



MEDICINA NEI SECOLI

ARTE E SCIENZA



ESTRATTO ARTICOLO

Antropologia, fisiologia femminile e malattie di donne negli antichi scrittori cristiani
Female anthropology, physiology and disease in ancient christian writers

DI EMANUELA PRINZIVALLI

Pag. 205-226

Articoli/Articles

ANTROPOLOGIA, FISILOGIA FEMMINILE E MALATTIE DI
DONNE NEGLI ANTICHI SCRITTORI CRISTIANI

EMANUELA PRINZIVALLI
Dipartimento di Studi Storico-Religiosi
Sapienza Università di Roma, I.

SUMMARY

*FEMALE ANTHROPOLOGY, PHYSIOLOGY AND DISEASE IN ANCIENT
CHRISTIAN WRITERS*

Ancient Christian sources are rich in reference to the anthropology and physiology of the female. Christianity in the first centuries had multiple positions as concerns the doctrinal thoughts as well as the social practices. Christian anthropological doctrine has been developed along two exegetical lines, hinging on Genesis 1-3: the first views the human being as a whole psychophysical entity and thereby highlights the protological inferiority of the woman; the second, spiritual and Platonic, emphasizes the inner self and thus, in theory, is more equalitarian. Ancient philosophical theories regarding human generation, in particular those of Aristotle and the Stoics, are used, along with medical notions, by Christian theologians to elaborate the dogma of incarnation. However, in certain cases, as with the post partum virginity of Maria, medical theories are totally put aside. The stories recounting the miracles offer the possibility of understanding medical practices of female conditions and the emotive reactions of the women.

Tre presupposti del discorso

In apertura di discorso, enuncio e illustro sommariamente tre caratteri del cristianesimo antico (in realtà sempre risorgenti, in varie for-

Key words: Ancient Christian sources - Female anthropology- Female physiology - Female pathology

me, nel corso di una storia ormai bimillenaria) utili per comprendere quanto in seguito dirò a proposito del tema da trattare.

In primo luogo ricordo che il cristianesimo eredita dal giudaismo e radicalizza quella che potremmo chiamare “istanza di rovesciamento”. In altri termini, ciò che secondo l’opinione comune è considerato debole, inferiore, spregevole, oppresso e/o opprimibile Dio lo esalta con la sua grazia. Ciascuno di noi, a riguardo, può ritrovare nella memoria esempi tratti dalla Scrittura: dalla predilezione di YHWH per taluni secondogeniti, al *magnificat* di Maria nel *Vangelo di Luca*, alle beatitudini pronunciate da Gesù, alle parole di Paolo in 1Cor 3,19 sulla sapienza del mondo che è stoltezza davanti a Dio. Ora, posto che l’inferiorità femminile è per gli antichi semplicemente un dato di fatto, la suddetta istanza fu in grado talvolta di produrre correttivi rispetto all’assunzione dei codici di comportamento usuali nel bacino del Mediterraneo, sia per quanto riguarda le dinamiche interne alle prime comunità¹ sia per la valutazione della fisicità femminile. Faccio due esempi a quest’ultimo proposito. Gli autori cristiani, riprendendo in taluni casi la lode delle donne forti presente nella Scrittura ebraica (Giuditta, la madre dei Maccabei etc.), apprezzano più ancora di quella maschile la forza dimostrata dalle martiri donne, per definizione considerate esseri fisicamente deboli: così già nel I secolo si esprime, pur in maniera sobria, l’autore della cosiddetta *Prima lettera di Clemente ai Corinzi*² per arrivare alle esaltate e truculente variazioni sul tema contenute nelle Passioni leggendarie composte fra IV e V secolo³. Alcune patologie, come la sterilità, attribuita alla donna nel mondo giudaico, come pure nel mondo greco-romano, almeno a livello popolare⁴, vengono private del loro carattere negativo sul piano sociale e riscattate dalla possibilità di una particolare grazia spirituale. Già nella Bibbia ebraica il destino di alcune sterili (Sara, Rachele, Anna madre di Samuele) viene rovesciato da Dio. Si potrebbe addirittura scorgere in questi racconti la modalità narrativa per esprimere il potere

assoluto di Dio, attraverso un abbassamento delle figure maschili⁵. D'altra parte si constata la relativizzazione della sterilità biologica, nel caso essa non venga sanata dall'intervento di Dio⁶. Questo aspetto viene ereditato e in qualche caso accentuato nel Nuovo Testamento e negli autori cristiani antichi, i quali sentono di vivere in un regime superiore di vita, instaurato da Cristo e nell'attesa di un assetto migliore del cosmo⁷. I racconti evangelici, del resto, offrivano materia persino per una relativizzazione, se non eliminazione⁸, di alcuni tabù, quale l'impurità del mestruo: si pensi all'episodio della guarigione dell'emorroissa (Mc 5, 25-34)⁹, ottenuta per contatto con le frange della veste di Gesù.

In secondo luogo bisogna tener presente il *surplus*, per così dire, di interrogazione intellettuale che sta dietro l'assunzione di informazioni specialistiche da parte degli autori cristiani. A partire dal II secolo abbiamo testi cristiani che parlano della fisiologia femminile e della medicina, in generale e in riferimento alle donne: ebbene, tali nozioni non sono mai fini a se stesse, ma sono inquadrare all'interno di nodi problematici di carattere teorico, che non riguardano solo il terreno più ovvio, cioè la funzione della donna in rapporto all'uomo, ma anche l'origine e la natura del male, la giustizia di Dio e l'elaborazione di dogmi teologici. Ciò non deve meravigliarci perché il cristianesimo, praticamente dall'inizio della sua inculturazione nel mondo greco-romano, si è presentato come una filosofia in concorrenza con le filosofie ellenistiche coeve.

Da ultimo non bisogna dimenticare la pluralità del cristianesimo dei primi secoli, per cui alle fondamentali questioni sopra menzionate i diversi gruppi davano differenti risposte, che produssero ciascuno pratiche e dottrine proprie. E se il percorso storico del cristianesimo va verso la progressiva costituzione di un'ortodossia, almeno nelle intenzioni unitaria, che si contrappone a una multiforme eterodossia, una certa pluralità si mantiene nell'ortodossia stessa.

