

La lettera agli *Efesini*, l'epistola degli sposi

Elena Giannarelli

(Pubblicato in: *La lettera agli efesini nel cristianesimo antico*, A cura di Anna Lenzuni, Bologna Edizioni Dehoniane, 2008, pp. 179-217)

L'esperienza di tornare, dopo molti anni, ad occuparsi di un argomento già affrontato è stimolante e, al tempo stesso, fonte di preoccupazione per uno studioso: ciò comporta una verifica del lavoro svolto, alla luce di una maggiore esperienza scientifica, e soprattutto la necessità di un aggiornamento bibliografico che, nel caso di Paolo e della *Lettera agli Efesini*, risulta pressoché impossibile da realizzare completamente;¹ il lavoro richiede anche una buona dose di umiltà e l'onestà di essere pronti a correggere se stessi, in una sorta di *retractatio* che può riuscire non proprio agevole.

Il compito di tracciare linee di lettura dell'esegesi patristica a *Eph* 5,20-33 fu affidato a chi scrive da Umberto Mattioli in occasione di una giornata di studio da lui promossa presso l'Università di Bologna, nel III anniversario della *Mulieris dignitatem*, documento tra i più discussi del pontificato di Giovanni Paolo II. Si trattava allora di verificare consonanze e differenze fra l'interpretazione cristiana antica del passo e la sua utilizzazione nel testo firmato da Woytila.² In questa sede invece sarà possibile operare una scelta di testimonianze tesa ad approfondire tematiche relative alla dimensione umana e quotidiana delle nozze, che hanno impegnato molto Padri e scrittori ecclesiastici, in un quadro di riferimento che resta sostanzialmente uguale.³

E utile precisare, preliminarmente, che in epoca antica era accettata la paternità paolina della *Lettera*, oggi classificata fra le pseudo-epigrafe, ma con ancora qualche margine di discussione.⁴ La sezione di *Eph* 5,21-33 costituisce un passo di grande complessità che nelle edizioni correnti si inserisce in un più ampio quadro definito "trattato di morale domestica", tecnicamente *Haustafel*, secondo i commentatori di lingua tedesca.⁵ Si tratta di un codice di comportamento a vasto raggio perché, oltre al rapporto mogli-mariti, vengono affrontate le relazioni tra tigli e genitori, fra schiavi

¹ È necessario segnalare alcuni recenti interventi e saggi sull'argomento: SAINT PAUL, *Epître aux Ephésiens*, a cura di J.N. ALETTI, Paris 2001; ID., *Les difficultés ecclesiologiques de la lettre aux éphésiens: de quelques suggestions*, in «Biblica» 85 (2004), pp. 457-474. Sulla struttura dell'epistola si veda F.G. LANG, *Ebenmasse im Epheserbrief: stichometrische Kompositionsanalyse*, in «Novum Testamentum» 46 (2004), pp. 143-163. In generale cf. M. QUESNEL, *Etat de la recherche sur Paul: questions en débat et enjeux sous-jacents in Paul, une théologie en construction*, sous la direction de A. DETTWILER – J.D. KAESTLY – D. MARGUERAT – J.N. ALETTI (ET ALII), Genève 2004, pp. 25-44.

² Cf. E. GIANNARELLI, L'esegesi patristica a Efesini 5,20-33, in *Donna e culture. Studi e documenti nel III anniversario della "Mulieris dignitatem"*, a cura di U. MATTIOLI, Genova 1991 («Origini 2. Studi e Testi del CISEC»), pp. 31-56.

³ Ovviamente diverse sono le modalità di utilizzazione dell'ampia pericope di cui ci stiamo occupando da parte di autori ecclesiastici e Padri: esistono innumerevoli riprese di uno o più versetti, che vengono inseriti in contesti diversi, ma in qualche modo correlati a quello di partenza; esistono anche opere che contengono la spiegazione estesa e continua della pericope all'interno di un commentario dell'intera Epistola: cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica...*, cit., pp. 31-32.

⁴ Cf. *La lettera agli Efesini*, testo, trad. e commento a cura di H. SCHLIER, trad. it. di O. SOFFRITTI, Brescia 1973 («Commentario teologico del Nuovo Testamento»), pp. 23-32, che passa in rassegna varie posizioni, concludendo per l'autenticità dello scritto. Il punto sulle complesse questioni relative alla lettera in H. MERKEL, *Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II.25.4, Berlin-New York 1987, pp. 3156-3246; E. BEST, *Recipients and title of the letter to the Ephesians: why and when the designation "Ephesians"?*, ivi, pp. 3247-3279.

⁵ Cf. H. SCHLIER, *Commento*, in *La Lettera agli Efesini* cit., pp. 395-446.

e padroni. E la vita in casa nel suo insieme di legami ad essere presa in considerazione. Ecco il testo secondo la traduzione italiana de *La Bibbia di Gerusalemme*:⁶

Sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola* (Gen 2,24). Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito.⁷

Ad una prima lettura risultano evidenti le consonanze – e le differenze – con *Col* 3,18-19; *I Cor* 11,1-16; *I Ptr* 3,1-7.

In un'interessante pagina delle *Omellerie sui Numeri* Origene si chiede perché si debbano cercare nelle pagine della Scrittura significati allegorici quando già la lettera sia capace di insegnare. La risposta è che i libri sacri presentano passi impossibili da osservare letteralmente, altri da non sottoporre alla lettura allegorica, altri ancora da leggersi *ad litteram*, ma nei quali si devono anche utilizzare altre coordinate di interpretazione. L'esempio introdotto è quello di *Gen* 2, 24: «Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua donna e saranno due in una sola carne», i cui misteri allegorici si scoprono in *Eph* 5,32 «Questo è un mistero grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa». Che tutto ciò debba anche essere osservato letteralmente, lo afferma il Signore in *Mt* 19,5-6: «È scritto: "perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua donna e saranno due in una sola carne". Ciò che Dio congiunse, l'uomo non lo separi». E quest'ultima citazione, secondo Origene, a chiudere il cerchio e ad introdurre la necessità di intendere il passo anche *ad litteram*.⁸

⁶ Cf. *La Bibbia di Gerusalemme*, edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. VATTIONI, Bologna 1974, p. 2518.

⁷ Il testo greco recita: Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. Οἱ ἄνδρες, ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἕνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ. Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἢ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. Così il testo riprodotto da H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini* cit., pp. 398-399.

⁸ ORIGENE, *Hom. Num.* 11, 1: *Quid opus est in his allegoriam quaerere, cum aedificet etiam littera? Ostendimus ergo esse quaedam, quae omnino non sunt servanda secundum litteram legis et esse quaedam, quae allegoria penitus immutare non debet, sed omnimodo ita, ut scripturae de his continent, observanda sint; nunc requiro, si sunt aliqua, quae et secundum litteram guidem stare possint, necessario tamen in iis etiam allegoria requirenda sit. Et vide si possumus haec apostolica et evangelica auctoritate munire. Scriptum est in lege: «propter hoc relinquet homo patrem*

Forse non è corretto attribuire ad *Eph* 5,21-33 ed al v. 32 una posizione particolare nella storia dell'esegesi⁹ ma di fatto il testo di cui ci stiamo occupando risulta presente nella sua totalità o in singoli versetti, compreso quello dedicato al “mistero grande”,¹⁰ là dove si parli di tematiche matrimoniali ed ecclesiali, di ruolo della donna, della sua creazione a immagine e somiglianza con la divinità, dei suoi rapporti con l'uomo. La fortuna esegetica del passo in questione appare caratterizzata da un'ampia stratificazione e da una grande varietà di significati.

Eph 5, 21-33 ammette quindi più letture. Inoltre è segnato, come anticipavamo, da problemi filologici spinosi. Subito in apertura, il concetto dell'essere sottomessi gli uni agli altri risulta espresso attraverso un participio (ὑποτασσόμενοι) che, nelle varie edizioni, può essere unito al periodo precedente (così Nestle¹¹), o isolato, staccato e premesso come una sorta di titolo all'intera pericope, oppure essere stampato all'inizio di questa sezione e letto su una linea di continuità con il resto del testo.¹² Nel v. 22 la forma verbale «siano soggette» per le mogli si ricava dal participio premesso. Questo solo problema richiederebbe una difficile e lunga discussione. Basti accennare al fatto che Merk, celebre editore del Nuovo Testamento, lega ὑποτασσόμενοι al periodo precedente e segue una lezione di antichissimi codici, fra cui il venerando Sinaitico, che per l'atteggiamento delle mogli nei confronti dei mariti tramandano ὑποτασσέθωσαν, «siano sottomesse».¹³ Nella stessa antichità cristiana evidentemente il luogo presentava problemi di lettura, se è vero che l'ottimo filologo Gerolamo, nel suo *Commento alla Epistola agli Efesini* scrive:

v. 22-23: Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è a capo della moglie, come Cristo è capo della Chiesa.

L'espressione che è stata aggiunta nel testo latino - siano sottomesse - non si trova negli esemplari greci. Se la si riferisce a quanto è detto prima e si sottintende siano sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo (*Eph* 5,21), in modo che il termine sottomesse lo si ricavi per zeugma, si avrà: «e le mogli ai mariti come al Signore». Ma ciò lo si comprende più in greco che in latino. Come dunque la Chiesa è sottomessa a Cristo, così la moglie sia sottomessa al proprio marito. Lo stesso rapporto di preminenza e sottomissione che Cristo e la Chiesa hanno reciprocamente, a questo stesso ordine il marito e la moglie sono strettamente tenuti¹⁴.

et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una» . Haec quod allegorica mysteria contineant, Paulus, cum in epistola sua hoc ipsum posuisset exemplum, pronuntiat dicens. «mysterium hoc magum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia». Quod autem oporteat hoc etiam secundum litteram custodiri, ipse Dominus et Salvator docet, dicens: «scriptum est: propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet». Et ostendit utique observanda esse haec etiam secundum litteram, cum adicit: «quod ergo Deus coniunxit, homo non separet». Cf. Origenes Werke, VII. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, a cura di W. A. BAEHRENS, II, Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, Leipzig 1921 (GCS 30), pp. 77-78.

⁹ Comincio a correggere certe affermazioni forse troppo decise di quel mio antico lavoro: cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica* ... cit., p.31.

¹⁰ Cf. P. COLLI, *La pericope paulina ad Ephesios V 32 nell'interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma 1951.

¹¹ Cf. *Novum Testamentum graece et latine*, ed. E. NESTLE, Stuttgart 1930, p. 498.

¹² Cf. le osservazioni di H. SCHLIER in *La Lettera agli Efesini* cit., pp. 395-396.

¹³ Cf. *Novum Testamentum graece et latine*, ed. A. MERK, Roma⁹ 1964, p. 645.

¹⁴ Cf. HIER., *Ad Eph.* III, V (PL 26, 564A): «Mulieres viris suis subditae sint sicut Domino; quoniam vir caput est Mulieris, sicut et Christus caput Ecclesiae». Hoc quod in latinis exemplaribus additum est, «subiectae sint», in codicibus Graecis non habetur si quidem ad superiora refertur ed subauditur: «subiecti invicem in timore Christi», ut ἀπὸ κοινοῦ resonent subiectae, «et mulieres viris suis sicut Domino». Sed hoc magis in Graeco intelligitur quam in Latino. Quomodo itaque Christo subiecta est Ecclesia, sic subiecta sit uxor viro suo. Quem enim habet principatum et subiectionem Christus et Ecclesia, huic eidem ordini maritus et uxor astringitur.

