

LUCA

di Jane SCHABERG

INTRODUZIONE

Avvertenza

Il Vangelo di Luca è un testo estremamente “pericoloso”, forse il più “pericoloso” della Bibbia. Contiene molto materiale sulle donne che non compare altrove nei Vangeli, perciò molti lettori e lettrici insistono nel dire che l'autore valorizza e promuove la causa delle donne. Luca è considerato un «amico» speciale delle donne, che le descrive in un modo «estremamente progressista» e «quasi moderno», dando loro «una nuova identità e una nuova condizione sociale». Ma leggiamo con maggiore attenzione.

Perfino quando questo Vangelo mette in evidenza la presenza delle donne fra i seguaci di Gesù, soggette al suo insegnamento e oggetto delle sue guarigioni, le ritrae sempre abilmente come modelli di un servizio subordinato, escluso dai centri di potere del movimento e da responsabilità importanti. Appellandosi all'autorità di Gesù, questa descrizione è un tentativo di legittimare il predominio maschile nel cristianesimo del tempo dell'autore. Ha avuto successo. Il pericolo sta nella sottile capacità artistica del racconto di convincere chi legge ad accoglierlo in modo acritico come semplice storia, e ad accettare i ruoli di genere come se li avesse ordinati la divinità.

Questo Vangelo, tuttavia, contiene pure sfide e promesse, perché una lettura attenta può costituire un'educazione stimolante. Induce a porsi domande importanti piuttosto che offrire delle risposte definitive, e indica delle questioni che richiedono un ripensamento. Coloro che studiano Luca sulla base dei metodi critici contemporanei e dei problemi delle donne ne apprezzeranno appieno la nuova promessa.

È necessario distinguere i diversi aspetti del testo (storico, ideologico, teologico e letterario) e i differenti livelli di comunicazione. Chi legge è spinto a riconoscere l'ambivalenza della tradizione, sia penetrando nel testo per apprezzarla, sia rimanendone all'esterno per valutarne la verità e l'utilità. In realtà, in Luca sono presenti percezioni preziose per la costruzione di una società paritaria e di una teologia che conservi e rispetti l'esperienza delle don-

ne. Ma è un compito difficile apprendere a districare e a liberare quelle idee dagli elementi nocivi della tradizione.

L'autore di Luca è interessato a istruire le donne sugli elementi fondamentali della fede cristiana e a informare gli estranei a proposito delle donne cristiane. Il Vangelo cerca di rispondere a diverse necessità, come formare ed edificare le convertite, placare i detrattori del cristianesimo e controllare le donne che praticano o aspirano a esercitare un ministero profetico nella chiesa. Una delle strategie di questo Vangelo sta nell'offrire alle lettrici come modelli di ruolo dei personaggi femminili: donne devote, silenziose, riconoscenti, che sostengono la direzione maschile e rinunciano al ministero profetico. L'educazione, che lo studio di Luca offre, implica oggi una critica consapevole di tale strategia. Non è affatto l'educazione che Luca aveva in mente!

Compendio della narrazione

Questo Vangelo è strutturato in otto parti. Inizia con un prologo (1,1-4) che stabilisce lo scopo dell'opera. L'autore, un cristiano della terza generazione, ha fatto delle ricerche sugli avvenimenti e ne ha scritto «per ordine», per rassicurare Teofilo (probabilmente un convertito cristiano che veniva istruito nella fede) e altri lettori sull'insegnamento che avevano ricevuto. Quindi un racconto sull'infanzia (1,5 - 2,52) presenta in modo parallelo agli altri Sinottici gli annunci del concepimento, le nascite e i primi anni di Giovanni il Battista e di Gesù.

La terza parte (3,1 - 4,13) contiene la preparazione del ministero di Gesù: la predicazione di Giovanni il Battista, il battesimo di Gesù, la sua genealogia (tutta maschile) e la sua resistenza alla tentazione del diavolo. La quarta parte, sul ministero di Gesù in Galilea (1,14 - 9,50), include il suo insegnamento, gli esorcismi e le guarigioni, la scelta di seguaci e compagni, l'opposizione dei capi religiosi e le predicazioni e presagi di sofferenza e di gloria. In Luca, Gesù è una figura imperiosa, contenuta sul piano delle emozioni, che riceve il potere da Dio e si concentra su Dio.

La quinta parte è un lungo racconto del viaggio di Gesù verso Gerusalemme (9,51 - 19,27). Espone dettagliatamente un periodo di intensa formazione al discepolato: le sue esigenze, i suoi poteri e pericoli. Buona parte di questo insegnamento pubblico (spesso sotto forma di parabole) ha luogo durante i pasti e si riferisce alla comunione della mensa e/o alla distribuzione della ricchezza. Nella sesta parte (19,28 - 21,38) Gesù entra in Gerusalemme acclamato come «il re» e insegna nel Tempio. L'opposizione contro di lui, ormai mortale, è soprattutto quella dei capi sacerdoti, degli scribi e degli anziani che temono la sua popolarità.

