

**«Eunuchi per il regno dei cieli»?
Amore e sessualità dal Nuovo Testamento
al primo cristianesimo**

*Il disagio del sesso
nel cristianesimo antico*

Discorrere di amore e sessualità nel cristianesimo primitivo non sembra promettere granché di accattivante per le orecchie di un ascoltatore contemporaneo, che perlopiù ha su entrambi i concetti, e in modo particolare sul secondo di essi, visuali alquanto diverse, per non dire affatto contrarie. L'osservazione vale non soltanto per la forma in cui l'età patristica ha recepito gli insegnamenti del Nuovo Testamento, ma si estende anche alle stesse dottrine che ci sono state tramandate nel testo canonico. Non è necessario qui fare propri i termini un po' drastici di uno studioso odierno, secondo il quale - ad esempio - l'etica sessuale di Paolo «deve sembrare utopica per la nostra epoca sessualmente istupidita»¹, ma bisogna ammettere che egli individua con chiarezza il contrasto tra i due mondi. Conviene dunque, almeno preliminarmente, prendere atto della distanza storica che su questa materia ci separa dall'orizzonte spirituale del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa, e armarsi in un certo senso di quella disponibilità d'animo verso l'«esotismo» che è richiesta ai visitatori di contrade lontane ed estranee. Secondo la felice immagine di Peter Brown, nell'affrontare queste tematiche non bisogna mai dimenticare che abbiamo a che fare con uomini e donne dalla schiena saldamente girata verso il nostro tempo².

A questa difficoltà iniziale di ordine ermeneutico, si aggiungono complessi problemi esegetici e storiografici per chi voglia mettere in luce l'atteggiamento di Gesù e della chiesa primitiva nei confronti della sessualità. Possiamo già anticipare che tutto il cristianesimo antico è pervaso - com'è ovvio aspettarsi - da un forte senso di disagio verso il sesso e per effetto di esso coltiva l'ideale e la prassi dell'ascetismo nelle sue più svariate manifestazioni. Ma come nasce questo atteggiamento di controllo della sessualità e di relativo disimpegno dal suo esercizio all'interno del primo cristianesimo? La questione della sessualità s'intreccia così con il problema assai dibattuto delle origini dell'ascetismo cristiano e, sulla stessa lunghezza d'onda, del monachesimo primitivo. Negli studi moderni si è spesso affermato che l'ascesi sarebbe stata un elemento estraneo al ceppo originario, rappresentato dal messaggio di Gesù e dei suoi primi discepoli. Essa avrebbe tratto piuttosto alimento dall'intreccio fra la nuova fede di matrice giudaica e il mondo pagano: all'antropologia biblica, sostanzialmente positiva verso il

¹ D.F. WRIGHT, *Sessualità, morale sessuale*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. PENNA, Cinisello Balsamo 1999, 1433.

² «We shall be dealing with a Christianity whose back is firmly turned toward us, untroubled by our own most urgent, and legitimate, questions» (P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988 [tr. it. *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992], XVII).

corpo, si sarebbe sostituita una visione dualistica, di ispirazione platonica, in base a cui l'anima è chiamata non solo a controllare gli impulsi della carne, ma in ultima analisi anche a disfarsi del suo stesso rivestimento corporeo³.

All'opposto di questa linea interpretativa, negli ultimi decenni una serie di studi importanti, a partire dalle indagini di Erik Peterson⁴, ha messo in luce come l'ascetismo non sia affatto una componente secondaria ed estranea al cristianesimo primitivo, ma appaia invece strettamente collegato al suo nocciolo originario. L'intensità di tale elemento ascetico è variamente giudicata dagli esponenti di queste ricerche, il che può condurre a conclusioni sensibilmente diverse (ad esempio, per quanto riguarda la continuità fra Gesù e Paolo sotto questo profilo specifico). Ma è convinzione largamente condivisa che la matrice giudeo-cristiana di questo ascetismo abbia compenetrato di sé molte delle espressioni più significative e caratteristiche dell'ascesi protocristiana che incontriamo nel corso dei primi tre secoli, specialmente in ambiente palestinese e siriano⁵. L'«enkratismo», il termine tecnico con cui si suole indicare tale tendenza ascetica (dal vocabolo greco *enkrateia*, che sta per «continenza» o «temperanza»), anziché essere un fenomeno deviante e marginale, ci appare oggi come espressione di una sostanziale continuità col messaggio originario del cristianesimo. Se tale conclusione è, come io credo, corretta, è evidente che il discorso sulla sessualità si pone fin da principio in una luce tendenzialmente negativa o quantomeno critica.

D'altra parte, anche a prescindere da questo esito radicale delle ricerche recenti, gli stessi risultati più tradizionali dell'esegesi e della teologia bibliche in tema di sessualità e matrimonio ponevano già un interrogativo non indifferente di natura storico-religiosa. Se il discorso neotestamentario su amore e sessualità può riassumersi, principalmente a partire dalle posizioni paoline, nell'idea della superiorità della verginità sul matrimonio (ancorché consolidato dal principio della sua indissolubilità)⁶, come spiegare allora la genesi di una prospettiva all'apparenza tanto diversa dall'impostazione veterotestamentaria e dal contesto sia del giudaismo del I sec. sia *a fortiori* dell'ambiente pagano? Donde trae impulso la valorizzazione dell'ideale celibatario col conseguente ridimensionamento dell'istituto matrimoniale, peraltro l'unica sede in cui è consentito l'esercizio della sessualità, sia pure sempre a fini procreativi? Se quest'ultimo aspetto, è conforme alla tradizione di Israele e del giudaismo, la cornice appare però profondamente mutata, soprattutto là dove il matrimonio tende ad essere giustificato come *remedium concupiscentiae*. Questa visione pessimistica è un'innovazione del cristianesimo primitivo, o essa si può accostare a idee ed esperienze diffuse

³ Per il dibattito sui diversi moventi e fattori dell'ascetismo protocristiano si veda E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 61 (1964) 27-67.

⁴ Cfr., in particolare, E. PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Darmstadt 1982, 209-220.

⁵ Oltre al contributo di KRETSCHMAR, citato alla n. 3, si veda P.F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, in AA. VV., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. CANTALAMESSA, Milano 1976, 3-68.

⁶ Mi rifaccio qui alla bella sintesi di P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964², per il quale matrimonio e verginità convivono in una relazione non priva di polarità, proprio a causa del primato riconosciuto alla seconda: «la Loi du Christ, *accomplissement* de la Loi ancienne (Mt 5, 17), confère à l'institution du mariage sa perfection définitive, mais proclame en même temps la supériorité de la virginité et du célibat; ce sont là les deux fondements de toute l'éthique sexuelle. D'autre part, la révélation du mystère du Christ et de l'Église, *accomplissement* des promesses prophétiques, confère à cette Loi son fondement profond, car ce mystère est un mystère nuptial qui donne un sens à toute la vie de l'homme, à l'institution du mariage et du célibat consacré» (p. 71).

nell'alveo del giudaismo agli inizi dell'era volgare? Anche su questo punto non mancano negli ultimi anni le revisioni storiografiche, che mirano a riconoscere una maggiore sintonia fra il messaggio neotestamentario sulla sessualità e l'ambiente giudaico circostante⁷.

Questa serie di riflessioni introduttive dovrebbe aiutarci a comprendere la rilevanza del nostro tema: attraverso il discorso su amore e sessualità entra, in qualche modo, in gioco la stessa fisionomia originaria del cristianesimo, per di più su un terreno assai delicato a cui oggi siamo particolarmente sensibili. Non pretendo quindi di sciogliere tutti i nodi che si presentano all'indagine storica (e di cui ho appena indicato quelli che mi sembrano essere i principali), ma semmai mettere a fuoco alcuni passaggi più significativi ragionando sui diversi interrogativi che essi sollevano, nella speranza anzitutto di chiarirli a me stesso. Né penso di estendere l'indagine ad ampio raggio, dal Nuovo Testamento al cristianesimo primitivo. Riconosciuta la centralità delle testimonianze canoniche, per evidenti ragioni storiche e dottrinali, mi limiterò a rievocare alcune delle loro risonanze più significative, entro l'arco di tempo che si arresta alla prima metà del III sec. In tal modo, escluderò dalla mia visuale l'esame ravvicinato del monachesimo primitivo, che nasce più o meno in quel periodo e segna un generale riacutizzarsi dell'atteggiamento protocristiano sulla sessualità entro una nuova costellazione storica. Infine, come si può intuire da quanto detto fin qui, della coppia di termini indicati all'inizio, sarà soprattutto il secondo ad attirare la mia attenzione, ma con la speranza di poter recuperare per strada, attraverso il tema della sessualità, qualcosa del più ampio discorso cristiano sull'amore.