Il santo di Stridore dimostra apertamente che la lettura del testo biblico non può prescindere da osservazioni filologiche, di tipo grammaticale e retorico. Qui egli accenna allo ‘zeugma’, ossia al procedimento per cui si riferisce logicamente a due elementi un termine che in realtà viene espresso soltanto per uno di questi. In questo caso si tratta della forma verbale “essere sottomessi”. Che in tutto ciò Gerolamo ricalchi le orme di Origene appare evidente, così come chiaro risulta il valore cogente che assumono la preminenza di Cristo e la sottomissione della Chiesa per marito e moglie, chiamati a riprodurre nel vincolo matrimoniale quel rapporto.¹⁵

Non basta: a proposito di *Eph* 5,31 lo stesso Gerolamo rileva che nella ripresa di *Gen* 2,23 («Per questo l'uomo lascerà padre e madre e saranno due in una sola carne») la lettera in esame presenta qualche differenza rispetto al testo veterotestamentario. Apostoli ed evangelisti spesso presentano lezioni diverse da quelle “correnti” nella Sacre Scritture. In questo caso Paolo, ritenuto l'autore di *Efesini*, nel versetto genesiaco legge ἀντὶ τούτου al posto di ἕνεκεν τούτου (traducibile in entrambi i casi con *propter hoc*); invece di «padre suo e madre sua» ha posto «padre e madre»; ha tolto *et adhaerebit uxori suae* «e si unirà alla sua donna». La spiegazione filologica è ineccepibile:

Abbiamo ora osservato tutto questo perché anche negli altri passi, dove testimonianze dai profeti e dall'Antico Testamento sono state usate dagli Apostoli e non si trovano nei nostri codici, non facciamo immediatamente ricorso alle sciocchezze e alle follie degli apocrifi, ma sappiamo che furono scritte nel Vecchio Testamento, ma non sono state edite così dagli Apostoli e ne è stato piuttosto riprodotto il senso.¹⁶

Un frammento catenarie di Origene tramanda le stesse parole e gli stessi concetti.¹⁷

Il brano in esame di *Efesini* vive di rapporti analogici: vi ricorre molte volte ‘come’. Ciò istituisce una serie di paragoni, di simmetrie che hanno affaticato gli interpreti, compreso il solito Gerolamo;¹⁸ questi a proposito del v. 33 scrive che in greco ὡς, cioè *sicut*, sembra introdurre più una similitudine che un rapporto saldo, fermo, fisso fra le parole dette. Addirittura il legame logico può essere letto non come qualcosa di invariabile, ma dal valore quasi esemplare. Fra il primo enunciato e il secondo si attua un ‘gioco’ di similitudine, di somiglianza che comprende un’illuminazione reciproca dei due elementi posti in relazione. Nel caso del v. 33: il ‘mistero grande’ illumina il ‘mistero piccolo’ che in qualche maniera aiuta a comprendere l’altro. Non è tuttavia sempre agevole stabilire l'esatto significato dell'*adverbium comparationis*. Lo stesso Stridonense afferma che qualcuno potrebbe porre in relazione l'esortazione di *Eph* 5,33 «E voi, ciascuno individualmente ami la propria moglie come se stesso» con quella di *Lev* 19,18: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Il tipo di amore per il prossimo non può essere uguale a quello per la consorte ed anche il ‘come’ assume significato diverso: nel primo caso esso afferma una similitudine, «mentre nei confronti della donna l'*adverbium comparationis* esprime non

¹⁵ Rimando qui alle mie osservazioni sulla *Mulieris dignitatem* e sulle difficoltà derivanti da un’interpretazione che tenda a negare la subordinazione della donna al marito o per lo meno ad affermare un ridimensionamento, perché ciò dovrebbe comportare anche una trasformazione del legame Chiesa – Cristo, a meno di non attribuire al rapporto di simmetria/somiglianza fra i due ‘misteri’ una grande, ma pericolosa elasticità, accentuando certi tratti della posizione geronimiana: cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica...* cit., pp. 55-56 e *infra*, p.186 e nota 18.

¹⁶ Cf. HIER., *Ad. Eph.* III, V (PL 26, 568B-C). In particolare 568C: *Hoc autem totum nunc idcirco observavimus, ut etiam in caeteris locis, sicubi testimonia quasi de prophetis et de Veteri Testamento ab apostolis usurpata sunt, et in nostris codicibus non habentur, nequaquam statim ad apocryphorum ineptias et deliramenta curramus, sed sciamus scripta quidem ea esse in Veteri Testamento, sed non ita ab apostolis edita et sensum magis usurpatum.*

¹⁷ Cf. ORIG., *In Eph.* XXX: J.A.F. GREGG, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, in «Journal of Theological studies» 3 (1902-1903), p.567, come già segnalato nel lavoro di tanti anni fa.

¹⁸ Cf. HIER., *Ad. Eph.* III, V (PL 26, 569D-570B).

similitudine, ma piuttosto apprezzamento e convalida con una qualche enfasi».¹⁹

Ciò apre la possibilità per gli esegeti cristiani di una serie pressoché infinita di interpretazioni. *Efesini* 5,21-33 è uno di quei passi nei quali, secondo Origene, la *littera* del testo non solo ammette di essere superata, ma quasi spinge ad esserlo.

I problemi posti dall'ampia pericope sono molteplici. In primo luogo si pone un problema di eredità: quali sono i precedenti cui guarda chi scrive? Ed inoltre: che cosa trassero da questo testo gli esegeti, ognuno in rapporto al proprio tempo, alla propria cultura, alla propria formazione?

Determinare di che cosa sia erede l'autore in queste pagine richiede indagini a tappeto in più direzioni. In primo luogo la ricerca deve svolgersi nell'ambito della tradizione ellenistica, giudeo-ellenistica e dell'ortodossia ebraica, estremamente attente a grandi problemi di carattere etico.²⁰ Paolo in prima persona ed i testi del *corpus* paolino sono vicini ad una serie di scritti di morale familiare e civile di impronta stoica; la stessa Tarso, nell'antichità sede di una scuola famosissima di questa corrente di pensiero, fu luogo natale non solo dell'apostolo, ma anche del filosofo Antipatro, che affrontò problemi domestici nei suoi scritti.²¹ Lo stoicismo dava rilievo al matrimonio come istituzione naturale capace di garantire, con il succedersi delle generazioni, la vita del cosmo e delle città; inoltre sottolineava il valore delle nozze come κοινωμία, 'unione'. Le si definivano l'unione umana più grande che potesse esistere e si affermava l'esistenza fra i due sposi della comunanza di beni materiali e di figli; ciò che più contava tuttavia era una fusione dell'anima e del corpo.²² Questi elementi devono essere tenuti presenti in una lettura approfondita della lettera in esame.

Per seguire la complessa storia dell'interpretazione degli *Efesini* non vanno dimenticati gli apporti di Musonio Rufo alla riflessione sulle donne. Il celebre filosofo, maestro di Epitteto, si è guadagnato sul campo la definizione di 'femminista romano' non perché lo fosse, ma perché per puro caso i frammenti che ci sono stati conservati danno notevole importanza alla figura femminile.²³ Egli afferma che la stessa tensione verso la ἀρετή, verso la virtù, caratterizza l'uomo e la donna; quest'ultima con lo studio della filosofia può arrivare ad acquisire un modo di vivere che le faccia superare la debolezza connaturata; ciò spinge in direzione di una 'rivalutazione' della figura femminile per cui è positiva colei che valica i limiti della sua debole condizione fisica e morale e si rende spiritualmente simile ad un uomo. E il celeberrimo *topos* della *mulier virilis*. Qui preme sottolineare la grande importanza di queste tematiche che, unite a quelle matrimoniali, danno vita ad un'ampia tradizione interna al cristianesimo²⁴

In una carrellata pur incompleta su questi temi, non può tuttavia mancare un accenno al più

¹⁹ Così scrive Gerolamo: *In uxore autem comparationis adverbium, sicut, non similitudinem, sed approbationem et confirmationem cum quodam pondere sonat*. Cf. ancora E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica...* cit., p.35 e nota 16. L'intero passo in questione, *Ad Eph.* III, 5 (PL 26, 569D-570C) richiederebbe una discussione approfondita che rimando ad altra occasione.

²⁰ Cf. *La coppia nei Padri*, a cura di G. SFAMENI GASPARRO – C. MAGAZZÙ – C. ALOE SPADA, Milano 1991. Alle pp. 13-74 la studiosa siciliana traccia un quadro sintetico della tradizione biblica, giudaica, greco-romana sul rapporto uomo – donna nelle nozze.

²¹ La sua produzione è giunta in frammenti. Si veda inoltre H. SCHLIER, *Commento*, in *La Lettera agli Efesini* cit., p. 396, nota 3.

²² Cf. *La coppia nei Padri* cit., pp. 62-63.

²³ Cf. C. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, ed. O. Hense, Lipsiae 1905; R. Laurenti, *La concezione della virtù in Musonio*, in «Sophie» XXXV (1967), pp. 301-317.

²⁴ Cf. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, pp. 13-25, con il raffronto fra le posizioni di Musonio Rufo e Clemente Alessandrino; U. MATTIOLI ἀσθένεια e ἀνδρεία. *Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983; C. Mazzucco, 'E fui fatta maschio'. *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989; K. VOGT, "Diventare maschio": una metafora degli gnostici e degli antichi cristiani, in *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, a cura di K.E. BORRESEN, trad. it. Roma 2001, pp. 145-162.

lontano precedente di Senofonte,²⁵ ma soprattutto al cronologicamente più vicino nome di Plutarco.²⁶ I cristiani attingono in buona parte i *praecepta moralia et coniugalia* da questa tradizione, straordinariamente consonante con quanto viene elaborato su base evangelica. Possono essere evocati anche Giuseppe Flavio,²⁷ Filone di Alessandria,²⁸ la riflessione antropologica interna alle scuole rabbiniche.²⁹ Nell'Antico Testamento, se alcuni testi mettevano in luce ogni negatività possibile della donna, altri esaltavano la figura femminile rispondente agli schemi tradizionali. E il caso della massaia di *Pr* 31,10 ss., la donna forte come un uomo, che esplica la sua azione all'interno della casa, per il bene della famiglia.³⁰ Essa è nel privato l'elemento fondante, mentre il marito opera nella prospettiva pubblica, secondo una netta separazione di ruoli, tipica di buona parte delle civiltà antiche.

Il mondo giudaico sul piano religioso è molto meno morolibrato ed uguale a se stesso di quanto solitamente si immagina. All'epoca di Paolo era percorso da sommovimenti di grande importanza; Esseni e Terapeuti erano espressioni di ricerca religiosa che incideva in modi pesanti sul rapporto uomo-donna, quando non arrivava a negarlo completamente sul piano carnale. Esistono fenomeni culturali che devono essere tenuti presenti in un quadro allargato relativo ai secoli I a.C. - I d.C. e dei quali si captano qui o l'eredità o le prime avvisaglie. Basterà rimandare al complesso problema della ἐγκράτεια e alla presenza nello gnosticismo di posizioni astensionistiche a livello sessuale e alimentare.³¹

²⁵ Il testo di riferimento è *Economico*, uno scritto nel quale si afferma la sostanziale uguaglianza di natura fra uomo e donna, ma a quest'ultima si attribuisce mancanza di saggezza e di forza (su base socratica). Nel rapporto matrimoniale il marito è chiamato a svolgere un'azione educativa nei confronti della moglie; la messa in comune dei beni materiali e delle capacità etiche e spirituali deve portare ad una collaborazione in armonia. Lo sposo è attivo all'esterno della casa, la sposa all'interno: l'uno agisce nella sfera pubblica, l'altra in quella privata. E la divinità che ha voluto così e che ha dato caratteristiche diverse ai due sessi. Il rapporto matrimoniale costituisce il terreno privilegiato in cui le diverse caratteristiche dell'uomo e della donna possono cooperare per il benessere della famiglia e per la nascita e crescita dei figli. Cf. *La coppia nei Padri* cit., pp. 57-59, con rimandi all'utilissimo volume *La donna nella società della Grecia antica*, a cura di I. SAVALLI, Bologna 1983, pp. 222-225.