La settima parte (22,1 - 23,56a), il racconto della passione, inizia con l'ultima Cena e termina con il seppellimento di Gesù. Gli apostoli ricevono la

preparazione finale per essere dirigenti e (ad eccezione di Giuda) non sono presentati come se tradissero. Gesù è ritratto come forte di fronte alla morte e innocente (la sua innocenza è riconosciuta da Pilato, Erode, un criminale crocifisso, e dal centurione). Il popolo dapprima lo abbandona perché segue i suoi capi nel chiedere la sua crocifissione, ma dopo la sua morte vi è un pentimento di massa. L'ultima parte del Vangelo riguarda la giustificazione di Gesù (23,56b - 24,53). Contiene i racconti della tomba vuota, le apparizioni del Gesù risorto, l'invio di testimoni e l'ascesa al cielo.

A differenza degli altri tre Vangeli canonici, il racconto fatto da questo evangelista prosegue con una narrazione della fondazione e della diffusione del movimento cristiano da Gerusalemme a Roma. Nel prologo degli Atti degli apostoli si afferma trattarsi del secondo volume scritto per Teofilo, e lo stile dell'autore degli Atti sembra essere quello del terzo evangelista, perciò quasi tutti gli studiosi sostengono che la stessa persona ha scritto i due volumi. Se è così, questi dovrebbero essere letti insieme. In realtà, quando lo sono, si può vedere che il Vangelo di Luca pone le basi per le immagini della chiesa, della salvezza e del significato del Cristo che compaiono in Atti. A sua volta, questo libro è il commento personale dell'autore al racconto del Vangelo, ai suoi concetti e alle sue tendenze.

La teoria delle fonti

Nel prologo, l'autore afferma che questo Vangelo si basa sugli scritti di altri, che hanno utilizzato anch'essi le tradizioni di «testimoni oculari» e «ministri della Parola», e sull'accurata investigazione dell'autore stesso. Non è perciò l'opera di un testimone o di un ministro della parola e non è neppure il primo racconto «per ordine» della storia di Gesù. La teoria più comunemente accettata, e seguita a titolo provvisorio in questo articolo, è che l'autore di Luca usasse il Vangelo di Marco (con alcune omissioni, per esempio Mc. 6,45 - 8,26), una fonte detta Q (accessibile anche all'autore del Vangelo di Matteo), e fonti – probabilmente orali e scritte – chiamate L (materiale disponibile solo a Luca). L'analisi delle fonti offre indizi essenziali sul modo di pensare dell'autore, sulla composizione del pubblico dei destinatari e su importanti temi storici e teologici.

Sarà di particolare interesse nel nostro caso il materiale L, perché in buona parte di esso compaiono delle donne. I seguenti passi centrati su donne sono spesso classificati come parti di L: sezioni del racconto dell'infanzia (capp. 1-2, di cui sono protagoniste Elisabetta, Maria di Nazareth, Anna); la risurrezione del figlio della vedova di Nain (7,12-17); la prostituta perdonata che unge Gesù (7,36-50); le donne galilee seguaci di Gesù (8,1-3); Marta e Maria (10,38-42); la donna che grida dalla folla (11,27-28); la donna curva (13,10-17); la parabola della donna che spazza (15,8-10; detta anche «della dramma perduta»); la parabola della vedova insistente (18,1-8); le figlie di Gerusalemme

(23,27-32); le donne ai piedi della croce (23,49); le donne che preparano gli aromi (23,56).

Si è avanzata l'ipotesi che Luca avrebbe avuto accesso a una fonte femminile – una raccolta di racconti e di insegnamenti forse scritti o conservati da donne, e che offrivano una possibilità di penetrare nell'esperienza delle donne del movimento di Gesù. Gli studiosi si sono chiesti se 7,11-17; 7,36-50 e 8,2-3 non potrebbero essere stati in precedenza un insieme di narrazioni che rifletteva l'interesse della comunità primitiva per la questione delle donne. Altri si sono domandati se il racconto della donna curva, «figlia di Abraamo» (13,10-17) non fosse stato un tempo connesso con la narrazione lucana dell'infanzia (vedi 1,5, dove si dice che Elisabetta era «delle figlie di Aaronne» e 2,36, dove Anna la profetessa è chiamata la «figlia di Fanuel»). Vi sono prove che buona parte del materiale concernente le donne sia tradizionale, e non appartenente all'opera editoriale di Luca. Ma se provenne in origine da una fonte o da fonti delle donne, non può essere considerato come se esprimesse semplicemente il punto di vista o la realtà delle prime cristiane. Luca risponde alla preoccupazione sul ruolo delle donne includendo e curando la revisione del materiale, nel quale si precisa con sottigliezza che esse devono essere soggette a restrizioni. Una parte del materiale reca tuttavia le tracce di un maggior coinvolgimento e responsabilità delle donne. Forse si riferisce alle «favole da vecchie», contro cui lancia un ammonimento I Tim. 4,7, o fu prodotto in circoli come quelli delle vedove che I Tim. 5,2-16 tenta di controllare.

Caratteristiche particolari

Alcune delle caratteristiche particolari di Luca offrono indizi sul suo autore, sulla data, sul primo pubblico cui intendeva rivolgersi e sul contesto in cui le donne sono descritte.

