

NOTE SULLA CONDIZIONE FEMMINILE DA GESÙ A PAOLO DI TARSO

Gaetano Di Palma*

SOMMARIO: 1.- Introduzione; 2.- La personalità “diadica” nel contesto del Mediterraneo antico; 3.- *Vir caput est mulieris* (Ef 5,23); 4.- La donna nelle strategie matrimoniali; 5.- *Maria ... Domini audiebat verbum illius* (Lc 10,39); 6.- *Non est masculus neque femina* (Gal 3,28); 7.- Qualche valutazione finale sulla prima teologia cristiana.

ABSTRACT: Le culture del Mediterraneo orientale sono caratterizzate da una visione della personalità detta “diadica”, cioè orientata al gruppo di appartenenza. Pertanto, la donna entrava nel complesso gioco delle strategie matrimoniali, per cui ogni gruppo – famiglia, villaggio, tribù – cercava di ingrandirsi e farsi rispettare. La novità testimoniata dalla prassi di Gesù assegna alla donna un posto rilevante; addirittura alcune di esse diventano “discepoli”. Anche Paolo di Tarso riserva alle donne un ruolo nelle comunità da lui fondate, perché in Cristo Gesù non c’è parzialità.

Eastern Mediterranean cultures are characterized by a “dyadic” view of personality, oriented toward the group to which one belongs. Therefore, women entered into the complex game of marital strategies, whereby each group—family, village, tribe—sought to aggrandize itself and gain respect. The innovation demonstrated by Jesus’ practice assigns women a prominent place; some even become “disciples”. Even Paul of Tarsus reserves a role for women in the communities he founded, because in Christ Jesus there is no partiality.

KEYWORDS: Dyadic personality, Marital strategies, Women-disciples, Women-patronae

1.- Introduzione

L’orizzonte socio-culturale condiviso nel contesto del Mediterraneo nell’arco dei secoli I a.C.-I d.C. ha tra i suoi fondamenti una modalità diversa di concepire la personalità, detta

* Professore ordinario di Scienze bibliche nella Sezione San Tommaso d’Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale.

“diadica”. Per tale motivo, si ritiene opportuno tracciare, seppur brevemente, il profilo di tale concezione della personalità per introdurre la tematica della quale si deve trattare.

2.- La personalità “diadica” nel contesto del Mediterraneo antico

La maniera attuale di concepire la personalità nel mondo occidentale, che ha vissuto una storia nella quale tutto è stato centrato sul soggetto almeno dal XV secolo in poi, è totalmente diversa dal mondo antico: non un’impostazione individualistica, bensì una collettivistica o, per essere più precisi, “diadica”, perché orientata al gruppo, all’ambito sociale di appartenenza. I due punti di riferimento, infatti, erano l’io e gli altri, in un rapportarsi continuo. L’individuo era sottoposto a una costante verifica del proprio comportamento, nell’ottica di una condivisione di aspettative e di valori comuni. La persona aveva bisogno degli altri per esistere, ossia della famiglia, del villaggio, della tribù: in altre parole, delle strutture aggregative naturali (famiglia, parentela) e opzionali (gruppi di appartenenza come associazioni). Quella singolarità della persona percepita oggi in quanto distinzione da altri individui unici e singolari in quel tipo di società era colta come l’essere parte di gruppi unici e distinti. Ciò fa comprendere in quale misura una persona era integrata psicologicamente e socialmente, giungendo al punto che un rapporto interpersonale tra due individui aveva significato soltanto se tra di loro esisteva la condivisione di qualcosa d’importante, come il sangue, la parentela o una comune eredità etnica.

Una società del genere attribuisce anche notevole rilevanza ai rapporti basati su uno *status* orizzontale, quindi tra persone di pari rango, e verticale, ossia gerarchici: marito-moglie, figlio-padre, padrone-servo, aristocratico-plebeo... Inoltre, essa era segnata dal “pregiudizio” quale considerazione sociologica: si pensi agli stereotipi di genere, quelli riguardanti i mestieri, i gruppi religiosi e filosofici, i ruoli sociali e politici e, non ultimi, l’aspetto fisico, la fisiognomica¹. Limitandoci al Nuovo Testamento, si riscontra tale mentalità di pregiudizio in affermazioni come queste: Vangelo di Marco 14,70: «Poco dopo i presenti dicevano di nuovo a Pietro: “È vero, tu certo sei uno di loro; infatti sei Galileo”»; *Tt* 1,12: «I cretesi sono sempre bugiardi, brutte bestie e fannulloni». Le generalizzazioni confermano l’impostazione collettivista, che assegna a cause convenzionali, non di natura psicologica e introspettiva, il comportamento del singolo, in quanto espressivo e rappresentativo del gruppo di appartenenza. Questa rapida premessa consente d’inoltrarsi con una maggiore sicurezza nell’esplorazione del tema riguardante la donna².

¹ B.J. MALINA - J.H. NEYREY, *Ritratti di Paolo. Archeologia di una personalità antica*, Brescia 2016, pp. 180-185.

² J.J. PILCH, *Introduzione al mondo culturale della Bibbia*, Brescia 2015, pp. 112-151. Sull’argomento, cfr. pure A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 2001.

