

SELENE B. ZORZI

*Bellezza in epoca cristiana: la bella donna sospetta*

Il tema della bellezza non è un tema biblico, ma filosofico: esso entra nel cristianesimo perché i primi teologi cristiani rielaborano il dato biblico alla luce della cultura del loro tempo, *in primis* quella platonica.<sup>1</sup>

Seguendo tale processo di rielaborazione nella storia delle idee, possiamo accorgerci tuttavia anche di un progressivo scomporsi delle tematiche che originariamente risultavano strettamente unite nel mito greco della bellezza (le *Chariti*), e cioè la divinità, il corpo femminile, la spiritualità, l'eros, la mistica, la sapienza, le arti, la visione. Ausiliatrici di Eros e di Afrodite (facevano parte del suo corteo), le

<sup>1</sup> Considerando la vastità della letteratura, per una bibliografia più specifica rimando a Selene Zorzi, *Eros tou kalou da Platone a Gregorio di Nissa. Tracce di una rificazione teologico-semantic*, Roma, Studia Anselmiana, 2007; David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin (eds), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Bruno Forte, *La porta della bellezza. Per una estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 1999; Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992; Francesca A. Murphy, *Christ, the form of beauty. A study in theology and literature*, Edinburgh, T&T Clark, 1995; John Navone, *Verso una teologia della bellezza*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998; Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it., Bologna, EDB, 1990; Catherine Osborne, *Eros unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford, Clarendon Press, 1994; John M. Rist, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone*, Plotino e Origene, Milano, Vita e Pensiero, 1995; Patrick Sherry, *Spirit and beauty. An introduction to theological aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, 1992; Josef Tscholl, *Dio e il bello in Sant'Agostino*, Milano, Ares stampa, 1996. A livello più divulgativo si può vedere Umberto Eco, *Storia della bellezza*, Milano, Bompiani, 2004 e Valerio Neri (a cura di), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Bologna, Pàtron, 2005.

*Chariti* erano altresì compagne delle Muse e si associavano ai banchetti degli dèi. Eros, da parte sua, presenterà indubbi collegamenti con lo splendore e la luce degli occhi.<sup>2</sup> D'altra parte nella mentalità classica greca la bellezza fisica aveva il suo modello esemplare nel corpo maschile: la storia dell'arte ripropone come prime raffigurazioni quelle dei corpi di maschi.

In questo contributo vorrei mostrare cosa sia avvenuto nei primi secoli del cristianesimo quando gli autori cristiani antichi con la loro cultura e filosofia hanno riflettuto sulla bellezza reinterpretando il dato biblico rispetto alla fede in Gesù Cristo. Particolare attenzione verrà data al tema del corpo delle donne e del binomio femminilità e bellezza.<sup>3</sup>

## I. Retrotterra

### I. 1. Sfondo biblico

Nella letteratura biblica la bellezza non è mai direttamente e immediatamente applicata a Dio, il quale è considerato sempre assolutamente trascendente. Dio è *creatore* della bellezza ed essa a lui *rimanda* («Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si contempla il loro artefice», *Sapienza* 13,5). Dio ha a che fare con la bellezza, ma Egli stesso nei testi biblici di per sé non è mai identificato con essa: JHWH sembra restare sempre oltre, «maestà e bellezza sono *davanti* a lui» (*Salmi* 96,6; *1 Cronache* 16,27).

D'altra parte la bellezza esteriore e apparente si accompagna al rischio di un desiderio sempre considerato peccaminoso: «La bellezza perverte chi la desidera» (*Daniele* 13,56). Diventa assiomatica altresì la separazione tra bellezza femminile e sapienza: la bella donna è collegata alla prostituzione (*Proverbi* 6,25), alla vanità (31,30), alla mancanza di senno (11,22). La condanna dell'ambiguità della bellezza fisica femminile è esplicitata con durezza nel lungo e drammatico testo di *Ezechiele* 16. La bellezza è un dono di Dio, ma ha un legame immediato con la sessualità e il peccato.

<sup>2</sup> Euripide, *Ippolito*: «Eros, Eros, per te gli sguardi annunziano il desiderio [...]», v. 525 ss. in Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di Filippo M. Pontani, Roma, Newton Compton, 1991, p. 468; «Eros... dalle ali splendenti d'oro», in *Frammenti orfici*, a cura di Graziano Arrighetti, Milano, TEA, 1989; Wilhelm Schmid, *Bellezza, verità e eros. Una riflessione filosofica nel giardino dei piaceri*, Roma, Fazi Editore, 2017.

<sup>3</sup> Anche su questo argomento la bibliografia è ampia; rimando per comodità a quella raccolta in Selene Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Roma, Carocci, 2014; Elena L. Bartolini, *La bellezza delle Martiriche*, «Parola Spirito e Vita» 44, 2001, n. 2, pp. 175-191.

Inoltre il comandamento «non desiderare» del Decalogo (*Esodo* 20,17; *Deuteronomio* 5,21) farà pesare sul desiderio –tema costantemente collegato alla bellezza nella tradizione platonica– l’aggravante della disobbedienza a Dio.

### I. 2. *Filone Alessandrino*

Va individuato in Filone Alessandrino il punto in cui il concetto platonico della Forma della Bellezza si salda con la teologia e con il Dio biblico: tale congiunzione resterà normante per la teologia patristica. In Filone infatti, per la prima volta nella storia del pensiero antico, la Forma platonica della Bellezza è identificata con il Dio personale biblico. Dio, l’Ingenerato (*Quod deterius potiori insidians solet* 158) è «Colui che solo è bello» (*De posteritate Caini* 182). Oltre a tali congiunzioni, in Filone troviamo altre incompatibilità che diventeranno tradizionali, come quella tra divinità e femminilità, tra sessualità e amore divino, tra bellezza umana e divina mania.<sup>4</sup>

La bellezza terrena e umana non ha più nulla di positivo. Il corpo viene considerato solo una massa materiale, come legno (*De posteritate Caini* 26), secondo un uso esagerato dell’antropologia divisiva. Solo la bellezza trascendente assume un valore positivo, ma essa risulta del tutto smaterializzata. Il filosofo che ama il bello trascura il corpo che è un cadavere (*nekrós*), curando solo la parte migliore, cioè l’anima” (*Legum Allegoriae* III,72). Con Filone viene tematizzata la separazione tra piacere fisico e “divina mania” dell’eros, anche con l’aiuto di un monismo teo-antropologico.<sup>5</sup>

Dio infatti è uno e impassibile ovvero maschio: a sua immagine è creato l’uomo maschio, ovvero il *nous* (*Genesi* 1,27), che quindi

<sup>4</sup> Per Filone cfr. Selene B. Zorzi, *Desiderio della bellezza (eros tou kalou) da Platone a Gregorio di Nissa*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2007 pp. 194-199; parla dell’incompatibilità tra corpo femminile e divinità Kari Elisabeth Børresen, *From patristics to matrastics. Selected articles on Christian gender models*, Roma, Herder, 2002, in particolare pp. 275-287. In generale su donne e Bibbia segnalo il grande progetto internazionale in quattro lingue ancora in corso d’opera, *La Bibbia e le donne. Egesi, storia e cultura*, a cura di Adriana Valerio et al., edito in Italia a Trapani, Il pozzo di Giacobbe; in particolare il vol. 5/1: Kari Elisabeth Børresen, Emanuela Prinziavalli (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L’uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2013.

<sup>5</sup> David Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986, 434-435; David Winston, *Philo’s conception of the Divine Nature*, in Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 21-42.

risulta *apathés* e vergine ovvero precedente alla distinzione sessuale, asessuato; il corpo e l'affettività sono invece considerati femminili perché, come la donna, sono secondari alla natura dell'uomo (*Genesi* 2) e dunque non ereditano un destino comune a quello del *nous*. "Femminile" diventa sinonimo di negativo<sup>6</sup> e il piacere sessuale viene identificato col peccato adamitico di biblica memoria. Avviene perciò un'ulteriore divaricazione tra maschilità e corpo e tra *nous* e femminilità.

Per essere a immagine di Dio la donna dovrà lasciare la sua natura debole e secondaria e "diventare maschio". Tale natura superiore però è fondamentalmente pensata come asessuale.<sup>7</sup> Dal mondo della molteplicità bisogna infatti risalire a quello dell'unità, dove è Dio, nella sua unicità, purezza, immortalità. L'immortalità e la purezza di questa unicità vengono spiegati nei termini di "verginità". Si tratta di uno stato che non solo può essere perso ma anche riguadagnato.