Storia ed escatologia. Luca è preciso sull'ampia scena storica e politica della storia di Gesù, riportando gli eventi con riferimenti a specifici governanti romani ed ebrei (1,5; 2,1; 3,1-2). Il periodo di Israele (dalla creazione a Giovanni il Battista) è visto come se conducesse al periodo di Gesù (dal suo ministero alla sua ascensione); il periodo della chiesa sotto la prova (dall'ascensione alla «*parousia*» o ritorno del Cristo risorto) si prolunga indefinitamente in una missione a tutte le nazioni. L'attesa imminente della *parousia* e dell'irruzione finale del regno di Dio è modificata in Luca dal sentimento che il regno è già «in mezzo a voi» (17,20-21) e dall'enfasi sull'opera che dev'essere compiuta prima della fine (21,12-13). Questo sembra essere un documento della generazione che ha affrontato e accettato la realtà del ritardo della *parousia*. Si stanno compiendo degli adattamenti per una vita che continua nell'immanenza dell'impero romano.

Romani ed ebrei. Vi sono prove che l'autore ha una conoscenza dettagliata dell'assedio romano di Gerusalemme nel 70 E.V. (21,20-22; cfr. 13,35a). Il trionfo militare di Roma è interpretato come il castigo per il rifiuto di Israele del suo Cristo (19,39-44), una dura polemica antiebraica che continua ancora oggi. In questo Vangelo è stato attenuato il coinvolgimento romano nell'esecuzione di Gesù, e la responsabilità è stata così pesantemente spostata sulle autorità ebraiche da creare l'impressione che «i giudei» uccisero Gesù (22,54; 23,23-26; 24,20; cfr. At. 2,22-23; 3,17; 7,52-58). Questa descrizione, storicamente inesatta e ingiusta, è dovuta in parte al desiderio di mostrare a chi legge che il fondatore e il suo movimento non erano rivoluzionari, e dunque non pericolosi per lo Stato. Coloro che in Israele si pentono formano il nucleo del popolo di Dio e sono presentati come una minuscola minoranza all'interno di un popolo chiamato «uccisore di profeti» (11,47-51; 13,34; At. 7,52). Si afferma che le speranze messianiche ebraiche sono state «adempite» quando Luca descrive il cristianesimo come la logica e legittima continuazione dell'ebraismo e perciò una religione lecita nell'impero romano. La scissione fra sinagoga e chiesa è evidentemente ampia, e la maggior parte dei seguaci di Gesù per cui è scritto questo Vangelo sono pagani in un ambiente in prevalenza pagano.

Ricchezza e povertà. Luca è spesso chiamato «il Vangelo dei poveri», come pure «il Vangelo delle donne», intendendo che l'interesse dell'autore per gli emarginati e per gli oppressi è palese. È importante analizzare il nesso fra queste preoccupazioni, poiché la maggioranza dei poveri in ogni tempo sono le donne e i bambini che ne dipendono. In questo Vangelo gli economicamente indigenti sono chiamati beati (6,20; cfr. 4,18), e ci si aspetta che Dio rovesci la loro situazione (1,53; 16,19-31). Luca sembra avere particolare interesse per l'aiuto dato da Gesù a mendicanti invalidi (18,35-43; At. 3,1-10) e agli affamati (14,13-14.21). I discepoli sono chiamati ad abbandonare «tutto» per seguire Gesù (5,11.28; 18,22), il che equivale a unirsi ai poveri, diventando poveri come lo era Gesù.

Le donne seguono Gesù in questo Vangelo, ma non a un tal prezzo; esse sono delle benefattrici che distribuiscono soccorsi usando la ricchezza che hanno evidentemente conservato (8,2-3). Sono come un ponte teso verso ciò che sembra essere l'interesse fondamentale di Luca a questo proposito: l'interesse per i ricchi. Tutti i ricchi sono ripetutamente ammoniti con parabole e con brevi detti (7,24; 12,13-21; 16,14); essi, governati dai loro beni, possono cullarsi in una falsa sicurezza e insensibilità. Viene detto loro che, se sperano di partecipare al regno di Dio (cioè a quanto Dio sta facendo per i poveri), devono trasformarsi e condividere i loro beni con i poveri mediante prestiti e doni puri e semplici (6,30-35; 12,33).

In Atti, la comunità di Gerusalemme funziona come coloro che nel Vangelo sono chiamati esplicitamente discepoli: è chiesto loro di rinunciare alla proprietà privata e di eliminare la povertà dei cristiani (At. 2,44-45; 4,32) e la

maggior parte di loro risponde positivamente a questa esigenza. Ma per i rimanenti – cioè le donne e gli altri che seguivano Gesù in Galilea, e per i credenti più recenti fuori Gerusalemme – si operano degli accomodamenti alle normali condizioni della società. Alcuni possiedono dei beni, altri no; coloro che ne posseggono sono esortati a essere spontaneamente generosi. Lo stile di vita di amicizia radicale, chiamato talvolta «comunismo primitivo» non è auspicato per tutti. In questo Vangelo esiste una tensione costante fra l'ideale e il compromesso, fra l'atteggiamento radicale e quello moderato verso la ricchezza.