Presupposti scritturistici dell'ascetismo sessuale protocristiano

Una prima direzione d'indagine, che si profila subito come opportuna per mettere in luce i termini originari del discorso protocristiano sulla sessualità, consiste nell'indagare i suoi possibili referenti scritturistici⁸. L'evolversi del cristianesimo primitivo si presta ad essere letto alla luce del rapporto privilegiato che esso istituisce di volta in volta, in primo luogo, con le Scritture di Israele e, in secondo luogo, con quelle del «Nuovo Patto» che si affiancano alle prime alla stessa stregua di scritti canonici. Anzi, forse è proprio questa la chiave di lettura che permette di chiarire alcuni tra i fenomeni più decisivi nella storia della chiesa antica, per quanto riguarda le dottrine, il culto, le istituzioni, la prassi disciplinare. Se si tiene presente la matrice prettamente biblica del cristianesimo patristico, e al suo interno in maniera tutta particolare del monachesimo, ci si può chiedere allora quali luoghi biblici offrirono materia per indicazioni di carattere normativo o alimentassero in qualche forma la visione cristiana della sessualità.

Ora, nell'Antico Testamento sono relativamente pochi i passi che sono stati sfruttati in questo senso dai primi cristiani. I codici della condotta sessuale trapassano sì dalla religione d'Israele al cristianesimo antico, almeno per quanto riguarda il privilegio dell'istituzione matrimoniale, sia pure nella forma monogamica che si era imposta sempre più all'epoca del Secondo Tempio, e il rifiuto di altri comportamenti considerati devianti come, ad esempio,

⁷ Come vedremo tra breve, in rapporto all'insegnamento di Paolo, D. BOYARIN, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley - Los Angeles 1993 si è opposto alla tesi di BROWN (v. sopra n. 2), che distingue l'atteggiamento protocristiano verso la sessualità sia dal contesto pagano che da quello giudaico, ribadendo le affinità di idee col giudaismo palestinese del I sec.

⁸ E' la strada scelta più recentemente da E.A. CLARK, *Reading Renunciation. Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton/NJ 1999.

l'omosessualità (sebbene forse con qualche distinguo, al dire di esegeti contemporanei)⁹. Tuttavia, in base a quello che possiamo verificare già negli stessi testi del Nuovo Testamento, viene meno il riferimento vincolante alle norme di purità. Le indicazioni del *Levitico* concernenti le impurità legate alla sfera della sessualità (ad es., in Lv 15)¹⁰, non sembrerebbero aver condizionato in maniera ravvicinata le formulazioni iniziali del discorso cristiano. Del resto, l'appropriazione ecclesiale delle norme rituali e disciplinari del *Levitico* darà, come è noto, molto filo da torcere agli interpreti cristiani dell'antichità, che opteranno in generale per una loro spiritualizzazione mediante la spiegazione allegorica.

Ma questa conclusione probabilmente non è del tutto esatta, se è vero che alcune delle riflessioni paoline, quali quelle introdotte dall'Apostolo in 1 Cor 7, e più in generale la sua preoccupazione di evitare la «fornicazione» (*porneia*) per attuare la «santificazione» voluta da Dio (1 Ts 4, 3), lasciano intravedere in filigrana motivi propri delle idee tradizionali di impurità sessuale¹¹. In realtà, è difficile negare qualunque condizionamento dello sfondo più ampio a cui tali norme si ricollegano nell'Antico Testamento. Pur senza deprezzare la sessualità, esso opera infatti, per le ragioni d'ordine teologico connesse allo stesso credo monoteistico e le esigenze rituali che ne derivano, una netta separazione tra la sfera del sacro e quella del sesso¹². Alcuni episodi biblici divengono in questo senso paradigmatici per il rapporto che i primi cristiani tendono a istituire con la sessualità, iscrivendosi anch'essi nella stessa ottica. Si può ricordare il passo di 1 Sam 21, 4-6 (i giovani di Davide possono nutrirsi dei pani della proposizione, perché sono mondi da tre giorni), non tanto per l'uso che ne fa la tradizione sinottica a proposito dell'episodio delle spighe strappate in giorno di sabato e della discussione che ne segue tra i farisei e Gesù (Mc 2, 23-28 par. Mt 12, 1-8; Lc 6, 1-5), quanto piuttosto per le remore che l'età patristica vi legge nei confronti dell'attività sessuale in rapporto con le cose sacre¹³.

Maggior peso hanno però, entro il medesimo ordine di idee, l'astinenza sessuale imposta al popolo di Israele in procinto di ricevere la Legge sul Sinai (Es 19, 15) e le conseguenze ancor più incisive che essa avrebbe esercitato su Mosè impegnato nello svolgimento della sua

⁹ Forse il problema dell'atteggiamento verso l'omosessualità è più complesso di quel che si pensa comunemente, se possiamo dare credito al giudizio di J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago - London 1980. Si veda *infra*, n. 43.

¹⁰ Cfr. J. MAIER, *La Torah di purità nel Levitico e la sua trattazione nella letteratura giudaica del periodo del Secondo Tempio e nei primi secoli cristiani*, ASE 13 (1996) 39-66.

¹¹ E' quanto si è fatto notare, per es., a proposito di 1 Cor 7, 5. Secondo J.C. POIRIER - J. FRANKOVICH, *Celibacy and Charism in I Cor. 7:5-7*, in «Harvard Theological Review», 89 (1996) 1-18, con la richiesta di separare preghiera ed esercizio della sessualità da parte degli sposi Paolo mostrerebbe che di fatto ritiene ancora valide le norme di purità rituale, mentre considera il proprio celibato un carisma profetico e come tale non applicabile necessariamente ad altri. Anche per A. DESTRO - STROESCE, *La normativa del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, ASE 13 (1996) 15-37, permane in Paolo l'influsso delle categorie di «puro» e «impuro», sia pure applicate non più agli oggetti ma alle persone.

¹² Mi baso qui sulle conclusioni di GRELOT (cfr. sopra n. 6), che considero sufficientemente rappresentative al riguardo. Egli mette in rilievo come la religione di Israele, prendendo le distanze dalle credenze e dai riti diffusi nel Vicino Oriente antico abbia operato anzitutto una desacralizzazione della sessualità, nel senso di sottrarre la divinità a questa sfera: «De tous les archétypes sexuels repérés précédemment, le langage religieux de la religion sinaïtique n'en retient qu'un: celui du dieu-Père» (*Le couple humain dans l'Écriture*, 27), ma applicandolo esclusivamente ai rapporti col suo popolo, Israele. Pertanto, non vi è più una ierogamia, destinata a riprodurre nel rito il matrimonio della coppia divina e così pure viene abolita la prostituzione sacra, maschile e femminile.

¹³ Per il frequente richiamo a questo episodio veterotestamentario come paradigmatico per l'ascetismo sessuale di età patristica, si veda E.A. CLARK, *Reading Renunciation*, spec. 279-280.

missione profetica. Secondo un'antica tradizione esegetica, già attestata nel giudaismo ellenistico dalla *Vita di Mosè* di Filone di Alessandria, e ripresa successivamente sia negli ambienti rabbinici che in quelli cristiani (specialmente di area siro-palestinese), l'esercizio del ruolo di profeta e il suo continuo colloquio con Dio spingono Mosè all'astensione permanente dai rapporti sessuali e alla pratica della continenza all'interno del matrimonio¹⁴. Sottolineando l'incompatibilità fra il sesso e la «santità», Mosè diventa così il modello della condotta ascetica e monastica nel cristianesimo primitivo (con ben poche altre figure che possano rivaleggiare con lui, a questo stesso fine, nell'Antico Testamento, fatta eccezione per il profeta Elia)¹⁵. Non è un caso che il termine del cristianesimo siriano per designare abitualmente la «continenza» sia *ܩܕܝܫܘܬܗ*, (*qaddishuthâ*), cioè lo stesso che «santità», richiamando peraltro la radice ebraica, applicata a Dio e al popolo d'Israele in quanto introdotto nel rapporto privilegiato con lui¹⁶. Ma prima ancora di ispirare le forme dell'ascetismo cristiano in Siria, la richiesta della «santità», intesa come astinenza dal sesso per la pratica del culto sacerdotale del Tempio, aveva animato le comunità giudaiche di tipo monastico descritte da Filone Alessandrino e da Flavio Giuseppe nel I sec.: Terapeuti ed Esseni, modelli ben noti alla mente dei Padri della Chiesa, vivono infatti la loro esistenza celibataria come espressione di una liturgia permanente¹⁷. Benché sia impossibile provare legami diretti con i primi nuclei cristiani, è verosimile pensare che la presenza di queste esperienze giudaiche (specialmente - come è quasi superfluo ricordare - attraverso la comunità di Qumran) abbia contribuito ad alimentare l'atmosfera di ascetismo sessuale diffusa alle origini del cristianesimo.