La donna nel quadro dell'antropologia cristiana antica

Appena sopra ho menzionato la tendenza dei cristiani alla produzione intellettuale, che si esercita prevalentemente a partire dall'interpretazione della Bibbia ebraica, ereditata, sia pure non senza contrasti, dal cristianesimo. Nella Bibbia i cristiani trovano il testo fondamentale per la costruzione del loro pensiero antropologico, e quindi per la definizione dell'essere maschile e femminile: mi riferisco ai due racconti protologici di *Genesi* 1,26-28 e di *Genesi* 2,7ss., narranti, in modo diverso l'uno dall'altro, la creazione del genere umano da parte di Dio nonché la trasgressione dei protoplasti nei confronti di un ordine dato da Dio. I due racconti parlano dell'uomo e della donna in due modi profondamente diversi. Nell'uno (Gn 1,26-28) maschio e femmina sono creati a immagine di Dio, con una visione ottimistica esaltata dalla benedizione di Dio e dalla sua constatazione che tutto il creato *era cosa molto buona* (Gn 1,30). Nell'altro racconto uomo e donna sono plasmati da materia vile: il fango della terra per l'uomo e una costola dell'uomo per la donna. La conoscenza non sembra far parte del patrimonio originariamente dato loro da Dio¹⁰ e solo in un secondo momento viene acquisita dai progenitori, secondo modalità che provocano la riprovazione di Dio¹¹.

Le interpretazioni cristiane dei due racconti furono molte, ma si possono individuare due tendenze esegetiche di fondo. Una interpreta unitariamente i due racconti e di conseguenza valorizza l'assetto corporeo descritto nel secondo racconto, leggendolo alla luce del primo, con conseguente accentuazione della visione ottimistica dell'essere umano, trasmessa dal primo al secondo racconto. L'altra li contrappone - come facevano i cristiani di orientamento platonico e soprattutto gli gnostici - guardando con occhio negativo la plasmazione dell'involucro terreno, il corpo fatto di fango per intenderci, a tutto beneficio della parte interiore, invisibile e spirituale dell'uomo: era questa componente interiore ad essere creata a immagine di Dio,

secondo i cristiani platonizzanti, mentre per gli gnostici addirittura proveniva da un seme divino immesso nascostamente solo in alcuni esseri umani¹².

Semplificando al massimo, si può dire che la prima corrente, pur presentando per noi moderni il fascino di una visione olistica dell'essere umano, che mette in valore l'unità psicofisica della persona, accentua l'inferiorità femminile, a livello protologico, in quanto sottolinea alcuni elementi del secondo racconto di *Genesi* passibili di interpretazione sfavorevole per la donna, quali la sua creazione successiva cronologicamente a quella dell'uomo e come aiuto all'uomo, e anche il suo ruolo di istigatrice al peccato¹³: celeberrima la tirata antifemminile di Tertulliano, *tu es ianua diaboli* e quel che segue¹⁴. La seconda corrente, che svaluta il corpo, e lo considera, a seconda delle varie declinazioni, o uno strumento di redenzione o una prigionia, tende invece, almeno in linea teorica, a pareggiare uomo e donna, in quanto di entrambi si valuta la componente interiore¹⁵.

Inoltre le correnti cristiane platoniche spiritualiste tendevano a vedere la procreazione come un rimedio dato all'uomo, dopo il peccato primordiale, per ottenere una forma di immortalità, e arrivavano a pensare che, in assenza di peccato, l'uomo non avrebbe avuto rapporti sessuali e si sarebbe moltiplicato secondo altre modalità. In questo ambito alcuni gruppi (i cosiddetti encratiti) ritenevano che il peccato originale fosse di natura sessuale e quindi vedevano la continenza come obbligatoria¹⁶. Il significato della procreazione era dunque primariamente spirituale: l'autentica generazione era quella di buoni pensieri e virtù da parte dell'anima, e la generazione fisica ne era un riflesso. Invece la corrente unitiva considerava voluta da Dio *ab origine* la procreazione fisica, ma, proprio per questo, tendeva a legare molto di più la donna alla funzione riproduttiva fisica. Già all'interno degli scritti che entreranno a far parte del Nuovo Testamento constatiamo l'esistenza di una dialettica in proposito. L'autore della *Prima lettera a Timoteo*, che non è Paolo, ma un suo

seguace, ce lo mostra chiaramente, quando afferma che la salvezza per la donna passa attraverso la procreazione (1Tm 2,15) e contrasta le *dottrine diaboliche* di chi vieta il matrimonio (1Tm 4,3)¹⁷. Probabilmente, nella pratica di vita sganciata dalla procreazione, riprovata e temuta dall'autore della lettera¹⁸, influiva anche l'idea, che ritroviamo in Paolo, che in Cristo non c'è più maschio e femmina (Gal 3,28), passibile di essere anche interpretata come un'esortazione pratica alla continenza per il presente.

Una volta emarginate dalla grande chiesa le correnti encratite radicali, rimarrà un encratismo moderato, apprezzato e condiviso da tutti gli autori cristiani, a qualunque corrente di pensiero appartengano, i quali esortano le ragazze a scegliere la verginità come stile di vita. Questo tipo di encratismo ha una radice antichissima - lo possiamo riscontrare in Paolo stesso, il quale preferisce la continenza per la libertà che dava in vista della prossima venuta di Cristo - e non impedisce un apprezzamento positivo delle nozze, considerate uno stadio di vita inferiore rispetto alla continenza, e tuttavia necessario per ottemperare al precetto divino di crescere e moltiplicarsi¹⁹.

Allorché ci accostiamo alla pubblicistica cristiana di esortazione alla verginità risulta evidente il nesso fra continenza e libertà della donna²⁰, sia pure espresso con accenti non eversivi delle regole sociali, come invece avviene nei gruppi eretici²¹. Si tratta di una libertà in termini sociali e giuridici dall'autorità maritale (finalizzata però, ovviamente, a un diverso tipo di obbedienza, quello ecclesiastico), e dall'obbligo morale della cura della prole, ma pure di una libertà in termini fisici, cioè la liberazione dal pericolo di morire di parto e dai malanni che le gravidanze ripetute comportano: questo dà indubbiamente sollievo rispetto alle paure profonde di qualsiasi donna nell'antichità, per la conseguente speranza di vivere più a lungo della media femminile dell'epoca.