Data e autore

I Vangeli delle Scritture apostoliche sono anonimi, cioè menzionano i loro autori. Una tarda tradizione che risale alla fine del secondo secolo E.V. attribuisce questo Vangelo a un certo Luca, compagno di Paolo nei suoi viaggi, medico (Col. 4,14; Fil. 24; II Tim. 4,11). Negli scritti di questo suo presunto compagno s'invoca indirettamente l'autorità dello stesso Paolo. Molti studiosi concludono, tuttavia, che l'evidenza interna non sostiene questa ipotesi. La teologia di Paolo negli Atti è diversa da quella delle lettere dell'apostolo: non esiste alcuna prova di una conoscenza medica professionale e – cosa di estrema importanza – Luca-Atti sostengono valori simili a quelli di altre opere neotestamentarie della fine del secolo, ossia le epistole Pastorali (I e II Timoteo, Tito), che pure si richiamano all'autorità di Paolo.

Alla fine del I e nel II secolo, il nome di Paolo veniva usato per incoraggiare l'organizzazione di chiese in Asia minore secondo i modelli del predominio patriarcale e della sottomissione, assimilando il radicalismo del movimento di Gesù e del primo movimento missionario cristiano a ciò che è stato chiamato il «patriarcalismo dell'amore». In tale processo di assimilazione, le ineguaglianze innate nelle gerarchie sociali, economiche e politiche e nei ruoli differenziati, dovevano essere accettate di buon grado da coloro che consideravano di possedere l'eguaglianza interiore «in Cristo», mentre chi aveva il potere doveva esercitarlo senza prepotenza. Tale processo di accettazione si riflette negli scritti di Luca e ne è incoraggiato.

L'autore di Luca, probabilmente un cristiano di origine pagana, aveva una buona educazione in letteratura e in retorica ellenistica, conosceva abbastanza bene la traduzione greca della Bibbia ebraica da poterne imitare lo stile, era abile e artistico nell'usare e amalgamare le fonti, e creativo teologicamente. Non è impossibile che l'autore fosse una donna. In quel periodo donne di censo o rango potevano essere istruite e alcune erano scrittrici. È tuttavia improbabile che l'autore fosse una donna, soprattutto a causa dell'atteggiamento del Vangelo verso di loro. Inoltre, il narratore parla come un uomo (nel testo greco di 1,3). Ma in realtà l'identità dell'autore è una questione aperta che suscita altri problemi.

Il Vangelo di Luca è solitamente datato intorno all'85-90 E.V., per l'uso che fa di Marco come fonte, per i riferimenti alla distruzione di Gerusalemme (70 E.V.) e per le sue riflessioni su alcune correnti politiche e sociali degli anni 80. È stato scritto dopo Colossesi ed Efesini, usando le loro tavole di regole domestiche, e probabilmente prima delle Pastoralis (redatte alla fine del secolo) con le loro ancor più sfacciate prescrizioni sulla subordinazione delle donne. Antiochia di Siria, la terza città dell'impero romano per grandezza, è spesso indicata come luogo della composizione.

COMMENTO

Temi di particolare interesse

Le donne in Luca. È sorprendente il numero di donne descritte in Luca e l'enfasi posta sulla loro presenza nella narrazione. I personaggi femminili sono ripresi da Marco e da Q, e molti altri si trovano solo nella speciale fonte di Luca (L). La tecnica chiamata «appaiaimento» è molto evidente. La versione di un racconto o insegnamento si riferisce a un uomo e l'altra a una donna, rafforzando il messaggio e incoraggiando sia le donne sia gli uomini a identificarsi con i personaggi. L'appaiaimento si verifica più spesso nei discorsi di Gesù – per esempio, l'uomo che pianta il granello di senape e la donna che prende il lievito (13,18-21 Q); l'uomo che cerca la pecora perduta e la donna che cerca la moneta perduta (15,4-10 L). Alcune guarigioni sono appaiate: l'unico figlio della vedova e l'unica figlia di Iairo (7,12; 8,42); le guarigioni di sabato della donna curva e dell'uomo idropico (13,10-17; 14,1-6). Esistono due liste dei nomi dei seguaci di Gesù: una degli apostoli (6,12-19) e una delle donne (8,1-3).

In questo Vangelo vi è anche un'evidente tendenza a difendere, rassicurare e lodare le donne. Luca si riferisce alle vedove più spesso degli altri Vangeli (2,37; 4,25-26; 7,12; 18,3.5; 20,47; 21,2-3), sovente in passi che presuppongono la loro debolezza economica in una società dominata dai maschi. La «peccatrice» che unge Gesù è opposta al fariseo (7,36-50). La donna curva riceve l'insolito titolo di «figlia di Abraamo» (13,16) che afferma la sua dignità. La donna «impura» a causa del flusso di sangue è lodata per la sua fede (8,48). Maria di Betania è difesa contro i rimbrotti di sua sorella Marta ed è sostenuta nella sua scelta della «parte buona», cioè di ascoltare la parola di Gesù (10,38-42).