Se i riferimenti veterotestamentari menzionati fin qui ci aiutano, in parte, a chiarire le premesse da cui traeva spunto l'atteggiamento di rifiuto della sessualità nel cristianesimo primitivo, ci si potrebbe però aspettare che altri passi intervengano a compensare il quadro in un senso più positivo ed equilibrato. A questo proposito, più che il *Cantico dei Cantici*, poco

¹⁴ «In primo luogo, era necessario che [Mosè] purificasse insieme all'anima anche il corpo; perché non restasse su di lui alcuna traccia di passione, ma fosse puro da tutto ciò che è proprio della natura umana, cibi, bevande e rapporti con donne. Quanto a questi, già da molto tempo li aveva in dispregio, pressapoco da quando per la prima volta aveva cominciato a esser posseduto da Dio e a rendere profezie e aveva ritenuto conveniente tenersi sempre pronto a ricevere oracoli» (*Filone di Alessandria. La vita di Mosè*, II, 68, tr. it. a cura di P. GRAFFIGNA, Milano 1999, 179).

¹⁵ L'importanza delle tradizioni giudaiche e cristiane su Mosè continente per le origini del monachesimo è stata richiamata da A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979: «Cette tradition s'explique par la conception biblique et juive des rapports du sexuel et du sacré: toute manifestation de la vie sexuelle est incompatible avec l'accomplissement d'un acte sacré» (p. 17).

¹⁶ Per GUILLAUMONT, quest'uso sarebbe anch'esso in continuità con le concezioni già presenti nell'Antico Testamento e approfondite da Filone Alessandrino: «Le nom même de "sainteté", *ܩܕܝܫܘܬܗ*, dont Aphraate, Éphrem et d'autres auteurs syriaques se servent pour désigner la continence, est très révélateur à cet égard: comme sous la plume de Philon, quand celui-ci voit dans l'ὁσιότης l'essence de l'essénisme, le mot doit être entendu dans sa signification hébraïque, selon laquelle il s'applique à toute personne, ou à tout objet, qui, à un moment donné, se trouve dans une relation exclusive avec le sacré, avec le "Saint"» (*ibid.*, 23)

¹⁷ «Serviteurs de Dieu, *θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ*, ils le sont aussi ceux que Philon appelle précisément, dans son traité *De la vie contemplative*, les Thérapeutes: tout comme les Esséniens, ceux-ci font de leur vie une liturgie, analogue à celle du grand prêtre, - avec cette différence qu'elle ne se déroule pas dans le Temple ni selon des rites matériels. Il s'agit d'une liturgie purement spirituelle, qui comporte les mêmes exigences de pureté que celle du Temple. Mais, comme cette liturgie est ininterrompue, définitive est l'abstention sexuelle qu'elle exige» (*ibid.*, 21-22). Anche per V. NIKIPROWETZKY, *Le De vita contemplativa revisité*, in ID., *Études philoniennes*, Paris 1996, 199-216, l'immagine che Filone ci dà dei Terapeuti li assimila ad Abramo e ai leviti, come coloro che rispondono all'appello della migrazione spirituale e si votano interamente al servizio di Dio (p. 202).

presente almeno fino al III sec. e subito interpretato in chiave allegorica¹⁸, il termine principale di riferimento è senz'altro il racconto genesiaco della creazione di uomo e donna, specialmente nella forma assunta nel documento jahvista del secondo capitolo, col suo motivo del diventare «una sola carne» (Gen 2, 24). Sebbene l'antropologia patristica tenda a valorizzare soprattutto l'idea della creazione dell'uomo «ad immagine di Dio» (Gen 1, 26-27), contenuta nel primo racconto, essa non poteva non tenere conto della ripresa di questo passo chiave nel discorso di Gesù su matrimonio e divorzio (Mc 10, 7 par. Mt 19, 5) e nella paranesi attribuita a Paolo di Ef 5, 31¹⁹. Tuttavia, l'archetipo genesiaco della coppia, pur con il solenne riconoscimento della sessualità posto sulla bocca di Gesù, si prestava a letture molto diverse, come ci appare già dall'impostazione sensibilmente mutata dell'epistola deuteropaolina, che lo vede in riferimento al mistero di Cristo e della Chiesa (Ef 5, 32). Oltre la trasposizione simbolica qui operata, agli occhi dell'antichità patristica il rilievo positivo del paradigma genesiaco della sessualità in Gen 2, 24 appare compromesso non solo dalla successione dei due racconti di creazione (per cui il primo è visto già da Filone come la creazione dell'archetipo umano, ideale e asessuato) ma soprattutto dal seguito di Gen 3, con la narrazione del peccato dei protoplasti. Questo tema è talmente vasto e complesso che richiederebbe un'indagine a parte, ma non possiamo ignorarlo perché interferisce da vicino coi modi in cui le prime comunità cristiane intesero e vissero l'esperienza della sessualità²⁰. Anche in questo caso un fatto linguistico riassume emblematicamente un aspetto del nostro discorso: la prima attestazione del termine «monaco» (μοναχός per l'ebraico לְבַדָּו) compare significativamente nella traduzione greca di Gen 2, 18 ad opera del giudeocristiano Simmaco (II sec.), per cui Adamo nel paradiso terrestre, prima della creazione di Eva, si trova ad essere «monaco», cioè solo, celibe²¹. Se la figura dell'Adamo paradisiaco si presta così a essere vista come modello dell'esistenza ascetica e monastica, in quanto votata alla solitudine del celibato nel rapporto esclusivo con Dio, gli stessi progenitori prima del peccato (inteso allora come colpa sessuale) verranno assunti quali paradigma di

¹⁸ Si vedano le osservazioni di M. SIMONETTI in *Origene. Il Cantico dei Cantici*, Milano 1998, XIII.

¹⁹ Per la diversità di accenti che si manifestano nei due racconti, si veda P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 31. La redazione jahvista è quella che esprime il riconoscimento più diretto e positivo della sessualità, essendo la fonte sacerdotale preoccupata soprattutto della fecondità della coppia: «l'union sexuelle traduira ainsi une union plus profonde où toutes les fibres de l'être seront engagées. L'exclamation prêtée à l'homme à cette occasion (2, 23) traduit bien l'enthousiasme amoureux avec lequel il découvre avec joie l'âme-soeur» (*ibid.*). Cfr. anche X. LÉON-DUFOUR, *Sessualità*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, tr. it. Torino 1971, 1194-1201, per il quale il passo sacerdotale (P) di Gen 1, 27 «si limita a collegare la differenza sessuale tra l'uomo e la donna alla fecondità di Dio che trasmette la vita e domina l'universo (Gen 1, 28)» (c. 1195), mentre per J, «alla base della differenza sessuale è la necessità per l'uomo di vivere in società» (Gen 2, 18).

²⁰ Per un breve profilo, si veda H.S. BENJAMINS, *Keeping Marriage out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature*, in *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, ed. by G.P. LUTTIKHUIZEN, Leiden - Boston - Köln 2000, 93-106.

²¹ Come ricorda A. GUILLAUMONT, «le monachos est donc bien, primitivement, celui qui vit seul, qui est "solitaire" si l'on veut, mais non pas parce qu'il vit dans la solitude du désert, loin des hommes, mais simplement parce qu'il n'a pas de femme. Le célibat est donc lié à l'essence primitive du monachisme: le moine est d'abord l'ascète célibataire» (*Aux origines du monachisme chrétien*, 218). L'immedesimazione del monachesimo primitivo con Adamo, specialmente in area siriana, è illustrata con grande intensità da P. BETTILOLO, *Adamo in Eden. Il difficile discernimento della vita perfetta*, ASE 13 (1996) 509-527: «Soli vivevano i monaci, immagini perfette dell'Unigenito, in luoghi deserti, in conformità alla situazione di Adamo in Eden, solo: Dio gli bastava, infatti, né v'era bisogno di altri. In tale solitudine, ancora, Adamo compiva la volontà perfetta di Dio, aveva parte al suo Spirito. Forse si potrebbe dire che così egli era maschio/femmina, indifferenziato, uno, nell'incessante celebrazione della liturgia celeste. Quando però si introdusse in lui il desiderio della distinzione, della divisione, perdette la originaria familiarità con Dio» (p. 517).

un'umanità riportata alla condizione asessuata dell'Eden²². Nell'uno e nell'altro caso, la sessualità è vista negativamente come rottura dell'unità originaria dell'uomo con Dio.