Il tema delle *molestiae nuptiarum* è frequentatissimo dagli autori cristiani. Riguarda anche i maschi, con corredo di stereotipi misogini, ma per le donne presenta variazioni infinite sui pericoli fisici

scampati. Girolamo è un maestro in questo senso²², altri autori sono più sobri, ma non meno eloquenti. Si prenda il seguente passo di Eusebio di Emesa:

(le vergini) non rimangono incinte, non provano dolore, non hanno gravidanze; non hanno paura del parto, e prima del parto, dei dolori, né durante il parto dei pericoli, né dopo il parto i problemi: nutrirli, educarli, vestirli, istruirli. Il digiuno non provoca la sofferenza del parto, né le notti trascorse in preghiera risultano come quelle di chi ha partorito. Spesso il frutto è stato tanto atteso, ma con il frutto è andata via la radice²³.

Lo stato di verginità comporta inoltre, nell'ideologia dei sostenitori, l'acquisizione di una condizione superiore all'umana, angelica *ante tempus*, attraverso la sospensione del *proprium* della condizione femminile, la maternità fisica, semmai recuperata come dimensione spirituale²⁴.

Gli autori cristiani sono alieni quindi dal porsi la questione, delibata in ambito medico antico, se la verginità o anche la continenza sia favorevole e sfavorevole alla salute della donna²⁵. Tuttavia, a volte emerge qualche indizio della loro conoscenza delle indicazioni mediche volte a incoraggiare una regolata attività sessuale per mantenere nella donna il giusto equilibrio fisiologico: Gregorio Magno, nei *Dialogi*, loda grandemente una giovane, Galla, che rimasta vedova preferì alle seconde nozze quelle spirituali con Dio. Ella non recedette dal suo proposito nonostante i medici la consigliassero di riprendere marito perché aveva una costituzione corporea *valde ignea*, neppure quando le crebbe la barba, in conseguenza della impossibilità di scaricare il calore corporeo, inusuale in una donna²⁶. Gregorio chiosa: *nec uerita est si hoc in illa foedaretur quod a caelesti sponso in ea non amaretur²⁷*. Dunque, Gregorio dà l'informazione medica, tuttavia apprezza che venga disattesa.

Ma questo racconto è quasi un'eccezione: gli autori cristiani semmai rifunzionalizzano i precetti dietetici dei medici antichi per aiutare

a mantenere la continenza. Abbiamo visto un cenno al digiuno nel passo sopra riportato di Eusebio di Emesa. Il medico, poi vescovo, Basilio di Ancira, che cito a mo' di esempio, nel suo *De virginitate* si diffonde sul collegamento fra il calore del corpo, prodotto negli adulti da un'alimentazione calda e umida, e l'accrescimento del desiderio sessuale²⁸. Per cui le prescrizioni che nei trattati medici erano finalizzate alla ricerca dell'equilibrio degli umori interni, diversamente graduato nei maschi e nelle femmine, diventano un mezzo per inibire il desiderio, talvolta esasperato fino alla debilitazione completa del corpo nelle pratiche di taluni asceti. In generale gli autori cristiani antichi cercano di percorrere una via media nella pratica del digiuno, proprio tenendo conto delle diverse età: così Girolamo ritiene inutile e dannoso impedire a una bambina, non ancora pubere, di mangiare carne e bere un poco di vino, mentre con la giovinetta bisogna essere più rigorosi²⁹.

Fisiologia della maternità in funzione dottrinale

Dobbiamo tornare alla maternità fisica, la condizione per cui la donna, nel secondo racconto biblico di *Genesi* 2-3, è stata creata, se vogliamo esaminare quali nozioni di fisiologia femminile sono rintracciabili negli autori cristiani antichi e soprattutto in che contesto sono formulate. Qualche volta abbiamo la possibilità di incontrare negli autori cristiani informazioni complementari a quelle dell'antica letteratura medica, quali il nome dello strumento specifico, l'*embryosfakte*, uno spillone di bronzo, per uccidere il feto nell'utero materno, qualora si fosse reso necessario al fine di salvare la madre, a causa dell'impossibilità di effettuare il parto per la posizione del feto³⁰. Ma soprattutto è interessante vedere la funzionalizzazione delle nozioni mediche all'interno dell'elaborazione teologica, un tratto ancora più interessante e specifico di quello, già esaminato, della funzionalizzazione all'interno del discorso ascetico.

L'antichità occidentale aveva in sostanza prodotto quattro teorie sulla generazione. In una fase primitiva la generazione è assimilata alla semina: il maschio depone il seme nel ventre della donna, che lo conserva e lo nutre come fa la terra. Successivamente i presocratici e il *corpus Hippocraticum* sostengono la teoria dei due semi, che evidentemente assegna un ruolo attivo nella generazione anche alla donna, senza peraltro che ciò comporti una rivalutazione della sua fisiologia rispetto a quella maschile. L'osservazione biologica infatti considera paradigmatico il corpo maschile, rispetto al quale quello femminile si definisce per deviazione o difetto, anche nei trattati ginecologici ippocratici. Con Aristotele arriviamo alla terza e decisiva fase. Egli, riprendendo la teoria emogenetica³¹ del seme da Diogene di Apollonia, la organizza coerentemente nel suo sistema che parte dal presupposto del maggior calore sprigionato dall'organismo maschile, sì da attuare la trasformazione del sangue in sperma. La donna, più fredda e umida, non riesce a portare a cozione il sangue, producendo di conseguenza il mestruo. La poca materia dello sperma maschile, dotato di aria calda (*pneuma*) agisce sul sangue mestruale e apporta l'elemento vitale. Dunque la femmina offre la materia e il maschio l'agente del processo di trasformazione nell'embrione. La quarta fase recepisce, pur con alcune correzioni, la teoria aristotelica. I punti in discussione rimangono l'esistenza del seme femminile, comunque considerato meno attivo di quello maschile, o la possibilità per lo sperma maschile di apportare anche materia. Gli stoici valorizzano il concetto di *pneuma* nella strutturazione dell'embrione³². La riflessione cristiana ha a disposizione queste nozioni, che utilizza in modo esplicito, a volte rimodellandole, sia in senso cristologico sia in senso antropologico. Partiamo dal senso cristologico, con il problema rappresentato dalle modalità della generazione di Cristo, una volta che fu stabilito a livello teologico, almeno per la maggioranza delle chiese, che in Gesù di Nazareth sussisteva una componente divina e che il suo concepimento era stato verginale.