Con una natura incontaminata, intatta, pura e veramente vergine è conveniente che Dio conversi; con noi vale il contrario. Infatti, l'unione degli esseri umani in vista della generazione dei figli rende donne le vergini; ma quando Dio comincia ad avere rapporti con un'anima, di quella che prima era una donna fa di nuovo una vergine, poiché egli scaccia lontano i desideri ignobili e molli che l'avevano effeminata, e introduce al loro posto virtù native ed illibate. Così non convergerà con Sara prima che ella abbia abbandonato tutto ciò che la rendeva donna ed abbia ripreso il suo posto di vergine pura [*Genesi* 18,11] (*De Cherubim* 50).

Filone parla di questo "diventare vergini" in riferimento al progresso spirituale: Dio, accostandosi a un'anima da donna, la rende vergine (*De Cherubim* 49; *De posteritate Caini* 134), la fa passare cioè dalla dualità all'unità, dalla molteplicità del divenire al regno che è al di là della scissione della sessualità.<sup>8</sup> Questo regno è anche il regno

<sup>6</sup> Il tema dell'uso delle categorie uomo-donna in Filone sulla base dello studio della sua antropologia è oggetto della monografia di Richard A. Baer, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, Brill, 1970.

<sup>7</sup> Baer, *Philo's*, pp. 48-49; Kerstin Aspegren, *The male woman. A feminine ideal in the early church*, ed. by René Kieffer, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1990; Kari Vogt, "Becoming male". *A Gnostic, early Christian and Islamic metaphor*, in Kari E. Borresen, Kari Vogt, *Women's studies of the Christian and Islamic traditions. Ancient, medieval, and Renaissance foremothers*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic, 1993; p. 95; Dorothy Sly, *Philo's perception of women*, Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 71-89.

<sup>8</sup> Cfr. Margaret R. Miles, *Carnal knowing. Female nakedness and religious meaning in the Christian west*, New York, Vintage Books, 1991, p. 56.

maschile dell'impassibilità (*apàtheia*), perché le passioni e i vizi sono femminili (*Quaestiones et solutiones in Genesim* IV,95). C'è quindi una stretta connessione tra la tematica del "diventare maschio" e quella del "diventare vergine" in riferimento alla vita spirituale, come si vede per esempio dall'accostamento che Filone fa in *De specialibus legibus* II,125, in cui dice che le vergini, a differenza delle donne, ricevono un'eredità pari a quella dei maschi.

### I. 3. Il Nuovo Testamento

#### I. 3.1. Gesù di Nazareth e la bellezza

I Vangeli non si pronunciano in alcun modo sull'aspetto esteriore di Gesù, né parlano a riguardo i più antichi scritti apocrifi e nemmeno ci sono rappresentazioni artistiche prima del quarto secolo.<sup>9</sup> L'esclamazione ammirata della donna in *Luca* 11,27-28, spesso riportata come un apprezzamento dell'avvenenza di Gesù,<sup>10</sup> non è chiara in questo senso, né la frequenza con cui gli evangelisti pongono rilievo sullo sguardo o sugli occhi di Gesù rivelerebbe nulla del fascino dei suoi occhi, essendo piuttosto un elemento teologico (JHWH che "vede" e "guarda", quindi si muove a pietà e interviene per salvare: *Genesi* 1; *Esodo* 3,4; *Deuteronomio* 26,7; *Giona* 3,10; *Salmi* 33,13; 14,2; 53,3; 113,6 etc.).

Anche i primi cristiani si sono posti la domanda di quale aspetto avesse Gesù, quando però ormai era troppo tardi per recuperare qualche informazione a riguardo. I testi biblici a cui si riferiscono gli autori cristiani antichi per parlare dell'aspetto di Gesù, oltre all'episodio evangelico della Trasfigurazione, sono tratti dal Primo Testamento: il *Salmo* 44, «Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo / sulle tue labbra è diffusa la grazia», e *Isaia* 53,2, che dice: «non ha bellezza né apparenza da attirare i nostri sguardi, non splendore per provare in lui diletto». Questi due testi presuppongono tuttavia l'applicazione a Gesù della messianicità perché sono appunto veterotestamentari. *Isaia* 53 in particolare fu determinante perché i discepoli del profeta di Nazareth potessero comprendere come un

<sup>9</sup> Johannes Kollwitz, *Das Christusbild des dritten Jahrhunderts*, Münster, Aschen-dorff, 1953, p. 5; cfr. anche Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1909, p. 311; André Grabar, *L'arte paleocristiana (200-395)*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1967, a p. 286 menziona la *Vita di Alessando Severo* che la critica oggi data al IV secolo.

<sup>10</sup> Vincenzo Bertone, *Una ricerca interdisciplinare, in Il volto dei volti. Cristo*, Gorle, Velar, 1997, p. 16.

messia “senza gloria” rientrasse nell’economia divina e fosse stato perfino preannunciato. In seguito tale testo divenne decisivo anche per risalire all’aspetto corporeo di Gesù, tanto da avviare una vera e propria tradizione di “Gesù brutto”, di cui ci si è occupati altrove.<sup>11</sup> Questo tema assume una valenza teologica con diversi significati da autore ad autore. Non posso entrare qui a considerare come le motivazioni teologiche tese a giustificare la bruttezza di Gesù contribuiranno ad una sorta di riabilitazione del brutto nella storia dell’arte occidentale.<sup>12</sup> Ci limitiamo a dire che il ripugnante evento del Messia ingloriosamente morto sulla croce offre il manico ad una forte offensiva del paganesimo, nel momento in cui il credo cristiano tenta di presentarsi come filosofia. Sappiamo che Celso si scagliò duramente contro l’incarnazione di Cristo proprio sulla base del testo di *Isaia* 53 affermando che «se uno spirito divino era in un corpo, esso avrebbe dovuto superare completamente gli altri corpi in bellezza» (*Contra Celsum* VI,75). Su questo punto Origene risponderà con una delle dottrine più delicate della sua articolata cristologia, quella di Gesù polimorfo.<sup>13</sup> Il Gesù terreno, cioè, ha assunto diverse forme (brutta, bella) a seconda del progresso spirituale di coloro che lo guardavano, adattandosi ad essi e alle loro capacità.

Il Vangelo di Giovanni aveva dichiarato che il «Logos si fece carne [...] pieno di grazia e verità e dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» (*Giovanni* 1,14.16). La parola *charis* prenderà un forte connotato teologico-salvifico fino a lasciare completamente il suo significato originario estetico. Tuttavia una tale “bellezza” divina si riconcilia col corpo e con la grazia, anche se resta scollegata dalla femminilità e dalla bellezza. Era stato già Filone a

<sup>11</sup> Selene B. Zorzi, *Sfiguramento e trasfigurazione. Un apporto teologico per comprendere la Body art?*, «Reportata. Passato e presente della teologia», <<https://mondodomaini.org/reportata/zorzi10.htm>> (2 marzo 2009).

<sup>12</sup> Aloys Grillmeier, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München, M. Hüber, 1956; Jacob Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, tr. it., Milano, Garzanti, 2001, pp. 255-281.

<sup>13</sup> Cfr. Francisco J. Prieto Fernandez, *La polimorfia de Cristo. Su utilizacion en la literatura cristiana antica (Siglos I al III)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009; Jacques E. Ménard, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, in Jacques Fontaine, Charles Kannengiesser (eds), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 367-372; John McGuckin, *The changing forms of Jesus*, in Lothar Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*, (Innsbruck, 2-6 September 1985), Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1987, pp. 215-222; Paul Foster, *Polymorphic Christology. Its origins and development in early Christianity*, «Journal of Theological Studies» 58, 2007, n. 1, pp. 66-99.

mascolinizzare la divina Sophia del Primo Testamento:

Ma come si può essere nel giusto chiamando “padre” la Sapienza, Figlia di Dio? Forse perché il nome della Sapienza è femminile, ma è maschile la sua natura? In effetti, tutte le virtù hanno appellativi femminili ma esplicano poteri e attività di uomini pienamente compiuti. Perché ciò che viene dopo Dio, fosse anche tra tutte le altre cose la più venerabile, occupa il secondo posto, e a esso è stato attribuito un nome femminile a indicare insieme il contrasto con quello dell’Ente creatore dell’universo, considerato maschile [...], infatti il femminile è in una condizione di inferiorità e di subordinazione rispetto al maschile che detiene sempre la preminenza.<sup>14</sup>

Gli Evangelisti riferiscono che dal suo corpo Gesù sprigiona una *dynamis* (Luca 8,46) che attrae e irradia una presenza divina, sanante, ma non si parla della sua bellezza fisica. Anche nell’episodio della Trasfigurazione il suo corpo mostra una realtà altra ai suoi discepoli (cfr. Luca 9,28-36 = Matteo 17,1-8; Marco 9,2-8). Magnetismo e irradiazione sono due modi in cui la sua persona trapela una realtà trascendente, ma niente si dice sulla bellezza attraente della sua persona. Egli appare sensibile alla bellezza della creazione (Matteo 6,28-29 «Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro») o alla bellezza morale di un gesto (Marco 12,41-44 guardando il gesto della povera vedova che getta l’obolo del tempio). Nel Nuovo Testamento non appare nessun particolare riferimento al valore della bellezza corporea in sé. Quando *Ebrei* 1-2 fa riferimento alla bellezza della creazione, in fondo essa risulta impersonale e infatti non indugia sul corpo umano e niente afferma su di esso.