L'atteggiamento di Gesù di Nazaret

Questa prima ricognizione ha anticipato a monte il punto temporale di partenza per il discorso cristiano sulla sessualità e lo ha già proiettato ulteriormente a valle in direzione dell'età patristica. Ma adesso non è più possibile evitare di fare i conti con il suo inizio vero e proprio: l'atteggiamento di Gesù verso la sessualità. Se mettiamo per un istante da parte i racconti sinottici di sequela, che illustrano l'*ethos* radicale richiesto ai discepoli itineranti alla luce della nuova situazione venutasi a creare dopo la Pasqua, bisogna ammettere che il nostro argomento non rientra fra le priorità immediate del messaggio di Gesù. Le sue preoccupazioni d'ordine morale sembrano indirizzarsi semmai verso altri ambiti di vita, in primo luogo con la denuncia della ricchezza e il rifiuto dei pregiudizi, religiosi e sociali, verso quelle che si presentano come categorie di persone deboli, emarginate, o sospette. Da questo punto di vista si ha insomma l'impressione che la sessualità, così centrale nell'esperienza umana dei nostri giorni, gli sia stata abbastanza indifferente²³.

Per spiegare questo fatto un poco sorprendente non è forse fuori luogo rammentare anzitutto l'osservazione di Karl Heussi nel suo classico studio sulle origini del monachesimo, per cui il Nuovo Testamento manca di sensibilità estetica, di quel gusto per il bello che è proprio del mondo greco - per esempio, alla vista di un corpo grazioso e ben proporzionato - e della passione amorosa suscitata da esso²⁴. Si può discutere sull'effettiva validità di tale giudizio se applicato a Gesù (basterebbe, fra l'altro, ricordarlo come il «poeta» delle parabole, secondo la suggestiva definizione proposta di recente da Gerd Theissen)²⁵, ma è innegabile che esso trovi una conferma piuttosto sostanziosa ancora una volta da un elemento del linguaggio: nel lessico del Nuovo Testamento l'amore è indicato col termine ἀγάπη, mentre manca del tutto la parola ἔρως, che designa abitualmente il sentimento d'amore in cui la componente sessuale si fa sentire con più forza. Benché la portata di questa assenza non sia da sopravvalutare, anche tenendo conto del fatto che già nella Settanta il vocabolo risultava pressoché assente²⁶, resta comunque un indizio rivelatore di un atteggiamento a prima vista molto diverso verso le cose del sesso.

I dati messi insieme finora sono suscettibili di letture di segno diverso: all'assenza di preoccupazioni esplicite in materia di morale sessuale fa riscontro il generale silenzio sull'espressione dei sentimenti amorosi. Anche in questo caso ci troviamo perciò davanti all'enigma del personaggio storico di Gesù. Se si cerca di prenderlo da un lato, egli si sottrae da

²² Cfr. E. PAGELS, *Adamo, Eva e il serpente. Alle origini della morale sessuale cristiana*, tr. it. Milano 1990.

²³ «Sexuality appears to have been largely a matter of indifference to Jesus. His comments on sexual mores are extremely few, especially in comparison with the frequency of his observations on such matters as wealth and demonic possession, which were largely ignored by later Christians» (J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 114).

²⁴ Cfr. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, 15-16.

²⁵ G. THEISSEN-A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997², 285 ss.

²⁶ Lo s'incontra nella forma verbale ἐράω unicamente in Sap 8, 2 e Pro 4, 6 (G. QUELL, ἀγαπάω, GLNT, I, 58). La diversità del vocabolario cristiano dell'amore è stata approfondita nella classica opera di A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. Bologna 1971.

un altro, senza che sia possibile ridurre il suo comportamento ad uno schema uniforme e scontato. Prendiamo, ad esempio, il suo genere di vita: egli non è sposato - il che è abbastanza inconsueto nell'ambiente giudaico del suo tempo, anche se non inconcepibile -, ma senza che la sua rinuncia al matrimonio derivi apparentemente da una particolare vocazione all'ascetismo. Il confronto con Giovanni Battista chiarisce bene la diversità di stile: all'asceta penitente del deserto si contrappone, agli occhi degli osservatori esterni, il «rabbi che amava i banchetti» (come l'ha chiamato suggestivamente Enzo Bianchi), designato sprezzantemente da critici e avversari come «mangione e beone» (Mt 11, 19 par. Lc 7, 34)²⁷. Pur essendo celibe, Gesù non mostra remore particolari a frequentare le donne, e fra queste le prostitute, adottando nuovamente una condotta poco conforme allo stile di vita di un rabbi, che gli vale fra l'altro l'appellativo di «amico di pubblicani e peccatori» (Lc 7, 34). I Sinottici e il *Vangelo di Giovanni* sono concordi nel sottolineare questo punto, anche quando urta più direttamente contro le consuetudini del tempo. Se la scena dell'adultera salvata da Gesù (Gv 8, 3-11), oltre ad inculcare il tema del perdono e della relatività della norma legale, sdrammatizza in un certo senso il peccato d'adulterio sullo sfondo di un riconoscimento generalizzato di colpevolezza, altri casi di rapporti con le donne ribadiscono in Gesù la mancanza di complessi nell'accettare la sessualità femminile. Non solo si lascia toccare dall'emorroissa (Mc 5, 25-34 par. Mt 9, 20-22), che a motivo della sua condizione si trovava in stato di impurità (Lv 15, 25), ma soprattutto accetta le effusioni di una peccatrice pubblica, dinanzi agli occhi scandalizzati di Simone il Fariseo e dei suoi commensali (Lc 7, 36-50). Com'è noto, l'episodio ha imbarazzato per diverse ragioni gli stessi testimoni delle tradizioni evangeliche, che hanno lavorato in vario modo sul personaggio della donna e sulle circostanze dell'incontro²⁸, ma il fatto che Gesù si lasci «toccare» senza problemi dalla peccatrice (Lc 7, 39), non può non suonare liberatorio rispetto, ad esempio, all'affermazione di carattere opposto che incontriamo in 1 Cor 7, 1 («è bene per un uomo non toccare donna»).

D'altra parte, questi tratti riconoscibili con buon fondamento come distintivi della condotta del Gesù storico, non riassumono ancora interamente il suo atteggiamento verso la sessualità. Un celebre passo del «discorso della montagna», dove Gesù mette in guardia dal commettere adulterio nel cuore col solo sguardo passionale rivolto ad una donna (Mt 5, 28), tradisce una sensibilità acutamente consapevole delle dinamiche, complesse e laceranti, del desiderio sessuale. Anche in questo caso però la denuncia di uno dei meccanismi psicologici che innescano e alimentano la passione amorosa non sembra nascere anzitutto da considerazioni di natura ascetica bensì dal richiamo ad un'interiorizzazione della norma morale. Nel messaggio di Gesù dunque non ci sono appelli diretti ad astenersi dal sesso, o che dichiarino in qualche forma il suo carattere pericoloso o nocivo, bensì piuttosto - come già sappiamo - la riproposizione della realtà matrimoniale in tutta la sua densità ed esclusività. A questo proposito, c'è chi ha fatto notare come le espressioni di tolleranza in campo sessuale riguardino il mondo femminile, cioè una categoria di per sé debole e svantaggiata in una società patriarcale come quella del tempo di Gesù, mentre l'inasprimento della norma - dal controllo dello sguardo all'indissolubilità del matrimonio - è rivolto in prima istanza ad un uditorio

²⁷ Mettendo a confronto le due figure in tema di ascetismo, G. THEISSEN-A. MERZ, *Der historische Jesus*, 194-195 rilevano come per il Battista l'ascesi sia parte del suo messaggio - per cui «durch demonstrative Selbststigmatisierung wird die Gesellschaft kritisiert» (p. 195) -, mentre in Gesù interviene come mezzo per la missione.

²⁸ In Mc 14, 3-9 e Mt 26, 6-13 la protagonista dell'episodio è designata semplicemente come «una donna» (cfr. Mc 14, 13 par. Mt 26, 7), mentre in Gv 12, 1-8 è Maria, sorella di Marta e Lazzaro, ad assumere tale ruolo. Sui rapporti di Gesù con le donne si veda la raccolta di studi *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg i. Br. 1983 (in particolare, J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferungen*, pp. 9-91).

maschile²⁹. In un'ottica, se vogliamo, più «omogeneizzante» di teologia biblica della sessualità si può invece parlare di uno sforzo per coniugare l'ideale più esigente e rigoroso con il riconoscimento, indulgente e misericordioso, dell'imperfezione umana - un paradosso che è incomprendibile al di fuori della prospettiva del «regno di Dio»³⁰.

Quest'ultima espressione ci fa intravedere l'orizzonte più proprio e ravvicinato entro il quale dobbiamo collocare i silenzi e le affermazioni esplicite di Gesù riguardo alla sessualità. Possiamo così rileggere il suo celibato come la forma di esistenza richiesta dal ministero profetico dell'annuncio del regno oppure considerare l'affermazione dell'indissolubilità del matrimonio come strettamente ispirata dalla novità di vita indotta dall'avvento di questo stesso regno. Punta proprio in tale direzione il senso della risposta di Gesù sulla questione del divorzio, che denuncia la «durezza di cuore» - alla quale ha dovuto piegarsi la legislazione mosaica (Mc 10, 5 par. Mt 19, 8) -, mentre egli sembra voler riportare i rapporti fra uomo e donna alla loro condizione primigenia, conforme al piano della creazione voluto inizialmente da Dio³¹. Tuttavia, la trasformazione radicale suscitata dalla prospettiva del regno si avverte specialmente nel dialogo che Matteo fa seguire alla discussione su matrimonio e divorzio. Si tratta del celebre passo di Mt 19, 12 su coloro «che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli».