Tertulliano, l'autore latino dotato di maggiore intuito dottrinale nei primi tre secoli, descrive in termini aristotelici la meccanica del concepimento: il sangue riscaldato diventato sperma si unisce al sangue della donna, coagulandolo come caglio. La sua dottrina dell'incarnazione di Cristo si basa su due elementi: il *semen dei* (cioè lo *spiritus*, voce corrispondente al greco *pneuma*) e la *caro* della donna. Lo *spiritus*, alla maniera stoica, è da lui concepito come sostanza sottilmente corporea. Altrove ho dimostrato³³ che non esiste contraddizione, contrariamente a quanto sosteneva Waszink, fra il suo *De carne Christi* e il suo *De anima*. Tertulliano in entrambe le opere sostiene, secondo Aristotele, che la donna, nel concepimento apporta la materia corporea. Nel caso di Cristo, la piena realtà del suo corpo - in polemica con chi, come i docetisti, sosteneva che Cristo avesse un corpo solo apparente, e quindi avesse sofferto solo in apparenza - è assicurata da Maria nella quale la materia si congiunge con il *semen dei* (lo *spiritus*) che compie la stessa funzione del *semen viri*. Dunque una *portio* della sostanza divina coagula la materia proveniente da Maria. L'unione fra umanità e divinità in Cristo è concepita in termini fisiologici e il *semen dei* apporta la vivificazione, l'organizzazione formale e la razionalizzazione, come avrebbe fatto il *semen viri*³⁴. Per quanto riguarda, in antropologia, il problema dell'immissione dell'anima nel feto, o, come si dirà abitualmente, dell'animazione, Tertulliano è assolutamente antiplatonico. Egli rifiuta la preesistenza dell'anima, come anche la dottrina creazionistica dell'immissione dell'anima per intervento divino nell'embrione: per lui l'immissione di corpo e anima è contemporanea (traducianesimo), considerando però nello stesso tempo diverse tappe di formazione del feto, cui corrispondono diversi gradi di animazione e sensibilizzazione³⁵. Per far questo deve correggere Aristotele mediante gli stoici, valorizzando cioè la materia corporea dello sperma, ma corregge pure gli stoici, considerando anima fin dall'inizio lo *pneuma* infuso con il seme. Nel *De anima*, a sostegno della dottrina traduciana, Tertulliano si

produce in alcune delle pagine più interessanti per l'attenzione nei confronti della gestazione e dei sentimenti della gestante, lui così misogino per altri versi. Si legga il seguente brano:

Puduit, opinor, illos³⁶ id statuere quod feminae agnoscerent. Et quanto ruborator exitus a feminis reuinci quam probari! In ista namque specie nemo tam idoneus magister arbiter testis quam sexus ipsius. Respondete, matres, uos quam praegnantes, uos quae puerperae, steriles et masculi taceant, uestrae naturae ueritas quaeritur, uestrae passionis fides conuenitur, an aliquam in fetu sentiatis uiuacitatem alienam de uestro, de quo palpitent ilia, micent latera, tota uentris ambitio pulsetur, ubique ponderis regio mutetur; an hi motus gaudia uestra sint et certa securitas, quod ita infantem et uiuere confidatis et ludere; an si desierit iniquies eius, illi prius pertimescatis; an et audiat iam in uobis, cum ad nouum sonum excutitur; an et ciborum uanitates illi desideretis, illi etiam fastidiatis; an et uoletudinibus inuicem comunicetis, ille quidem usque et contusionibus uestris, quibus et ipse intus per eadem membra signatur, rapiens sibi iniurias matris. Si liuor ac rubor sanguinis passio est, sine anima non erit sanguis³⁷.

In generale la dottrina traduciana fu osteggiata dagli autori cristiani. Così, per Clemente Alessandrino la parte superiore dell'anima, l'*hegemonikon*, assolutamente trascendente rispetto alle funzioni vitali inferiori, è immesso direttamente da Dio nel grembo della donna. Il ruolo demiurgico del maschio è di conseguenza nettamente ridimensionato. Ancora di più lo è in Metodio di Olimpo, un autore che mostra un ampio interesse per la fisiologia, soprattutto a causa del suo impegno a difesa della dottrina della resurrezione della carne³⁸. Egli non esita a negare al maschio, contrastando la dottrina aristotelica, la capacità di formare il feto. Il seme del maschio è assolutamente *amorphoton* e solo Dio lo plasma, lo vivifica e aggiunge l'anima nel seno della donna³⁹.

Non sempre però la funzionalizzazione dottrinale delle nozioni fisiologiche che abbiamo fin qui messo in evidenza è così rigida. Prendiamo Ambrogio di Milano⁴⁰. Nel suo caso si ha l'impressione

che egli abbia un interesse specifico di carattere terapeutico e desideri, insieme con l'insegnamento dottrinale o etico, dare consigli medici alle donne. Si veda la sua attenzione nel segnalare il dettaglio della crescita del seno, accanto alla comparsa delle mestruazioni, quale segno della sopraggiunta capacità di generare⁴¹, la precisa notazione del quattordicesimo anno di vita per la pubertà femminile e maschile⁴², che corrisponde a quanto dicono i medici antichi⁴³, l'avvertenza circa il pericolo di una gravidanza protratta oltre il termine, per il peso del feto, e per la maggior fatica nella dilatazione ed espulsione⁴⁴, e l'altra sul cibo ingerito dalla madre nocivo per il latte⁴⁵. E se la riprovazione per i rapporti sessuali durante la gravidanza⁴⁶ sembra avere alla base la solita predilezione per la continenza, diversamente dalla motivazione squisitamente medica di Rufo⁴⁷, che sceglie una via media, o di Sorano⁴⁸, che li vieta specie verso il termine, in altri casi la preoccupazione non sembra solo etica, ma anche medica, come nel caso della critica alle madri che smettono subito di allattare⁴⁹.