Opinioni

3.- *Vir caput est mulieris (Ef 5,23)*

Il ruolo tipico della donna era di quelli a cui non si poteva quasi mai sfuggire. Ella era inserita nel gruppo naturale di appartenenza costituito prima dalla famiglia di origine in quanto figlia, poi in quella del marito in quanto moglie e madre. Si osservi che i tratti fondamentali dell'istituzione familiare, pur con il passar del tempo, cambiarono solo in parte. È per tale motivo che non si può parlare della donna in astratto, senza collegarla alle strutture sociali di riferimento. Per rendersi meglio conto, si deve partire dagli esempi forniti dalla storia patriarcale, nella quale emergono particolari interessanti.

Si cominci da Abramo, il quale inviò il servo più anziano nella sua terra d'origine per trovare una sposa adatta per Isacco (*Gen 24*), dovendo provvedere al suo matrimonio. La soluzione ideale era sposare una cugina della famiglia paterna, ma il fratello di Abramo, Nacor, non aveva figlie, mentre il figlio di questi ne aveva una, Rebecca (*Gen 22,23*), che il servo di Abramo incontrò presso il pozzo. Ella era, dunque, figlia di un cugino di primo grado di Isacco: «Rebecca, che era figlia di Betuèl, figlio di Milca, moglie di Nacor, fratello di Abramo» (*Gen 24,15*). Costei presentava altri due requisiti: «La giovinetta era molto bella d'aspetto, era vergine, nessun uomo si era unito a lei» (*Gen 24,16*). Sia permesso di rilevare che in ebraico ricorre il vocabolo *b^etûlāh*, riferito a una donna giovane in età da marito; perciò il testo della Genesi precisa «nessun uomo si era unito a lei», in quanto tale termine soltanto in un'epoca più tardiva passò a designare il concetto di *virgo intacta*, cioè che non ha avuto ancora rapporti sessuali con uomo³. Questo principio vale anche per il vocabolo greco *παρθένος*, che nell'antica Grecia designava la giovane fanciulla non ancora sposata; in età ellenistica poi si insistette sull'integrità fisica, sul rapporto verginità-innocenza e sul suo valore religioso. La versione greca della Bibbia, conosciuta come Settanta, registra tali significati, passati poi al Nuovo Testamento⁴. La verginità fisica costituiva senz'altro un valore fondamentale in quelle antiche culture, ma la verginità in sé stessa non si esauriva nel semplice dato anatomico⁵. Indubbiamente, nel caso di Rebecca l'autore sacro intende rilevare anche la presenza di tale requisito, per esaltare l'onorabilità della ragazza⁶.

³ J. BERGMAN - H. RINGGREN - M. TSEVAT, *b^etûlāh, b^etûlīm*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Brescia 1988, pp. 1777-1790. Circa Rebecca, così dice il midrash *Bereshit Rabbah* LX, 5: «Disse R. Laqish: Le ragazze non ebreë si conservano integre nel luogo dell'imene e si abbandonano alla lussuria in altro luogo; ma questa era vergine nel luogo dell'imene e nessuno l'aveva conosciuta in altro luogo. Disse R. Yohanan: Dal momento che si è detto *verGINE*, non sappiamo forse che nessun uomo l'aveva conosciuta? Ma nessuno l'aveva neppure richiesta, poiché: *Non si poserà la verga degli empi sopra la sorte dei giusti (Sal 125,3)*» [A. RAVENNA (a cura di), *Bereshit Rabbah. Midrash sulla Genesi*, Firenze 2024, p. 412].

⁴ C. SPICQ, *Note di Lessicografia Neotestamentaria*, vol. II, Brescia 1994, pp. 321-331.

⁵ G. DI PALMA, *Sesso e gender nella Bibbia giudaico-cristiana. II. Questioni matrimoniali da Isacco a Mosè*, Napoli 2025, pp. 135-155.

⁶ Per le implicazioni interessanti circa la questione della verginità della madre di Gesù, cfr. G. DI PALMA, *Sesso e gender nella Bibbia giudaico-cristiana*, vol. I, Napoli 2024, pp. 23-52.

La donna è una delle due parti in causa nel legame matrimoniale, che è «riconosciuto socialmente fra due persone di sesso opposto, con implicazioni che possono variare da cultura a cultura, comprendenti la collaborazione sul piano economico, il trasferimento o la condivisione di diritti di proprietà, la liceità dell'intimità sessuale e la legittimazione di figli nati dall'unione»⁷. Al momento del matrimonio, la famiglia dello sposo pagava il *mōhar* (Gen 34,12) ossia una somma di denaro in funzione di risarcimento alla famiglia del suocero per la cessione della ragazza, che non avrebbe quindi più lavorato per la propria famiglia d'origine; oltre ai lavori domestici, ella custodiva le greggi, andava ad attingere l'acqua, era spigolatrice dietro i mietitori. Il *mōhar* era anche una garanzia per la donna, che avrebbe avuto una certa disponibilità finanziaria in caso di ripudio o vedovanza⁸. In qualche caso era possibile da parte dello sposo pagare con una prestazione di servizi: si veda il caso di Giacobbe, il quale lavorò per ottenere in moglie le figlie di Labano⁹. Infatti, era costei a lasciare la casa paterna¹⁰ e veniva incorporata all'onore del marito generando un figlio. Una volta effettuato il pagamento del *mōhar*, il marito diventava a tutti gli effetti *ba'al*, cioè “padrone”, della moglie, definita in Dt 22,22 *'iššāh b'e'ūlat-ba'al* (“donna sposata a, o quale possesso di, un marito”)¹¹. Il matrimonio in quel contesto era un accordo tra due famiglie, un legame importante con il quale esse si univano e si rafforzavano. Naturalmente era un matrimonio “combinato”, quindi diadico, il cui interesse era aumentare l'onore delle famiglie; pertanto il divorzio costituiva un dolore e un disonore: in tal caso la donna era svincolata dall'onore dell'uomo con cui era stata maritata.