Maria, la madre di Gesù, è spesso considerata il modello lucano di discepolato obbediente e contemplativo (1,38; 2,19.51). Non è definita dalla sua maternità biologica, ma beata per aver creduto (1,45), come lo sono coloro che «ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica!» (11, 28). Il duro con-

trasto descritto in Marco 3,31-35 fra la madre e i fratelli di Gesù e la sua vera famiglia di discepoli è cambiato in Luca in una frase che sembra elogiare la prima (8,19-21). Le donne che viaggiano con Gesù e con i Dodici e che li assistono con i loro beni (8,3) sono modelli di condivisione. Sono le seguaci fedeli che si trovano fra coloro che guardano la crocifissione (23,49) e la sepoltura (23,55), e hanno «una visione di angeli» (24,23) alla tomba vuota, che esse riferiscono agli Undici e agli altri (24,9; in contrasto con Mc. 16,8).

Paragoni. Luca mette in rilievo il ministero di Gesù verso le donne, ma stabilisce se tale enfasi migliori o limiti la posizione delle donne dipende dalla prospettiva da cui si esamina il testo e dai termini a cui lo si paragona. È importante analizzare perché certi aspetti sono sottolineati mentre altri non lo sono, e chi ne trae beneficio – analizzare, cioè, la politica sessuale del Vangelo. Si deve prestare attenzione non soltanto al numero delle donne, ma anche a ciò che fanno e dicono e a ciò che non fanno e non dicono.

Le donne nell'ebraismo. Si sostiene spesso che le donne in Luca (e nel ministero del Gesù storico) fossero molto più liberate che le donne ebreë del primo secolo E.V. Gesù è considerato un «femminista» rivoluzionario a confronto con il suo ambiente e la sua eredità religiosa. Le limitazioni imposte più tardi dal cristianesimo alle donne sono perciò spesso considerate come motivate da una necessaria capitolazione alla tradizione ebraica o ebraico-cristiana. Questa posizione, che può essere intrinseca a un atteggiamento antiebraico e rafforzarlo, non è sostenuta dalle recenti ricerche sulle donne nelle varie correnti dell'ebraismo del I secolo.

Iscrizioni, papiri e dati archeologici, come pure le fonti letterarie, indicano che vi era una gran diversità. Alcune donne ebreë erano capi nelle sinagoghe, erano proprietarie terriere e donne d'affari finanziariamente indipendenti, e ricevevano un'istruzione religiosa, giungendo perfino a dedicare la loro vita allo studio della *Torah*. Altre invece erano legalmente svantaggiate e senza potere. La situazione comparata delle donne nell'antico ebraismo e nel primo cristianesimo non è ancora chiara, ma è abbastanza evidente che non si può delineare un netto contrasto che favorisca il cristianesimo.

Le donne romane. Luca limita i ruoli delle donne a ciò che è accettabile per le convenzioni del mondo imperiale. In altri termini, la resa avviene soprattutto a causa delle forze repressive nell'ambito dell'impero romano più che di quelle dell'ebraismo. L'analisi della legge romana relativa alle donne mostra che nel periodo classico persino le poche romane ricche dei ceti più elevati erano "emancipate" soltanto in un senso molto limitato e indiretto. Esse non avevano l'autorità e la responsabilità di prendere delle vere decisioni. Il ruolo allargato attribuito alle donne nel ministero di Gesù e nel primo cristianesimo era osservato con sospetto, come se implicasse attività religiose antiromane, la pratica della magia e una permissività pericolosa per la famiglia e lo Stato. Spinto dal desiderio che i capi e i testimoni cristiani sia-

no accettati nel Foro pubblico dell'impero, cioè nel mondo degli uomini, Luca rende illeggibili le tracce tradizionali e storiche del ruolo direttivo delle donne e enfatizza l'autorità degli uomini.

Le donne negli altri Vangeli delle Scritture apostoliche. Sul piano meramente quantitativo, Luca contiene più materiale sulle donne: quarantadue passi, di cui ventitré si trovano solo in questo Vangelo. Ma conviene fare un attento paragone circa la qualità dei ruoli e delle funzioni svolti dalle donne e il potenziale liberatorio di ogni Vangelo. Ecco alcuni esempi: Luca non menziona alcuna donna che metta in questione Gesù o che inizi una missione verso i pagani. Il racconto della donna sirfenicia in Marco 7,24.30 è parte della grande omissione di materiale marciano operata da Luca; in questo Vangelo non vi è una controparte della donna samaritana di Giovanni 4. Le Marta e Maria giovaniche hanno ruoli più significativi e importanti di quelle lucae. L'interpretazione della brusca chiusura di Marco al v. 16,8 è fondamentale per la valutazione del modo in cui sono trattate le donne in quel Vangelo: condannando le donne che fuggono dalla tomba vuota e rimangono silenziose, Marco di fatto esorta le donne a rompere il loro timoroso silenzio. D'altro lato, Luca, nell'insieme del Vangelo, incoraggia il silenzio delle donne, sebbene esse alla tomba parlino apertamente. Il modo in cui Matteo parla di autorità condivisa (16,19; 18,18) è teoricamente più egualitario di quelle di Luca. Inoltre, in Matteo, le donne al sepolcro non soltanto ricevono un incarico, ma corrono ad avvertire i discepoli: il Cristo risorto appare prima di tutto a loro (28,1-10).

