

Piccola biblioteca teologica

123



- E. BORGHI, *Credere nella libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*
- S. MOSÈS, *Un ritorno all'ebraismo. Colloquio con Victor Malka*
Il cristianesimo secondo gli ebrei, a cura di Fritz A. Rothschild
- L. MAGGI, *Le donne di Dio. Pagine bibliche al femminile*
- S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*
- A. MAILLOT, *I miracoli di Gesù*
- G. THEISSEN, *L'ombra del Nazareno*
- E.E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*
- Karl BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, a cura di Sergio Rostagno
- L. MAGGI, *L'Evangelo delle donne. Figure femminili nel Nuovo Testamento*
- Y. REDALIÉ, *I vangeli. Variazioni lungo il racconto. Unità e diversità nel Nuovo Testamento*
- J. BERQUIST, *Una teologia del corpo*
- E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*
- A. MODA, *Lo Spirito Santo*
- W. BRUEGGEMANN, *Pace*
La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto - Libertà del pensiero?, a cura di Maria Cristina Bartolomei
- A. GOUNELLE, *Nella città. Riflessioni di un credente*
- L. TOMASSONE, F. VOUGA, *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*
- K. BARTH, *La preghiera. Commento al Padre nostro*, a cura di F. Ferrario
- M. ALTHAUS-REID, *Il Dio queer*, a cura di G. Gugliermetto
- T. WRIGHT, *Semplicemente cristiano. Perché ha senso il cristianesimo*
- M. FOX, *Compassione. Spiritualità e giustizia sociale*, edizione italiana a cura di G. Gugliermetto
- L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*
- S. ROSTAGNO, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*
- H. FISCHER, *Come gli angeli giungono a noi. Origine, interpretazione e rappresentazione degli angeli nel cristianesimo*
- E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*
- T.J. SCHNEIDER, *Sara, la madre delle nazioni*
- F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*
- C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*

ERMANNNO GENRE

**DIACONIA
E SOLIDARIETÀ**

**I valdesi dalla borsa dei poveri
all'Otto per mille**

Prefazione di Giovanni Comba

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Genre, Ermanno

Diaconia e solidarietà : i valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille / Ermanno Genre ; prefazione di Giovanni Comba

Torino : Claudiana, 2017

187 p. ; 21 cm. - (Piccola biblioteca teologica ; 123)

ISBN 978-88-6898-115-0

1. Chiesa evangelica valdese – Assistenza sociale

361.75 (ed. 22) – Intervento sociale da parte di organizzazioni religiose

248.6 (ed. 22) – Teoria morale e devozionale cristiana. Servizio di Dio e del prossimo

© Claudiana srl, 2017

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 1 2 3 4 5 6

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: olio su tavola, GIOVANNI AGOSTINO DA LODI, *Lavanda dei piedi*, 1500, Galleria dell'Accademia, Venezia.

Diaconia e Nuovo Testamento

Nella letteratura neotestamentaria il concetto di diaconia si presenta con un lessico assai differenziato. Ciò richiede innanzitutto un'analisi della radice greca *diakon* che ricorre sia nella forma verbale *diakonein* («servire»), sia nei sostantivi *diakonia* («servizio») e *diakonos* («servitore, diacono»). Si tratta di differenziazioni importanti di cui dovremo tenere conto nelle pagine seguenti. È bene ricordare che la radice *diakon* ricorre molto raramente nella versione greca della Bibbia ebraica dei LXX e il verbo *diakonein* non è mai usato. Per contro, si può dire che nel Nuovo Testamento *tutto è diaconia*. Ogni tipo di servizio compiuto nell'ambito della *ekklesia* è diaconia. Luz ricorda che, a differenza di *doulos* («schiavo»), la radice *diakon* indica piuttosto una *funzione* che uno *stato* (LUZ 2005, p. 17). Diaconia, come abbiamo potuto notare, non è una novità del Nuovo Testamento e dei primi cristiani. Le «opere d'amore», cioè le buone opere come le intendevano i rabbini procedono direttamente dai comandamenti della Torah e dall'impegno concreto delle persone: ospitalità, educazione degli orfani, visita dei carcerati e degli ammalati, sepoltura dei nullatenenti, consolazione degli afflitti erano delle pratiche ben conosciute. Luz ricorda l'importanza che un testo come Mich. 6,8 ha avuto per il giudaismo: «O uomo, Egli ti ha fatto conoscere ciò che è bene; che altro richiede da te il Signore, se non che tu pratichi la giustizia, che tu ami la misericordia e cammini umilmente con il tuo Dio?». Qui, dunque, si radica la concezione della diaconia che si svilupperà in seno al cristianesimo. La doppia citazione di Os. 6,6: «poiché io desidero bontà, non sacrifici, e la conoscenza di Dio più degli olocausti», che Gesù riprende in Mt. 9,13 e 12,7, mostra lo stretto legame tra Antico e Nuovo Testamento per una pratica di vita conforme alla volontà di Dio e che Gesù ha incarnato nel suo ministero. Se occorre rilevare una distinzione tra i due Testamenti, sostiene Luz, essa non consiste tanto nelle diverse dimensioni e nelle diverse valutazioni che