Le norme riguardanti la famiglia e il gruppo parentale, pur conservando non pochi aspetti fondamentali, subiscono alcuni mutamenti fino all'epoca di Gesù e Paolo¹². Nel I secolo d.C. l'interpretazione delle norme contenute in Lv 18,6-18 e 20,11-21, originariamente inquadrate in un contesto sociale a orientamento poligamico¹³, vennero interpretate come un elenco di proibizioni matrimoniali, includente quali partner sia parenti consanguinei sia una buona parte di acquisiti, questi ultimi pure considerati alla stessa stregua dei consanguinei: è in pratica il tabù dell'incesto. Tuttavia, la tendenza era,

⁷ J.J. PILCH, *Introduzione*, cit., p. 117. Questa è la definizione in chiave antropologico-culturale. Benché sembri strano, in ebraico biblico il termine “matrimonio” non esiste, per cui vengono usate varie locuzioni.

⁸ E. LIPÍŃSKI, *mōhar*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.J. FABRY (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia 2004, pp. 991-1000.

⁹ G. DI PALMA, *Sesso*, cit., vol. II, pp. 158-164.

¹⁰ Ivi, pp. 23-64.

¹¹ È necessario precisare che qui, oltre al termine *'iššāh*, “donna”, si trova il sostantivo *ba'al*, che significa “padrone” e “marito”, oltre al participio passivo del verbo *bā'al*, “essere signore” e “sposare”, “essere marito”.

¹² Si accennerà nel prossimo paragrafo alle strategie matrimoniali nelle varie epoche, sulle quali cfr. J.J. PILCH, *Introduzione*, cit., pp. 130-134, e B.J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Brescia 2008, pp. 164-178.

¹³ M. NOTH, *Levitico*, Brescia 1989, pp. 169-171 e 187-189; J. MILGROM, *Leviticus 17-22*, New York 2000, pp. 1523-1571 e 1742-1785.

Opinioni

benché non fosse una norma assoluta, di combinare il matrimonio incrociato tra cugini, discendenti di fratelli dei due genitori, con preferenza per il lato paterno, quindi per la discendenza patrilineare. Si tratta della cosiddetta ‘endogamia mediterranea’. Nel sistema mediterraneo del I secolo, la moglie era “estranea” fin alla nascita di un figlio, che ne diveniva alleato e difensore perfino contro il padre e la sua futura moglie; c’era un altro caso in cui la nuova moglie non era “straniera”: quando sposava un cugino parallelo¹⁴. L’affetto distintivo tra marito e moglie, inoltre, era di grado inferiore, in un certo qual modo, a quello tra fratello e sorella oppure tra madre e figlio.

4.- *La donna nelle strategie matrimoniali*

Il contesto prevalente nella vita di una donna erano, quindi, la famiglia e il matrimonio: figlia, moglie, madre, vedova e ripudiata. Caratteristica anteriore al matrimonio era la verginità, mentre posteriormente a esso la fecondità. Ella è anche una “pedina” nell’ambito di strategie emergenti nei testi biblici. Infatti, restando costante la preferenza per l’endogamia, nella cosiddetta ‘epoca patriarcale’ si applicava una strategia “conciliativa”, in cui il maschio dominante (per esempio Abramo) era disposto a concedere ospitalità sessuale a qualche “straniero”, purché di posizione sociale superiore per averne vantaggi. Si possono spiegare così episodi che turbano la nostra coscienza come *Gen* 12,10-20, quando Abramo, giunto in Egitto, istruì Sara a dichiarare di essere sua sorella e non sua moglie per evitare di essere ucciso dagli Egiziani attratti dalla sua avvenenza.

Nel periodo israelita, invece, prevalse una strategia matrimoniale aggressiva. Paradigmatico è il caso narrato in *Gen* 34, in cui la figlia di Giacobbe, Dina, venne rapita e stuprata da Sichem, figlio di Camor principe del luogo. Dopo l’atto di violenza, però, Sichem s’innamorò di Dina e la fece chiedere in moglie dal padre, il quale si recò da Giacobbe per combinare il matrimonio e offrire un patto di ospitalità sessuale reciproca e di residenza sul territorio: in pratica l’esogamia. I fratelli di Dina ingannarono Sichem e suo padre, asserendo che non avrebbero mai potuto concedere in moglie la loro sorella a un incirconciso. Perciò si convenne che tutti i maschi del loro popolo si facessero circoncidere; quando costoro furono circumcisi e incapaci di reagire per il dolore, vennero tutti massacrati da Simeone e Levi, come Dina figli di Lia, mentre gli altri fratelli si abbandonarono al saccheggio della città. Giacobbe rimproverò i figli per averlo reso odioso alla popolazione del luogo, ma essi insistettero sul senso di “disonore”, espresso nei vv. 4.13.27 con la radice *tm*’, la quale è di uso prettamente culturale. Dina ai loro occhi