### I. 3.2. Maria di Nazareth e la bellezza

Il Nuovo Testamento non pare dire molto nemmeno sull’aspetto di Maria madre di Gesù. La scena dell’Annunciazione descritta da Luca 1,26-38 è una descrizione teologica redatta nel genere letterario

<sup>14</sup> Filone, *De fuga et inventione* 51. Nei cosiddetti studi sulla cristologia sapienziale, si riconosce che il Logos incarna una forma femminile divina, quella della divina Sapienza veterotestamentaria, cfr. Elizabeth Johnson, *Jesus, the wisdom of God. A Biblical basis for non-androcentric Christology*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 61, 1985, n. 4, pp. 261-294, a p. 261 n. 1, ampia bibliografia sul tema; Lois Malcom, *On not three male Gods. Retrieving wisdom in Trinitarian discourse*, «Dialog: A Journal of Theology» 49, 2010, n. 3, pp. 238-247.

del *midrash* ebraico che racconta con citazioni veterotestamentarie l'incarnazione del Figlio di Dio come il risultato dell'amore di Dio per l'umanità: questa è raffigurata e per così dire «concentrata» nella giovane Maria. Nella stessa direzione va anche l'espressione «piena di grazia»: l'originale greco *kecharitoméne* (un participio del verbo *charitáo*) ha anche il significato di bella, graziosa. Prima di trattare «la grazia» come un astratto termine teologico, bisogna ricordare anche l'aspetto di attrazione collegato alla *cháris* che tuttavia è radicato nell'esperienza dell'amore, la quale sorprende qualsiasi essere umano come qualcosa di letteralmente «ultramondano» e che fa vedere bellezza nell'essere amato. Va certamente escluso che l'evangelista conoscesse le categorie della teologia scolastica successiva quali grazia preveniente, cooperante etc. e quindi l'idea che Maria sia stata scelta perché fosse già santa, buona e brava in quanto prevenuta dalla grazia. Il significato teologico di questo appellativo vuol dire propriamente «resa oggetto di amore, destinataria di un dono», ma insistendo sul concetto teologico non va certo dimenticato anche quello estetico. Maria era bella? Non lo sappiamo, ma certamente il saluto dell'angelo costituisce Maria come simbolo concreto dell'umanità ardentemente amata e desiderata da Dio e quindi vista e resa bella dal suo amore, così come egli la voleva fin dall'inizio del suo progetto (l'ebraico *tób*, *Genesi* 1,31).

## II. Inizi dell'epoca cristiana

Come si è detto, la bellezza fisica aveva il suo modello esemplare nel corpo maschile. Anche per questo l'eros platonico era associato all'omosessualità. Ma il desiderio per la bellezza fisica divenne col tempo sempre più sospetto, perché associato al piacere il quale, in particolare in certi ambienti farisei tradizionalisti tardogiudaici, era stato collegato al peccato.<sup>15</sup> L'attrazione suscitata dal corpo di una donna bella diventò quindi doppiamente problematica in ambito cristiano. Da un lato l'eros, di eredità platonica, veniva bandito perché considerato troppo legato alla promiscuità. Dall'altro, per parte biblica, l'attrazione per una donna veniva assumendo un aspetto peccaminoso. Il corpo femminile, altamente imbarazzante per il desiderio dell'uomo eterosessuale, sarà regolato da una rigida

<sup>15</sup> Kathy L. Gaça, *The making of fornication. Eros, ethics, and political reform in Greek philosophy and early Christianity*, Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 119-159; 193-194; *Cantico dei cantici*, a cura di Giovanni Garbini, Brescia, Paideia, 1992, pp. 320-326.

preceettistica cristiana tesa a bandire ogni comportamento che potesse mettere in discussione le capacità maschili di dominare i propri impulsi.<sup>16</sup>

A livello sociale, il ruolo e il contegno della donna cristiana diventano altamente qualificanti per la testimonianza dei primi credenti nei confronti del mondo pagano e così si viene formando un ideale di santità femminile anche in funzione di questi schemi sociali. A dispetto della libertà e della rottura di schemi dimostrate da Gesù nei confronti di ogni discriminazione sociale (e quindi anche delle donne), nel cristianesimo nascente e bisognoso di un'istituzione potenzialmente affidabile e presentabile agli occhi del mondo romano, la donna viene sempre più ridimensionata e il suo ruolo sempre più relativizzato e subordinato a quello predominante, politicamente e istituzionalmente attivo, del maschio.<sup>17</sup> La stessa scelta verginale, che poteva dare alle donne un ruolo autonomo, in relazione soprattutto alle politiche matrimoniali familiari, venne presto sentita rischiosamente troppo libertaria, e fu allo stesso tempo ridimensionata tramite una simbologia subordinazionista matrimoniale (spiritualizzata) e con l'aiuto della spiritualità elaborata sul *Cantico dei Cantici*.

A tutto ciò hanno concorso presupposti filosofici antichi, convinzioni popolari e necessità sociologiche, ma anche — sostanzialmente — le parzialità, le fragilità e i limiti connessi ad una psicologia maschile esplicitasi in una mentalità androcentrica.

A livello storico-letterario, il problema del corpo e della bellezza femminili in ambito cristiano si ritrovano in distinti generi letterari: i trattati *De virginitate*, i temi patristici del *De cultu feminarum*, i commentarii sul *Cantico dei Cantici* nel tema del matrimonio spirituale; non andrebbe dimenticata la letteratura agiografica che raccoglie e diffonde tali temi a livello popolare.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Giulia Sissa, *Eros Tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2003, pp. 17-25, mette bene in rilievo come gli uomini, anche per struttura fisiologica, tendano a sentirsi sopraffatti dalla passione, mentre le donne siano più facilmente responsabili dei propri affetti.

<sup>17</sup> Tra la vasta letteratura prodotta sull'argomento dalla teologia femminista ricordo Marinella Perroni, *Le donne della Galilea. Presenze femminili nella prima comunità cristiana*, Bologna, EDB, 2015, oltre al classico di Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane* [1983], tr. it., Torino, Claudiana, 1990.

<sup>18</sup> Stephen J. Davis, *Crossed text, crossed sex. Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men*, «Journal of Early Christian Studies», 10, 2002, pp. 1-36.

## II. 1 “Diventare vergine”

Sembra un paradosso che il tema del desiderio della bellezza si sia potuto coniugare con l'ideale della verginità intesa come rifiuto e superamento della corporeità e del desiderio sessuale (*apátheia*). Sta di fatto che, soprattutto a partire da un certo periodo, la vocazione cristiana alla verginità viene collegata all'antico tema dell'eros giungendo ad esiti simbolici sulla nuzialità.<sup>19</sup> La verginità diventa un altro modo per descrivere la santità, perdendo il suo significato teologico e diventando sempre più oggetto preferito, perfino a livello morboso, della predicazione morale e parenetica sul contegno femminile.

Nella cristianità la donna può salvarsi o rinunciando alla sua femminilità (simbolo della debolezza, dell'irrazionale, dell'imperfezione), quindi “diventando maschio” o partorendo figli (*1Timoteo* 2,15).

Come accennato sopra, la scelta di vita verginale, staccandosi volutamente dal mondo della procreazione e dando così alle donne una emancipazione ardita, venne percepita come troppo destabilizzante per la società patriarcale e fu quindi ridimensionata. Essa è stata così ricacciata tramite una certa simbologia nel ruolo tradizionale delle mogli, delle spose e delle madri oppure, sulla base di una motivazione protologica, identificando la scelta di verginità con quella del “diventare maschio” (o asessuale).

A livello sociale il ruolo e il contegno della donna cristiana diventano altamente qualificanti per la testimonianza nei confronti del mondo pagano (cfr. *Tito* 2,5). Si viene così formando un ideale di santa cristiana anche in funzione di questi schemi sociali, tramite la costruzione di determinati modelli femminili e una rigida precettistica dei rispettivi contegni che interessa l'aspetto delle donne: una bellezza interiore da curare ed una esteriore da trascurare.

