» e, «dichiarò definitivamente inapplicabile al proprio tempo, in polemica con le presunte concezioni di Origene, l'antica immagine cristiana secondo cui l'uomo e la donna, trasformandosi, diventavano una cosa sola in Cristo» non mi pare trovare conforto nei testi. Al contrario, le immagini che parlano della possibilità di un superamento delle distinzioni sessuali tra uomo e donna nella pratica ascetica si incontrano ancora più frequentemente, così come più esplicita è l'immagine dell'assimilazione angelica delle vergini e dei monaci. In seguito alle questioni sorte nell'ambito della polemica origeniana le modalità di questa assimilazione vengono meglio definite e, se si nega una completa trasformazione del corpo umano in corpo angelico nell'*eschaton*, così come una perdita della differenziazione sessuale, non si nega affatto la possibilità di una trasformazione radicale del corpo nel secolo presente. Un'ascesi rigorosa e un'astensione completa dalla sessualità hanno degli effetti tangibili sul corpo degli asceti, che nel loro diafano pallore ricordano i corpi eteri del tanto deprecato immaginario escatologico origeniano. L'insistito richiamo alla centralità della volontà umana e alla debolezza della carne, che non può mai dirsi stabile nel suo possesso della condizione verginale, mi paiono, – ma è forse solo una suggestione – dei residui importanti della prospettiva antropologica origeniana ma i piani e le prospettive non sono più gli stessi.

⁷⁹ *Ibid.*, 121, 1 (ed. Hilberg, CSEL 56, 7).

⁸⁰ *Ibid.*, 130, 10 (ed. Hilberg, CSEL 56, 190-191).

⁸¹ *Ibid.*, 130, 19 (ed. Hilberg, CSEL 56, 201).