²⁶ Plutarco affronta spesso tematiche matrimoniali: del dialogo *Sull'amore*, in cui esalta l'amore di coppia, ai *Praecepta coniugalia*, in cui si raccomandano armonia fra i due coniugi, moderazione nelle manifestazioni di affetto (soprattutto del marito verso la moglie), impegno di fedeltà, sottomissione femminile. Anche in Plutarco si dice che il marito deve comandare sulla moglie non come un padrone sul suo possesso, ma come l'anima sul corpo e si richiedono da parte di chi domina benevolenza ed attenzione per il benessere di colei che è sottoposta. Così in *Praec. con.* 33.

²⁷ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*. L'opera difende l'istituto delle nozze che nel mondo pagano era in qualche modo in difficoltà per il prevalere delle pratiche omosessuali e dei divorzi. Unione secondo natura, che ha per scopo la nascita di figli, non può essere basata su desiderio di ricevere soldi con una ricca dote, o sulla violenza o sull'inganno. La donna è considerata, secondo la Legge, come inferiore rispetto all'uomo, a cui deve obbedire e da cui deve essere guidata, secondo la volontà di Dio. Lo sposo è ἀρχή (capo, guida); il suo compito appare quello di tutelare la compagna più debole, a cui deve rimanere unito. Non gli sono consentiti né l'adulterio, né la violenza contro la fidanzata o la sposa altrui. Cf. anche M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in «Rivista biblica» 20 (1972), pp. 369-390.

²⁸ Cf. il recente, interessante volume *Philo and the New Testament: wechselseitige Wahrnehmungen*, 1. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 1-4 Mai 2003, Eisenach/Jena, a cura di R. DEINES - K.- W. NIEBUHR, Tübingen 2004. Sempre utile il celebre lavoro di R.A. BAER JR., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.

²⁹ Cf. ancora le osservazioni di G. SFAMENI GASPARRO in *La coppia nei Padri* cit., pp. 48-52, e di E. STIEGMANN, *Rabbinic Anthropology*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II,19,2, Berlin-New York 1979, pp. 487-579.

³⁰ Cf. A. BONORA, *La donna eccellente, la Sapienza, il sapiente (Pr 31,1031)* in «Rivista Biblica» 36 (1988), pp. 137-164. Da discutere mi pare la recentissima interpretazione di questa figura come esempio di sapori femminili trasmessi da madre a figlia e come personaggio che assume funzioni sacerdotali: cf. I. FISCHER, *Donne nell'antico Testamento*, in *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, a cura di A. VALERIO, Bologna 2006 («La Bibbia nella Storia» 21), pp. 177-178 e note relative. Utile appare l'antologia di tesi bibliche curata da M.J. EVANS, *Woman in the Bible. An Overview of all the crucial passages on women's roles*, Devon 1983.

³¹ Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e dello gnosticismo*, Roma 1984 («Studia Ephemeridis Augustinianum» 20).

Le linee di lettura di *Eph* 5,21-33 sono tante e tutte caratterizzate da una fatale tendenza all'incrocio. In prima battuta sono stati rilevati alcuni tratti fondamentali. La sottomissione della donna al marito ha come immagine speculare l'analogo atteggiamento della Chiesa verso Cristo. L'amore che l'uomo è tenuto a dare alla moglie viene esemplificato attraverso quell' ὡς (*sicut*) di cui abbiamo detto, col rapporto Cristo - Chiesa. Lo spostamento poi appare netto se leggiamo il v. 25 ed i seguenti: «E voi, mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa, ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua, per farsi comparire la sua Chiesa...» ecc. Indubbiamente il legame *Christus - Ecclesia* prevale su quello di marito-moglie.³²

Gli elementi fondamentali su cui l'attenzione degli esegeti antichi si è particolarmente appuntata sono anche il dovere per gli uomini di amare le mogli come si ama il proprio corpo, la cura che Cristo ha per la Chiesa perché noi siamo membra del suo corpo e soprattutto l'affermazione «questo mistero è grande», tenendo presente che la valenza di μυστήριον è *sacramentum*. Ciò permette una serie di valutazioni che vanno in una direzione diversa rispetto ad una mirale coniugale e quotidiana. L'idea del 'mistero' rimanda non soltanto al matrimonio, ma al battesimo, capace di inserire il singolo credente all'interno della Chiesa, corpo formato dai fedeli sottomessi al Signore. Si apre qui il complicato capitolo relativo alla teologia battesimale della vita coniugale, che risulta fondante, ad esempio, nel pensiero di Agostino, insieme alla speculare articolazione del simbolismo nuziale e battesimale nel rapporto Cristo - Chiesa.³³

La chiusa del testo è stata molto esaminata perché il corrispettivo dell'amore per la propria moglie è visto nel rispetto della donna verso il marito. La scelta terminologica è indicativa del livello su cui l'autore intende tenersi: significativi da questo punto di vista appaiono l'uso di ἀγάπη la totale assenza di ἔρωσ. Se quest'ultimo sostantivo indica l'amore fisico, con il primo si connota la grande forma di amore soprattutto spirituale che diventa un tecnicismo cristiano. Il verbo base di questa pagina e non a caso ἀγαπάω.³⁴

Le più antiche utilizzazioni di questa pericope hanno per scopo l'affermazione dell'unicità del matrimonio. Fra i primi interpreti di *Eph* 5,21-33 è Tertulliano il polemistica africano (sec. II-III) il quale dà molto rilievo a temi riguardanti nozze e castità, in opere situate in un arco cronologico differenziato.³⁵ Dire Tertulliano vuol dire Cartagine, ossia una chiesa di stampo carismatico. Egli

³² Interessante è la categoria del 'femminile spirituale' per la quale cf. R. R. RUETHER, *The spiritual feminine in New Testament and Patristic Christianity*, in *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel*, Festschrift für L. Schottroff zum 70. Geburtstag, a cura di F. CRÜSEMANN (ET ALII), Gütersloh 2004, pp. 579-599, dove si discute dell'utilizzo di immagini femminili per Dio, l'anima, la Chiesa..

³³ Cf. E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris 1983, pp. 235-295; E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica...* cit, pp. 41-46. L'approfondimento di tipo teologico - sacramentale operato da Agostino, che è erede di una lunga riflessione su questi problemi, incide sulla esistenza quotidiana degli sposi. E tuttavia il *sacramentum magnum* ad essere in primo, con la domanda se il legame *Christus-Ecclesia* indichi un rapporto coniugale o sponsale (*sponsus / sponsa* sono i fidanzati), di tipo spirituale: qui affiora in Agostino la consapevolezza che il linguaggio umano è inadeguato ad esprimere il mistero. Inoltre le 'nozze divine' si articolano in varie tappe. Con l'Incarnazione Cristo diventa 'testa della Chiesa'; quindi realizza il precetto che lega *Genesi* ad *Efesini*: Egli Lascia il Padre, lascia la Madre (Sinagoga), per diventare una carne sola con la Sposa (Chiesa). Sul Calvario, il legno della croce diventa il letto nuziale: come Adamo si addormenta e nasce Eva, così Cristo muore e dà vita alla Chiesa, a sua volta simile ad Eva perché madre dei viventi (cristiani), ma anche a Maria, la vergine che genera figli. Infine dal costato di Cristo escono acqua e sangue, che legano i credenti al Signore: si torna quindi al battesimo, sacramento ecclesiale e bagno nuziale della sposa, che diventa «senza macchia, gloriosa», secondo *Eph* 5,27.

³⁴ Cf. G. QUELL - E. STAUFFER, s.v. ἀγάπη-ἀγαπάω-ἀγαπητός in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1965, coll. 57-146. Scontato è il riferimento ad A. NYGREN, *Eros und Agape*, Berlin 1930 (trad. it. *Eros e Agape*, Bologna 1971).

³⁵ Per un quadro generale sull'argomento si veda R. UGLIONE, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002. Le pp. 77-111 sono dedicate a «Donna e matrimonio» nelle opere del polemistica africano e presentano un'ampia informazione bibliografica. Utile anche l'antologia *Tertulliano. Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, a cura di P.A. GRAMAGLIA, Roma 1988.

nasce pagano, si converte verso il 190, diventa montanista nel 207. I suoi scritti rispecchiano questi cambi di posizione religiosa. Per esempio, l'*Ad uxorem*, dedicato alla propria sposa, è del periodo cattolico; il *De exhortatione castitatis* risale agli anni 208/211, epoca delle prime simpatie montanista; il testo *Sul matrimonio unico* si colloca nel periodo 213-219 e rivela piena adesione al credo di Montano, insieme ad influssi provenienti dalla cultura classica e da Seneca in particolare.³⁶ Nei confronti delle tematiche matrimoniali i vari trattati rimasti presentano un'omogeneità di fondo, sebbene l'atteggiamento dell'autore contempra da un lato la difesa dell'istituzione e dall'altro il disagio per una scelta di vita inferiore rispetto alla verginità, definibile quasi un compromesso con il *saeculum*.³⁷ Torneremo sull'argomento. L'eretico Marcione disprezzava il matrimonio: lo considerava uno strumento perverso della materialità umana, teso alla riproduzione. In polemica contro costui, Tertulliano difende le nozze e la loro bontà propri sulla base di *Efesini*.

La pericope in esame in prima battuta gli fornisce un esempio di quel linguaggio profetico che in modo figurato, attraverso enigmi, allegorie, parabole, induce alla necessità di superare la lettera. Tertulliano sottolinea infatti come Paolo suggerisca agli *Efesini* che quanto fu preannunciato all'inizio rispetto all'uomo, alla necessità di lasciare i genitori e all'unione con la donna, egli lo intende riferito al rapporto Cristo - Chiesa.³⁸ E utile richiamare anche l'ampia argomentazione di *Adv. Marc.* V,18, 8-11, in cui la teologia dell'eretico viene combattuta proprio sulla base della pericope di *Efesini* relativa al rapporto uomo-donna/Cristo-Chiesa.