Le donne storiche nel movimento cristiano primitivo. La descrizione che Luca fa delle donne dev'essere collocata accanto alle ricostruzioni del movimento cristiano primitivo, che indicano come questo, nei suoi stadi iniziali, fosse veramente egualitario, con donne in posizioni di responsabilità e autorità (vedi, per esempio, Rom. 16). Le radici o fonti sull'esperimento di una comunità inclusiva continuano a essere un rompicapo storico, ma i movimenti egualitari ebraici basati su tradizioni apocalittiche e sapienziali sembrano aprire verosimili possibilità di comprensione.

Paragoni interni. Infine, la descrizione che il Vangelo fa delle donne va paragonata al suo ritratto degli uomini, specialmente per quel che riguarda gli elementi fondamentali del personaggio: nome, a chi si rivolgono, chi parla loro, azione e responsabilità. Le donne del Vangelo devono anche essere messe a confronto con quelle degli Atti, in cui, secondo molti studiosi, sono più evidenti gli interessi dell'autore.

Alcune statistiche sono istruttive per quel che concerne i personaggi nominati e innominati. Vi sono dieci donne menzionate per nome nel Vangelo di Luca. Sono presenti nel racconto come personaggi 39 uomini con nome, ma sono menzionati i nomi propri di altri 94 (di cui 76 nella sola genealogia), per un totale di 133 uomini. Gli uomini menzionati per nome superano le donne per più di 13 a 1. Negli Atti, 7 donne hanno un nome, di cui una soltanto (Maria, madre di Gesù) è menzionata anche nel Vangelo. Luca ha 10 donne

innominate che svolgono un ruolo e 2 gruppi di donne. Nel Vangelo, fra i maschi senza nome vi sono 40 individui e 27 gruppi (uno ne conta 5.000). Perciò questi uomini singoli superano le donne per 4 a 1 e i gruppi maschili superano quelli femminili per quasi 14 a 1. Negli Atti vi sono 3 personaggi femminili senza nome e 13 gruppi di donne. Nell'insegnamento di Gesù in Luca, le donne sono menzionate 18 volte, a differenza delle 158 volte in cui lo sono gli uomini. Negli Atti, nell'insegnamento degli apostoli le donne sono menzionate solo una volta.

Le conclusioni sono ovvie. In primo luogo, l'impressione di «molte» donne in questo Vangelo è condizionata dall'aspettativa di non trovarne nessuna o pochissime e dall'impressione, documentata dagli psicologi, che il numero di donne nei gruppi misti sembra (tanto agli uomini quanto alle donne) molto superiore a quel che era nella realtà. Un critico maschio parla di «sovraabbondanza di donne» nelle comunità degli Atti. In secondo luogo, in Atti, dove la linea personale di Luca è più evidente, vi è una drastica diminuzione di interesse per le donne.

Le statistiche offrono un altro quadro interessante su chi parla e su chi ascolta negli scritti di Luca. Nel suo testo le donne parlano 15 volte. Le loro parole sono menzionate 10 volte e 5 non lo sono. In Atti, il parlare delle donne è limitato a 5 esempi, le loro parole sono riferite 3 volte e 2 non lo sono. Quindi, le donne sono gradualmente ridotte al silenzio. Per contrasto, un tentativo di contare le centinaia di volte in cui parlano gli uomini, Gesù compreso, induce a rendersi conto dell'effettivo baccano delle voci maschili.

In Luca, la parola è rivolta alle donne, come gruppi e come individui, 15 volte, 9 volte si tratta di Gesù stesso (per difenderle, correggerle e lodarle). In Atti, si parla alle donne 6 volte, 5 da parte degli apostoli. Nessun sermone in Atti è rivolto alle donne. Le due donne singole di Atti a cui è fatto un discorso diretto sono condannate e zittite (Saffira in At. 5, come suo marito Anania, viene di fatto ridotta al silenzio dalla morte; la serva in At. 16 che aveva infastidito Paolo è zittita da un esorcismo). Una rapida lettura mostra che agli uomini si parla costantemente, ora per esortare ora per condannare. Tali analisi dimostrano in modo lampante il fatto che entrambe le opere sono androcentriche (accentrate sul maschio), ma che gli Atti lo sono molto più di Luca.

Per quel che concerne l'azione e la responsabilità delle donne, Atti ci mostra i ruoli che Luca attribuisce loro nella comunità cristiana primitiva, mentre la posizione dell'autore emerge più chiaramente quando si osserva il Vangelo di Luca attraverso la lente di quei ruoli. Ad eccezione di Priscilla, che è considerata una missionaria (At. 18,18) e un'insegnante (At. 18,26) in piena collaborazione con suo marito Aquila, il principale ruolo femminile negli Atti è quello di «madre» per la comunità implume, qualcuna che con la propria ricchezza fornisce casa, ospitalità e aiuto materiale ai credenti. Le donne di Atti sono anche delle «donne che ricevono», che traggono beneficio dalla predicazione e dai poteri di guarigione degli uomini. In Atti, soltanto gli uomini decidono sugli affari della chiesa.