Elena Giannarelli ha individuato alcuni modelli femminili tipici nella letteratura cristiana antica: la *mulier virilis*, la *virgo*, la *vidua* e la *mater*. Tutti hanno come riferimento base la figura di Maria, con i re-

<sup>19</sup> Sissa, *Eros tiranno*, p. 13: «[...] il cristianesimo produce una straordinaria erotizzazione del suo stesso ascetismo: proprio l'unione carnale e voluttuosa diventa il modello della relazione con la divinità. La verginità, cioè l'astenersi dall'erotismo mortale, permette di gustare un eros celeste. L'anima godrà la presenza di Dio in un piacere estatico, nella vita eterna, e pregusta quella gioia nell'attesa, già nella vita angelica della castità terrena. In una versione sublimata, ritroviamo la metafora di *psyché* come corpo femminile, modello di un desiderio infinito, di una mistica e paziente sensualità».

lativi atteggiamenti di fede, obbedienza, umiltà, modestia, prudenza, castità, innocenza, che le sono tradizionalmente attribuiti.<sup>20</sup>

Nei primissimi secoli dell'epoca cristiana un'ondata di rigorismo precettista si scaglia alla regolazione/soppressione di ogni esposizione dei conegni femminili;<sup>21</sup> spinte encratite (ovvero fortemente ascetiche e antropologicamente dualiste) dilacerano anche il fidanzamento tra desiderio e ispirazione divina.<sup>22</sup> La bellezza spirituale si svuota della "divina mania", conformandosi pian piano alla limitata sfera di una rigida precettistica regolamentativa.<sup>23</sup> Nel genere letterario dedicato alla toletta delle donne compaiono tendenze misogine nei confronti di ogni espressione peculiare di ciò che è considerato "femminile". «Tu, donna non sai di essere Eva?», Tertulliano, *De cultu feminarum*. I,1.<sup>24</sup>

## II. 2. I temi patristici del *de cultu feminarum*: *profilassi del desiderio*

La retorica contro i fasti, nel mondo romano, ha probabilmente un'origine sociale: nel 215 a.C. infatti venne promulgata una legge, la *Lex Oppia*, una delle *leges sumptuariae*, contro il lusso.<sup>25</sup> In quel tempo infatti, la Repubblica romana dovette sostenere la costosa guerra punica e si tentò di regolare la spesa dei fasti e del lusso. Da fatto sociale, il tema si trasformò presto in un *locus* letterario. Abbiamo quindi Plutarco (*Vitae parallelae* 297ss), Tibullo (I,8,11), Propertio (II,14,27), Ovidio (*Ars Amatoria* III,239) che si impegnano in questo tema, ma i padri si ispirano in modo particolare alla retorica stoicocinica dalla quale l'argomento fu preferito (si ritrova anche in Filone *De sacrificiis Abeli et Caini* 21-22). Seneca (*De bene* VII,9-10) e Plinio (*Naturalis Historia* XII) sono certamente delle fonti per Tertulliano as-

<sup>20</sup> Elena Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980.

<sup>21</sup> Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1983.

<sup>22</sup> Ton H.C. van Eijk, *Marriage and virginity, death and immortality*, in Fontaine, Kannengiesser (eds), *Epektasis*, pp. 209-235.

<sup>23</sup> Jean M. Prieur, *L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 82, 2002, pp. 267-282.

<sup>24</sup> Aspegren, *The male woman*; Vogt, "Becoming male"; Sandra Isetta, *Tematiche patristiche del De cultu feminarum*, in Umberto Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico. Sintesi e problemi*, Genova, Marietti, 1992, pp. 247-277; Margaret Y. MacDonald, *Early Christian women and pagan opinion. The power of the hysterical woman*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996.

<sup>25</sup> Per queste informazioni cfr. Sandra Isetta, *Introduzione a Tertulliano, L'eleganza delle donne. De cultu feminarum*, Firenze, Nardini, 1986, in particolare pp. 33-47.

sieme ai passi neotestamentari di *1Timoteo* 2,9 e *1Pietro* 3,3. Del resto già il Primo testamento presentava testi (*Isaia* 3,16; *Siracide* 9,8) che potevano costituire un precedente per l'evoluzione di un tema che Clemente e Tertulliano sviluppano su una base trattatistica.

Questi autori espongono per la prima volta questo argomento in modo completo e condizionano tutta la successiva trattazione costituendo, come ha ben evidenziato Valerio Neri, una novità all'interno della cultura cristiana. Infatti, rispetto ai richiami presenti nei testi biblici, Clemente e Tertulliano si soffermano non tanto sulla disposizione interiore, quanto sull'apparenza corporea e, per giustificare le loro argomentazioni, devono forzare le Scritture (per es. *Proverbi* 4,25), ricorrere a testi considerati non ispirati, come *Enoc*, o più spesso a valori e luoghi comuni dell'etica aristocratica pagana e a filoni del giudaismo ellenistico del tempo.<sup>26</sup>

I successivi trattati *de virginitate* avranno come *topos* un tema di questo genere. In generale molta della letteratura ascetica del IV secolo risulta particolarmente preoccupata dell'apparenza della donna: la bellezza femminile è una tentazione per i cristiani maschi. Così vediamo uomini scrivere dettagliate prescrizioni su come le donne debbano atteggiarsi, camminare, vestire, pettinarsi etc... Soprattutto le vergini sono richiamate paradossalmente a una costante attenzione all'apparenza del loro corpo (anche se al negativo), aspetto che hanno rinnegato (cfr. Girolamo, *Epistula* 22). Anche sociologicamente, del resto, il ruolo della donna e il suo atteggiamento privato nella società antica, anche pagana, costituiva un grande segno della legittimazione del maschio nella società e la reputazione onorevole dell'uomo era legata alla condotta delle donne.<sup>27</sup>

## II. 2.1. Clemente Alessandrino: bellezza esteriore come schermo alla realtà

Troviamo sviluppato il soggetto in modo particolare nel secondo e terzo libro del *Pedagogo*. Clemente appare meno drastico di Tertulliano circa la considerazione della donna in questo tema. Per l'Alessandrino la bellezza, incentivo alla passione, è un impedimento all'*apátheia* (*Paedagogus* III,1,4).<sup>28</sup> La bellezza degli ornamenti viene

<sup>26</sup> Valerio Neri, *Valori estetici e valori etici dell'apparenza del corpo nel Pedagogo di Clemente Alessandrino. Alle origini dell'etica cristiana dell'eidos*, «Adamantius», 9, 2003, pp. 47-49.

<sup>27</sup> Clemente, *Paedagogus* III,11,66,3; Tertulliano, *De cultu feminarum* II,4,2; MacDonald, *Early Christian Women*, p. 28.

<sup>28</sup> Da ora in avanti: *Paed.*

criticata soprattutto come ombra e schermo alla realtà, per la distinzione platonizzante tra apparenza/ombra e invisibilità/realtà,<sup>29</sup> con l'aggiunta dell'idea stoica che la vera bellezza è solo la virtù.<sup>30</sup>

La donna deve essere ornata interiormente e deve mostrarsi bella nell'anima, giacché solo nell'anima si manifestano la bellezza e la bruttezza (*Paed.* II,12,121,2). «Perciò solo l'uomo virtuoso è veramente bello e buono e solo ciò che è bello si dice buono: "la sola virtù si mostra anche per mezzo di un bel corpo" e fiorisce nella carne mostrando l'amabile avvenenza della modestia quando, simile a una luce, risplende nelle forme esteriori il carattere morale» (*Paed.* II,12,121,3). La bellezza di ogni essere risiede infatti nella virtù e quindi è bello l'uomo giusto, temperante e buono (*Paed.* II,12,121, 4).