Del resto, che le donne debbano essere sottomesse ai loro mariti (*Eph 5,22*), da dove trae la conferma? «Poiché l'uomo» - egli dice - «è il capo della donna» (*Eph 5,23*). Dimmi, Marcione, il tuo dio ha creato l'autorità per la sua legge basandosi sull'opera del Creatore? Questo è ancora il meno, dal momento che ha attinto da essa la condizione per il suo Cristo e per la sua Chiesa: «così come Cristo è il capo della Chiesa» (*Eph 5,23*). Così quando dice: «ama la sua carne colui che ama la sua moglie, allo stesso modo di come Cristo ama la Chiesa» (*Eph 5,28-29*), tu vedi che il tuo Cristo e la tua Chiesa sono paragonati a un'opera del Creatore. Quanto onore viene dato alla carne nel nome della Chiesa! «Nessuno» dice l'apostolo «odia la sua carne» (ad eccezione soltanto di Marcione), «ma la nutre e la protegge come Cristo la Chiesa» (*Eph 5,29*). Ma tu sei il solo a odiarla, in quanto le togli la resurrezione: dovrai odiare anche la Chiesa, perché allo stesso modo è amata da Cristo. Ma Cristo ha amato la carne, così come ha amato la Chiesa. Ogni uomo amerà anche l'immagine della sposa, anzi, la conserverà e la onorerà e l'incoronerà. La similitudine insieme al dato reale partecipa all'onore. Mi affaticherò dunque a dimostrare che è il medesimo il Dio del maschio e di Cristo, della donna e della Chiesa, della carne e dello spirito, quando lo stesso apostolo adopera, anzi espone, le frasi del Creatore? «Per costei infatti l'uomo abbandonerà il padre e la madre e saranno due in una carne sola (*Gen 2,24*). Questo è un grande mistero» (*Eph 5,31-32*). Mi basta per ora se questi del creatore sono, per l'Apostolo, dei grandi misteri, minimi, invece, per gli eretici; «ma io parlo», egli aggiunge, «riferendomi a Cristo e alla Chiesa» (*Eph 5,31-32*). Ecco l'interpretazione, noti la separazione del mistero. L'apostolo mostra che il significato allegorico del mistero era stato fornito da colui al quale evidentemente il mistero apparteneva. Che cosa sembra a Marcione? Il Creatore non avrebbe potuto fornire in anticipo figure a un

³⁶ A questi testi, come rileva giustamente Magazzù nel profilo introduttivo a Tertulliano in *La coppia nei Padri*, p. 176, dovrebbe essere aggiunto il perduto trattato *Ad un amico filosofo sui fastidi delle nozze*, che rientra nell'antico e dibattuto problema su quale sia la forma migliore di vita.

³⁷ Cf. *La coppia nei Padri* cit., pp. 176-180 con le condivisibili osservazioni di Magazzù.

³⁸ Cf. TERTULLIEN, *Contre Marcion*, t. III (Livre III), par R. BRAUN, Paris 1994 (SCh 399), pp. 72-76. Si tratta di *Adv. Marc.* III, 5, 2-4.

dio che egli ignorava, anche perché, se noto, sarebbe stato avversario; un dio superiore non avrebbe dovuto piuttosto prendere a prestito niente da un dio inferiore e da distruggere.³⁹

Al di là della polemica contro il pensiero di Marcione, basata sulla dimostrazione che l'Apostolo si riferisce proprio all'opera del creatore, divinità inferiore secondo l'eretico, in questa pagina Tertulliano getta le basi di un tema che sarà fondamentale nella riflessione cristiana sulle nozze umane, viste in costante riferimento al modello Cristo – Chiesa, di cui sono *similitudo* e della cui verità partecipano.⁴⁰ Se l'unione fra marito e moglie è capace di illuminare in qualche modo il rapporto Cristo-Chiesa e se quest'ultimo fa pensare a quel legame umano, allora il matrimonio non deve essere negativo, perché altrimenti non potrebbe essere messo in correlazione coi realtà così elevate.⁴¹

Dicevamo dell'unicità del matrimonio: esso è tale *carnaliter*, ossia fisicamente, secondo lo stesso scrittore, in *De exhortatione castitatis* V, 3-4, proprio in riferimento alle nozze fra *unus Christus et una Ecclesia*.⁴² Per ogni essere umano all'unicità della nascita fa riscontro l'unicità della morte e dell'unione sponsale.

Tertulliano ha peraltro polemizzato a lungo, difendendo le nozze, contro onerati e gnostici. Non si deve infatti dimenticare il ruolo particolare che la pagina in esame della *Lettera agli Efesini* ebbe nella riflessione di questi ultimi, presso i quali il v. 32 relativo al mistero dell'unione fra Cristo e la Chiesa è da leggersi come mistero della salvezza.⁴³ Nella loro particolare ottica, sono gli uomini spirituali che si riuniscono a Dio e possono così essere reintegrati nel Pleroma, cioè la pienezza della dimensione divina. Anche il tema della Chiesa come corpo di Cristo e di Cristo come capo dello stesso corpo ha un suo spazio fra gli eretici del II secolo, presso i quali prevale un atteggiamento concorde di svalutazione del matrimonio.

La posizione tertulliana sulle nozze si modifica: l'africano riflette sui nodi di realizzazione del credente in questo mondo e, forse per le tensioni escatologiche, forse per la credenza nella *παρουσία* imminente e per la convinzione della prossima fine dei tempi, afferma che nella scala dei valori ideali il gradino più alto è costituito dalla verginità; il matrimonio, seppure legittimo, si connota su un piano assolutamente inferiore, passibile quindi di essere superato. È evidente la

³⁹ Così scrive Tertulliano in *Adv. Marc.*, V,18, 8-10 (TERTULLIEN, *Contre Marcion*, t.V [Livre VI], texte critique par C. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par R. BRAUN, Paris 2004 (SCh 483), pp. 336-340): *Ceterum mulieres viris subiectas esse debere unde confirmat? «Quia vir» inquit «caput est mulieris». Dic, mihi, Marcion, de opere Creatoris deus tuus legi suae adstruit auctoritatem? Hoc iam plane minus est, cum et ipsi Christo suo et ecclesiae eius inde statum sumit: «Sicut et Christus caput est ecclesiae». Similiter et cum dicit: «carnem suam diligit qui uxorem suam diligit, sicut et Christus ecclesiam» vides comparari operi Creatoris Christum tuum et ecclesiam tuam. Quantum honoris carni datur in ecclesiae nomine! «Nemo» - inquit - «carnem suam odio habet» - nisi plane Marcion solus - «sed et nutrit et fovet eam, sicut Christus ecclesiam». At tu eam solus odisti, auferens illi resurrectionem: odisse debetis et ecclesiam, quia proinde diligitur a Christo. At enim Christus amavit et carnem sicut Ecclesiam. Nemo non diligit imaginem quoque sponsae, immo et servabit et honorabit et coronabit. Hobet similitudo cum veritate honoris consortium. Laborabo ego nunc eundem deum probare masculi et Christi, mulieris et ecclesiae, carnis et Spiratus, ipso Apostolo sententiam Creatoris adhibente, immo et disserente? «Propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una»: «sacramentum hoc magnum est». Sufficit inter ista, si Creatoris magna sunt apud Apostolum sacramenta, minima apud haereticos, sed «Ego auctem dico» inquit «in Christum et ecclesiam.» Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cuius erat utique sacramentum. Quid videtur Marcioni? Creator quidem ignoto deo figuras praeministrare non potuit, etiam, quia adversario, si noto; deus superior ab inferiore et a destruendo potius mutuari nihil debuit.*

⁴⁰ Nell' Antico Testamento il matrimonio viene accostato al rapporto fra Dio e Israele: cf. C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premier siècles*, Paris 1979, pp. 206-207 (alle pp. 204-262 viene ampiamente studiato il tema della verginità e delle nozze nelle opere del polemistia africano).

⁴¹ Cf. R. UGLIONE, *Tertulliano ... cit.*, pp. 92-93; si veda anche *infra*, p. 199.

⁴² Cf. TERTULLIANO, *De exhortatione castitatis* V, 3-4, ed. AEM. KROYMANN, in *Tertulliani Opera*, II, CCL,II, II, Turnholt 1954, pp. 1022-1023.

⁴³ Cf. E. GELLI, *Da Alessandria a Antiochia. La Lettera agli Efesini nell'esegesi patristica greca*, *supra*, pp. 131ss.

base Paolina di questa riflessione, che nelle pagine di Tertulliano si carica spesso di immagini e toni negativi, per cui la sfera matrimoniale risulta assiologicamente “seconda” e “secondaria” nella prospettiva religiosa, connessa com'è allo stato post-lapsario, una sorta di concessione all'uomo decaduto.⁴⁴

Nella produzione del polemista spiccano tuttavia interessanti pagine dell'*Ad uxorem* in cui vengono con molta attenzione elencati gli inconvenienti di un matrimonio misto fra una cristiana e un pagano. Una sposa che crede in Cristo è tenuta ad attività che la porteranno lontano da casa, facendo nascere in un consorte non cristiano dei sospetti. Così si legge in *Ad uxorem* II, 4, 2:

Chi permetterà inoltre alla propria sposa di andare in giro per i quartieri a visitare i propri fratelli, di aggirarsi tra i tuguri più miseri? Quale marito mai accetterà di buon grado che la sposa si allontani dal suo fianco, qualora occorra, per delle riunioni notturne? Chi tollererà tranquillamente che si allontani nelle notti di Pasqua? Chi la lascerà andare alla cena del Signore (1 *Cor* 11,29) senza sospetto, date le infamanti dicerie che corrono? Chi tollererà che entri di soppiatto in carcere a baciare le catene dei martiri? O ancora, che baci un suo fratello, che porti l'acqua per lavare i piedi dei santi (1 *Tim* 5,10), che provveda all'altrui cibo e al bene, se ne preoccupi, vi si dedichi? Se verrà un fratello forestiero a bussare alla sua porta, quale ospitalità potrà mai trovare in una casa straniera? Se verrà un povero, per lui saranno chiuse le dispense e così anche il granaio⁴⁵

Il matrimonio cristiano si ammanta di caratteristiche diverse per quello che i credenti - qui si tratta significativamente della moglie - sono chiamati a fare. Ne consegue una chiara affermazione della superiorità della coppia di fedeli.

Da dove potremo trarre la forza per narrare la felicità di quel matrimonio che la Chiesa unisce, che l'offerta conferma, che la benedizione segna, che gli angeli annunciano, che il Padre ratifica? Infatti nemmeno nelle varie terre i figli possono sposarsi secondo il rito e secondo il diritto senza il consenso paterno.

Che coppia è quella di due fedeli di una sola speranza, di un solo desiderio, di una sola disciplina, di uno stesso servizio! Tutti e due fratelli dello stesso padre, tutti e due servi di un solo padrone; non c'è alcuna separazione nello spirito e nella carne; al contrario sono veramente due in una sola carne. Dove la carne è una, uno è lo spirito; insieme pregano, insieme si prosternano, insieme osservano il digiuno, dandosi reciprocamente insegnamenti, esortandosi l'un l'altra, sostenendosi l'uno con l'altra.⁴⁶

Uomo e donna uniti dallo stesso amore e dalla stessa fede formano una simbiosi che rende attuale il rapporto Cristo - Chiesa. Non c'è discriminazione fra i due sessi; tutti sono nella *Ecclesia* fratelli

⁴⁴ Così, giustamente, G. SFAMENI GASPARRO, Introduzione a *La coppia nei Padri* cit., p. 93.