Se finora ho prestato attenzione al nesso fra nozioni di fisiologia femminile ed elaborazione dottrinale, mi corre l'obbligo di menzionare un caso di sospensione/annullamento delle nozioni fisiologiche per motivi dottrinali: mi riferisco al progressivo emergere del *theologoumenon* della verginità di Maria *in partu*, seguito poi dall'ulteriore della verginità *post partum*, tappe della progressiva miracolizzazione della sua maternità. Ricordo fra parentesi, ma lo abbiamo già notato, che molte nozioni di medicina femminile nei testi patristici appaiono in connessione con la figura di Maria, per il suo essere madre di Gesù e quindi, negli esiti della cristologia alta, madre di Dio. Per il parto di Maria si pone un problema di fisiologia: se, in base alla dottrina accettata largamente del concepimento verginale, non c'è stata deflorazione, cosa succede durante l'espulsione del bambino Gesù? La risposta sempre più spesso data (si veda il *Protoevangelo di Giacomo*, che su questo costruisce un racconto) è che il parto di

Maria avviene senza rottura della membrana. E tuttavia è interessante notare che i due teologi più acuti del III secolo, Tertulliano⁵⁰ per il versante latino e Origene⁵¹ per quello ellenofono, diversissimi per altri versi, rifiutano entrambi la verginità *in partu*, proprio in forza della loro sensibilità teologica, che faceva loro temere l'infiltrazione del docetismo, la dottrina per cui Gesù è uomo solo in apparenza e quindi la sua nascita ha caratteri sovrumani. Origene, gran cantore di Maria, aggiunge che la perdita della verginità fisica nel parto nulla toglie alla sua verginità perché questa è una condizione dello spirito e non ha nulla a che fare con una sottile membrana corporea.

Malattie femminili

Per quanto riguarda la malattia, tutti o quasi gli autori cristiani la vedono come una conseguenza del peccato compiuto dai protoplasti, ma la corrente platonica spiritualista tende ad avere verso il male fisico un atteggiamento molto più distaccato, considerandolo o un *adiaphoron* - in quanto solo il male spirituale ha rilevanza - o, nelle correnti estremistiche anticosmiche, un corollario del male principale rappresentato dalla corporeità stessa.

Se malattia e dolore fisico sono conseguenze del peccato, è ovvio che per la donna il dolore nel parto è la principale conseguenza, oltre alla sottomissione al maschio, della colpa iniziale. Così recita *Genesi* e così ripetono i cristiani. Ancora una volta Tertulliano va citato, per la sua icasticità:

in doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominatur tui: et Eva te esse nescis? (tu, donna, partorisci tra dolori angosciosi, la tua tensione è per il tuo uomo ed egli è il tuo padrone: e non sai di essere Eva?)⁵².

I parti sono nell'antichità la causa principale di morte per le donne, ed è questa la ragione per cui, analizzando i dati biometrici forniti dall'epigrafia antica, risulta evidente che la durata della vita delle

donne era inferiore a quella, già mediamente breve, degli uomini. Nei movimenti cristiani entusiastici, che spesso non solo anelavano al martirio, ma lo provocavano con le autodenuce, come fu il montanismo fra II e III secolo, si dava una particolare predicazione in questo senso rivolta alle donne: un oracolo di autore incerto esorta in questi termini un pubblico evidentemente femminile:

Nolite in lectulis nec in aborsibus et febris mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro uobis (non desiderate di morire nel vostro letto o per aborto o per una febbre mortale, ma a causa del martirio, perché sia glorificato colui che ha patito per voi)⁵³.

Tuttavia il cristianesimo è una religione di salvezza, destinata alla totalità dell'essere umano, nella complessità delle sue dimensioni. E come nei vangeli spesso la malattia fisica è considerata un riflesso di quella spirituale⁵⁴, così il cristianesimo successivo, pur prevedendo la definitiva salvezza nell'*eschaton*, si fa carico della cura dei malati e della speranza di guarigione come segno del futuro e come imperativo di amore reciproco. Non a caso una delle metafore più utilizzate è quella di Cristo medico⁵⁵. Il cristiano prega dunque per la guarigione dalle malattie e si affida alla fiducia in un intervento prodigioso di Dio quando le cure falliscono. Nel corso della letteratura cristiana antica, per motivi che non possiamo stare qui a trattare, si moltiplicano i racconti di miracoli. Essi sono una buona fonte per una ricognizione delle malattie più comuni nel tardo antico. Non ho in questa sede nessuna pretesa di statistica e quindi non fornisco una ricognizione completa. Mi limito a osservare che, confrontando i racconti della celebre opera di Agostino, il *De civ. dei*, l. XXII e i quattro libri dei *Dialogi* di Gregorio Magno, gli uomini sono in netto vantaggio sulle donne come beneficiari di miracoli: in Agostino su 25 miracolati solo 7 sono donne. Passando alle malattie delle donne, l'unica fra quelle menzionate (febbri, possessione diabolica, cecità, paralisi) che può considerarsi specifica è il cancro della mammella,

presente sia in uno dei miracoli più dettagliati narrati da Agostino, sia nei *Dialogi* di Gregorio, come causa della morte di Galla, già sopra menzionata a proposito della crescita della barba.