si dà all'agire diaconale, quanto nella nuova motivazione cristologica, da un lato, e, dall'altro, dal fatto che le prime comunità cristiane non vivevano più nel contesto di un popolo, ma erano gruppi minoritari e marginali, in mezzo a un ambiente straniero e per questo spinte a organizzare proprie realtà diaconali (ivi, p. 20).

Prima di analizzare alcuni testi fondamentali concernenti il servizio di diaconia nelle prime chiese cristiane, occorre ancora sottolineare un elemento importante per la comprensione dei testi. La questione può essere così formulata: è possibile individuare un criterio orientativo comunitario delle numerose «parole diaconali» attribuite a Gesù (*loghia*) che ricorrono nei vangeli sinottici e in Giovanni? A questo interrogativo sono state date diverse risposte. G. STRECKER (1985 [2], p. 11), ad esempio, ritiene che sia individuabile un processo di crescita dei diversi strati della tradizione in concorrenza tra loro (*Wachstumringen*), paragonabili alla crescita di un albero, rintracciabili nei vangeli sinottici. Gerd Theissen ha invece introdotto il concetto di «omologia strutturale» (*Strukturhomologie*) fra il comportamento del Figlio dell'uomo e dei suoi primi discepoli nella loro sequela radicale nel contesto palestinese (THEISSEN 2007). Qui il problema non verte tanto sulla distanza tra la comunità cristiana primitiva e Gesù, quanto piuttosto sulla corrispondenza che si è venuta a stabilire nei vangeli con affermazioni parallele sul Figlio dell'uomo e i suoi successori. A questi due criteri Horn ne aggiunge un terzo che, a suo parere, è decisivo nell'ambito di una riflessione sulla diaconia (HORN, 1990, p. 111). Dalle parole e dal comportamento del Gesù storico si può dedurre dove, nei vangeli, siano contenute delle accuse del mondo giudaico indirizzate a Gesù. Queste accuse, infatti, non sono deducibili da interessi teologici della comunità, né sono indirizzate alla comunità stessa. Come è facile intuire, si tratta di criteri problematici, che devono ogni volta essere contestualizzati e problematizzati, ma che possono offrire delle linee orientative per precisare i fondamenti della diaconia cristiana.

1. RIBALTAMENTO DEI RUOLI

Uno dei detti di Gesù che ricorre più volte e in contesti diversi nei vangeli – certamente una delle fonti primarie – è quello di Mc. 10,43 ss., che, come dimostra la letteratura storico-religiosa parallela, vale come regola di saggezza: chi vuole innalzarsi al di sopra di tutti sia l'ultimo fra tutti. Il testo di Marco dice così: «voi sapete che quelli che sono reputati principi delle nazioni le signoreggiano e che i loro grandi le sottomettono al loro dominio. Ma non così tra di voi; anzi, chiunque vorrà essere grande fra voi, sarà vostro servitore; e chiunque tra di voi vorrà essere primo sarà servo di tutti» (Mc. 10,42-44). Qui nel testo di Marco, servitore (*diakonos*) e schiavo (*doulos*) sono usati in parallelo per indicare il ribaltamento radicale dei rapporti di potere nel gruppo dei discepoli rispetto alla regola vigente presso i popoli pagani. Questa contrapposizione grande/primo e servitore/schiavo non ha paralleli nella letteratura giudaica che pure situa sempre il Dio misericordioso dalla parte dei poveri e dei senza diritto. Non è così invece nel mondo greco ellenistico. Nel *Gorgia* di Platone Callicola afferma: «come potrebbe essere felice un uomo se dovesse servire qualcuno?». L'etica ellenistica si ispira infatti all'ideale dell'uomo libero, e l'idea stessa di dover rendere un servizio a qualcuno è considerata un impedimento al proprio ideale di libertà, castrazione della propria felicità. HORN (1990, p. 124) nota che a questa concezione antropologica tipica del pensiero ellenistico si contrappone la legge mosaica (Lev. 19,18), che situa in parallelo l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo. Tuttavia nel giudaismo farisaico si discute ormai su *chi* debba essere oggetto d'amore; è quanto ritroveremo nella parabola del samaritano misericordioso (Lc. 10,29-37) di cui diremo più avanti.