⁴⁵ Cf. TERT., *Ad ux.* II, IV, 2-3: *Quis autem sinat coniugem suam visitandorum fratrum gratia vicatim aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire? Quis nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis autem sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspitione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare patietur? Iam vero alicui fratrum ad osculum convenire, aquam sanctorum pedibus offerre, de cibo, de poculo invadere, desiderare, in mentem habere? Si pereger frater adveniat, quod in aliena domo hospitium? Si cui largiendum erit, horreum, proma praecclusa sunt. Si veda TERTULLIEN, *A son épouse*, a cura di CH. MUNIER, Paris 1980 (SCh 273), p. 136.*

⁴⁶ Cf. TERT., *Ad. Ux.* II, VIII, 6-7 (p.148 Munier): *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt. Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius voti; unius disciplinae, eiusdem, servitutis. Ambo fratres, ambo conservi; nulla spiritus carnisve discretio, atquin vere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus: simul orant, simul voluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustinentes.*

dello stesso padre, servi dello stesso Dio, consapevoli strumenti del volere divino. Alla superiorità di questo legame non pare estraneo il reciproco rimando fra “mistero grande” e “mistero piccolo”. Come Tertulliano, molti altri autori ecclesiastici e Padri della Chiesa prendono la morale domestica di *Eph 5* quale base di riflessioni a vasto raggio sulle nozze. Uno dei più interessanti sotto questo profilo è senz'altro Clemente Alessandrino.⁴⁷ Negli *Stromateis* egli discute contro i rigoristi la loro definizione di γάμος, ‘nozze’, quale prostituzione insegnata dal diavolo.⁴⁸ Costoro sostenevano appunto che il matrimonio fosse negativo, facendosi forti dell'esempio di Cristo che mai si sposò né possedette nulla al mondo. La risposta di Clemente è abbastanza articolata: egli si distanzia da rigoristi e libertini,⁴⁹ y dando alla fine un quadro del matrimonio cristiano esemplare. Quanto al paradigma di Cristo, messo in campo dagli avversari, egli spiega il motivo per cui il Signore agì così:

in primo luogo aveva la sua sposa, la Chiesa, e poi non era neppure un uomo comune per avere bisogno di un aiuto secondo la carne (*cl. Gen 2,18*); e neppure gli era necessario procreare poiché eternamente vive ed è unico Figlio di Dio.⁵⁰

Il passo degli *Efesini* serve a sottolineare la bontà di questa scelta di vita, che fa parte del progetto divino di creazione e di esistenza del mondo. Clemente scrive che la Legge contempla il matrimonio: essa è opera di Dio, è santa e il comandamento è santo, giusto, buono (*Rom 7,12*). Fra le altre argomentazioni spicca la seguente:

Se è peccato il matrimonio secondo la Legge, non so come uno possa dire di conoscere Dio quando afferma che il comando di Dio è peccato! No, se santa è la Legge, santo è il matrimonio. Pertanto l'Apostolo riconduce «questo mistero a Cristo e alla Chiesa» (*Eph 5,32*).⁵¹

La prova della bontà delle nozze è nell'analogia che l'Apostolo istituisce fra queste e l'unione Cristo-Chiesa: ritorna quel concetto, di ascendenza tertulliana, che abbiamo già evocato.

In Strom. III, XII, 86 Clemente prosegue:

Insomma, tutte le lettere dell'Apostolo danno insegnamenti in fatto di saggezza e di continenza e contengono consigli innumerevoli sul matrimonio, sulla procreazione della prole, sull'amministrazione della casa e perciò non ripudiano mai il matrimonio se è ispirato a temperanza. Anzi, cercano di salvare la coerenza con il Vangelo e accettano tanto colui che con animo grato a Dio conduce in temperanza vita matrimoniale, quanto colui

⁴⁷ Ancora utile l'ormai classico J.-P. BROUDEUX, *Mariane et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970. In generale si veda M. RIZZI, *Cinquant'anni di studi italiani su Clemente Alessandrino*, in «Adamantius» 4 (1998), pp. 15-24.

⁴⁸ In queste pagine l'oggetto polemico principale è Taziano, apologeta greco di II secolo, che definiva le nozze come πορνεία, secondo quanto riporta Epifanio (*Panar.* 46).

⁴⁹ Cf. F. BLOGIANI, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel libro III degli Stromati*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni» 38 (1967) («Studi in onore di Alberto Pincherle», 1), pp. 86-136; ID., *La tradizione eresiologica sull'encratismo. La confutazione di Clemente di Alessandria*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 96 (1962), pp. 541-564.

⁵⁰ Così in *Strom.* III, V1, 49, 3. Per il testo greco, cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, II, *Stromata Buch I-VI*, a cura di O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL, Berlin 1960, p. 218. Recentissima l'edizione italiana CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, introduzione di M. RIZZI, traduzione e note di G. PINI, Milano 2006. Il testo in esame si trova alle pp. 333-334. (Per la citazione greca completa cf. il testo pubblicato.)

⁵¹ *Strom.* III, XII, 84, 2. (p.234 STÄHLIN-FRÜCHTEL; p.357 RIZZI-PINI) (Per la citazione greca completa cf. il testo pubblicato.)

che vive in stato di “eunuco” come il Signore vuole, con una scelta senza pentimenti e perentoria del modo a cui «ciascuno fu chiamato» (1 Cor 7,20 e 24).⁵²

Il matrimonio si dimostra dunque una scelta valida, se condotta in temperanza, così come valida appare; quella di chi si fa «eunuco nel nome del Signore», secondo il carisma o la vocazione di ciascuno.

Teorico dell'uguaglianza fra uomo e donna sul piano spirituale e molto vicino in questa prospettiva a Musonio Rufo,⁵³ Clemente è convinto che la medesima tensione verso la virtù animi i due sessi. Egli dedica in *Strom.* IV, VIII,59-67 una lunga dimostrazione a questa identità di fondo, fatta salva la differenza fisica fondamentale fra femmina e maschio. Ciò comporta per la γυναίη il compito di concepire e partorire: se la sua anima non è diversa da quella dell'uomo, lo è il corpo, e lo sono i compiti cui entrambi gli esseri umani sono destinati. Un simile statuto non sottrae la moglie all'autorità dello sposo, anzi per il dettato di 1 Cor 11,3.8 e 11 e sulla base della creazione di Eva da Adamo si ribadisce la superiorità maschile. La credente deve essere temperante, addestrata a lottare contro i piaceri, come il suo compagno. Le pericopi di Gal 5,16-17 e 19-23 esortano a procedere nello spirito e a lasciare le opere della carne.⁵⁴ La metodologia alessandrina consente a Clemente di leggere ‘carne’ come ‘peccatori’ e spirito come ‘giusti’. La necessità di ingaggiare battaglie contro i vizi suggerisce all'esegeta la necessità per le donne di essere non delle combattenti al pari delle Amazzoni o delle femmine di tribù bellicose dei Sarmati o dei Saci,⁵⁵ ma filosofe come gli uomini, improntando la loro vita ad un sapere fatto di sopportazione, coraggio e pazienza, virtù stoiche rese proprie dai cristiani. Affiora il tema della ‘donna virile’, della femmina che deve spiritualmente farsi forte come un uomo, superare la debolezza insita nella sua natura, per svolgere al meglio i suoi compiti di moglie e di madre.⁵⁶ Se la preminenza in ogni campo tocca ai maschi, perché più validi, a tutti gli esseri umani, se aspirano alla felicità, educazione e virtù sono indispensabili. Clemente cita Euripide, per quanto concerne la negatività della donna, ed Omero, per la meraviglia costituita da una coppia in pace ed armonia,⁵⁷ ma poi si affida ad Eph 5,21-25 e 28-29 per indicare quale debba essere il vero rapporto uomo-donna: la citazione si apre con la sottomissione reciproca degli esseri umani nel timore di Dio, per poi affermare a chiare note la sottomissione femminile.

Uno spoglio delle opere di Clemente dimostra la centralità di Eph 5,23 «il marito è capo della moglie come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il Salvatore del suo corpo»: l'uomo è maestro, come immagine e riflesso del Signore ed ha l'obbligo di condurre la sposa alla salvezza. Se nel viaggio verso la perfezione la donna trova nel marito un ostacolo, se ne deve sottrarre ed è questo un precetto valido anche per figli e schiavi.⁵⁸

Se la scuola alessandrina costituisce un momento di svolta nella riflessione esegetica su Eph 5,21-33, i risultati per noi più interessanti si raggiungono con Origene. All'interno della sua vasta

⁵² *Strom.* III, XII, 86, 1 (p.235 STÄHLIN-FRÜCHTEL; p.358 RIZZI-PINI) (Per la citazione greca completa cf. il testo pubblicato.)

⁵³ Cf. *Supra*, p.187 nota 23.

⁵⁴ Cf. M. MEES, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, Bari 1970.

⁵⁵ Clemente è uno straordinario conoscitore di *Mirabilia* antichi, uno sperimentato lettore di opere antiquarie: le notizie qui riportate sono presenti in Stobeo, Erodoto, Strabone ed in altri antichi scrittori. Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati*, a cura di RIZZI-PINI, cit., p. 416, note 13-14.

⁵⁶ Cf. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile...* cit., pp. 13-25; U. MATTIOLI, *Ασθενεια e ανδρεια* Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana, Roma 1983.

⁵⁷ Si tratta di EURIPIDE, *Fr.* 546 e 545 Nauck (*Edipo*) e di OMERO, *Odissea* VI, 182-184. L'Alessandrino è anche un grande conoscitore di poesia classica ed alle sue citazioni si deve la sopravvivenza di frammenti di tragici che altrimenti sarebbero andati perduti.

⁵⁸ Cf. CLEM., *Strom.* IV, VIII, 67,1-69,3 e J.-P. BROUDEUX, *Mariage*, pp. 149ss.

produzione esistono passi nei quali il matrimonio viene affrontato e delineato con grande concretezza. Il modello biblico è il rapporto Abramo - Sara, con riferimento alla posizione della matriarca dietro al marito al momento della apparizione di Mamre.⁵⁹ Le consorti devono seguire i loro sposi, purché questi le guidino in modo corretto verso Dio. Mazzucco, riflettendo sulla donna in Origene,⁶⁰ segnala, inoltre che la relazione con il legame Cristo-Chiesa stabilito nella *Lettera agli Efesini* determina all'interno della coppia umana un tipo di amore superiore a quello per qualunque altra persona.⁶¹

I rimandi ad *Efesini 5* servono all'esegeta alessandrino per sottolineare la necessità di armonia nella coppia umana: le due persone sono unite da Dio in una sola (*Mat 19,6*), in un contesto in cui regna la concordia. Uniti allo stesso giogo, nella loro unione è operante la grazia divina. L'uno domina, secondo *Gen 3,16*, l'altra obbedisce. Paolo, per Origene, definisce carisma sia una casta continenza sia un matrimonio basato sui precetti di Dio. L'apostolo afferma: *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)*. Quindi l'esegeta alessandrino esorta coloro che sono uniti da Dio nelle nozze a tener presente e rispettare ciò che comanda Paolo: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa» (*Eph 5,25*) ed analogamente «la donna sia rispettosa verso il marito, come la Chiesa rispetta Cristo» (*Eph 5,33*); solo così la loro unione rappresenta un carisma.⁶² La posizione origeniana appare chiara: le nozze sono un dono, uno stato dominato dalla grazia, qualora rispondano ai requisiti qui espressi.⁶³

Naturalmente la ricerca interna ad Origene mostra che la lettura di *Eph 5, 21-33* si sposta in modo accentuato in direzione allegorico-mistica. Una linea poi interessantissima, di grande difficoltà interpretativa, è quella che lega l'Alessandrino ai Cappadoci e in particolare a Gregorio Nisseno. Origene pone la pagina paolina come punto di partenza per riflettere sulle nozze spirituali e soprattutto per il costituirsi di quella articolata scala di valori che vede al primo posto la *παρθένια*, al secondo la castità, frutto di vedovanza o di interruzione di un legame matrimoniale, e in ultimo il rapporto sponsale e la dimensione di genitori dei due sposi. Da brano che serve a esaltare il matrimonio, questo testo può diventare mezzo per affermare la superiorità di nozze di altro tipo. La sottomissione delle donne ai mariti, sull'esempio della Chiesa nei confronti di Cristo, rende necessario che le spose siano sottomesse vivendo santamente senza passione e senza peccato, perché l'ecclesia è sottomessa al Signore in santità, assenza di *πάθη* e di colpa.⁶⁴ Gli avverbi *ἀπαθῶς* (senza passione) e *ἀναμαρτήτως* (senza peccato) appartengono al 'vocabolario della *ἀπάωεια*'; nei frammenti che ci sono stati conservati delle sue Omelie sugli *Efesini*,⁶⁵ Origene sottolinea che il rapporto Cristo-Chiesa è da intendersi come modello dell'amore reciproco degli sposi, da viverci principalmente su un piano spirituale. Il matrimonio è inferiore alla verginità consacrata, è solo un'immagine del legame fra il Signore e la realtà ecclesiale, la cui vera realizzazione si ha solo nella

⁵⁹ Cf. *Gen 18,10*. Origene sviluppa tutto questo in *Hom. in Gen 4,4*, dove i vari livelli di interpretazione conducono a identificare l'uomo con la ragione e la donna con la carne, mentre in riferimento ad Esodo si rimanda a Dio che precedeva sotto forma di colonna di fuoco o di nubi la sinagoga del Signore

⁶⁰ Cf. MAZZUCCO, s.v. Donna, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, p. 126.