Il detto di Gesù appare a tal punto estraneo alla mentalità più consueta del giudaismo (per Dt 23, 2 l'eunuco è escluso dalla comunità di Israele) che non sono mancati i tentativi per attribuirlo ad un intervento redazionale posteriore, sullo sfondo ipotizzato di un più probabile ambiente ellenistico³². Ma non v'è motivo fondato per mettere in dubbio l'autenticità gesuana, soprattutto se lo si collega all'insieme dei *logia* relativi alla sequela dei discepoli, che a volte non sono meno urtanti e scandalosi (si pensi a Mt 8, 22 par. Lc 9, 60!) e convergono anch'essi verso un esito altrettanto radicale³³. Il significato più comunemente attribuito al passo consiste nell'individuare un riconoscimento diretto da parte di Gesù del valore del celibato volontario, visto quale l'espressione più alta ed esigente della rinuncia alla sessualità, quasi che si trattasse di un fine a sé. Nell'interpretazione più recente v'è chi preferisce parlare qui non tanto di celibi, anche tenendo conto della situazione dei discepoli che Gesù avrebbe reclutato intorno a sé, bensì di persone che hanno rinunciato all'uso del matrimonio, vivendo da continenti³⁴.

²⁹ «In einer patriarchalen Gesellschaft ist diese Asymmetrie von Rigorosität und Permissivität sinnvoll - und in ethischer Sicht kohärent. Männer werden mit einer rigorosen Sexualethik konfrontiert, Frauen durch eine tolerante und nachsichtige Sexualethik geschützt» (G. THEISSEN-A. MERZ, *Der historische Jesus*, 321).

³⁰ «Cette jonction d'un appel à l'idéal le plus absolu et d'une condescendance réaliste envers la misère humaine constitue un paradoxe, qui ne peut être compris en dehors de l'économie de grâce instaurée ici-bas par le Royaume de Dieu» (P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 73-74).

³¹ «Il ripudio della prassi divorzista mosaica e la parallela esaltazione di un ideale monogamico assoluto fondato sulla continenza sono il portato della rivelazione escatologica sul senso ultimo dell'unione coniugale, una rivelazione che... intende recuperare la realtà originaria del matrimonio quale uscì dalle mani del Creatore» (P.F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, 59). Avrei comunque dei dubbi ad attribuire a Gesù l'idea di un matrimonio «fondato sulla continenza», come vuole l'A., per la distinta tradizione che emerge in Mt 19, 12.

³² E', ad es., l'opinione di K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, 27 n. proprio in base al riferimento veterotestamentario. In realtà, la tradizione biblica ha espresso successivamente punti di vista diversi e più comprensivi, sia pure nell'intento di sottolineare la natura straordinaria della bontà divina. Cfr. al riguardo Is 56, 3-5 e Sap 3, 14, su cui si veda A. MATTIOLI, *Felicità e virtù. La dottrina della Sapienza nel brano macarico per le sterili e gli eunuchi (Sap 3, 13-4, 6)*, in *Gesù Apostolo e Sommo Sacerdote*. Studi biblici in memoria di P. Teodorico Ballarini, Casale M.to 1984, 23-49.

³³ Su Mt 8, 22 par. Lc 9, 60 si veda specialmente l'analisi di M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968.

³⁴ Per l'esame delle diverse interpretazioni, cfr. J. BLINZER, Εἰσὶν εὐνοῦχοι: *Zur Auslegung von Mt 19, 12*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 48 (1957) 254-270. P.F. BEATRICE, *Continenza*

Qualunque fosse la concreta modalità in cui l'eunuchia poteva darsi, non bisogna però perdere di vista l'unica motivazione offerta dal testo evangelico a sostegno di essa: «a causa del regno dei cieli». L'eunuchia non nasce cioè come attuazione di un ideale ascetico di perfezione, bensì come conseguenza dell'annuncio di Gesù e della risposta all'appello che egli rivolge a quanti desidera trasformare in propri discepoli, cioè in ministri della sua parola. Gli «eunuchi» allora sono coloro che hanno lasciato padri e madri, fratelli e sorelle, mogli e figli, case, ricchezza e averi per poter seguire Gesù (Lc 14, 26; 18, 29-30). Se guardiamo all'*ethos* dei racconti di vocazione e dei detti sulla sequela, che nella forma in cui ci sono giunti, riflettono l'attività dei primi missionari cristiani in area siro-palestinese pochi decenni dopo la morte di Gesù³⁵, possiamo constatare che la rinuncia alla sessualità non si presenta affatto come il primo requisito, bensì come una delle componenti che concorrono ad attuare un distacco radicale dal proprio ambiente e dal proprio modo di vita³⁶. Nella sua forma originaria, ma almeno inizialmente anche nella sequela postpasquale di apostoli e profeti cristiani itineranti, l'invito alla sequela non è motivato dall'idea di una condizione più alta e perfetta, anche se essa s'insinua gradualmente, come vediamo già dalla versione che Matteo ha dato dell'episodio del giovane ricco (Mt 19, 21). Possiamo nuovamente rimarcare un dato linguistico, racchiuso nel racconto matteo dal termine τέλειος, «perfetto» posto sulla bocca di Gesù («Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi»). Sembra profilarsi così un'etica a due livelli, per i «giusti» da un lato e per i «perfetti» dall'altro - come verrà teorizzato più tardi dal *Liber graduum* nel cristianesimo siriano (metà del IV sec.) -, per cui anche la rinuncia alla sessualità si presta ad essere assunta come requisito e segno di un cammino di perfezione. Non è ancora questa - conviene ripeterlo - l'ottica delle parole di Gesù, nello stesso testo matteo, ma le sue premesse erano poste e ci si può ben chiedere se ne abbiamo già qualche conferma in Paolo³⁷.

Matrimonio e verginità in Paolo

A differenza di Gesù, nell'insegnamento di Paolo non mancano indicazioni esplicite, e anche piuttosto dettagliate, in tema di sessualità. Per coglierne il giusto spessore, si dovrebbe ripercorrere la fisionomia più generale dell'antropologia paolina. Peter Brown, ad esempio, lo ha fatto soprattutto in relazione alla coppia di concetti «spirito e carne», sostenendo fra l'altro l'idea che le formulazioni dell'Apostolo a questo riguardo (specialmente in quel luogo cruciale

e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II), 59 opta per l'idea di persone sposate dedite alla continenza. A giudizio di G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, 57, i discepoli coinvolti nel dialogo con Gesù, non sembrano considerare se stessi alla stregua di «eunuchi»; si deve pertanto pensare che il detto rifletta una possibilità *a posteriori*, nella generazione di Matteo.

³⁵ Cfr. G. THEISSEN, «Noi abbiamo lasciato tutto» (Mc 10, 28). *Sequela e sradicamento sociale nella società giudaico-palestinese del I secolo d.C.*, in ID., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, trad. it., Genova 1987, 95-123.

³⁶ Mi permetto qui di rimandare alla mia voce *Sequela Christi e imitazione. II. Nuovo Testamento*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. VIII, Roma 1988, 1291-1296.

³⁷ Cfr. V. FUSCO, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.)*, Brescia 1991, 92 ss., che approfondisce il testo anche in relazione a Mt 5, 48: «La perfezione è additata come meta a qualsiasi credente, e a sua volta l'obbedienza alla volontà del Padre resta sempre l'essenziale anche per chi riceve una chiamata più specifica. Rimane ampio spazio tuttavia a modalità diverse, secondo la libertà ed il carisma di ciascuno» (pp. 98-99).

dell'antropologia paolina che è rappresentato da Rm 7)³⁸ si sono prestate ad una lettura «fatale»: smarrito il loro sostrato biblico, per cui «carne» indica l'uomo quando chiude il suo cuore a Dio, esse sono state comprese alla luce delle categorie ellenistiche, o meglio ancora platoniche, di «anima e corpo», alimentando nei primi cristiani una pericolosa svalutazione della sessualità. Per verificare la portata del discorso di Paolo basterà qui rifarsi a 1 Cor 7, il testo più ricco dell'intero Nuovo Testamento sul tema che stiamo trattando e anche quello più carico di conseguenze per la storia del cristianesimo, non solo antico.