La narrazione di Agostino è interessante perché testimonia la persistenza delle due soluzioni indicate da Ippocrate: o si asportava la parte malata oppure si sospendeva qualunque cura per permettere alla malata di vivere un po' più a lungo⁵⁶: evidentemente i rischi dell'asportazione erano massimi. Nel caso di Innocenza il medico si comporta secondo quest'ultima modalità. Innocenza però guarisce miracolosamente. E qui viene il secondo particolare interessante: Innocenza è una nobildonna in vista di Cartagine, eppure il suo atteggiamento verso il medico è di soggezione. Quando egli le chiede bruscamente (*vehementer*) quale medicina abbia usato, contro la sua prescrizione, lei gli racconta del miracolo. Allora il medico passa allo scherno ammantato *religiosa urbanitate*, perché le dice che si sarebbe aspettato qualcosa di grande. E quando la donna sbianca perché teme che lui abbia bestemmiato, sentenza:

Quid grande fecit Christus sanare cancrum, qui quadriduanum mortuum suscitavit? (cosa avrà fatto di tanto grande Cristo guarendo un cancro, lui che ha resuscitato un morto di quattro giorni?)⁵⁷

Come conseguenza la donna, umiliata, non diffonde la notizia del miracolo ricevuto e così, quando finalmente Agostino viene a conoscenza del fatto, si prende pure il suo rimprovero. La donna è stata trattata dal medico certo con scarsa sensibilità e sufficienza.

Rammento infine un altro episodio di guarigione miracolosa del cancro alla mammella, occorso a Macrina, famosa asceta, e raccontato dal fratello biografo, Gregorio di Nissa. Macrina scopre di avere un tumore al seno e in questo caso si pensa che un'incisione possa portare alla guarigione. La madre Emmelia la supplica di farsi curare, ma Macrina, "*ritenendo più grave della malattia scoprire una parte*

del suo corpo a occhi estranei”, rifiuta. Alla fine, di fronte alle ripetute suppliche della madre, le chiede di farle il segno di croce sulla parte malata e così guarisce, rimanendo solo, a ricordo del miracolo, un puntino scuro sulla pelle. Anche in questo caso apprezziamo due risvolti interessanti per la storia della medicina. Il primo è il pudore di Macrina, accresciuto dalla sua vita ascetica. Ma già Ippocrate segnalava che le donne, per pudore, non parlano con il medico⁵⁸. Il secondo sono le parole della madre, quando cerca di convincerla a chiamare il medico. Ella dice, sull’eco di *Siracide* 38,1-12, che la medicina è stata insegnata da Dio per la salute degli uomini⁵⁹. La sentenza riecheggia, come è stato notato⁶⁰, quanto dice Basilio, fratello lui pure di Macrina, nelle *Regulae fusius tractatae*⁶¹, dove, in contrasto con l’ascesi esasperata, insegna ai monaci che la medicina non è incompatibile con la fede, in quanto è data da Dio per soccorrere la debolezza umana. Credo che questa sia anche una buona conclusione per il mio discorso.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Nei primi tempi della diffusione del cristianesimo, poi, il ruolo delle donne fu notevole. La bibliografia è amplissima in proposito: cfr., per una recente messa a punto, OSIEK O., MACDONALD M.Y., TULLOCH J.H., *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*. Cinisello Balsano, San Paolo, 2007.
2. Cfr. *Prima lettera di Clemente ai Corinzi* (6,2: ed. Jaubert A., Sources Chrétiennes 167; Paris, Cerf, 2000, p. 108): *Per gelosia sono state perseguitate donne: come Danaïdi e Dirce hanno sofferto torture terribili e sacrileghe, hanno raggiunto il traguardo sicuro nella corsa della fede e hanno ricevuto, loro deboli nel corpo, la ricompensa dei valorosi*. Cfr. l’edizione critica segnalata per la spiegazione del passo (nota 9, p. 109). In questo articolo per le lingue antiche si userà il seguente criterio. I testi greci citati saranno direttamente tradotti in italiano, per quelli latini si fornisce l’originale e la traduzione italiana.

3. Cfr. CONSOLINO F.E., *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*. Augustinianum 1984; 24: 83-113.
4. Più complesse le teorie nel mondo romano: GOUREVITCH D., *Le mail d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*. Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 142-147.
5. SAWYER D.F., *Explorations on the Theme of Female Characterisation in the Hebrew Bible*. Rivista Biblica 2008; 56: 419-431. Cfr. quanto dice Gregorio Magno nei *Dialogi*, I,8,6: *Si ergo multiplicatio generis Abrahae per Isaac praedestinata fuit, cur coniugem sterilem accepit? Sed nimirum constat quia praedestinatio precibus impletur, quando is, in quo Deus multiplicari semen Abrahae praedestinauerat, oratione obtinuit ut filios habere potuisset*. In traduzione italiana, per comodità del lettore: *Se la moltiplicazione della stirpe di Abramo era stata predestinata per tramite di Isacco, perché mai egli ebbe una moglie sterile? E' chiaro perciò che la predestinazione si realizza grazie alle preghiere, dato che colui nel quale Dio aveva predestinato di moltiplicare il seme di Abramo ottenne di avere figli con la preghiera*. (ed. e tr. Simonetti M., Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2005-2006, vol. I, pp. 64-65).
6. Cfr., ad esempio, Sal 112,9 e Sap. 3,13.
7. LARCHET J.-C., *Pour une éthique de la procréation. Eléments d'anthropologie patristique*. Paris, Cerf, 1998, pp. 12-30.
8. I percorsi della mentalità non sono però mai lineari e quindi constatiamo nella letteratura canonistica e in Cesario di Arles (V-VI secolo) che il mestruo è sentito come massima impurità, donde il divieto di avere rapporti durante il ciclo, come si legge nel suo *Sermo XLIV* 7. Ma il tabù delle mestruazioni è largamente diffuso, anche a Roma: cfr. GOUREVITCH D., *Le mail d'être femme*, op. cit nota 4, p. 96.
9. Per la guarigione attraverso la dieta alimentare di un caso analogo all'emorroissa da parte di Rufo di Efeso cfr. CLARK KEE H., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*. (ed. orig. 1986) Paideia, Brescia 1993, p. 89.
10. In quanto Dio proibisce all'uomo di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male: Gn 2,16.
11. Per una recentissima riflessione sui due racconti di creazione in Genesi e sulle sue implicazioni per le concezioni antropologiche del giudaismo cfr. GARBINI G., *Chi ha creato Adamo?* Studi e Materiali di Storia delle Religioni 2009; 75/2: in corso di stampa.