⁶¹ Così in ORIG., *Hom. in Canticum 3*, a cura di W. A. BAEHRENS, Berlin 1925 (GCS 33), pp. 188-189. Gerolamo si ricorda di queste affermazioni, in un passo cui già si è fatto riferimento: cf. *supra*, p. 186 nota 19.

⁶² Così in ORIGENE, *Commento al Vangelo di Matteo XIV, 16* (GCS 40), pp. 323-324.

⁶³ Cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariane selon Origene*, Paris, Bruges 1963; Y. TISSOT, *Hénogamie et Remariage chez Clément l'Alexandrie*, in «Rivista di Storia e letteratura religiosa» 11 (1975), pp. 167-197.

⁶⁴ Cf. ORIG., *In Eph.*, XXX (p. 567 Gregg).

⁶⁵ Purtroppo non abbiamo il testo intero. Si veda J.A. GREGG, *The Commentary of Origin ... cit.*, pp. 234-244; 398-420; 554-576.

castità perfetta. Se l'unione Cristo-Chiesa può in qualche modo riprodursi sul piano della carne, la resa effettiva avviene su quello dello spirito.⁶⁶

Il legame fra gli sposi, se correttamente vissuto, è mezzo di santificazione reciproca e il loro affetto si fonda sulla carità, li porta verso Dio, li unisce a lui. L'anima vergine invece si unisce direttamente alla divinità. Il vero rapporto matrimoniale per Origene è quello fra Cristo e l'anima del credente ed in questa prospettiva viene letto il dettato di *Efesini*. Da qui si sviluppa tutta una serie di interpretazioni che superano il dato letterale ed avranno una lunghissima tradizione. Esse ledono l'unione Cristo-anima del credente sovrapporsi a quella uomo-donna nel matrimonio, superarla, per giungere ad argomentazioni in base alle quali le vere nozze sono quelle dello spirito e non della carne, quelle appunto fra Cristo e l'anima. L'immagine del Signore che ama il suo corpo in realtà prefigura un rapporto interno all'uomo, per cui questi ama la sua ψυχή, posto che egli ama Dio su un piano assolutamente psicologic. L'uomo spirituale supera quello carnale, la vita nello spirito quella nel corpo.

Le tematiche matrimoniali di *Eph 5* con Origene vengono lette nella prospettiva di un superamento della morale domestica ed approdano ad un piano più alto. Nella stessa direzione procedono altri autori quali Metodio, Gregorio di Nissa e si aprono interessanti problemi, fra cui il rapporto immateriale che prende il nome di ἱερὸς γάμος o 'nozze sante' o 'nozze mistiche'.⁶⁷ Si presentano anche questioni a quanto mi consta, ancora da indagare, come l'apporto di *Eph 5,20-33* alla riflessione sul *Cantico dei cantici*.⁶⁸

Moltissimi altri aspetti sarebbero da approfondire: ad esempio tutte le problematiche relative alla subordinazione della donna all'uomo. Si tratta di un'idea che viene da lontano, presente in tutte le culture e, in particolare, risulta dato fondante la società antica greco-romana ed ebraica. Il cristianesimo da tutto questo non si distacca. La posizione femminile in sottordine appare legata, come è già affiorato in Clemente, al modo in cui Eva è stata creata secondo il più antico racconto di Genesi: è il 'peso' della costola d'Adamo. Se la femmina è stata tratta dal maschio, nata da una parte di questi, gli è ovviamente e naturalmente subordinata e sottomessa. Secondo alcuni studiosi ciò sarebbe evidente perfino nella codificazione della posizione più naturale dell'atto fisico di accoppiamento.⁶⁹

Concentrarsi sul rapporto sponsale umano spinge di necessità a trascurare il nodo centrale del legame fra Cristo e la Chiesa, la Chiesa e Cristo, e la tematica del bagno-battesimo, che vede poi la stessa Ecclesia lavata nel sangue e nell'acqua che escono dal costato del Signore. Questa scelta impone di accennare appena allo stesso rito battesimale evocato attraverso il sostantivo λουτρόν, il 'lavacro', rituale che va a coincidere col bagno lustrale della fidanzata prima delle nozze. Ciò spingerebbe in direzione altra, verso il simbolismo nuziale utilizzato in rapporto a tematiche teologiche, o quanto meno ecclesiologiche.

Il problema del matrimonio è sentito come importante all'interno dei secc. IV e V e in generale c'è un'attenzione particolare per questa sezione della Lettera agli *Efesini*. Come è noto, Gerolamo fu stimolato a comporre il Commento a questo testo, oltre che da Marcella, da Paola ed Eustochio, alle quali è lo scritto è dedicato.⁷⁰ Si tratta di tre fra le più rappresentative dame di quel 'circolo dell'Aventino', che vide riunirsi intorno all'allora segretario del papa Damaso nobili vedove e vergini dell'aristocrazia romana, unite dalla voglia di dedicarsi a vita ascetica. In particolare studiavano la Scrittura ed erano in grado di leggere greco ed ebraico, oltre al latino; inoltre appaiono formidabili suscitatrici di problemi scritturistici, impegnando Gerolamo in discussioni di punti controversi, spesso anche per lettera. Ognuna di esse aveva gusti precisi in fatto di esegesi e

⁶⁶ Cf. H. CROUZEL, *Virginité ... cit.*, p. 32.

⁶⁷ Si veda a questo proposito l'exkursus dedicato all'argomento da H. SCHLIER in *Lettera agli Efesini cit.*, pp. 418-440.

⁶⁸ Cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica ... cit.*, pp. 34-35; 37-39.

⁶⁹ Cf. C. NARDI, *L'eros nei Padri della Chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici*, Montespertoli 2000, p. 22. 70

⁷⁰ Cf. PL 26,467C-472C (prologo).

dall'epistolario geronimiano si ricava l'impressione che fossero donne di estrema vivacità intellettuale.⁷¹ L'opera sugli *Efesini* fu composta tra il 387 e il 388, con grande rapidità ed è caratterizzata da un approccio filologico molto attento da parte di Gerolamo, come dimostrano le riflessioni cui abbiamo già fatto ricorso.

Il santo di Stridone riflette anche sul contenuto della pericope e ci lascia un problema aperto, di difficile soluzione.

Egli intende «soggetti vicendevolmente nel timore di Cristo» (*subiecti invicem in timore Christi*) come esortazione che deve essere intesa principalmente da vescovi, presbiteri, dottori. I *principes gentium* (i potenti pagani) e i *principes cristiani* si differenziano per il fatto che gli uni dominano sui sudditi, «mentre noi» - parafraso da Gerolamo - «siamo servi e tanto più grandi se ci facciamo più piccoli di tutti». Ciò risponde allo strumento logico del paradosso evangelico. L'esegeta esamina poi l'espressione in timore Christi: la sottomissione deve essere motivata non dal desiderio di gloria terrena, ma dal timore di Cristo, dalla paura di offenderlo.

Un altro invece interpreterà nel modo seguente: sottomessi reciprocamente nel timore di Cristo, in modo da dire che questa sentenza a carattere generale può essere divisa e suddivisa nelle seguenti proposizioni: «le donne siano soggette ai mariti» (v. 22); «figli, obbedite ai genitori» (*Eph* 6,1); «servi, obbedite ai padroni secondo la carne con timore e tremore» (*Eph* 6,5), in modo che non solo la donna sia soggetta al marito, i figli ai genitori, o i servi ai padroni, ma anche siano reciprocamente sottomessi gli uomini alle mogli, secondo il compito che è stato loro ordinato; i padri ai figli, perché non li spingano all'ira; i padroni ai servi, perché abbandonino le minacce e diano loro ciò che è necessario. Tutto questo lo facciano sulla base del timore di Cristo perché, come egli fu soggetto ai suoi servi, così quelli che sembrano potenti siano soggetti ai più deboli, rendendo loro i servizi che vengono ordinati. Ci è possibile in questo passo intendere 'timore' anche con *εὐλάβεια*, cioè *reverentia*, che è più vicina alla carità.⁷²

La discussione sull'effettiva esistenza di questo *alius*, sostenitore della completa subordinazione reciproca, è complicata.⁷³ Forse non esiste ed è Gerolamo stesso ad esprimere il suo pensiero attribuendolo ad un altro, posto che si tratta di un'idea del tutto favorevole alle categorie più deboli. Forte è la tentazione di attribuire una lettura di questo tipo a Paola ed Eustochio, che sappiamo ottime interpreti del testo sacro. Ci fermiamo però sull'orlo del baratro della 'fantafilologia'.

L'uso di *Efesini* può servire per la costruzione di paradigmi femminili. Ad esempio, è nota la centralità della figura di Monica per Agostino, descritta come *optima mater*, ma anche come moglie esemplare, nelle *Confessiones* ed in altre opere.

La sua sottomissione ad un marito di cui era migliore suona nel ricordo del figlio come attuazione del dettato di *Efesini*:

E così già credevo e lei e tutta la casa, tranne il solo padre, che tuttavia non fu capace di

⁷¹ Cf. E. GIANNARELLI, *Antiche lettrici della Bibbia: dame martiri e pellegrine*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. LEONARDI - E. SANTI - A. VALERIO, Firenze 2002, pp. 23-48, in particolare pp. 23-32. Si veda da ultimo C. MAZZUCCO, *Donne e Bibbia nel cristianesimo tra II e V secolo*, in *Donne e Bibbia ... cit.*, pp. 23-49, in part. 26-30.

⁷² Cf. *Comm. in Eph.* III,V (PL 26,563C-D): *alius vero sic interpretabitur: «subiecti invicem in timore Christi», ut hanc sententiam generalem in consequentibus dividi dicat atque partiri: «mulieres viris suis subditae sint» (v. 22); et «Fili, obedite parentibus» (Eph. 6,1) et «Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore» (Eph. 6,5), ut non solum uxor viro, et filii parentibus, et servi dominis, sed etiam viri mulieribus, iuxta officium quod praeceptum est; et patres filiis, ne illos ad iracundiam provocent; et domini servis, ut remittant minas et praebeant his quae habent necessaria, invicem sint subiecti; et hoc ex Christi timore faciant, ut quomodo servis suis fuit ille subiectus, sic et hi qui maiores videntur, subiciantur minoribus suis reddendo officia quae iubentur. Possumus hic timorem et pro *εὐλάβεια*, id est *reverentia*, accipere, quae magis vicina est *charitati*.*

⁷³ Cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica ... cit.*, pp. 54-55.

vincere in me il diritto della religiosità materna, in modo da non farmi credere in Cristo, dato che egli ancora non aveva creduto. Essa si dava da fare perché tu, Dio mio, fossi per me padre, piuttosto che lui, ed in questo tu la aiutavi perché essa potesse prevalere sul marito che serviva, benché fosse migliore, poiché anche in questo serviva te, che dai questo comando.⁷⁴

Ciò può essere messo in rapporto con una serie di osservazioni dello stesso vescovo di Ippona sulla figura di Maria, paradigma di madre per eccellenza. Viene sottolineata la subordinazione della fanciulla di Nazaret allo sposo Giuseppe all'interno di quel matrimonio esemplare. Il comportamento della Vergine è descritto ed esaltato da Agostino allorché nel Sermo 51,11,18 scrive:

Aveva meritato di generare il Figlio dell'Altissimo ed era umilissima; non si metteva davanti al marito nemmeno nell'ordine del discorso, in modo da dire «io e tuo padre», ma disse «tuo padre ed io». Non rispettava la dignità del suo seno, ma l'ordine stabilito all'interno del rapporto coniugale.⁷⁵

Il passo evangelico cui il santo si riferisce è il rimprovero della madre a Gesù dodicenne, allorché questi finalmente viene ritrovato a disputare nel tempio con i dottori (Lc 2,48) Stretta appare la dipendenza dagli *Efesini* per la creazione della figura paradigmatica della donna, madre, sposa ideale che viene a coincidere, fra IV e V secolo, con il modello mariano.