Perseguire l'amore del bello significa occuparsi della vanità e non della virtù e quindi è una pratica che va respinta; le donne che si adornano d'oro oscurano la bellezza vera (*Paed.* II,12,122,1-2). Se Mosè comanda agli uomini di non farsi nessuna immagine rivale di Dio tramite l'arte, queste donne non fanno bene a far riflettere dallo specchio le loro sembianze allo scopo di falsificare il volto perché fanno del volto una maschera (*Paed.* III,2,11,2). Con l'aggiunta di ciò che è estraneo guastano la bellezza naturale (*Paed.* III,2,6,3).<sup>31</sup> Infatti «non è giusto che coloro i quali sono stati fatti "ad immagine e somiglianza di Dio" quasi disprezzando il loro archetipo introducano un'arte estranea per abbellirsi, preferendo la mala arte umana alla divina arte creatrice» (*Paed.* III,11,66,2). Già Mayer aveva messo in rilievo che questo testo è assai interessante e nuovo rispetto a Filone, perché l'essere ad immagine di Dio sembra includere anche il corpo e per di più quello femminile.<sup>32</sup> Dal momento che il modello di questa immagine non può che essere il Logos incarnato nella sua

<sup>29</sup> L'uso dell'ironia e del sarcasmo nell'argomentazione concorrono per smascherare questo inganno. «Come i vasi d'oro per gli escrementi per evacuare con ostentazione», *Paed.* II,3,39,2.

<sup>30</sup> «Bisogna tenere lontano dalla verità coloro che volgono lo sguardo all'apparenza del bello ma non al bello in sé, idolatrandolo a modo loro sotto un nome brillante, [...] perseguendo come in sogno la realtà del bello. Per essi la vita di qui è un sogno profondo di ignoranza e da questo bisogna che ci svegliamo per affrettarci a ciò che realmente è bello e nell'ordine e questo solo bisogna desiderare [...]», *Paed.* II, 10,106,1-2, ripreso in 115,5: «Perché cercate cose rare... perché non conoscete ciò che è realmente bello e buono. Per le persone senza ragione le cose che appaiono hanno più valore di quelle che veramente sono [...]».

<sup>31</sup> «La concupiscenza diventa tutto e si trasforma in tutto e tutto vuole imbellettare per nascondere l'uomo», *Paed.* III,1,4.

<sup>32</sup> Augustinus Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma, Studia Anselmiana, 1940, pp. 24-25, in particolare n. 14.

natura umana, le conseguenze di quest'affermazione sono tutt'altro che irrilevanti a livello culturale.

La vera bellezza invece è quella dell'anima (*Paed.* III,11,58,3). Il Signore ritiene inferiore la bellezza fisica rispetto a quella dell'anima (*Paed.* III,2,12,3). C'è anche un'altra bellezza degli uomini: la carità (*Paed.* III,1,3,1). La migliore bellezza è quella dell'anima, quando l'anima è adornata dallo Spirito Santo e ispirata dai suoi raggi, dalla giustizia, dalla sapienza, dalla forza, dalla temperanza, dall'amore del bene e dal pudore di cui nulla è più splendente (*Paed.* III,11,64,1), la bellezza interiore del cuore (*Paed.* III,2,10,4).

Clemente non disdegna la cura del corpo regolata da moderazione, sia nel contegno, sia nel cibo: «sia curata la bellezza corporea che è simmetria di membra e di parti con la grazia del cuore». Non l'aspetto esteriore ma l'anima bisogna abbellire con l'ornamento della bontà (*Paed.* III,2,4,1), mentre la carne va abbellita con la temperanza. La misura nei cibi ha potere di dare una bellezza naturale (*Paed.* III,11,64,2). La bellezza interiore ha il potere di manifestarsi esteriormente: il giusto ha una bella figura perché bello è l'ordine misurato con cui mantiene il decoro nell'amministrare e nel distribuire (*Paed.* III,6,35,4).

Clemente esorta ad una giusta bellezza perseguita senza estremismi.

Per quanto riguarda la disciplina dello sguardo Clemente è molto severo, sulla scia degli ammonimenti di Gesù: non bisogna guardare le donne (*Paed.* III,11,83,1). Infatti per la bellezza di una donna molti si perdono, per essa l'amore brucia come fuoco (*Paed.* III,11,83,4). Gli sguardi accendono le voglie e gli occhi – abituandosi a fissare impunemente il prossimo, in quanto se ne ha l'agio – infiammano i desideri erotici (*Paed.* III,11,77,1); il Signore in modo sbrigativo cura questa passione sradicando la concupiscenza alle radici (*Paed.* III,11,70,1).

Il Logos è la vera pietra preziosa, la perla, lo splendente e puro Gesù, l'occhio che contempla Dio in carne umana, il Logos visibile (*Paed.* II,12,118,5). Il Logos mostra la vera bellezza che occhio non vede (*Paed.* 129,4). «Quell'uomo col quale coabita il Logos non altera il suo aspetto, non si trasforma, ha la forma del Logos, è simile a Dio, è bello, non si adorna. È la vera bellezza e infatti è Dio: quell'uomo diventa Dio perché Dio lo vuole» (*Paed.* III,1,1,5); Dio è nell'uomo e l'uomo diventa Dio e il mediatore compie la volontà del Padre. Mediatore è il Logos che è comune a entrambi (*Paed.* III,1,2,1). Un uomo che voglia essere bello deve ornare ciò che ha di più bello, cioè la mente; sono da svellere non i peli ma i cattivi desideri (*Paed.* III,20,6);

l'immagine benedetta di Dio abita nell'anima (*Paed.* III,2,5,3). Gli angeli che hanno lasciato la bellezza di Dio per una bellezza che appassisce caddero dal cielo a terra (III,2,14,2).

Il lusso è un inganno per la vista (*Paed.* II,3,35,1) e le donne truccate che fuori appaiono ammirabili, dentro sono miserabili (*Paed.* II,3,36,1). Ciò che Clemente condanna è una stolta opinione circa la bellezza (*Paed.* II,3,38,1). Ogni cosa infatti è stata creata perché ne usiamo, ma la miglior ricchezza è avere pochi desideri, infatti chi non è saldo nella fede, al vedere la bellezza può cadere (*Paed.* II,7,53,5). Clemente dice che bisogna bandire il piacere al quale non è congiunta alcuna utilità (*Paed.* II,8,68,4); le cose infatti sono beni creati per la nostra utilità, non per l'insolenza del piacere (*Paed.* II,7,76,3). Il piacere ricercato di per sé, anche se lo si prende nell'unione coniugale, è contrario alla legge, ingiusto, irrazionale (*Paed.* II,10,92,2). Anche nel matrimonio l'unione va desiderata per la procreazione (*Paed.* II,10,90,3; 91,2).

In generale, va detto che Clemente mantiene uno sguardo positivo sulla realtà del creato: «Bisogna che, guardando con gli occhi la bellezza delle cose, lodiamo il Creatore» (*Paed.* II,8,70,5); tutto il suo modo di trattare l'argomento è motivato da saggia prudenza.<sup>33</sup>

## II. 2.2. Tertulliano: l'attrazione della bellezza come prostituzione

Tertulliano getta le basi di un filone letterario<sup>34</sup> che avrà seguiti in Commodiano (*Institutiones* II,17-18), Lattanzio (*Divinae Institutiones* VI,3) Ambrogio (*De virginitate* I,6). Ma mentre in tutti questi l'invettiva è tesa alla valorizzazione della virtù della castità, lo stesso tema in Giovanni Crisostomo e poi soprattutto in Basilio, sarà piuttosto diretto alla carità o, per esempio in Crisostomo, prenderà un valore sociale ed economico nei confronti del problema della ricchezza.

Probabilmente l'espedito retorico dell'ironia usato da Tertulliano è debitore alla tradizione satirica tipicamente romana (Giovenale, Orazio, Persio), il che rende i toni particolarmente aspri; tuttavia il rischio di scordarsi di questo "filtro" ebbe e può ancora avere ricadute disastrose sulla concezione del ruolo della donna.

Tertulliano inizia il suo trattatello *De cultu feminarum*<sup>35</sup> con un'invettiva contro le donne che chiamare misogina è dir poco.

<sup>33</sup> Per esempio quando ammonisce il giovane contro il peccato di adulterio e le nubili ad entrare in banchetti di uomini ubriachi (*Paed.* II,7,54,2-3).

<sup>34</sup> Isetta, *Introduzione*, p. 45.

<sup>35</sup> Da ora in avanti: *De cult. fem.*

Non sai che anche tu sei Eva? La condanna di Dio verso il tuo sesso permane ancora oggi. La tua colpa rimane ancora. Tu sei la porta del Demonio! Tu hai mangiato dell'albero proibito! Tu per prima hai disobbedito alla legge divina! Tu hai convinto Adamo, perché il Demonio non era coraggioso abbastanza per attaccarlo! Tu hai distrutto l'immagine di Dio, l'uomo! A causa di ciò che hai fatto, il Figlio di Dio è dovuto morire!<sup>36</sup>

Rivolgendosi così alla *diaboli ianua* Tertulliano esorta a abiti dimessi e penitenti per riscattare la condizione peccaminosa, retaggio di Eva, su cui cade la prima colpa (*De cult. fem.* I,1).