12. La corrente di pensiero alessandrina (rappresentata, con sfumature diverse, da Clemente Alessandrino, Origene, i Padri Cappadoci) vedeva nell'uomo creato a immagine l'elemento interiore, spirituale, l'anima dell'uomo e nel secondo racconto la corporeità. Origene poi pensava che l'assetto attuale dell'uomo, con un corpo di carne, pesante e opaco, fosse la conseguenza del peccato primordiale commesso dalle creature razionali create tutte uguali e libere da Dio e quindi rappresentasse uno strumento volto al recupero spirituale della creatura. In ogni caso l'uomo si identifica con la sua anima. Gli gnostici hanno un sistema antropologico ancora più sofisticato, basato sull'identità fra lo spirito interiore dell'uomo e la divinità, e negano che ogni essere umano abbia in sé la scintilla divina, insufflata dal dio superiore nel composto terreno creato da un dio inferiore. Sto semplificando al massimo. Rimando, per una prima informazione, a PRINZIVALLI E., *Antropologia*. In: DI BERARDINO A., FEDALTO G., SIMONETTI M.(dirr.), *Letteratura patristica*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, pp. 100-111.
13. A partire già da uno dei testi che verranno inseriti nel Nuovo Testamento: 1Tm 2,13.
14. Tertulliano, *de cultu feminarum*, I, 2 (ed. Isetta S., Firenze, Nardini, 1986, pp. 62-64): *Tu es ianua diaboli, tu es arboris resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit; tu imaginem dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit; et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?*
15. Cfr. su ciò BØRRESEN K.E., *Immagine di Dio, immagine dell'uomo? L'interpretazione patristica di Genesi 1,27 e di 1 Corinzi 11,7*. In: EAD. (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*. Roma, Carocci, 2001 (ed. orig. 1995), pp. 163-218.
16. SFAMENI GASPARRO G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni proto-logiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1984.
17. OBERLINNER L., *Le lettere pastorali*. Brescia, Paideia, 1999, III p. 92.
18. Si discute sulle possibili tendenze incipientemente gnostiche (quindi anti-cosmiche) combattute dall'autore delle *Pastorali*. Sulla ricaduta in termini sociali delle dottrine gnostiche cfr. GREEN H.A., *The Economic and Social Origin of the Gnosticismus*, Atlanta, Scholars Press, GA 1985.
19. Su tutto ciò cfr. il volume di Sfameni Gasparro op. cit. nota 16.
20. A volte il tono è quasi moderno: cfr. Giovanni Crisostomo, *de virg.* 8,3 (SC 125, 116, 35-38): *virgine io potrei chiamare solo colei che, essendo padrona di sposarsi, sceglie di non farlo*: cfr. MAZZUCCO C., *Matrimonio e verginità*

- dei Padri: prospettive femminili*. In: MATTIOLI U. (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*. Genova, Marietti, 1992, pp. 119-153, spec. p. 132.
21. Preciso che non intendo affrontare il motivo più fecondo e interessante in favore della verginità, quello che convoglia la carica amorosa verso Cristo: cfr. ZORZI M. B., *Desiderio della Bellezza (eros tou kalou) da Platone a Gregorio di Nissa: tracce di una rifrazione teologico-semantica*. Roma, Centro Studi S Anselmo, 2007, pp. 229-267.
 22. Emblematico, di Girolamo, l'*Adversus Iovinianum*, o la lettera. 22 a Eustochio dove addita a questa giovane alcuni scritti di autori precedenti, fra cui il tertulliano *Ad un amico filosofo*, per noi perduto, il *de habitu virginum* di Cipriano e, fra i contemporanei, gli scritti del vescovo di Roma Damaso e di Ambrogio di Milano alla sorella.
 23. L'ultima frase è un'allusione alla morte di parto, questione sulla quale tornerò anche in seguito. Il brano è tratto dall'*omelia* 6,16 di Eusebio di Emesa, citata in MILAZZO V., *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*. (Quaderni del Dipartimento di filologia moderna), Catania, Università di Catania, 2002, p. 90.
 24. Nelle opere concettualmente più impegnate, come la *Vita di Macrina*, scritta da Gregorio di Nissa, ciò è assolutamente evidente.
 25. Cfr. GOUREVITCH D., *Le mail d'être femme*, op. cit. nota, pp. 105-111. Su questo argomento, come in generale sulla sessuologia di epoca romana, cfr. gli scritti di Sorano di Efeso e di Rufo di Efeso commentati in: MAZZINI I. (ed.), *I medici di Roma antica in cattedra. Salute, bellezza, benessere*. Forlì, Victrix edizioni Salus, 2007, pp. 94-113.
 26. La fisiologia aristotelica, come si vedrà meglio sotto, riteneva che l'uomo fosse più caldo della donna, che si mantiene più umida. E' evidente quindi che quando il calore corporeo della donna sale, si pensi che appaiano caratteri maschili.
 27. *Non temette che fosse sfigurato in lei ciò che non era amato dallo sposo celeste*: Gregorio Magno, *Dial.* IV 14,2 (ed. Simonetti, vol. II, p. 209-9). Del resto lo stesso Gregorio, per far capire come valutava la bellezza corporea, a proposito di una giovane monaca dice che era bella *iuxta carnis huius putredinem*: cfr. *Dial.* I,4,3 (ed. Simonetti vol. I, p. 32).
 28. Cfr. FERNÁNDEZ FARTO J.A., *Ascesis y Antropología en el tratado "De virginitate" de Basilio de Ancira*. Roma, Augustinianum (tesi dottorale), 2007.
 29. Su tutto ciò cfr. MILAZZO V., *Educare una vergine*, op. cit. nota 23, pp. 46-59.
 30. *De anima* 25,5. Non ai fini di spiegare l'inaccettabilità dell'aborto, come si sostiene in: ANDERLINI I.- MARCONE A., *Medicina, medico e società nel mondo antico*. Firenze, Le Monnier, 2004, p. 159.