Nonostante la ricchezza di informazioni sulla comunità di Corinto contenute nell'epistolario paolino e l'abbondanza di studi in proposito, non siamo affatto in grado di farci un'idea precisa della sua situazione. In base a 1 Cor 7 sappiamo però che tra i fedeli di Corinto riscuoteva consensi la tesi per cui «è cosa buona per l'uomo non toccare donna» (1 Cor 7, 1). Da dove traesse origine un simile orientamento è difficile dirlo: in passato si supposeva di solito che derivasse da tendenze ascetiche di matrice ellenistica, mentre gli ultimi studi propendono invece per uno sfondo encratita giudeo-cristiano. Si tratterebbe in sostanza di ambienti entusiastico-carismatici che condividono l'esperienza celibataria di Gesù e dello stesso Paolo, in quanto partecipi al medesimo titolo di una condizione profetica³⁹. Dal contesto ravvicinato di 1 Cor 7 non troviamo conferme dirette a questa ipotesi, se non per il breve accenno dell'Apostolo alla diversità di carismi: «Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro» (1 Cor 7, 7). Altri aspetti emergono con maggior chiarezza: da un lato, gli elementi successivi che concorrono a disegnare i precetti di un'etica sessuale, in relazione alle diverse situazioni degli sposati e dei celibi⁴⁰; dall'altro, lo sforzo che Paolo conduce per chiarire il rilievo particolare delle norme tracciate, distinguendo fra i precetti del Signore e le sue indicazioni. Se l'intervento dell'Apostolo non è privo di polarità e tensioni, si deve anche aggiungere che dall'insieme del brano affiora una visione della sessualità piuttosto sintomatica dell'atteggiamento di Paolo.

Prima di esaminarla da vicino, converrà anticipare che il discorso dell'Apostolo prescinde da un riferimento ravvicinato all'amore, neppure nella forma allusiva in cui lo si intravedeva nella tradizione sinottica dal richiamo di Gesù a Gen 2, 24 (sorprendentemente evocato da Paolo in 1 Cor 6, 16 per l'unione con la prostituta), e tanto meno in quella ben più esplicita della paronesi matrimoniale di Ef 5, 21-33⁴¹. Della nostra coppia iniziale di concetti è quindi il secondo ad attirare l'attenzione dell'Apostolo, con una densità tutta particolare che si presta

³⁸ «No Jewish writer had ever shown such an agonized sense as did Paul, in the famous seventh chapter of his Letter to the Romans, of the sheer force of pent-up resistance to the will of God that lingered in the heart. He presented the human heart as hardened to a degree and to a depth unheard of in contemporary Judaism» (P. BROWN, *The Body and Society*, 47).

³⁹ Per P.F. BEATRICE, *Continanza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, «non furono, presumibilmente, dei cristiani conquistati dal fascino dell'ascetismo ellenistico, quanto piuttosto dei giudeo-cristiani i quali univano le loro pretese encratistiche a forme di esaltazione profetica non dissimile da quelle descritte da Filone per i Terapeuti e a speculazioni sulla preesistenza dell'Adamo celeste nei confronti dell'Adamo terrestre in tutto analoghe a quelle che si leggono nei trattati esegetici di Filone» (p. 61). La tesi è accolta da P. BROWN, *The Body and Society*: «Somewhat like the little groups described by Philo outside Alexandria, men and women together would await the coming of Jesus "holy in body and spirit"» (p. 53).

⁴⁰ C.K. BARRETT, *La Prima Lettera ai Corinti*, tr. it. Bologna 1979, distingue la pericope nelle seguenti sezioni: a) «La condotta nel matrimonio» (7, 1-7); b) «Matrimoni cristiani e matrimoni misti; schiavitù e libertà» (7, 8-24); c) «Le vergini» (7, 35-40).

⁴¹ Condizionato, a mio avviso, dalla prospettiva distinta di Ef 5, 21-33, R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, vi rileva invece il nesso con l'*agape*: «Trasponendo questo concetto nell'ambito coniugale, esso non può che applicarsi a tutte le manifestazioni della vita in comune, compresa la sfera sessuale (cf. 1Cor 7,3-4)» (p. 234).

comunque a valutazioni contrastanti. L'esegesi tradizionale valorizza il senso d'equilibrio dell'Apostolo che, pur vivendo personalmente l'ideale di castità degli entusiasti di Corinto, non vuole imporlo come prassi generalizzata al resto della comunità⁴². Se ciò è senz'altro vero, l'immagine che Paolo ci trasmette della sessualità pare debitrice di una visuale che tiene principalmente presenti le dimensioni dell'istinto e della pulsione insieme al rischio di dare soddisfazione ad essi fuori del quadro matrimoniale, l'unico legittimato all'esercizio della sessualità. Sono note in generale le ripetute messe in guardia dell'Apostolo contro i pericoli di immoralità, la *porneia* che insidia specialmente la condotta dei fedeli di Corinto nelle varie forme devianti di attività sessuale (1 Cor 5, 1; 6, 13.18; 2 Cor 12, 21; Gal 5, 19; 1 Ts 4, 3). Paolo le ha, fra l'altro, riepilogate in un solenne avvertimento che fin dall'antichità ha sconcertato gli esegeti per le diverse categorie di peccatori messi insieme dall'Apostolo: «Non illudetevi: né fornicatori, né idolatri, né adulteri, né effeminati (μαλακοί), né sodomiti (ἀρσενοκοῖται), né ladri, né avari, né ubriacconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio» (1 Cor 6, 9-10)⁴³. Non voglio negare che il passo potrebbe essere letto in continuità con l'*ethos* radicale del discorso della montagna ma, fra le categorie di peccatori che figurano in questo catalogo, predominano nettamente coloro che si rendono responsabili di colpe sessuali. Vi è dunque un accento innegabilmente diverso dal messaggio morale di Gesù.

Qui l'uomo appare insidiato e tribolato dal desiderio sessuale, come insinua ancora più apertamente la traduzione della CEI: «è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito» (1 Cor 7, 1-2). Il testo greco ha più semplicemente: διὰ δὲ τὰς πορνείας, «a causa delle fornicazioni»⁴⁴, ma l'idea della minaccia non è di per sé una forzatura. Se la sessualità rientra fra i «doveri» reciproci dei coniugi (1 Cor 7, 3), dichiarati ciascuno - con bella equiparazione dei diritti fra marito e moglie - padrone del corpo dell'altro, astenersene anche per poco, sia pure con l'eccezione autorizzata della preghiera, rischia di dare pretesto all'azione tentatrice di Satana, «nei momenti di passione» (1 Cor 7, 5), come parafrasa la traduzione CEI (mentre il testo greco suona in maniera, per così dire, più oggettiva διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν = «a causa della vostra incontinenza»). Sposarsi è la soluzione consigliata dall'Apostolo per chi «brucia» dalla passione, qualora sia ancora celibe o sia vedovo (1 Cor 7, 9), ma chi lo fa deve anche sapere che «avrà tribolazioni nella carne» (1 Cor 7, 28).

Ci si potrebbe obiettare che le formulazioni paoline vanno intese dialetticamente, in relazione alle tendenze ascetiche da lui contrastate, ma non ci si poteva forse attendere qualche pronunciamento più caloroso sul valore della sessualità coniugale nel piano di Dio? L'accettazione del matrimonio fra cristiani e pagani, in nome non solo della pace e armonia fra gli sposi, ma soprattutto per la santificazione reciproca nonché quella della prole, sembrerebbe andare in questa direzione (1 Cor 7, 12-16). Tuttavia, poco dopo la situazione di chi è sposato viene nuovamente presentata dall'Apostolo in una luce alquanto critica: «Io vorrei vedervi senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa

⁴² Si veda, ad es., P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 73 ss. Invece, per N. BAUMERT, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine neue Interpretation von 1 Kor 7*, Würzburg 1984, il tema del cap. non sarebbe «matrimonio o celibato», ma piuttosto «celibato nel matrimonio o fuori del matrimonio?» (cfr. specialmente pp. 340-342).

⁴³ Sui problemi posti dalla traduzione dei due termini μαλακοί e ἀρσενοκοῖται, cfr. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 106-107, secondo cui il primo sarebbe da riferire a coloro che sono dediti alla pratica della masturbazione, il secondo alla prostituzione maschile, ma non agli omosessuali in quanto tali.

⁴⁴ «Poiché vi sono casi di fornicazione» (C.K. BARRETT, *La Prima Lettera ai Corinti*, 195); «a motivo delle impudicizie» (trad. di P. ROSSANO, in *Le lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1985³, 134).

piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come piacere al marito» (1 Cor 7, 32-34). È paradossale che non valga apparentemente per il rapporto matrimoniale l'idea evangelica per cui il secondo comandamento è eguale al primo, ma si insinui piuttosto la distinzione fra di essi, sebbene proprio Paolo ci abbia parlato della virtù dell'*agape* come nessun altro.