¹⁴ Sull’argomento, cfr. K.C. HANSON, *Kinship*, in R.L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996, pp. 62-79; M.Y. MACDONALD, *Kinship and Family in the New Testament World*, in D. NEUFELD - R.E. DEMARIS (edd.), *Understanding the Social World of the New Testament*, New York 2010, pp. 29-43.

era stata “contaminata”, “resa impura”¹⁵, perché era stata trattata alla stessa stregua di una “prostituta”: «Si tratta forse la nostra sorella come una prostituta? (*hak^ezônāh ya^aseh ’et-^ahôtēnū*)» (Gen 34,31).

Giacobbe e i suoi figli ragionavano in maniera differente¹⁶. Per questi ultimi l’onore o il disonore delle donne chiamava in causa l’onore o il disonore del maschio, padre o, soprattutto, fratello e marito¹⁷. Si profila, allora, un approccio secondo il quale un figlio deve sposare una donna “estranea” per arricchire la famiglia con un nuovo ingresso; una figlia deve sposare un uomo quanto più vicino possibile alla propria famiglia. Il fine è la crescita numerica, dell’influenza “politica” e del patrimonio economico, in un contesto competitivo quale quello guidato dall’acquisire onore, perché la lotta per le donne rappresenta una lotta di potere. Era anche questo un motivo per la pratica della poliginia, perfino per i sovrani.

Seguendo tale ragionamento, le transazioni tra le famiglie in vista del matrimonio mettono in causa l’onore di entrambe, perciò devono essere condotte con onestà. Se la famiglia della sposa garantiva la verginità della figlia, ciò aveva implicazioni simboliche. Infatti, l’imene era simbolo di vergogna, ma la sua rottura nel primo rapporto tra gli sposi trasformava la donna in portatrice di una “vergogna positiva”, ossia garanzia di onore per entrambe le famiglie: l’una per non aver ingannato, l’altra per non essere stata ingannata. Inoltre, il sangue dell’imene, che sporca entrambi gli sposi, conferiva al matrimonio un valore ben superiore a quello di un contratto, perché esso diventava una relazione di sangue, con il quale la moglie estranea veniva innestata nella famiglia patrilineare. Il divorzio, pertanto, costituiva una sorta di compromesso tra le famiglie: invece di uccidere la donna che aveva procurato disonore, la si escardinava e si cedevano ad altri i diritti su di lei, la quale poteva risposarsi.

Nel periodo successivo all’esilio babilonese venne data un’impostazione difensiva all’endogamia: sia maschi sia femmine dovevano sposare appartenenti al popolo di Giuda e non stranieri. In tal modo si promosse la monogamia. Non venne meno, tuttavia, l’esigenza della purezza sessuale femminile, particolarmente reclamata per il matrimonio dei sacerdoti. La legislazione riportata soprattutto nel Libro del Levitico, riaffermando quanto in precedenza era ritenuto disonore, gli fa acquisire anche di un valore sacrale, per cui divenne perfino “abominio” davanti al Signore. Per un popolo santo era, quindi, importante la genealogia, in quanto ricostruzione di una stirpe a sua volta santa, ma

¹⁵ G. ANDRÉ, *tāmē’, tum’āh*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. III, Brescia 2003, pp. 409-425. Al v. 14 i fratelli di Dina motivano la loro perplessità nel concedere in moglie la sorella a Sichem perché è un “disonore” imparentarsi con incircuncisi. In tal caso si adopera il vocabolo *herpāh*; cfr. E. KUTSCH, *hrp II*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico*, cit., vol. III, pp. 260-268.

¹⁶ G. DI PALMA, *Sesso*, cit., vol. II, pp. 174-186.

¹⁷ L’adulterio e lo stupro sono ritenuti *delicta graviora*, che richiedevano una soddisfazione: cfr. J.J. PILCH, *Introduzione*, cit., pp. 127-140.

Opinioni

rappresentavano causa d'impurità le emissioni corporee sessuali (polluzioni, mestruazioni); disonorevole era poi l'omosessualità perché uno dei due maschi doveva ricoprire il ruolo femminile; i rapporti con le bestie (zooerastia) erano un abominio assoluto; si aggiungano in qualità di devianze la prostituzione, il rapporto sessuale con una schiava, l'adulterio. Il Libro del Siracide testimonia la prassi dei matrimoni combinati (*Sir* 7,23) e a un uomo sposato fornisce questi preziosi insegnamenti:

«Non essere geloso della donna che riposa sul tuo seno, per non darle a tuo danno un cattivo insegnamento. ² Non darti interamente a una donna, sì che essa s'imponga sulla tua forza. ³ Non dare appuntamento a una donna licenziosa, perché tu non abbia a cadere nei suoi lacci. ⁴ Non frequentare una cantante, per non essere preso dalle sue seduzioni. ⁵ Non fissare il tuo sguardo su una vergine, per non essere coinvolto nella sua punizione. ⁶ Non perderti dietro alle prostitute, per non dissipare il tuo patrimonio. ⁷ Non curiosare nelle vie della città, non aggirarti nei suoi luoghi solitari. ⁸ Distogli l'occhio da una donna avvenente, non fissare una bellezza che non ti appartiene. Per la bellezza di una donna molti si sono rovinati, l'amore per lei brucia come un fuoco. ⁹ Non sederti accanto a una donna sposata, e con lei non frequentare banchetti bevendo vino, perché il tuo cuore non corra dietro a lei e per la passione tu non vada in rovina» (*Sir* 9,1-9).

Il divorzio non era ben visto, ma «se [la donna] non cammina al cenno della tua mano, separala dalla tua carne» (25,26), cioè si sciogla questo legame di "sangue". Di per sé le figlie erano viste come un grattacapo, perché potevano essere fonte di disonore. L'obiettivo primario era la retta intenzione, non il motivo della ricchezza della sposa o la sua bellezza, in modo da preservare il "seme santo", la progenie santa. Su questa linea si schierarono anche Giovanni il Battista e Gesù.

5.- *Maria ... Domini audiebat verbum illius* (Lc 10,39)

Gesù e Paolo apportano qualche significativo contributo alla questione? Il contesto gravitante attorno a loro non era particolarmente confortante, benché nel I secolo non tutto si muovesse a svantaggio della donna, soprattutto nel contesto maggiormente permeato dalla cultura greca e romana.

Si presti in primo luogo attenzione alla narrazione dei Vangeli, nei quali Gesù di Nazaret appare ben disposto nei confronti delle donne a dispetto della non alta considerazione di cui godevano nella società giudaica. È utile richiamare alcuni episodi, cominciando dal Vangelo di Marco, dove le donne rappresentano l'aspetto buono della vita umana, con l'unica eccezione di Erodiade e sua figlia; sono discepole e credenti al pari degli uomini, per quanto mostrino una maggiore fedeltà. Si va dalla suocera di Pietro (*Mc* 1,31) guarita da Gesù per compiere una missione: il fatto di mettersi a servire Gesù e i discepoli implica un vero e proprio incarico, un "potere" da esplicare nel servizio. Poi in 5,21-24 Giairo va a chiedere a Gesù di salvare la propria figlia; durante il percorso, in mezzo alla folla viene guarita l'emorroissa (5,25-34); raggiunta, poi, la casa, la ragazza viene risuscitata (5,35-

43). Il senso della guarigione della emorroissa¹⁸ risiede nel fatto che ella viene finalmente messa in grado di potersi realizzare pienamente come persona e membro del suo popolo. Un'altra guarigione avviene in terra pagana: è rivolta a una bambina, figlia di una donna siro-fenicia (7,24-30). Anche in questo caso, la donna si rapporta con fiducia a Gesù, il quale le oppone un rifiuto, perché pagana. Con il paragone del pane che serve a sfamare i figli e non può essere gettato ai cagnolini, egli vuole chiudere il discorso, ma la risposta della donna riapre il caso: i cagnolini, gli animali di casa, si cibano delle briciole che cadono dalla tavola, cioè anche i pagani possono meritare qualcosa. Gesù guarisce la figlia della donna a distanza. Abbiamo ancora tre altri esempi da richiamare. La prima è la vedova povera, in *Mc* 12,41-44; ella esprime con il suo gesto di dare tutto quanto aveva per vivere il proprio amore per Dio, perché davanti a lui non è importante la quantità, bensì l'autenticità. Vi è, poi, una donna anonima che va a ungerlo Gesù nella casa di Simone il lebbroso a Betania. Il gesto ha una rilevanza "cristologica", ossia riguarda Gesù stesso, perché ne preannunzia la morte; a nulla valgono le rimostranze di chi pensa che ci sia uno spreco. Infine, è da rilevare che le donne sono le più vicine a Gesù nel momento della croce e del sepolcro (15,40-41.47). Esse sono le discepole più fedeli, che non lo abbandonano nemmeno nella situazione più incerta.

Matteo sembrerebbe trattare le donne in maniera più tradizionale di Marco, secondo una visuale più giudaica: svolgono ruoli di secondo piano, tanto meno un ruolo pubblico; sono in genere delle vittime delle varie circostanze. In realtà, egli ci sorprende¹⁹, poiché già nella genealogia di Gesù inserisce quattro riferimenti a donne (senza contare Maria) che rappresentano "eccezioni": sono straniere, con l'esclusione di Betsabea; hanno avuto comportamenti morali discutibili; sono "vittime" a causa del fatto che non solo sono donne, ma anche non irreprensibili. La prima di queste donne è Tamar (*Gen* 38), che con l'inganno ottiene l'adempimento della legge del levirato da parte di Giuda, il figlio di Giacobbe; la seconda è la prostituta Rahab (*Gs* 2), che ospita le spie di Giosuè per assicurare a sé e alla sua famiglia la salvezza dallo sterminio in battaglia. C'è poi la moabita Rut, l'antenata di Davide. L'elenco è concluso dall'adultera Betsabea, madre di Salomone. In un mondo dominato da uomini, queste donne riescono a ottenere risultati. Per quanto riguarda Maria, Matteo le attribuisce un ruolo chiave nella storia della salvezza. Potremmo dire che nel suo vangelo dell'infanzia egli colloca la donna come madre in una posizione forte e privilegiata; Maria in quanto tale, poi, deve sostenere "eroicamente" non poche prove, parallelamente a Rachele, che diventa testimone della tragedia dell'infanticidio.