Agostino è autore che dà largo spazio alle tematiche matrimoniali secondo *Eph* 5,21-33 e per una prospettiva generale rimando al mio antico lavoro sulla storia esegetica di questa pericope, che ne presentava una lettura incrociata alla luce di due testi guida, rispettivamente di Schmitt e Børresen.⁷⁶

L'attenzione del padre africano è attratta soprattutto dagli elementi utili a definire la diversità del ruolo uomo-donna nel matrimonio, fatto salvo il pari impegno nella castità coniugale. Riveste grande importanza presso di lui la sottolineatura dei doveri reciproci fra i due sessi nel legame sponsale.

L'invito all'uomo perché non si faccia superare dalla donna è costante negli scritti del vescovo di Ippona: egli non perde occasione per stimolare l'uno ad essere all'altezza dell'altra, per non avere una casa e una famiglia completamente rovesciate rispetto agli schemi naturali e a quanto la Scrittura sancisce. In questa prospettiva il testo sacro di riferimento è sempre la pagina da *Efesini*, come è evidente in *Discorso IX,3*:

Ti si dice: Non commettere adulterio (*Ex* 20,14), cioè non ti accostare ad alcuna altra donna, che non sia tua moglie. D'altra parte tu pretendi ciò da tua moglie e non vuoi ricambiarglielo. E pur dovendo tu precedere in virtù la moglie, poiché la castità è una virtù, tu cedi ad un solo assalto della libidine. E mentre vuoi che tua moglie sia vittoriosa, tu giaci vinto.

⁷⁴ Cf. AUG., *Conf.* I, XI, 17: *Ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in me ius maternae pietatis quominus in Christum crederem, sicut ille nondum crediderat. Nam illa satagebat ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuvabas eam ut superaret virum cui melior serviebat, quia et in hoc tibi utique id iubenti serviebat.* Cf. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, I-III, a cura di J. FONTAINE - M. CRISTIANI - J. GUIRAU - L.E PIZZOLATO - M. SIMONETTI - P. SINISCALCO, Milano 1992, p. 30.

⁷⁵ Cf. AUG., *Sermo* LI, 11,18: *Meruerat parere filium Altissimi et erat humillima; nec se marito nec in ordine nominis praefererat, ut diceret: Ego et pater tuus, sed «Pater tuus», inquit, «et ego». Non attendit sui uteri dignitatem, sed attendit ordinem coniugalem.* Cf. SANT'AGOSTINO, *Discorsi* II/1 (5185), *Sul Nuovo Testamento*, Roma 1982 («Nuova Biblioteca Agostiniana» XXX/1), p. 28.

⁷⁶ Per l'indicazione del lavoro di H. SCHMITT, cf. supra, p. 191 e nota 33; nella vasta produzione della teologa norvegese mi riferisco a K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Assisi 1979, pp. 13-138.

Pur essendo tu capo di tua moglie, lei ti precede nel cammino verso Dio, lei di cui tu sei il capo. Vuoi che la tua casa sia capovolta all'ingiù? «Capo della donna è l'uomo» (*Eph* 5,23), infatti. E dove una donna si comporta in modo migliore dell'uomo, la casa si capovolge all'ingiù. Se capo è l'uomo, egli deve vivere meglio e precedere in tutte le buone azioni la propria moglie, affinché questa lo imiti e segua il suo capo. «Come Cristo è capo della Chiesa» (*Eph* 5,23) ed alla Chiesa viene imposto questo, di seguire il proprio capo e camminare sulle sue orme (cf. *1 Ptr* 2,21), così la casa di ciascuno abbia come capo l'uomo e come corpo la donna. Dove lo conduce il capo, là il corpo deve seguire. Quindi perché il capo vuole andare dove non vuole che il corpo lo segua? Perché vuole andare l'uomo dove non vuole che la moglie lo segua? Poiché impone tali cose, la parola di Dio diventa un nemico.⁷⁷

Agostino intende inoltre scuotere le mogli da una eccessiva passività nei confronti di un problema grave come l'adulterio. Egli testimonia dati concreti e storici come la consuetudine, ormai invalsa alla sua epoca, di considerare stato di peccato e condotta anomala la mancanza di fedeltà di una donna e del tutto normale lo stesso comportamento da parte dell'uomo.

Nel medesimo *Discorso* IX,4 afferma:

Sono ormai quotidiane le lamentele, anche se le donne stesse ormai non osano più lagnarsi dei propri mariti. La consuetudine, fattasi così invadente, viene osservata come se fosse legge, tanto che le mogli stesse si sono convinte che l'adulterio è lecito agli uomini, ma non alle donne. Sono solite sentire di donne trascinate in tribunale perché sorprese con servi. Ma non hanno mai sentito dire di un uomo che, trovato con una sua serva in evidente peccato, sia stato portato in tribunale. In una colpa identica fa apparire più innocente l'uomo non la verità divina, ma l'iniquità umana. E se per caso oggi qualcuno dovrà sopportare la propria moglie più aspra nei suoi confronti e borbottante senza paura, perché ha sentito dire in chiesa che non è affatto lecito all'uomo quel peccato di adulterio che riteneva fosse lecito al proprio marito, se dunque, come dicevo, la dovrà sopportare borbottante ormai senza paura e che gli dice: «Non ti è lecito ciò che fai. Lo abbiamo sentito dire insieme. Siamo cristiani. Contraccambia ciò che pretendi da me; io devo fedeltà a te, ma anche tu devi fedeltà a me, entrambi poi dobbiamo fedeltà a Cristo. E se inganni me, non puoi certo ingannare colui che al quale apparteniamo, non inganni colui che ci ha comprati». Sentendo queste parole ed altre di tal fatta, alle quali non era certo abituato, siccome non vuole redimersi, se la prende con me. Si adira, mi maledice.⁷⁸

⁷⁷ Cf. AGOSTINO, *Discorso* IX,3-4 in *Discorsi* I (1-50), *Sul Vecchio Testamento*, Roma 1979 («Nuova Biblioteca Agostiniana» XXIX), pp. 154-155: *Dicitur tibi: «Non moechaberis» (Ex 20,14), id est, non eas ad aliquam aliam praeter uxorem tuam. Tu autem exigis hoc ab uxore et non vis hoc reddere uxori. Et cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas virtus est, tu sub uno impetu libidinis, cedis. Et vis uxorem tuam esse victricem; tu victus iaces. Et cum tu caput sis uxoris tuae, praecedit te ad Deum, cuius caput es. Vis domum tuam capite deorsum pendere? «Caput est enim mulieris vir» (Eph 5,23). Ubi autem melius vivit mulier quam vir, capite deorsum pendet domus. Si caput est vir, melius debet vivere vir et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum, sequatur caput suum. Quomodo «caput Ecclesiae Christus est» (Eph 5,23) et hoc iubetur Ecclesiae, ut sequatur caput suum et ut per vestigia ambulet capitis sui (1 Ptr 2,21), sic uniuscuiusque domus habet caput virum et tamquam carnem feminam. Quo caput ducit, illuc debet corpus sequi. Quare ergo vult caput ire quo non vult ut corpus sequatur? Quare vult ire vir quo non vult ut uxor sequatur? Haec iubendo sermo Dei adversarius est. Il Sermo IX è di incerta cronologia ed è anche difficile appurare dove il santo lo abbia predicato. Si parla di Cartagine o di Chusa, nelle vicinanze di Ippona.*

⁷⁸ Cf. *ivi*, p. 156: *Quaerelae quotidianae sunt, quamquam ipsae feminae iam nec audent conqueri de viris suis. Ita invadens omnia consuetudo pro lege observatur, ut iam et mulieribus forte persuasum sit, licere hoc viris, non licere mulieribus. Solent enim audire adductas mulieres esse ad forum, quae forte cum servis inventae sunt. Adductum virum ad forum, quia inventus est cum ancilla sua, numquam audierunt, cum sit per peccatum. In peccato pari innocentiorum facit videri virum non divina veritas sed humana perversitas. Et si forte hodie acriorem quisquam passus fuerit uxorem suam et liberius murmurantem, cui iam videbatur quia licebat viro, et audivit in ecclesia quia non licet viro, si*

Nelle parole che il vescovo di Ippona presta alla donna si coglie una sorta di trasposizione di quel «sottomessi reciprocamente al Signore», che è premessa nella pericope di *Efesini* sulle nozze. La moglie richiama il marito alla fedeltà a Cristo, «colui che ci ha comprati» naturalmente col suo sangue, nel riscatto della morte in croce. Un tratto di vita quotidiana è da cogliersi anche nella reazione del coniuge che, ritrovandosi per casa una moglie critica e brontolona, se la prende col predicatore.

I testi di Agostino colpiscono il lettore per la grande insistenza sulla necessità che ha l'uomo di tenersi al passo con la donna. Questa ha avuto nel cristianesimo antico un ruolo di estremo rilievo, come già si è accennato, nel chiuso della famiglia, nel privato, mai nel pubblico. Allorché: le donne abbiano voluto agire da protagoniste all'esterno, si è subito cercato di correre ai ripari, perché non assumessero ruoli diversi da quelli che la tradizione assegnava loro. Tuttavia se ne riconosce il valore, su un piano spirituale e all'interno della dimensione domestica e del rapporto con il coniuge. Ecco quanto il vescovo scrive in *Discorso CXXXII,2*:

L'uomo è più forte della donna, l'uomo è capo della donna (*Eph 5,23*). La donna combatte e vince: tu soccombi al nemico? Il corpo resiste ed il capo viene steso? Voi che ancora non avete una moglie e tuttavia vi accostate alla mensa del Signore e mandate il corpo di Cristo e bevete il sangue, se avete intenzione di sposarvi, mantenetevi casti per le vostre mogli. Quali volete che esse vengano a voi, tali esse stesse devono trovare voi. Quale giovane non vorrebbe sposare una donna casta? E se sta per sposare una fanciulla, chi non la desidererebbe vergine? La cerchi vergine? Sì! anche tu! La cerchi pura, non essere tu impuro. Infatti non è possibile che lei possa e tu no. Se non fosse possibile, neanche lei potrebbe. Il fatto stesso che lei lo possa ti insegna che può accadere. Dio la guida, affinché sia capace. Ma tu avrai maggior gloria nel farlo. Perché maggior gloria? Una fanciulla è repressa dalla sorveglianza dei genitori, la frena lo stesso pudore del suo sesso più debole; infine teme le leggi che tu non devi temere. Perciò tu ne avrai maggior gloria se lo farai: perché se ti manterrai puro vuol dire che temi Dio.⁷⁹

In questa interessantissima pagina spiccano alcuni concetti da sottolineare. Il vescovo di Ippona rivela un modo di concepire il corpo femminile del tutto diverso da quello del suo precedente africano Tertulliano, col quale condivide la esaltazione dell'uomo casto.⁸⁰ L'accento al timore di Dio richiama l'espressione: «siate sottomessi gli uni agli altri ἐν φόβῳ τοῦ θεοῦ dell'epistola paolina. Il *timor Dei* è per l'appunto l'unità di misura di ogni corretto rapporto fra l'uomo e la divinità.