Il tono è cupo, addirittura violento, e forti sono anche gli accenti contro ogni tipo di bellezza femminile: «Del resto anche le Scritture suggeriscono che le attrattive provocanti della bellezza sono sempre necessariamente congiunte con la prostituzione del corpo» (*De cult. fem.* II,12,2). Secondo Tertulliano chi si occupa della bellezza manca del senso di castità (*De cult. fem.* II,I,2); infatti la bellezza e l'attrazione fisica sono solo sollecitazioni al piacere e tentazioni di una coscienza impura (*De cult. fem.* II,II,1). È dunque importante cautelarsi: la donna è un pericolo per il prossimo, suscita nell'altro la concupiscenza che è identificata con la libidine (*De cult. fem.* II,II,4). Chi desidera la bellezza della donna va in perdizione, perché il suo animo cede alla concupiscenza e lei, anche se priva di colpa, non può tuttavia restare esente da accusa. Qui vediamo come la bellezza sia direttamente collegata al peccato sessuale e sulla bellezza delle donne, in prospettiva massimamente androcentrica, ricade la colpa del cedimento degli uomini.

Tertulliano non si limita a negare la bellezza “piena di rischi”, ma esorta perfino a dissimulare quella naturale:

Poiché dunque nella sollecitudine per un tipo di bellezza piena di rischi viene coinvolta l'altrui e la nostra sorte, sappiate che è vostro dovere non soltanto rifiutare il sostegno di una bellezza artificiosa e ricercata, ma anche far dimenticare l'attrattiva naturale cercando di dissimularla e trascurarla come ugualmente pregiudizievole agli occhi di chi incontra (*De cult. fem.* II,II,5, p. 95).

Certo poi si premura di dire che le donne non devono diventare rozze, squallide e sporche, insistendo su una giusta moderazione nel trascurare la bellezza (*De cult. fem.* II,5,1).

<sup>36</sup> Tertulliano, *L'eleganza delle donne*, p. 63.

Anche se la bellezza non deve essere messa in stato di accusa come stato di grazia del corpo, come complemento al modello divino e, se si può dire, piacevole veste dell'anima, è pur tuttavia da temere per l'offesa e la violenza di chi si pone a suo seguito (*De cult. fem.* II, 5,1).

La bellezza non è propria dello stato angelico (*De cult. fem.* II, 3,1) e in fondo essa produce solo lussuria; castità e bellezza non vanno assieme, nemmeno se uno è casto può godere in modo ingenuo della bellezza (*De cult. fem.* II,3,2).

Tertulliano interpreta il binomio paolino spirito-carne non più secondo uno schema morale ma antropologico, per cui "carne" appare sinonimo di "corpo" (*De cult. fem.* II,4,2 ma meglio in 3,2.3); e la carne suscita i «sospiri e gli sguardi dei giovani». Egli si rivolge alle donne pie secondo la norma dei pagani (*De cult. fem.* II,4,1), criterio che stranamente poi più avanti condanna:<sup>37</sup> esse devono piacere solo ai mariti. Il marito vuole la castità, il marito cristiano non guarda la bellezza del corpo e del resto il non cristiano ha in sospetto la bellezza delle donne «anche a causa della scellerata opinione dei pagani nei nostri riguardi» (*De cult. fem.* II,4,2). Qui si mostra come, in un mondo in cui il cristianesimo doveva giustificarsi davanti al mondo pagano, la condotta delle donne fosse particolarmente importante.

Ogni marito esige il tributo della castità; ma se è cristiano non ricerca la bellezza del corpo, poiché noi non ci lasciamo sedurre da quei vantaggi che i pagani sogliono reputare beni; il non cristiano al contrario ha in sospetto la vostra bellezza, anche a causa della scellerata opinione dei pagani nei nostri riguardi. Per chi dunque curi la tua bellezza? Se per un cristiano, non la pretende; se per un pagano, non ci crede. Perché desiderare tanto di piacere a chi è sospettoso o indifferente?

Se il messaggio di Gesù aveva dato alle donne una certa libertà, socialmente inaudita per quel tempo,<sup>38</sup> ora la condotta delle donne deve diventare "convincente" per una società che vuole le donne caste, sottomesse al marito e tranquille, come Tertulliano ancora insiste citando l'Apostolo: «la vostra onestà appaia agli occhi degli uomini» (*De cult. fem.* II,13,1). Le arti della bellezza femminile offu-

<sup>37</sup> «È necessario che i cristiani si comportino secondo quanto piace ai pagani o secondo quanto piace a Dio?», *De cult. fem.* II,11,3.

<sup>38</sup> Probabilmente rilevabile da quello slogan che Tertulliano mette in bocca ad alcune donne criticandolo, «Io non ho bisogno dell'approvazione degli uomini. Non vado infatti alla ricerca di testimonianza umana. Dio è colui che vede dentro il mio cuore», *De cult. fem.* II,13,1.

scano l'arte di Dio creatore (*De cult. fem.* II,5,2); volendo correggere ciò che è naturale le donne disapprovano l'opera di Dio, e questa correzione viene dal diavolo. «Ciò che è secondo natura è opera di Dio. Di conseguenza ciò che è inventato artificialmente è lavoro del diavolo». Con ciò abbiamo anche la distruzione di ogni possibilità estetica del cristianesimo.

Tertulliano cerca di collegare il tempo speso per la cura del corpo e della bellezza ad alcuni precetti divini così da aggravare tali condotte come disobbedienti a Dio: così le anziane che si tingono i capelli bramano un'altra eternità; chi si acconcia i capelli vuole aumentare la propria statura con i capelli che sono stati magari di un peccatore; tutta una inutile schiavitù [...] ed ecco che l'imposizione del velo alle donne viene fatta risalire ad un decreto divino (*De cult. fem.* II,5,2). Il sarcasmo di Tertulliano affonda la lama: tutto il peso delle parrucche potrebbe infatti rendere difficile agli angeli il sollevamento del corpo per andare incontro a Cristo (*De cult. fem.* II,5,3), infatti solo la carne (!) e lo spirito risorgeranno; gli artifici no. L'eleganza supplisce il venir meno della bellezza (*De cult. fem.* II,9,2).

Vi è comunque anche l'arringa contro gli uomini, perché non si pensi che l'autore sia solo invidioso della femminilità:<sup>39</sup> la sensualità non ha spazio, una volta conosciuto Dio (*De cult. fem.* II,8,2). Scopo del cristiano è castrare il mondo; la capacità di far uso delle cose del mondo è stata data da Dio agli uomini solo per metterli alla prova nella loro capacità di temperanza (*De cult. fem.* II,10,5).

Nel *De cultu feminarum* (II,13) Tertulliano fa un discorso dalle conseguenze assai complesse che implica una concezione fortemente unitaria tra corpo e spirito: la castità deve apparire perché non si accontenta di essere. La sua pienezza infatti deve essere tanta da trasfondersi dall'anima fino all'abbigliamento e scaturire dalla coscienza fino all'esterno, «perché dal di fuori si possa vedere, se posso dire, il suo equipaggiamento» (*De cult. fem.* II,13,3).

Il vero ornamento è quindi la sottomissione ai mariti, il silenzio, il restare in casa: «così decorate avrete Dio per amante» (*De cult. fem.* II,13,7).

L'ideale che Tertulliano propone alla donna cristiana è quello della martire, disposta a subire sofferenze e maltrattamenti per la propria fede, che contrasta direttamente Eva in una visione antropo-

<sup>39</sup> «Certo, io, ora uomo e invidioso del sesso, cerco di costringere le donne a rinunciare ai loro vantaggi. Ma non sono forse proibite anche a noi certe cose per rispetto di una certa gravità che dobbiamo tenere in considerazione del timore dovuto a Dio?», *De cult. fem.* II,8,1.

logica che oppone Dio a Satana, la realtà celeste al corpo, il quale ha una valenza solo negativa in quanto identificato con quella “carne” che per Paolo è la condizione di peccato (senza esplicito riferimento alla sessualità); la sua divisione tra bene e male sembra avere accenti quasi manichei. Pesa fortemente nell’invettiva la paura della morte e la minaccia di condanna nel destino futuro. Tertulliano insiste su una svalutazione della realtà e un’esaltazione della morte tipica del periodo delle persecuzioni e delle esortazioni al martirio. La donna viene incolpata con un rincaro di dose pesantissimo per la colpa originaria di cui la bellezza fisica porta l’eredità; la bellezza fisica è un vero e proprio vizio anche quando inconsapevole e l’unica via di uscita sono le virtù della *prudicizia* e dell’*umiltà*; la donna può salvarsi con l’ornamento della sottomissione al marito.