Nel Vangelo, le donne sono anche nutrici. Luca non le chiama mai «discepoli» o «apostole». In realtà, egli parla con insistenza dei dodici maschi scelti in 6,13 come «gli apostoli», sebbene il termine abbia un uso più ampio in altre parti delle Scritture apostoliche. Come negli altri Vangeli, non vi è alcun racconto di vocazione in cui Gesù chiami una donna a seguirlo. Luca presenta invece un modello di donne guarite o esorcizzate, che poi «li» servivano (i discepoli maschi e Gesù, 4,38-39; 8,2-3). In Luca nessuna donna riceve il mandato di apostolo (a differenza di Marco 16,7).

Un confronto tra Luca 18,28-30 e la sua probabile fonte, Marco 10,28-30, mostra che Luca ha introdotto importanti cambiamenti che limitano il discepolato agli uomini. (Le traduzioni che usano il linguaggio inclusivo occultano questo aspetto dell'intenzione di Luca). L'aggiunta che Luca fa di «moglie» (senza nessuna corrispondente aggiunta di «marito») alla lista di ciò che bisogna abbandonare per amore del regno di Dio, significa che immagina dei discepoli maschi. Soltanto nella versione lucana della parabola della festa di nozze, «ho preso moglie» è dato come scusa per rifiutare l'invito (14,20). Se anche nel Vangelo le donne sono presenti durante il ministero di Gesù, presso la croce, alla sepoltura e alla tomba vuota, in Atti 1,21-22 il sostituto di Giuda, come testimone della risurrezione, va cercato fra i maschi che le accompagnarono dal battesimo di Giovanni fino all'ascensione.

Luca pensa che l'atteggiamento corretto di una donna sia quello di ascoltare, che riflette su ciò che non ha capito e impara in silenzio. In questo Vangelo, come negli Atti, le donne possono essere chiamate una «comunità d'ascolto». Le uniche domande poste da una donna sono quelle di Maria di Nazareth (1,34; 2,48). L'unica intuizione cristologica espressa da una donna è quella di Elisabetta, che riconosce che Maria è incinta del suo «Signore» (1,43). In Luca nessuna donna, con la parola o con l'azione, identifica Gesù quale Messia o Figlio di Dio. Anna la profetessa (2,38) non fa alcun discorso. Soltanto la donna dal flusso di sangue, che prima nega di aver toccato Gesù per poi ringraziarlo (8,45-47), fa una pubblica dichiarazione del potere di lui, ma le sue parole non vengono citate; inoltre, Luca sposta l'attenzione da lei a Gesù.

Nel Vangelo e negli Atti, le donne ricettive sono nutrici di uomini. La beatitudine di una donna non si limita nell'essere la madre di un figlio famoso (11,27-28), ma l'enfasi sulla maternità biologica è sostituita da un'accentuazione di ciò che si potrebbe chiamare una maternità spirituale, un ruolo forse ancor più restrittivo. Luca si preoccupa di suscitare nel pubblico la domanda: «Che dobbiamo fare?» (3,10.12.14; 10,25; 18,18). La risposta adeguata è che si dovrebbe «ascoltare la parola di Dio» e «metterla in pratica» o «serbarla» (2,19.51; 6,47.49; 8,15.21). Ma «metterla in pratica» è diverso per gli uomini e per le donne. A differenza del ruolo approvato per le donne, in questo Vangelo il discepolato totale implica «il potere» e «l'autorità» di esorcizzare, guarire e predicare (9,1-6; 10,1-16). Si può supporre che le donne fossero presenti quando il Gesù risorto apparve agli «undici e [a] quelli che erano con loro» (24,33), annuncia una missione a tutto il mondo per procla-

mare pentimento e perdono, e promette «potenza dall'alto» (24,47-49). Si può presumere che le donne fossero presenti quando si dice che lo Spirito santo riempì coloro che si erano radunati a Pentecoste (At. 2,1-4; cfr. 1,14). Ma Luca mostra che soltanto gli uomini hanno l'autorità di parlare e agire e assumere responsabilità all'interno del movimento.