Tanti altri temi sarebbero da toccare, ma per concludere basterà fare un cenno alle *Omellerie su Efesini* di Giovanni Crisostomo. Il patriarca di Costantinopoli è una personalità grandissima poco nota al

ergo passus fuerit uxorem suam liberius iam, ut diximus, murmurantem et dicentem sibi «non licet quod facias. Simul audivimus. Christiani sumus. Quod a me exigit, redde mihi. Fidem tibi debeo, fidem mihi debes, fidem Christo ambo debemus. Et si me fallis, non fallis eum cuius sumus, non fallis eum qui nos emit». haec atque huiusmodi audiens ille quae non solet, dum non vult in se fieri sanus, in me fit insanus: Irascitur, maledicit me.

⁷⁹ Cf. AUG., SERMO CXXXII, 2: *Vir fortior est femina, vir caput est feinae (Eph 5,23). Femina pugnat et vincit: tu hosti succumbis? Stat corpus et iacet caput? Qui autem uxores nondum habetis, et tamen ad mensam Dominicam iam acceditis, et carnem Christi manducatis, et sanguinem bibitis, si ducturi estis uxores, servate vos uxoris vestris. Quales eas vultis ad vos venire, tales vos debent et ipsae invenire. Quis iuvenis est qui non castam velit ducere uxorem? Et si accepturus est virginem, quis non intactam desideret? Intactam quaeris? Intactus esto! Puram quaeris, noli esse impurus. Non enim illa potest et tu non potes. Si fieri non posset, nec illa posset. Quia vero illa potest, doceat te quia fieri potest. Et illam, ut possit, Deus regit. Sed tu gloriosior eris si feceris. Quare gloriosior? Illam premit parentum custodia, refrenat infirmioris sexus ipsa verecundia; postremo leges timet, quas tu non times. Ideo ergo gloriosior eris, si feceris; quia tu si feceris, Deum times.* Così in Sant'Agostino, Discorsi I (1-50), Sul Vecchio Testamento, Roma 1979 («Nuova Biblioteca Agostiniana» XXXI/1), p. 207. Considerazioni dello stesso tipo possono trovarsi in *De Coniug. Adulterio* 2,8,7; *Sermones* 224,3; 260; 392,5.

⁸⁰ Rimando al *De virginibus velandis*.

vasto pubblico perché della sua ampia produzione non tutto è stato tradotto.⁸¹ Le sue *Omellerie sugli Efesini* sono un testo interessante, di alta qualità retorica, oltre che di straordinario spessore teologico e morale:⁸² il Crisostomo fu un grandissimo estimatore di Paolo, in lode del quale compose ben sette Discorsi. Nel primo di questi egli intende dimostrare la superiorità dell'Apostolo rispetto ai più significativi personaggi dell'Antico Testamento: Abele, Noè, Abramo, Isacco e gli altri. La grandezza di Paolo rispetto a Giacobbe si gioca proprio sulla base di *Eph* 5,23 ss.: la Scrittura infatti ammira l'antico patriarca per la sua costanza nel servire Labano durante quattordici anni onde ottenerne la figlia in sposa (*Gen* 29,15-30); l'Apostolo invece servì tutta la vita per la sposa di Cristo.⁸³

La posizione del Crisostomo sul rapporto coniugale è strettamente legata alla teologia paolina del matrimonio ed *Eph* 5,21-33 ha un suo ampio impiego, anche in direzioni nuove rispetto a una tradizione consolidata, ma fortemente connesse con l'esperienza pastorale del patriarca di Costantinopoli.

Tra i temi sviluppati pare straordinaria ente attuale la condanna della festa di nozze che diventa spettacolo, ricerca di divertimento, mentre dovrebbe essere un momento di riflessione sulla grandezza dell'evento:

È forse uno spettacolo il matrimonio? È un mistero e figura di una grande realtà: se anche non lo rispetti, rispetta ciò di cui è figura. Questo mistero - dice l'Apostolo - è grande: lo dico nei confronti di Cristo e della Chiesa. È figura della Chiesa e di Cristo e tu introduci delle meretrici?

Se dunque non danzano né le vergini, e le donne sposate, chi danzerà? Nessuno. Infatti, quale necessità c'è di danza? Nei misteri dei Greci ci sono le danze, nei nostri invece silenzio ed ordine, rispetto compostezza. Un grande mistero si compie: fuori le meretrici, fuori gli empi. In che modo è un mistero? Si uniscono e i due formano una sola persona. Perché, quando la sposa entra in scena non c'è né danza né cembali, ma molto silenzio e molta quiete, e perché mai ora che gli sposi si congiungono, non per formare un'immagine inanimata, né un'immagine di alcunché di terreno, ma di Dio stesso, introduci un tale tumulto e turbi i presenti, disonori l'anima e strepiti? Vengono per diventare un solo corpo. Ecco di nuovo il mistero dell'amore. Se i due non divenissero uno, non produrrebbero molti, finché restassero due; ma quando giungono all'unità, allora ne producono. Che cosa impariamo da questo? Che grande è la forza dell'unione.⁸⁴

I testi sulla *Lettera agli Efesini* sono addirittura divertenti: il Crisostomo è fra gli autori cristiani che usano spesso il registro del comico, certo in ossequio alla retorica antica, per tenere desta l'attenzione del suo pubblico, ma soprattutto in quanto uomo di grande cultura e intelligenza. Lo provano queste considerazioni sul mistero piccolo, il matrimonio umano, svolte nella *Omelia XX su Efesini 5*:

È davvero un mistero, e un mistero grande: perché lo sposo abbandona il genitore, colui che lo generò, lo educò, abbandona colei che lo mise al mondo con dolore e con

⁸¹ La bibliografia critica è tuttavia in costante aumento. Sul tema delle nozze si vedano l'ancor valido C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. CANTALAMESSA, Milano 1978 pp. 273-422; L. DATTRINO, *Giovanni Crisostomo di fronte al matrimonio*, in «Rivista di archeologia cristiana» 78 (2002), pp. 145-155.

⁸² Cf. C. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985. La studiosa prende spesso in esame il testo in questione soprattutto alle pp. 117-194 della sua opera.

⁸³ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Panegyriques de Saint Paul*, a cura di A. PIÉDAGNEL, Paris 1982 (SCh 300), pp. 124-125; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su San Paolo*, a cura di S. ZINCONE, Roma 1988, p. 29. Si tratta di *Pan.* 1,8.

⁸⁴ Cf. JOH. CHRYS., *Hom. XII in Col. IV*, PG 62,387. [Per la citazione greca completa cf. il testo pubblicato]

afflizione, lascia quelli che per tanti anni lo colmarono di benefici, con i quali lunga fu la consuetudine e l'abitudine. E tutto questo per unirsi ad una donna che non ha mai visto e che non ha nulla in comune con lui e la preferisce a tutti. Ed è davvero un mistero. E i genitori, in tutto questo, non si affliggono, non solo, ma si affliggono se l'evento non avviene e sono contenti di pagare e spendere denari.⁸⁵

Nell'Omelia in lode di Massimo le stesse considerazioni sono svolte dalla parte della fanciulla e risultano forse ancora più incisive.⁸⁶ Anche per lei appare misterioso il motivo per cui, appena vede il fidanzato, possa desiderarlo ed amarlo alla pari del proprio corpo. E per i genitori della sposa, di solito restii ad affrontare spese per lei, il mistero è ancora più fitto: non solo spendono, ma danno allo sposo la figlia, beni, denaro.⁸⁷ Il tutto permette anche di rilevare come, ai tempi del Crisostomo, alla famiglia si attribuisse ancora un ruolo tradizionale ed il matrimonio fosse considerato anche su una linea di continuità con il mondo classico.⁸⁸ Merita almeno un accenno la presenza del tema del 'desiderio' (ἐπιθυμία), che per il patriarca di Costantinopoli è componente essenziale di un corretto legame fra i coniugi: il dettato di *Efesini* resta sempre sullo sfondo, per quell'amore fisico che lega il marito alla moglie e che anche la moglie deve provare nei confronti del marito. L'attuazione dello schema gerarchico proposto nella Lettera attribuita a Paolo deve risultare equilibrato da un rapporto che veda i due membri della coppia alla pari sul piano degli affetti. Nelle opere del Crisostomo viene posta in primo piano la necessità di armonia fra coniugi, nella consapevolezza di una necessaria, reciproca educazione dei due, che va ad arricchire il presupposto base del pensiero del patriarca sull'argomento: la complementarità degli sposi. L'immagine esemplificativa è ancora di matrice paolina: essi sono uno, come il corpo e la testa sono un solo corpo.⁸⁹ È proprio al Crisostomo che si deve l'inserimento della concordia fra coniugi nel novero delle beatitudini e la definizione dell'amore come forma di affetto più tirannica di qualsiasi tirannide, ma anche il tipo di amore più alto di tutti: ὑπερβάλλουσα ἀγάπη.⁹⁰

Come si vede, il matrimonio è un argomento che ha impegnato moltissimo i Padri della Chiesa, perfino nella prospettiva della sua più spicciola quotidianità. Le fonti cui essi attingono sono ampie e comprendono anche molta produzione pagana. A testi diatribici ad esempio si può fare riferimento per il Crisostomo, che si permette di scherzare su principi di economia familiare e addirittura su una parola come 'mistero'; ad esempi classici ormai trasformati in tipi può pensare Agostino là dove accenna alle mogli brontolone che però, a differenza dalle varie Santippe della tradizione, possono borbottare per una giusta causa, addirittura istigate da quanto hanno sentito in chiesa, come già abbiamo visto.⁹¹

Il continuo intrecciarsi di piani diversi rende ragione della complessità di quella pagina neotestamentaria e soprattutto della particolare dimensione acquisita dalle nozze, mistero legato al divino, ma anche esperienza umana importantissima, degna della massima attenzione.

⁸⁵ Cf. JOH. CRYS., *Hom. XX in Eph. V*, 4, PG 62, 149. [Per la citazione greca completa cf. il testo pubblicato]

⁸⁶ Nella produzione del Crisostomo esistono tre omelie «Sul matrimonio»: A causa della fornicazione ciascuno abbia la propria moglie, Il libello del ripudio e l'Omelia in lode di Massimo e quali donne si debbano sposare. Probabilmente furono tutte 'recitate' a Costantinopoli e sono edite in PG 51,207-242.

⁸⁷ Cf. JOH. CRYS., *Hom. in Laud. Maximi et quales ducendae sint uxores*, PG 51,229-230.

⁸⁸ Cf. D. O'ROARK, *Parenthood in late antiquity: the evidence of Chrysostom*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» 40 (1999), pp. 53-81.

⁸⁹ Cf. JOH. CRYS., *Hom. XII,5 in Col. IV* (PG 62,388).

⁹⁰ Cf. E. GIANNARELLI, *L'esegesi patristica ... cit.*, p. 40, note 42-43.

⁹¹ Cf. *supra*, p. 211.