LUZ (2005, p. 24) ha fatto notare che in Mt. 25,31-46 sono presenti le opere d'amore del giudaismo, anche se in una forma modificata. Qui infatti non si parla di sepoltura di persone prive di mezzi, di rintocchi funebri o di consolazione degli afflitti; si parla però di nutrire gli affamati, dissetare gli assetati, accogliere i forestieri, rivestire gli ignudi, visitare i malati e i carcerati. Opere d'amore verso i «minimi fratelli di Gesù», i «piccoli» di Mt. 10,42 (18,6-10): chi li accoglie, accoglie Gesù stesso (Mc. 9,35; Mt. 10,40). È abbastanza certo, sostiene Luz, che Mt. 25,31-46 non si riferisca alle opere d'amore che i cristiani sono chiamati a compiere verso tutti gli esseri umani – inter-

pretazione che si è affermata soltanto a partire dal XIX secolo –, bensì che sia da riferire al servizio da rendere ai «minimi fratelli di Gesù», cioè ai missionari itineranti. Luise SCHOTTROFF (1990, p. 229) ritiene invece che queste opere d'amore presenti in Mt. 25,31-46 rimandino direttamente alla tradizione giudaica e in particolare al ruolo delle donne. La relazione fra questa diaconia di origine giudaica – di lavoro casalingo delle donne – si ritrova anche nel Nuovo Testamento, in particolare nelle Lettere pastorali. Nella I Timoteo si sostiene che «la vedova che è veramente tale» (I Tim. 5,3.5) è conosciuta «per le sue opere buone: per aver allevato figli, esercitato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi, soccorso gli afflitti, concorso ad ogni opera buona» (I Tim. 5,10). La visione patriarcale che traspare da queste righe tende a profilare l'ideale della donna-vedova cristiana nell'ambito di una realtà sociale conflittuale in cui la questione del lavoro è elemento di notevole importanza. Schottroff condivide l'idea che dietro a questa problematica esistessero delle vedove che avevano organizzato nelle loro case dei centri di mutua assistenza, una realtà che si incontra ancora in Ignazio (*Smirnioti*, 13,1) e in Erma (*Vis. II*, 4,2), ma anche in At. 9,36-43, vedove che con il lavoro di sartoria si garantivano il sostentamento. A Giaffa, Tabita, che «abbondava in opere buone» (9,36), ospitava verosimilmente nella sua casa delle vedove dedite a lavori casalinghi di sartoria. Il «catalogo delle vedove» (I Tim. 5, 9) è dunque di carattere assistenziale e non ministeriale: qui non esiste alcun «ministero vedovile» come si è talvolta sostenuto (Jeremias). Dietro alle preoccupazioni del testo non c'è la questione di un riconoscimento ministeriale-diaconale, bensì l'esigenza di limitare il numero delle vedove aventi diritto a una assistenza diaconale da parte della comunità cristiana.

Queste diverse letture relative all'eredità giudaica delle «opere d'amore» che hanno certamente segnato il cristianesimo primitivo mostrano in ogni caso il loro limite. Le parole di Gesù, infatti, si situano in evidente contraddizione con l'insegnamento rabbinico: qui non c'è spazio per opere meritorie o per un'interpretazione della Torah che si ponga al di sopra di Dio e del prossimo. Il «non così fra di voi», che Marco riporta in modo conciso quanto radicale nel contesto polemico in cui traspare il tema del potere, è chiaramente espressione del radicalismo evangelico proprio del «movimento di Gesù» di cui parla Theissen, che si distingue nettamente da altri movimenti itineranti del suo tempo. Da un lato, il movimento di Gesù rifiuta ogni acquisizione di denaro per mezzo della predicazione e Matteo lo

esplicita in modo radicale: «guarite gli ammalati, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, scacciate i demoni, gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt. 10,8 ss.); dall'altro lato, questi predicatori itineranti creano delle comunità che hanno dimora stabile e da cui ricevono ospitalità e sostegno. Si viene così a stabilire un rapporto di reciprocità tra chi annuncia l'evangelo e chi lo riceve. È dunque nell'ambito di questa relazione comunitaria che la diaconia cristiana trova la sua radice.