¹⁸ Da notare che secondo *Lv* 15,25 il contatto con una donna affetta da emorragia rendeva impuri (cfr. anche *Ez* 36,17). La donna guarita ha pensato di farsi guarire da Gesù senza dover parlare in pubblico di questa sua malattia, di cui aveva vergogna; persa ogni fiducia nelle risorse umane (i medici non erano stati capaci di guarirla), spera in Gesù, che ne riconosce la fede.

¹⁹ J. KOPAS, *Encountering Women in Matthew*, in *Theology Today* 47 (1990-1991), pp. 13-21; R.F. THIEMANN, *The Unnamed Woman at Bethany*, in *Theology Today* 44 (1987-1988), pp. 179-188.

Opinioni

Nel discorso della montagna, in 5,27-32, e poi in 19,1-9, Gesù intende salvaguardare la dignità della donna, che non dev'essere guardata come oggetto di desiderio né dev'essere ripudiata, in modo da metterla in condizione di commettere adulterio sposando un altro uomo. Così Matteo si oppone a forme di sessismo che devono essere superate nella conversione. Lo stesso si può dire a proposito della parabola di 22,23-33, che i sadducei raccontano sottolineando la necessità per la donna di riferirsi a un uomo: anche in questo caso, Gesù supera la discussione riferendosi alla nuova prospettiva del regno dei cieli. In 10,37, poi, i privilegi e i rischi del discepolato sono uguali per uomini e donne. Una donna che prende la parola è la madre dei figli di Zebedeo (20,20-23), che si fa portavoce del desiderio dei figli di diventare i primi del regno di Gesù, il quale, però, non la rimprovera, ma preferisce parlare in generale del vero modo di essere primi nel regno dei cieli. Nella parabola delle vergini stolte e delle vergini sagge (25,1-13) le donne rappresentano l'intera umanità che attende la venuta del Signore.

Più ampi sono i riferimenti nel Vangelo di Luca, che aggiunge altri a quelli di Marco e Matteo. Significativa è la sua attenzione alla svantaggiata categoria delle vedove tra cui spicca la figura di Anna, la profetessa (2,36-38), rimasta vedova dopo pochi anni di matrimonio e dedicatasi completamente alla preghiera: per Luca ella rappresenta un modello per la prima comunità cristiana, essendosi consacrata al Signore. Anche negli Atti c'è attenzione per le vedove. Esse, infatti, erano particolarmente curate nel servizio quotidiano della mensa per i poveri a Gerusalemme (cf. 6,1); il problema delle vedove ebrae provenienti dalla diaspora nacque evidentemente per delle tensioni tra gli ellenisti (giudei originari della diaspora) e i giudei di Gerusalemme. Notevole è l'intervento di Pietro che risuscita Tabita (9,36-42), molto attiva a favore dei poveri della comunità, specialmente verso le vedove. Indicativo è anche 7,36-50, l'episodio della peccatrice perdonata e presentata addirittura come modello di comportamento e di amorevolezza per il fariseo che aveva invitato a pranzo Gesù.

Delle discepole si parla esplicitamente in *Lc* 8,1-3. Dopo il perdono alla peccatrice, egli riprende il cammino della predicazione accompagnato dai Dodici e da «alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Màgdala, dalla quale erano usciti sette demòni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni». Tali donne erano riconoscenti per i benefici ricevuti da Gesù, in particolare la salute; si distingue Maria di Magdala, esorcizzata e liberata da sette demoni, mentre è da notare anche il collegamento che poteva esserci tra questo gruppo e la corte di Erode, dal momento che la moglie di un suo funzionario, Giovanna, è espressamente nominata (cfr. anche *At* 13,1); non si sa nulla di Susanna. Queste donne assistevano (qui è usato il verbo διακονέω) Gesù e i Dodici, ossia “finanziavano” la loro missione. La loro dedizione doveva essere totale, in quanto seguirono Gesù nel momento della morte e della sepoltura, come si attesta in 23,49. Tre particolari sono importanti: esse sono distinte dagli apostoli, ma unite ai discepoli avendo

seguito Gesù; sono venute dalla Galilea, quindi sono da identificare con le donne di 8,2-3, cioè con quel nucleo della comunità galilaica che diventerà la prima comunità di Gerusalemme; sono testimoni della vita pubblica del Maestro, della sua morte e sepoltura, della sua risurrezione; infine, in 24,1-11 sono testimoni della risurrezione.