L'androcentrismo

Poiché i Vangeli pongono al centro i maschi, le donne sono state costrette a leggerli come se fossero uomini per poter udire che il messaggio era pienamente rivolto anche a loro ed esserne toccate. Questo sforzo può condurre a interpretazioni errate dalle conseguenze dannose. Per esempio, molte delle preoccupazioni più profonde, dei timori, delle debolezze e delle necessità delle donne non sono presi in considerazione nel Vangelo – né in realtà in tutta la tradizione biblica. Come Valerie Saiving ha messo in evidenza, l'orgoglio e la volontà di potere non sono le principali tentazioni delle donne, che sono più disposte ad accettare per sé i ruoli prescritti dalla società e dalla tradizione – convinte della propria incapacità e inadeguatezza, accettando la propria impotenza, non agendo in modo responsabile, sacrificando se stesse invece di progredire. Soltanto con grande difficoltà e a proprio rischio le donne – a cui in questo Vangelo non è data nessuna autorità o potere – possono ripercorrere il loro cammino in testi che criticano le tecniche e le conseguenze del possesso del potere e chiamano al ravvedimento. Per esempio, proprio prima di inviare i Dodici in missione durante l'ultima Cena, Gesù li ammonisce contro l'abuso del potere (22,24-27). Egli controbilancia i loro desideri di essere il «più grande» con il suo esempio personale: «io sono in mezzo a voi come colui che serve». Luca non si è accorto delle conseguenze lasciate in sospeso: il «capo» dovrebbe essere «come colui che serve». Ma gli unici seguaci che «servono» nelle narrazioni di questo Vangelo sono le donne (4,39; 8,3; 10,40), e non sono designate a funzioni di responsabilità. Si potrebbe affermare su questa base che una vera tentazione per le donne è di continuare a essere senza autorità, senza potere.

Parecchi passi del Vangelo di Luca, se visti attraverso gli occhi di una donna maltrattata, possono essere letti come se perdonassero la violenza. Luca omette la proibizione di Marco contro il divorzio, ma mantiene quella di risposarsi dopo il divorzio, senza alcuna eccezione (Lc. 16,18; cfr. Mc. 10,10 e Mt. 5,31-32). Tale divieto (rivolto solo agli uomini) può forse aver protetto alcune donne nell'antichità e più tardi evitato che venissero sostituite e cacciate a condurre una vita di umiliazione e di povertà, o può aver dato al divorziato la libertà di vivere una vita ascetica (uno stile di vita che Luca apprezza; vedi 20,34-35). Ma interpretato in maniera rigida, questo divieto ha anche spesso condannato donne e uomini a scegliere fra un vincolo intollerabile e una vita di isolamento e di repressione sessuale.

Luca 6,29 (Q) consiglia di offrire l'altra guancia; 6,27 allarga il comandamento all'amore per i nemici, a far loro del bene, benedicensi e pregando per loro. In 9,23, Luca aggiunge le parole «ogni giorno» al detto di Gesù sul prendere la croce. Questa aggiunta estende il simbolismo della croce e lo depoliticizza, spostando l'accento dal martirio alla vita di sacrificio, che le donne hanno inteso in modo diverso dagli uomini. In 24,26 fa la sua comparsa uno dei principali temi di Luca: è necessario che il Messia soffra (13,33; 17,25; 22,37; 24,7) ed «entri nella sua gloria» (vedi 2,49; 4,43; 24,44; At. 14,22). Perché, secondo Luca, bisogna che si verifichi questa sofferenza? Perché manifesta la coerenza del piano e dell'opera di Dio per la salvezza, e perché corrisponde alla sua volontà. Questi testi non intendono glorificare la sofferenza o la punizione ingiusta, ma sono stati usati a tal fine.

Luca 4,18-20 cita Isaia 61,1; 58,6 per annunciare che il ministero di Gesù è rivolto agli oppressi. Ma in questo Vangelo non c'è alcun episodio che illustri la liberazione di una donna maltrattata, che la sottragga alla scarsa stima di sé, alla colpa, al masochismo, come pure alla brutalità e all'intimidazione di altri – che la liberi, in realtà, da testi come quelli che abbiamo menzionato prima. Questo Vangelo contiene, tuttavia, dei racconti come quello della donna curva per diciotto anni con «uno spirito che la rendeva inferma» (RSV, 13,10-17), che alcune donne hanno letto come allegorie della loro oppressione e liberazione.

Un esame della parabola del buon samaritano (10,29-37 L) illustra le difficoltà che una donna incontra quando la legge coscientemente come donna. È un racconto su un mondo di uomini che viaggiano, rubano e picchiano, passano oltre, hanno compassione di un altro viaggiatore (persino di uno che è un nemico). L'esperienza maschile è presentata qui come esperienza umana universale. Ma se ci possono essere «luoghi nel mondo dove una donna può camminare», la pericolosa, solitaria strada da Gerusalemme a Gerico non è certamente uno di quelli. La maggior parte delle donne non può, senza alterare la dinamica del racconto, immaginare facilmente se stessa *come una donna nel fossato*, o che passa oltre, o perfino che abbia una possibilità di aiutare simile a quella che ha avuta dal samaritano. Gli sforzi per penetrare così nella parabola, per leggerla in quanto donna, si complicano con il tema della violenza sessuale oppure si dissolvono in una dichiarazione astratta sull'essere il prossimo. Molti altri passi in Luca – come la parabola del figliol prodigo/padre (15,11-32, che può essere letta come la parabola della madre assente, che non è mai menzionata), e la narrazione lucana della Passione (in cui i poteri politici e religiosi maschili schiacciano l'innocente mentre le donne osservano) – sono occasioni di affrontare l'androcentrismo, di esaminare accuratamente come le donne hanno letto se stesse nei testi, e di riconoscere la necessità urgente di parabole delle donne, di racconti delle donne.