Nonostante i molti distinguo che sconcertano il lettore di questo testo oltremodo complesso, si sarebbe dunque tentati di dare credito alla tesi di uno studioso americano, Daniel Boyarin, secondo cui per Paolo «la sessualità era divenuta così problematica che sottrarsi interamente ad essa - come egli stesso aveva fatto - sembrava essere la migliore soluzione possibile»⁴⁵. L'accento radicale che connota questo punto di vista certamente un po' forzato si spiega, in particolare, col fatto che l'autore porta a suo sostegno anche il discusso capitolo di Rm 7, vedendo in tal modo nell'espressione «la legge del peccato che è nelle mie membra» (Rm 7, 23) l'equivalente del desiderio sessuale, suscitato peraltro dallo stesso comandamento della procreazione contenuto nella Torah⁴⁶. Non so se si possa condividere la rilettura paradossale che Boyarin fa dei dilemmi di Rm 7 alla luce del nostro tema («fate sesso, per generare figli, ma non alimentate il desiderio»)⁴⁷, ma è lecito assumere con lui il «matrimonio spirituale» con Cristo come l'ideale di Paolo, anche in base a 1 Cor 6, 17: «chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito». In questo senso, potremmo dire che l'Apostolo riflette a suo modo il motivo evangelico del «farsi eunuchi per il regno dei cieli», tanto più che l'attesa della fine imminente influisce in maniera diretta sulla prospettiva di 1 Cor 7 (specialmente in 7, 26.29-31). In questo quadro la sessualità rientra fra gli ordinamenti dell'esistenza terrena destinati a scomparire sull'onda del processo che «farà passare la figura di questo mondo» (1 Cor 7, 31).

Rigorismo sessuale delle origini e discorso cristiano sull'amore

L'intervento di Paolo in 1 Cor 7 risulta sotto molti aspetti emblematico della varietà di interrogativi teorici e di opzioni concrete che si presentavano alle prime generazioni cristiane in tema di etica sessuale⁴⁸. Una robusta corrente di pensiero si è identificata con l'elemento encratita, respinto sì dall'Apostolo come comportamento vincolante per i fedeli ma nel

⁴⁵ D. BOYARIN, *Body Politic among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation*, in *Asceticism*, ed. by V.L. WIMBUSH-R. VALANTASIS, New York - Oxford 1995, 459.

⁴⁶ *Ibid.*, 463.

⁴⁷ «Serving under the old written code includes the positive commandment in the Torah - as well as the first negative commandment not to desire (Paul's midrashic gloss, on my hypothesis, on being forbidden to eat of the fruit). Prescribed procreation leads inevitably to forbidden sexuality and the whole process to the bearing of fruit for death. It is no wonder that Paul, given this set of assumptions, will speak of the law in the second part of Romans 7 as presenting an impossible dilemma, indeed a double bind. Do have sex, in order to bear children, but do not have desire. Dying to the law through the body of Christ relieves one of the obligation to produce children - fruit for death - and thus frees one to bear only spiritual fruit, fruit for God» (*ibid.*, 468).

⁴⁸ La complessità, a volte contraddittoria, delle estrapolazioni esegetiche ricavate dalla lettera paolina presso gli interpreti cristiani antichi è stata ben illuminata da E.A. CLARK, *Reading Renunciation*, 259-329 («1 Corinthians 7 in Early Christian Exegesis»). G. SFAMENI GASPARRO, *Asceticism and Anthropology: Enkrateia and «Double Creation» in Early Christianity*, in V.L. WIMBUSH-R. VALANTASIS (eds.); *Asceticism*, New York - Oxford 1995, 127-146 sottolinea la matrice paolina, comune sia all'encratismo moderato che alla difesa delle nozze.

contempo da lui valorizzato perché connesso al suo stesso riconoscimento dell'ideale della verginità. Sul versante opposto, la linea destinata gradualmente ad affermarsi nell'ambito della Grande Chiesa respingerà l'equazione fra encratismo e cristianesimo, rimasta tanto a lungo in vigore nell'area siriana, per consolidare la liceità del matrimonio insieme all'affermazione della verginità quale condizione di vita perfetta. I segnali di questo dibattito, a tratti assai aspro, si possono cogliere già negli scritti posteriori del Nuovo Testamento, dove non mancano le integrazioni, o addirittura le correzioni di rotta, all'interno della stessa tradizione paolina. Con ciò non mi riferisco solo alla visuale dei rapporti d'amore fra i coniugi nella *Lettera agli Efesini*, ma anche alla polemica contro gli avversari delle nozze nelle *Lettere pastorali*.

Il codice domestico di Ef 5, 21-33 precisa la relazione fra i coniugi alla luce dell'amore che essi si debbono l'un l'altro, ma senza accennare direttamente ai loro doveri sul piano della condotta sessuale. Lì si potrebbe considerare impliciti nel richiamo che precede di poco la citazione di Gen 2, 24, per cui «nessuno mai... ha avuto in odio la propria carne, ma la nutre e la cura» (Ef 5, 29)⁴⁹. Tuttavia, non è l'archetipo di Adamo ed Eva nell'Eden, con la sua palese sottolineatura della sessualità, a rappresentare il modello ideale del rapporto d'amore tra i coniugi, bensì la relazione agapica di natura spirituale che Cristo istituisce con la chiesa. Con una trasposizione del paradigma nuziale applicato nell'Antico Testamento al legame di amore e fedeltà fra Dio e Israele, la realtà della vita matrimoniale è ora chiamata a commisurarsi sull'esempio del dono che Cristo ha fatto di sé alla chiesa. Su questo sfondo non deve passare inosservata la preoccupazione «estetica» per la «chiesa tutta bella, senza macchie né rughe», non priva di allusioni alla sposa del *Cantico*⁵⁰. Neppure in questo brano però si può dire che manchino i problemi, specialmente in relazione all'esatto significato di Ef 5, 32: «questo mistero è grande, ma lo riferisco a Cristo e alla Chiesa»⁵¹. Ma quel che più conta qui è il fatto che il cristianesimo antico lo ha riletto in chiave sostanzialmente spirituale e ascetica, contrapponendo la comunità dei «perfetti» di Efeso a quella degli «infanti» di Corinto⁵². In questo senso, Ef 5, 32 ha contribuito allo sviluppo di quella forma ascetica di vita, paradossale e controversa, rappresentata dalle «nozze spirituali» fra un uomo e una donna (originariamente, si presume, un profeta e una vergine) che convivono praticando la continenza a imitazione del rapporto spirituale tra Cristo e la chiesa⁵³.

Questi e altri tentativi di prescrivere la sessualità dall'ordine dell'esistenza terrena, in nome di una condizione «angelica» già realizzata quaggiù come segno della resurrezione (cfr. Lc 20,

⁴⁹ Cito dalla traduzione di R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 229.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 238, ove si rimanda a Ct 4, 7.

⁵¹ Rispetto alle diverse interpretazioni del passo, PENNA ritiene che «il concetto di mistero si riferisca ad entrambi i livelli del matrimonio: prima a quello tra l'uomo e la donna, poi a quello tra Cristo e la chiesa» (*ibid.*, 242).

⁵² La differenziazione dell'uditorio era richiesta dalla necessità di appianare l'apparente contrasto fra riconoscimento della sessualità in 1 Cor 7 e suo supposto trascendimento in Ef 5 (E.A. CLARK, *Reading Renunciation*, 262).

⁵³ Per questo 2 Clem. 14, 1-3 interpreta Gen 2, 24 come detto del rapporto tra Cristo e la chiesa preesistente, lasciando così intravedere il più ampio sfondo di Ef 5, 32. Anche se ignoriamo le modalità concrete in cui tale «matrimonio spirituale» veniva celebrato, il profeta «che in virtù della sua continenza partecipava alla forza dello Spirito, copriva il ruolo di Cristo, mentre la vergine rappresentava la carne purissima del Signore nella quale si rende visibile la chiesa preesistente» (P.F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, 35). E' controverso fra gli studiosi, se si possa inferire tale prassi già da 1 Cor 9, 5, o più probabilmente da 1 Cor 7, 36-38 (come ritiene, ad es., K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, 22).

34-36)⁵⁴, hanno suscitato l'aspra polemica delle *Lettere pastorali*. Essa prende di mira quei falsi maestri, forse predicatori itineranti giudeo-cristiani se non esponenti di un paolinismo radicale, che pretendono di interpretare l'Antico Testamento (1 Tm 1, 7) e sostengono fra l'altro «che la risurrezione è già avvenuta» (2 Tm 2, 18)⁵⁵. Da questa loro convinzione essi deducevano conseguenze ascetiche, denunciate con forza dall'autore delle lettere, come il divieto del matrimonio e di determinati cibi, voluti in realtà da Dio per il benessere dell'uomo (1 Tm 4, 3). Nella replica ritroviamo l'archetipo della coppia genesiaca (1 Tm 2, 13-14), riproposto ora come modello di sottomissione per la donna, sia per l'ordine successivo della creazione che per la responsabilità della caduta, ma con la benedizione dell'opera della procreazione: infatti, la donna «potrà essere salvata partorendo figli, purché rimangano (*sic!*) nella fede, nell'amore, nella santificazione con la temperanza (σωφροσύνη)» (1 Tm 2, 15)⁵⁶. È il classico paradigma del rapporto coniugale, nella sua versione - se vogliamo - più apertamente patriarcale, in cui la sessualità è ammessa a motivo della procreazione, mentre alla donna, per natura più passionale rispetto all'uomo, secondo il pregiudizio diffuso nell'antichità, è raccomandata la «temperanza», cioè la moderazione dei desideri sessuali⁵⁷.