Discepoli per antonomasia sono Marta e Maria (10,38-42). Il testo che parla di loro viene subito dopo la celebre parabola del buon samaritano, che Gesù raccontò per rispondere alla domanda di uno scriba su chi era il prossimo. Il Maestro spiega che è più importante farsi prossimo, come ha capito il samaritano della parabola. Se uno scriba non riesce a diventare discepolo, Gesù presenta provocatoriamente l'esempio di un samaritano; tuttavia, se l'esempio del samaritano è fittizio, perché si trova in una parabola, è invece reale l'esempio di due donne, Marta e Maria²⁰, che sono nel numero di quei discepoli di cui era costellata la Galilea e la Giudea. Esse accolsero Gesù nella loro casa: Marta (che in aramaico vuol dire "padrona", "signora") era "distratta" (in greco *περισπάω*) dai molti servizi, Maria era concentrata ad ascoltare la Parola. Sono due modi di accogliere, uno legato al fatto oggettivo di dover comunque offrire all'ospite qualcosa, l'altro che, invece, vuole accogliere nel cuore il dono offerto dall'ospite, che presenta una mensa nuova, quella della Parola. L'unica cosa necessaria, quindi, è accogliere l'ospite, ascoltandolo: Maria ha scelto la parte migliore, che non è la più facile.

Le donne sono presenti già nel luogo di riunione prima della Pentecoste (cfr. 1,14); si tratta certamente, benché non nominate, di quelle donne che hanno seguito Gesù dalla Galilea; l'unica indicata con il proprio nome è Maria, la madre di Gesù. Nelle comunità cristiane delle origini le donne entrarono presto; alcune erano molto attive. La loro importante presenza è sottolineata nel capitolo 12: Erode Agrippa I inaugura un periodo di persecuzione contro i cristiani, arrivando a incarcerare Pietro, che viene liberato miracolosamente da un angelo. Uscito dalla prigione, Pietro si dirige verso la casa di Maria, madre di Giovanni Marco. Tale casa era presumibilmente una *domus ecclesia* per cristiani ellenisti; Pietro vi si reca sapendo di trovare dei fratelli lì radunati, pure in piena notte.

Nel racconto degli Atti rientrano anche episodi che coinvolgono Paolo. Infatti, durante la missione in Macedonia e in Acaia gli accade di avere molte discepoli. La prima a essere presentata è Lidia (16,11-15), una commerciante; la scena si svolge a Filippi (*Colonia Julia Augusta Philippensis*), città molto importante per la sua posizione geografica sulla via Egnatia, che collegava Durazzo con il Bosforo. Saltando tante discussioni più particolareggiate di carattere storico, notiamo che le donne, forse pagane timorate di Dio, pregavano nei pressi di un fiumiciattolo fuori della città. A loro Paolo e i suoi compagni annunciano il vangelo. Tra queste c'è Lidia, commerciante di porpora, originaria di Tiatira (città di una regione dell'Asia Minore, chiamata Lidia), timorata di Dio, ossia

²⁰ Di esse ci parla anche *Gv* 11,1-39 e 12,2, informandoci che erano sorelle di Lazzaro, amico di Gesù e risuscitato da lui.

Opinioni

simpatizzante della religione giudaica. Ascoltando l'annuncio di Paolo, il Signore le aprì il cuore, convertendola e facendole chiedere rapidamente il battesimo per lei e la sua famiglia. Dal testo si evince che lo *status* economico di Lidia doveva essere buono e confrontabile con altre donne "imprenditrici" del I secolo, come le *dominae* pompeiane Eumachia e Giulia Felice; ella poteva permettersi d'invitare Paolo e gli altri a casa sua per ospitarli, dimostrando già di essere una cristiana-modello con funzioni di *patrona*²¹. Anche ad Atene c'è stata una discepola, Damaris, insieme a Dionigi l'Areopagita, considerato dalla tradizione primo vescovo di quella città. Trasferitosi a Corinto, Paolo trovò ospitalità presso una famiglia giudeo-cristiana. Si tratta di Aquila e Priscilla (nome diminutivo di Prisca), già cristiani, che svolgevano il medesimo lavoro di Paolo. Priscilla e Aquila seguirono Paolo in Siria (18,18), ma i due si stabilirono a Efeso (18,19), impegnandosi a istruire Apollo (18,26), o meglio a inserirlo nella tradizione apostolica²². Concludiamo con la menzione delle figlie di Filippo, uno dei Sette: essi vivevano a Cesarea e le figlie, in età da marito, avevano il carisma della profezia.

6.- *Non est masculus neque femina (Gal 3,28)*

L'autore che ha fatto discutere di più su quest'argomento è Paolo di Tarso, accusato di essere misogino, di interdire la parola alle donne e di ritenerle addirittura inferiori, rivelandosi pertanto un figlio del suo tempo²³. Effettivamente, egli non incoraggia il matrimonio, come altri tipi di cambiamenti nella vita, esortando così: «Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato» (*ICor* 7,24). In *ICor* 11,2-16 in realtà non si vieta alla donna di esercitare un ruolo nell'assemblea liturgica, ma di farlo "a capo coperto". Il capo coperto, però, non indica il velo, bensì la capigliatura: in altre parole, Paolo sostiene che la donna deve avere capelli lunghi, mentre l'uomo corti. Con un appello un po' arzigogolato tratto da *Gen* 2 egli giustifica la sua argomentazione, sostenendo che nell'ordine della creazione l'uomo è superiore alla donna; nell'ordine della natura, però, «nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna. Come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio» (*ICor* 11,11-12). Quindi, nessuno dei due, uomo o donna, possono dirsi superiori in senso assoluto e questo per volontà di Dio.