2. IL DIACONO GESÙ DI NAZARETH

La centralità del Cristo diacono ritorna in due testi fondamentali nel Vangelo di Luca e in quello di Giovanni. Nella disputa sorta tra i discepoli su chi sia il più grande, Luca riporta queste significative parole: «io sono in mezzo a voi come colui che serve» (*os o diakonon*), riformulando in chiave cristologica le versioni di Marco e di Matteo. Numerosi esegeti hanno fatto notare la vicinanza del brano di Luca con la narrazione della lavanda dei piedi in Giov. 13 durante l'ultima cena di Gesù con i discepoli. Nel Vangelo di Giovanni, è noto, Gesù non pronuncia le parole dell'istituzione della Cena. La sua gestualità è altra, l'azione simbolica delle mani di Gesù non tocca pane e vino ma i piedi dei discepoli. Non solo, Giovanni ci sorprende – ancora – con una sua propria grammatica che non dà spazio alcuno alla radice *diakon* di cui abbiamo parlato sin qui. E certamente questa diversa forma letteraria non è casuale ma densa di significati che si offrono all'interpretazione. Tuttavia la lavanda dei piedi dei discepoli e il dialogo con Pietro intendono sottolineare la relazione di comunione con i discepoli che Gesù vuole evidenziare, così come nei sinottici indicano il mangiare il pane e bere il vino della Cena. La salvezza che Gesù annuncia si realizza attraverso il servizio che egli offre ai discepoli e che indica come modello di comunione fra i discepoli stessi. Questa azione simbolica di Gesù assume una forte connotazione profetica perché è legata all'esistenza stessa dei discepoli (della *ecclesia*), quando il Maestro e Signore non sarà più presente in mezzo a loro per servire. L'esempio di Gesù assume così valore paradigmatico per ogni generazione di credenti. Nel racconto di Lc. 22,19 ss. nulla viene detto sulla modalità della presenza di

Gesù, mentre nella narrazione di Giovanni si enfatizza il “fare” di Gesù: «vi ho dato un esempio, affinché anche voi facciate come vi ho fatto io» (Giov. 13,15). MOTTU nota che «qui emerge il carattere rivoluzionario di questo episodio: Giovanni vuole correggere e completare il racconto dell’istituzione che egli sostituisce con questo atto sorprendente. I discepoli sono invitati, tramite il gesto di donazione, a comprendere il significato dell’esistenza di Gesù, a farne memoria nella celebrazione e a servire gli altri, il loro prossimo, servizio del quale il gesto della lavanda dei piedi è figura» (2007, pp. 166-167). E. SCHWEIZER si è posto la domanda: in che cosa consiste esattamente la diaconia di Gesù nel testo di Luca in cui Gesù si autopresenta come diacono? Che cosa fa Gesù? «Non fa niente» è la sua risposta (1990, p. 160). Nel testo non vi è, infatti, alcun accenno a un’azione diaconale di Gesù verso i discepoli; si potrebbe quasi dire che ormai è come se Gesù, nella narrazione lucana, già si trovasse in agonia, perché con il calar del sole l’ora della sua morte si avvicina. «Non può più fare nulla... l’unica cosa che ancora rientra nelle sue facoltà sono alcune parole per i suoi discepoli». In questa situazione paradossale, sostiene Schweizer, Gesù compie il più grande servizio ai suoi discepoli, vale a dire: compie ciò che Dio gli ha affidato. Gesù nel suo “essere diaconale” non è “il più grande”, ma il suo posto, nel suo statuto di servizio non sta dalla parte di coloro “che hanno il potere”, o dei benefattori, bensì dalla parte di chi non ha più nulla da far valere, di chi è ormai abbandonato alla derisione e alla morte. Se si prendono seriamente queste parole di Gesù, ciò significa, aggiunge Schweizer, che il servizio diaconale più importante è precisamente il servizio che può dare «il più impedito» (*Behinderte*) dei discepoli, cioè colui che in senso proprio non è più in grado di assumere alcun servizio (*ibid.*).

3. UNO “SPECIFICO CRISTIANO”?

Una questione ricorrente è la seguente: esiste una specificità cristiana del servizio, e se sì, in che cosa consiste concretamente? La questione è tutt’altro che banale, poiché la diaconia dei cristiani si esplica in mezzo ad altre forme di servizio e ha dunque bisogno di una propria motivazione. In molti casi, credenti e non credenti ope-