Bisogna insomma prendere atto che nei primi due-tre secoli, lo spazio alternativo della novità o, in altri termini, della «trasgressione» cristiana, non solo all'interno delle comunità ecclesiali ma anche agli occhi dei pagani, ora attoniti e ammirati (come quelli del medico Galeno)⁵⁸, ora più frequentemente perplessi e scandalizzati, è rappresentato proprio da quei tentativi, combattuti dall'autore delle *Pastorali*, di trascendere l'economia del sesso. Non solo ovviamente per liberarsi dai condizionamenti di desideri e passioni, secondo quella costante messa in guardia dalla concupiscenza che arriverà agli «estremi» di un Agostino, ma anche per sciogliere i vincoli, spesso ben più pesanti, del coniugio e della prole. Benché possa apparire strano alla nostra mentalità, un acquisto tra i più consolidati della recente storiografia su asceti e monachesimo nel cristianesimo antico è dato proprio dal riconoscimento che la verginità ha rappresentato per la donna della tarda antichità una via di emancipazione sociale e spirituale da una società patriarcale, capace di portarla allo stesso livello del maschio⁵⁹. Per rendere l'idea del rovesciamento di valori rispetto al tradizionale mondo familiare basterebbe rammentare la

⁵⁴ Sull'importanza del richiamo alla condizione angelica, a partire da Lc 20, 34-36, fra le diverse motivazioni dell'ascetismo protocristiano, insiste in particolare G. SFAMENI GASPARRO, *Asceticism and Anthropology*, 134.

⁵⁵ Propende senz'altro per l'ambientazione giudeo-cristiana P.F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, 63. Un esame puntuale del problema è offerto da Y. REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève 1994, spec. le pp. 376 ss.

⁵⁶ Il verbo, posto sorprendentemente alla terza plurale (μείνωσιν), sembra sempre riferito *in primis* alla donna: cfr. *ibid.*, 385.

⁵⁷ Il termine σωφροσύνη è già in Platone l'equivalente di ἐγκράτεια: W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin - New York 1988⁶, 1599 («Sittsamkeit», «Keuschheit»). Il nesso fra i due concetti è espresso assiomaticamente da Evagrio, *de octo spir.*, IV: σωφροσύνην τίκτει ἐγκράτεια.

⁵⁸ «... Consta che [i cristiani] si comportino in maniera analoga a quella dei (veri) filosofi: possiamo osservare ogni giorno come essi tengano in non cale la morte e ciò che viene dopo di essa e come egualmente aborriscono dai rapporti amorosi. Vi sono infatti fra di loro non solo uomini, ma perfino donne che per tutta la vita hanno osservato la più completa castità. E vi sono anche alcuni che quanto a mangiare e bere hanno mantenuto un tale regime e nella ricerca della giustizia sono giunti a tal punto di rigore da non cederla in nulla ai veri filosofi» (Galeno, *Platonis Dialogorum Summaria: De Rep.*, in *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, a cura di P. CARRARA, Firenze 1984, 132).

⁵⁹ Si veda, ad es., A. ROUSSELLE, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, tr. it. Roma- Bari 1985, XI: «nella lotta contro il desiderio, desiderio senza legame con la procreazione la donna trova un ruolo che fa di lei un'antagonista, alla pari, dell'uomo: le viene offerta una nuova dignità». Cfr. anche C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989.

figura di Tecla negli *Atti di Paolo*, una fra le testimonianze più eloquenti di una letteratura che coltiva l'ideale della verginità come forma autentica di vita cristiana. A ragione Peter Brown ha notato l'elemento sovversivo del rifiuto di Tecla a contrarre quel matrimonio che non solo le è richiesto in nome di esigenze familiari e convenzioni sociali, ma addirittura per la stessa sopravvivenza delle specie⁶⁰. E' curioso notare come, alla luce di questa fonte, l'ethos familistico, a volte proposto in maniera quasi ossessiva dal cattolicesimo contemporaneo (fino ad inventarsi, tra l'altro, cerimonie di benedizione delle donne in gravidanza), sia accostabile al punto di vista dei pagani, piuttosto che a quello dei cristiani che ragionano nell'ottica della resurrezione e del «regno dei cieli»!

Ci si potrebbe però ancora chiedere quale fine abbia fatto il discorso sull'amore nel panorama che abbiamo tracciato. Lo si è dunque spiritualizzato e staccato a tal punto dalla sessualità, da limitare lo spazio dell'eros al solo momento della procreazione? Non vi è dubbio che la tendenza fondamentale sia stata proprio questa, ma neppure il primo cristianesimo ha ignorato le esigenze dell'amore, inteso nella pienezza delle sue espressioni, spirituali e fisiche. Anche una figura come Origene, dedito personalmente ad un rigoroso regime di ascesi che coniuga l'ethos della sequela evangelica con l'austerità di vita del filosofo tardoantico, era ben consapevole del fatto che «è impossibile per la natura umana che essa non ami sempre qualcosa»⁶¹. Ed egli sapeva anche che questa disposizione ad amare, inserita dal Creatore nell'animo dell'uomo, doveva in certo senso superare la distinzione e/o contrapposizione fra *eros* e *agape*⁶². Non poteva essere altrimenti, se voleva rendere ragione dell'amore vissuto come *eros* nel *Cantico dei cantici*, libro che per Origene racchiudeva anch'esso (come il resto delle Scritture) una parola divinamente ispirata. Ora, il termine autentico dell'amore non può essere altro che Dio, il solo in grado di soddisfare le attese dell'uomo aldilà di tutti gli oggetti limitati del suo desiderio⁶³. Ma l'amore di Dio, nel quale si riassumono peraltro tutti i comandamenti, acquista in Origene ad un tempo i connotati dell'*agape* e dell'*eros*. Infatti, la passione si accende nell'anima per la visione della bellezza del Logos, che diventa così l'oggetto del suo desiderio⁶⁴. Facendo propria l'immagine tradizionale del linguaggio amoroso, Origene vede l'uomo attratto a Dio dalla freccia che colpisce il suo cuore nel momento in cui scorge lo splendore della Sapienza. Sotto l'urgenza e il desiderio di una ferita d'amore, l'anima anela così a ricongiungersi con lui, tornando a quella condizione fervente delle origini da cui essa si era staccata⁶⁵. Anche questo straordinario «eunuco per il regno dei cieli», come molti altri prima e dopo di lui, ha saputo dare voce alla passione amorosa che animava il suo rapporto con Dio, ben oltre le limitazioni di una sessualità mortificata.

⁶⁰ Cfr. P. BROWN, *The Body and Society*, XV ss.

⁶¹ *Sed et hoc scire oportet quod impossibile est ut non semper humana natura aliquid amet* (Origene, *ComCant.*, Pröl. 2, 39, SC 375, Paris 1991, 118).

⁶² La sovrapposibilità fra i due termini dipende dal fatto che entrambi «presuppongono sempre un unico amore che è Dio» (F. COCCHINI, *Eros in Origene. Note su una dottrina dell'ardore*, in *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, a cura di S. PRICOCO, Soveria Mannelli 1998, 26).

⁶³ Origene, *ComCant.*, Pröl. 2, 40 (pp. 118-120).

⁶⁴ *Amore autem et cupidine caelesti agitur anima, cum perspecta pulchritudine et decore Verbi Dei speciem eius adamaverit, et ex ipso telum quoddam et vulnus amoris acceperit* (*ibid.*, 2, 17; cfr. anche *ComIoh.* I, 9, 55 ove Origene parla della Sapienza come «quella bellezza che incita all'amore»).

⁶⁵ «Nel sistema dottrinale di Origene, dunque, sia lo stato iniziale delle creature razionali, sia quello attuale in cui si trovano i perfetti, sia, infine, quello escatologico, che attende ogni essere, si connotano per la peculiare condizione di "ardore" che in essi si sperimenta» (F. COCCHINI, *Eros in Origene*, 38, con riferimento a Origene, *HomCant* I, 3).

da Cristianesimo nella storia 23 (2002) 281-306.

LORENZO PERRONE
Università degli Studi di Pisa