Ancor più di questo testo, è irritante *ICor* 14,33b-40, noto come brano in cui si prescrive che «*mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui*» (*ICor* 14,34). Com'è possibile, però, che Paolo nel capitolo 11 consenta alle donne di parlare in assemblea e qui lo vieti? Tra l'altro, *ITm* 2,9-15 non è una conferma di questa prescrizione? Se si

²¹ G. DI PALMA, «Mio padre era un arameo errante...» (*Dt* 26,5). *Paolo: luoghi e figure di ospitalità*, in G. DI PALMA - P. GIUSTINIANI, *Arabei erranti. Sulle orme religiose dei "turisti delle radici"*, Napoli 2025, pp. 32-38.

²² Ivi, pp. 52-62.

²³ Cfr. la sintesi del problema in C.S. KEENER, *Uomo e donna*, in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN - D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 1576-1577.

osserva bene il testo, però, si può trovare la soluzione. I versetti 34-35 riportano l'opinione dominante nella comunità corinzia fortemente penalizzante per le donne. Dal versetto 36 in poi vi è la disapprovazione di Paolo, introdotta da una particella, ἦ, da tradursi con «che cosa mai?»; pertanto, *ICor* 14,34 può essere reso meglio così: «Che (dite) mai? È uscita da voi la parola di Dio? Che (dite) mai? È giunta soltanto a voi?». Egli, dunque, sta dicendo che non è volontà di Dio quanto sostengono i corinzi che vorrebbero far tacere le donne²⁴. D'altronde, molte sono state le collaboratrici di Paolo, come ad esempio Evodia e Sintiche citate in *Fil* 4,2, e Febe in *Rm* 16,1-2²⁵ e, infine, non poteva essere altrimenti per una persona del calibro di Paolo, capace di affermare in *Gal* 3,28: «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Davanti al Signore non esiste alcuna διαστολή etnica, sociale e di genere. In tale senso, la posizione espressa da un autore postpaolino in *ITm* 2,9-15 rappresenta un vero arretramento.

7.- Qualche valutazione finale sulla prima teologia cristiana

A questo punto, pur in presenza di un contesto socio-culturale non certo molto favorevole alle donne, Gesù e Paolo, come risulta dai testi canonici del cristianesimo, raccogliendo il meglio della tradizione giudaica, hanno saputo valutare positivamente la figura femminile, senza cedere a facili demagogie. Infatti, nell'Antico Testamento, oltre al protagonismo delle matriarche (Sara, Rebecca e Rachele), ci sono altri personaggi femminili rilevanti: come la giudice Debora e Betsabea; inoltre, vari libri sono intitolati a donne: Rut, Giuditta ed Ester. Senza dubbio la difesa dell'indissolubilità del matrimonio, che ai nostri tempi è considerata una battaglia di retroguardia, ai tempi di Gesù invece era un presupposto di garanzia per la donna, penalizzata perché ripudiata non raramente per futili motivi, con la conseguenza di cadere in miseria perché senza lavoro. Prendere le difese di un'adultera, destinata alla lapidazione (*Gv* 8,1-11) e annoverare tra i propri discepoli anche delle donne erano fatti che non potevano passare inosservati nell'ambiente giudaico, di vedute più ristrette rispetto alle città ellenistico-romane del tempo.

Quanto a Paolo, non solo le donne sono discepole, ma addirittura tra i responsabili delle comunità, talvolta con lo *status* di *patronae*, autentici punti di riferimento anche sotto il profilo economico. Si è anche visto che è possibile ribaltare la tradizionale interpretazione dei testi paolini più controversi²⁶, basandosi su un loro esame più attento e filologicamente corretto. In definitiva, dal punto di vista dell'apostolo, per le sue comunità vale l'apertura a Dio attraverso la mediazione di Gesù Cristo e le usanze instauratesi tra i credenti, in attesa della parusia, senza dimenticare di vivere in un

²⁴ Molto utile la lettura di G. BIGUZZI, *Paolo e la donna*, Milano 2009.

²⁵ G. DI PALMA, «*Mio padre*, cit., pp. 38-44.

²⁶ L'interpretazione tradizionale offre il destro alle accuse di misoginia addotte contro Paolo.

Opinioni

contesto storico e sociale dove c'erano delle leggi di cui tenere conto. Pertanto, per lui i credenti non solo dovevano comportarsi almeno in una misura pari se non superiore alle migliori espressioni della società del momento (giudea e greca), ma addirittura erano chiamati a vivere in maniera onorevole in Cristo, come si dice in *Fil* 4,8-9.

In questo percorso, Gesù e Paolo non sono soli, ma su versanti diversi perfino Lucio Anneo Seneca, Gaio Musonio Rufo e Plutarco dimostrarono una spiccata sensibilità per la promozione della donna, confermando il I secolo come un momento storico un po' più felice per la condizione femminile²⁷.

²⁷ G. DI PALMA, *Sesso*, cit., vol. II, pp. 96-119.