La cura del corpo si amplia fino ad assumere dimensioni enormi nelle esortazioni di questi padri, tanto che da questione etica diventa questione teologica ed escatologica.<sup>40</sup> In questo modo la colpa dell’essere tentatrice per il desiderio dell’uomo assurge allo spessore dello stesso peccato di origine, con una ricaduta davvero mortificante per la situazione delle donne nella società e nella realtà ecclesiale. Certo, c’è da tenere presente lo scarto dei *topoi*, delle figure retoriche, del sarcasmo e dell’ironia, tuttavia è proprio la forza dell’immaginario a risultare più violenta.

### II. 3. Bellezza e perfezione spirituale/santità

In Origene lo stato di perfezione spirituale del credente è simboleggiato dalla sposa del *Cantico*, colei che è presa dall’eros per la bellezza del Logos e che si unisce a lui in una comunione perfetta e (forse) estatica.<sup>41</sup> Con buona pace del testo paolino di *Efesini* 3,14, lo stato maturo del credente è simboleggiato da quello femminile. Metodiodi Olimpo continua nel suo *Simposio* il riaccostamento tra eros e bellezza coniugando i temi sponsali del *Cantico* e del *Salmo* 44 con la tematica della castità (*hagnéia*), che diviene anche sinonimo di una bellezza psicofisica.<sup>42</sup> Il termine castità in Metodiodi Olimpo è da intendersi

<sup>40</sup> Isetta, *Tematiche*, 255.

<sup>41</sup> Manlio Simonetti, *Origene*, in Ermanno Ancilli, Mario Papparozi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, I, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 257-280; Manlio Simonetti, *La mistica di Origene*, in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 29-50.

<sup>42</sup> Selene B. Zorzi, *La reinterpretazione dell’eros platonico nel Simposio di Metodiodi Olimpo*, «Adamantius», 9, 2003, pp. 102-127.

in senso ampio come ideale che abbraccia tutte le virtù della vita spirituale cristiana, in quanto lotta contro le passioni sotto la guida della meditazione delle Scritture. Il suo *Simposio* va considerato un manuale di dottrina cristiana, che fa il verso al *Simposio* platonico parlando di bellezza, filosofia e teologia, manuale unificato sotto il tema della castità. La complessità del concetto di *hagnéia* metodiana «coinvolge anima e corpo nello slancio dell'essere umano verso le altezze di Dio [...] coincidente con l'amore del bello [...] essa è il punto di arrivo della concezione impostata da Platone nell'ultima parte del suo dialogo, circa l'eros come desiderio di generare nel bello». <sup>43</sup> Questa novità poggia su un'antropologia tendenzialmente unitaria che porta Metodio ad una riflessione a tutto tondo sulla corporeità, che sfocia nel suo trattato *Sulla Resurrezione*. <sup>44</sup>

Forti della connessione avvenuta in Filone tra Bellezza e Dio, i Padri postniceni continueranno la loro elaborazione attribuendo la bellezza all'intera natura divina trinitaria. Il bello diventerà così nella successiva teologia cristiana uno dei trascendentali del Dio cristiano.

## II. 4 La bellezza della Beata Vergine Maria

Come abbiamo detto, le Scritture non parlano della bellezza di Maria, eppure essa è diventata un *topos* della devozione mariana. Possiamo tuttavia registrare le connessioni che hanno portato a questo modello e che vanno individuate anzitutto nella personificazione in Maria della simbologia della chiesa (Maria ecclesiotipica). <sup>45</sup> Tutte le caratteristiche che, a partire dal IV secolo saranno attribuite alla

<sup>43</sup> Cfr. Emanuela Prinzi, *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio d'Olimpo e le polemiche sull'Eros tra III e IV secolo*, in Salvatore Pricoco (a cura di), *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Catanzaro, Rubettino, 1998, pp. 39-66; Selene B. Zorzi, *Castità e generazione nel bello. L'eros nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, «Reportata. Passato e presente della teologia» <<https://mondodomani.org/reportata/zorzi02.htm>> (30 agosto 2002); Ead., *La personalità delle vergini e l'epilogo del Simposio di Metodio d'Olimpo: una critica all'encratismo*, «Reportata. Passato e presente della teologia» <<https://mondodomani.org/reportata/zorzi03.htm>> (30 agosto 2002); Ead., *Metodio d'Olimpo, un autore 'minore'?*, «RÉVUE D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES ET PATRISTIQUES», 52, 2006, pp. 31-56; cfr. anche Alexander Brill, *Plato and the symptic form in the Symposium of St. Methodius of Olympus*, «Journal of Ancient Christianity», 9, 2005, pp. 279-302.

<sup>44</sup> Metodio d'Olimpo, *La resurrezione*, a cura di Selene B. Zorzi e Miroslav Mejzner, Roma, Città Nuova, 2010.

<sup>45</sup> Elizabeth Johnson, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, tr. it., Brescia, Queriniana, 2005.

persona individuale di Maria, non sono altro che le caratteristiche della Chiesa e della simbologia teologica ad essa applicata.

Come la Chiesa veniva prefigurata nella “sposa” del *Cantico dei Cantici*, essa sarà bella come lo era quella (*Cantico* 4,1); ad arricchire questa idea della Chiesa-sposa, contribuirà un dossier di testi biblici sul tema della bellezza, perché essa è rivestita di bellezza dallo stesso suo Signore (cfr. *Isaia* 61,10); ella è la bella sposa del *Salmo* 44 che viene «presentata al Re in preziosi ricami» e quindi poi sposa di Cristo il quale «[...] ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (*Efesini* 5,25-27).

Facilmente l’idea dell’essere gloriosa, senza macchia né ruga, si è trasformata nell’applicazione concreta a Maria dell’assenza di macchia “del peccato”, soprattutto dopo che Agostino formulò la dottrina del peccato originale collegandone l’ereditarietà all’atto sessuale del concepimento.

In un contesto di tendenza encratita quale fu quello dei primi secoli, nei quali si formò la devozione mariana, la santità e la verginità delle donne non saranno più pensate separatamente; la verginità di Maria, che nel Nuovo Testamento aveva chiara funzione cristologica, inizia ad assumere anche una funzione morale e un aspetto sessuale, impattando i modelli di santità femminile. La bellezza di Maria sarà un aspetto di quella caratteristica della Chiesa di essere “senza ruga” e indicherà la sua santità, il suo essere senza peccato originale: la controparte fisica di questa sua santità verrà individuata nel suo essere vergine (la *panagia* “tuttasanta” della devozione orientale diventerà la “semprevergine” della devozione latina, con una torsione sulla successione temporale della verginità fisica –prima/durante/dopo– che darà del filo da torcere alle dimostrazioni scolastiche).

In un binomio che risulterà esiziale, quello Eva-Maria, le donne concrete saranno tutte accomunate ad Eva, la peccatrice, causa della rovina dell’umanità, mentre Maria si staglierà sempre più unica e privilegiata in una condizione al di sopra dell’umanità, fino a prendere nel secondo millennio le caratteristiche e le funzioni dello Spirito Santo o di Cristo stesso (Maria cristotipica). Essa sarà allora il volto tenero e misericordioso di un Dio diventato sempre più giudice inflessibile: avvocata, consolatrice, mediatrice, ella intercede con tenerezza tutta femminile per i peccatori, come nel grande affresco del giudizio universale di Michelangelo.

Così tutto ciò che originariamente era applicato al popolo d’Israele e più in generale all’umanità tutta rispetto a Dio, ora viene

riservato alla sola Maria: in lei si è compiuta totalmente la relazione filiale con Dio, lei è la figlia di Sion; lei è l'“arca dell'alleanza” che al pari dell'immagine antica racchiude ora la presenza divina (al posto della Legge contenuta nell'arca, ella nel suo seno porta Gesù, la Nuova Alleanza, cfr. *Luca* 1,43 che cita *2Samuele* 6,9-11); la donna rivestita di sole, cioè di Cristo, di cui parla *Apocalisse* 12,16, che si staglia in cielo come simbolo di tutta l'umanità che si riveste di Cristo (cfr. *Romani* 13,14; *Galati* 3,27; *Filippesi* 3,14, *Efesini* 4,22-24, *Colossesi* 3,9-10) sarà identificata con Maria, una figura femminile semidivina con funzioni di mediatrice e corredentrica.

L'amore col quale il Padre «ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo, e in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, rendendoci suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (*Efesini* 1,3-6.11-12), diventa una predestinazione della sola Maria che ha oramai assunto i tratti di una figura quasi divina.