31. Le altre teorie sull'origine e la natura del seme sono l'encefalomielogenetica e la pangenetica, a volte connesse come nell'ippocratico *De genitura* I,1-3 (ed. Joly, p. 44).
32. Cfr. PRINZIVALLI E., *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*. In: *La donna nel pensiero cristiano antico*. pp. 79-94. In generale si confronti questo saggio per alcune questioni affrontate in questo paragrafo. Cfr. CONGOURDEAU M.H., *L'embryon dans les premiers siècles chrétiens*. In: *L'enfant à naître. Le regard des Pères*. Paris, Migne, 2000. Cfr. anche il recente volume: BRISSON L., CONGOURDEAU M.-H., SOLÈRE J.-L. (edd.), *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. Quasi superfluo dire che la conoscenza della bibliografia italiana è carente. Per la problematica in età moderna cfr. BETTA E., *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*. Bologna, Il Mulino, 2006.
33. Cfr. il mio saggio citato alla nota precedente, pp. 85-86.
34. Resta in ombra nella meccanica del concepimento verginale l'origine dell'anima di Cristo, che pure Tertulliano afferma: CANTALAMESSA C., *La cristologia di Tertulliano*. Friburgo Svizzera, Edizioni Universitarie, 1962, 143ss.
35. LARCHET J.-C., *Pour une éthique de la procréation. Eléments d'anthropologie patristique*. Paris, Cerf, 1998, p. 97.
36. Tertulliano si riferisce a quanti sostengono che l'anima è del tutto estranea all'embrione e viene introdotta da fuori.
37. *De anima* 25,3-5 (CC II, ed. Waszink J.H., p. 819). In traduzione italiana (Menghi M., pp. 117-119) : *Penso che costoro si vergognarono di affermare ciò che le donne constatavano. E quanto più vergognoso essere confutati da donne, invece che approvati! In questo campo infatti nessuno è un maestro, un giudice, un testimone così autorevole come il sesso della persona direttamente interessata. Parlate voi madri, voi che siete incinte, voi che siete puerpere, tacciano invece le donne sterili e i maschi; si cerca la verità della vostra natura, viene chiamata in causa la vostra sofferenza, e cioè vi si chiede se avvertite nel feto una vitalità estranea a voi, per la quale palpita il vostro ventre, sussultano le pareti, pulsa tutta la regione addominale, ovunque il volume del feto si sposti; vi chiediamo se questi movimenti sono la vostra gioia e il motivo della vostra tranquillità, dal momento che così avete la sicurezza che il feto viva e giochi; e se, nel momento in cui venga a mancare tutta questa agitazione, rivolgate prima a lui i vostri timori; se già sente*

dentro di voi, nel momento in cui si scuote di fronte a un suono inusuale; se desiderate cibi molto elaborati per lui, o se li rifuggite; se vi trasmettete scambievolmente gli stati di salute, se il feto addirittura è interessato dalle vostre contusioni, a causa delle quali anch'egli riporta all'interno dei segni, nelle stesse parti del corpo, prendendo appunto su di sé le ferite della madre, se il colore paonazzo o rosso del feto è indice di una sofferenza, non vi sarà feto senza un'anima.

38. Cfr. ad esempio, *De resurrectione* II, 12-14; quest'opera è conservata in paleoslavo e solo in parte in greco. Segnalo la prossima pubblicazione della prima traduzione in lingua italiana, con commento, a cura di M. Mjezner e M. B. Zorzi.
39. Cfr. Metodio, *Symposium*, II, 45 (SC 95, p. 82) e VIII 187 (SC 97, p. 216).
40. Si veda sul tema PASSARELLA R., *Aspetti di medicina ginecologica e pediatrica nell'opera di Ambrogio*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I-V secolo)*. XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 maggio 2006, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, 579-595.
41. Ambrogio, *Exp. Ps.* CXVIII 22.35.
42. Ambrogio, *de Abr.* 2.11.78.
43. Cfr. GOUREVITCH D., *Le mail d'être femme*, op. cit. nota 4, pp. 84-85.
44. Ambrogio, *Exp. Ps.* CXVIII,15.16.
45. *Exp. Luc.* 8,75.
46. Cfr. *Exp. Luc.* 1,44: *contra* PASSARELLA R., *Aspetti di medicina...*, op. cit. nota 40, p. 587.
47. Rufo in Oribasio, *Libri incerti* 6; CMG VI 2,2, p. 114 R, citato in PASSARELLA R. *Aspetti...*, op. cit. nota 40, p. 587.
48. Sorano 1.18 (I 54, BGM).
49. *Exam.* 5.8.18.58.
50. Cfr. *Adv. Marc.* 4,19; e *de carne Christi* 23,1-6.
51. Origene, *Hom. Luc.* XIV 7.
52. *De cultu fem.* I,1 (ed. Isetta, pp. 62-63).
53. Tertulliano, *de fuga* 9,4, p. 1147 (CC, ed. J.J. Thierry, p. 1147).
54. Anche la medicina antica era ben consapevole del legame anima-corpo: PIGEAUD J., *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, Les Belles Lettres, 1981.
55. FERNÁNDEZ S., *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum,

1999, pp. 28-58 e DÖRNEMANN M., *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2003, spec. i capp. 10 e 11 sulla polemica dei cristiani con i pagani e sui riferimenti dei padri alla medicina, pp. 274-298.

56. Ippocrate, *Aphor.* 6,38.

57. *De civ. dei*, XXII, 8,4 (Nuova Biblioteca Agostiniana V/3, pp.332-333).

58. Ippocrate, *Malattie delle donne*, I,62=VIII 126-127, ed. Littré.

59. Gregorio di Nissa, *Vita di Macrina* 28 (tr. E. Giannarelli, p. 140).

60. Cfr. l'ampio commento di P. Maraval in SC 178, p. 245 e note, dove si elencano casi simili di pudore.

61. M. Asc. GR LV; PG 31, 1044-1052.

Correspondence should be addressed to:

Emanuela Prinzivalli <prinzivalli@iol.it>