Nel culto mariano in effetti avviene una sorta di ricongiungimento tra femminilità e divinità. La Maria della devozione popolare, spinta sempre più in alto e lontano dal resto dell'umanità e delle donne concrete, va a riempire un “buco” in cielo, quello lasciato aperto da un immaginario teologico espresso solo al maschile. Ella diventa così simbolo dell'archetipo della divinità femminile. Questa operazione denuncia il problema di un immaginario religioso in cui Dio è declinato esclusivamente al maschile: una seria “falla” nel linguaggio teologico. La “divinizzazione” di Maria non avviene senza contaminazioni e prestiti da divinità femminili di altre religioni (sono noti i contatti con Iside).<sup>46</sup> La devozione mariana può tornare ad essere la venerazione di una santa e non l'adorazione di una divinità quando si riconosce la possibilità e la necessità dell'uso di metafore femminili per parlare di Dio.<sup>47</sup>

Scordando che Maria è creatura e in quanto tale anch'ella è destinataria della salvezza di Cristo, si prospetta una riconciliazione anche tra corpo femminile e divinità. È un tentativo di ricongiungimento parziale, perché la dea è madre e vergine, dunque non riconcilia la sessualità attiva con il sacro, e inoltre Maria è la sola, tra tutte le donne, ad essere allo stesso tempo vergine e madre: un caso

<sup>46</sup> Sabrina Higgins, *Divine mothers. The influence of Isis on the virgin Mary in Egyptian Lactans-iconography*, «Journal of the Canadian Society for Coptic Studies», 3-4, 2012, pp. 71-90.

<sup>47</sup> Elizabeth Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso femminista*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1999.

così unico, singolo, ma anche anomalo, da non valere di fatto per la corporeità di nessuna delle altre donne.<sup>48</sup>

Un esempio tipico di questa operazione che esalta la bellezza e la santità di Maria a scapito delle altre donne si risconterà proprio in Bernardo di Chiaravalle, cantore della Madonna. Egli vede in Maria di Nazareth un'idealizzazione della donna, in un modo che risulta debitore alla letteratura cortese del suo tempo. Si nota in Bernardo quella linea che tende a denigrare le donne reali da una parte e ad esaltare l'ideale della femminilità dall'altra nella sola e unica rappresentante perfetta del suo genere: Maria. Il contraltare di Eva e di tutto ciò che ella significa è costituito da Maria, donna perfetta perché casta, feconda, vergine e madre (III *Sententiae* 87). Maria è speciale, la si può elevare sopra gli angeli e gli uomini.<sup>49</sup> Nella chiara tipologia che contrappone Eva insieme a tutte le donne (e anche gli uomini peggiori) alla sola Maria eccelsa, la prima è fonte di morte, mentre la seconda è fonte di salvezza. Così, elevata oltre tutto e tutti, Maria è tale da essere inarrivabile e (quasi) divina: l'eterno ritorno del divino femminile.

Quanto la figura di Maria bella, eternamente giovane e senza ruga, abbia pesato con funzione schiacciante sulle donne lo ha ricordato in modo vivace Michela Murgia in *Ave Mary*.<sup>50</sup> Sganciarsi da un certo immaginario permetterebbe anche nuove riflessioni sulla sofferenza, l'invecchiamento e la morte delle donne oltre che sulla vecchiaia di Maria e sul suo deperirsi, come hanno tentato di fare recenti progetti anche cinematografici, riflessioni che consentirebbero forse anche alle donne di riconciliarsi con le stagioni del proprio corpo.<sup>51</sup>

Ricondotta dal Concilio Vaticano II all'antico modello ecclesio-tipico, riscoperta cioè nella sua figura storica come sorella nella fede e discepola che ha realizzato fin nel profondo del proprio essere la

<sup>48</sup> Mary Daly, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne* [1973], tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1990.

<sup>49</sup> III *Sententiae* 111, *Sancti Bernardi Opera*, edd. Jean Leclercq, Henri Rochais, VI/2, Romae, Editiones Cistercienses, 1972, p. 189.

<sup>50</sup> Michela Murgia, *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*, Torino, Einaudi, 2011; il lavoro delle teologhe sulla figura di Maria è stato grande e ampia è la bibliografia specifica che tenta di recuperare Maria come donna di tutti i giorni, si veda in ambito italiano Cettina Militello, *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato, Piemme, 1999; Ead., *Maria di Nazaret, una donna all'ombra di Dio*, Panzano in Chianti (FI), Ed. Feeria, 2013; Lucia Vantini, *Maria e le donne. L'ombra della madre*, «Convivium Assisiensis», ns. 11, 2009, n.1, pp. 61-74; Simona Segoloni Ruta, *L'amore viscerale. Maria di Nazareth e il grembo di Dio*, Bologna, Dehoniane, 2017.

<sup>51</sup> Ci prova egregiamente Guido Chiesa nel suo film *Io sono con te*, 2010.

chiamata di Dio alla bellezza/santità, Maria non è una divinità femminile, ma modello per ogni credente, uomo o donna, che intenda camminare verso la bellezza della realizzazione piena dell'immagine di Cristo di cui parla Paolo in *2Corinzi* 3,18: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore».

Su questo punto si innesta l'impegno spirituale dell'estetica cristiana. Se l'unica arte possibile è quella che trasforma il reale, la vita del credente è chiamata ad essere un'opera d'arte (vi insiste la spiritualità orientale filocalica) in quel processo continuo di plasmazione della propria identità creata *verso-ad* immagine di Dio. «E Dio che disse: “Rifulga la luce dalle tenebre”, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della bellezza divina che rifulge sul volto di Cristo (*2Corinzi* 4, 6).

**Abstract:** Il tema della bellezza non è un tema biblico, ma filosofico: esso entra nel cristianesimo perché i primi teologi cristiani rielaborano il dato biblico alla luce della cultura del loro tempo, *in primis* quella platonica. Seguendo tale processo di rielaborazione nella storia delle idee, possiamo accorgerci tuttavia anche di un progressivo scomporsi delle tematiche che originariamente risultavano strettamente unite nel mito greco della bellezza (le Chariti), e cioè la divinità, il corpo femminile, la spiritualità, l'eros, la mistica, la sapienza, le arti, la visione. In questo contributo vorrei mostrare cosa sia avvenuto nei primi secoli del cristianesimo quando gli autori cristiani antichi con la loro cultura e filosofia hanno riflettuto sulla bellezza reinterpretando il dato biblico rispetto alla fede in Gesù Cristo. Particolare attenzione verrà data al tema del corpo delle donne e del binomio femminilità e bellezza

The theme of beauty is not a biblical but rather a philosophical one: it becomes a Christian leitmotiv because of the first Christian theologians, who rework the biblical data in light of the culture of their time, especially the Platonic one. Following this process of re-elaboration, we can however notice a gradual disappearance of certain themes that were originally closely linked to the Greek myths of beauty (Charis, Aphrodite, Eros), namely the female body, divinity, spirituality, eros, mysticism and wisdom. This contribution shows what happened in the early centuries of Christianity, when ancient Christian authors, with their culture and philosophy, reflected on beauty reinterpreting biblical data in view of their faith in Jesus Christ. Particular attention will be given to the relationship between the themes of women's bodies, femininity and beauty.

**Keywords:** bellezza, donne, corpo, divinità, cristianesimo; beauty, women, body, divinity, Christianity

**Biodata:** Selene Zorzi è docente di *Patrologia e Storia della Teologia* all'Istituto Teologico Marchigiano e docente invitato presso l'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta (dal 2012) alla specializzazione in Antropologia. Insegna *Antropologia teologica ed escatologia, Filosofia antica e medievale, Patrologia, Mariologia* all'I-

stituto Superiore di Scienze Religiose di Ancona. Già docente incaricata di *Filosofia* al Pontificio Ateneo S. Anselmo (2006-2013) e di *Teologia spirituale* alla Pontificia Università Lateranense (2011-2012), (selene@epektasis.eu).

Selene Zorzi is professor of *Patrology and history of theology* at Istituto Teologico Marchigiano and she is visiting professor at Istituto Teologico Pugliese where she has been teaching at postgraduate level on Anthropology since 2012. She teaches *Theological anthropology and eschatology, Ancient and medieval philosophy, Patrology, Mariology* at Istituto Superiore di Scienze Religiose of Ancona. She was lecturer at Pontificio Ateneo S. Anselmo from 2006 to 2012, where she taught *Philosophy*, and at Pontificia Università Lateranense from 2011 to 2012, where she taught *Spiritual Theology*.