

Giulio Michelini
Modelli diaconali nel Nuovo Testamento
Assisi, 27-28 dicembre 2018

Introduzione e bibliografia

1. Diaconia, servitù e servizio nel Primo Testamento
 - 1.1. Il diacono-“Servo” di Isaia
 - 1.2. La schiavitù in Israele
 - 1.3. Israele-“Servo” e la chiesa
2. Il “servo” o “schiavo nella cultura greco-romana
3. Il Nuovo Testamento
 - 3.1. Gesù Servo
 - 3.2. Gesù diacono (della circoncisione di Israele)
 - 3.3. Le donne: dalla suocera di Pietro alle diaconesse
 - 3.4. La diaconia dei discepoli di Gesù
 - 3.5. I Dodici
 - 3.6. Maria, la Serva del Signore
 - 3.7. I Sette e Stefano
 - 3.8. Un modello attuale: Aquila e Priscilla

Selezione bibliografica di alcuni testi frequentemente citati

- C. Hezser, «Slavery and the Jews», in K. Bradley – P. Cartledge (ed.), *The Cambridge History of Slavery*, 1. *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 438-455.
- P. Hunt, «Slaves in Greek Literature Culture», in K. Bradley – P. Cartledge (ed.), *The Cambridge History of Slavery*, 1. *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 22-47.
- A. Mello, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*, NVBA 10, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
- G. Michelini, «Il Servo del Signore. Il mistero della sofferenza nella storia della salvezza», *Il diaconato in Italia* (settembre-dicembre 2017) 19-34.
- S. Noceti (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?*, Giornale di Teologia, Queriniana 2017.
- N.M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991.

Affrontiamo il tema della diaconia e dei modelli diaconali nel NT facendo precedere la nostra trattazione da tre premesse.

La prima è che si prenderà l'avvio dal Primo Testamento, perché diversi aspetti del diaconato del NT si comprendono solo avendo in mente il complesso delle Scritture ebraico-cristiane. Dopo aver visto la situazione nella Bibbia ebraica, passeremo allo sfondo greco-romano in cui i testi biblici vengono declinati.

La seconda premessa è che quanto stiamo per intraprendere è un percorso di teologia biblica, e quindi *tematico*, e non solo lessicale: con ciò, è necessario spiegare che non ci riferiremo solo ai *lessemi*, ma anche ai concetti, che riguarderanno la *diaconia* e il *servizio*. Solo facendo in questo modo potremo, per esempio, prendere in considerazione uno speciale modello diaconale che è quello di Aquila e Priscilla, che pure non è descritto con il termine *diaconia*. Da questo criterio ne diviene che non alcuni termini come “servo”, “diacono”, “schiavo” potranno essere usati in modo analogo, in qualche modo (anche se non assoluto) come sinonimi.

Infine, poiché il testo di Atti degli Apostoli è quello certamente più frequentato e noto, vi accenneremo soltanto, approfondendo invece altre forme di diaconia nel NT.

1. Diaconia, servitù e servizio nel Primo Testamento

1.1. Il diacono-“Servo” di Isaia

La radice עבד, col verbo *avad* עָבַד e il sostantivo *eved* עֲבָדִים.

Il verbo significa «lavorare per qualcuno», «servire», e il sostantivo significa «schiavo», «servo», «dipendente». Ma il termine significa anche la relazione dell'uomo nei confronti di Dio (HAL 775). In questo senso, l'espressione «Servo di Yhwh» o «tuo servo», «suo servo» è usata per Abramo, Isacco, Giacobbe, Caleb, Mosè, Giosuè, Isaia, Davide e anche per altri.

Il *Servo* e i suoi quattro “canti”: vedi Mello, commento a Is 42, p. 288.

Da qui: la dimensione corporativa come ipotesi di interpretazione: «Ecco il mio Servo: è Giacobbe, il mio Eletto: è Israele» (Mello, p. 38-39).

Il *quarto canto del Servo* (Is 50,4-11) ci dà l'occasione per approfondire il tema della schiavitù in Israele.

Leggiamo i primi due versetti di Is 50:

⁴Il Signore Dio mi ha dato una lingua da discepolo,
perché io sappia indirizzare
una parola allo sfiduciato.
Ogni mattina fa attento il mio orecchio
perché io ascolti come i discepoli.
⁵Il Signore Dio mi ha aperto l'orecchio
e io non ho opposto resistenza,
non mi sono tirato indietro.

Al v. 5 chi scrive riporta la sua esperienza di *foratura dell'orecchio*. Non si tratta cioè di un ascolto fedele da parte di un discepolo, ma di una probabile allusione alla prassi per cui il padrone forava l'orecchio dello schiavo, in caso questi si dedicasse a lui per tutta la vita, come si legge in Es 21,6, circa il caso di uno schiavo che – pur potendo tornare ad essere libero – non vuole lasciare il suo padrone.

1.2. La schiavitù in Israele

Esisteva, come si evince non solo dal caso della schiava di Abramo, Agar, o di Giuseppe, venduto come schiavo dai fratelli, ma da testi quali Es 21, che normano la manomissione o la definitiva resa in schiavitù di un membro del popolo di Israele:

¹ Queste sono le norme che tu esporrai loro. ²Quando tu avrai acquistato uno schiavo ebreo, egli ti servirà per sei anni e nel settimo potrà andarsene libero, senza riscatto. ³Se è venuto solo, solo se ne andrà; se era coniugato, sua moglie se ne andrà con lui. ⁴Se il suo padrone gli ha dato moglie e questa gli ha partorito figli o figlie, la donna e i suoi figli saranno proprietà del padrone, ed egli se ne andrà solo. ⁵Ma se lo schiavo dice: "Io sono affezionato al mio padrone, a mia moglie, ai miei figli, non voglio andarmene libero", ⁶allora il suo padrone lo condurrà davanti a Dio, lo farà accostare al battente o allo stipite della porta e gli forerà l'orecchio con la lesina, e quello resterà suo schiavo per sempre.

Il testo si trova subito dopo la preparazione dell'alleanza, e dopo il *decalogo* (Es 20). Sarna nota che la lista di precetti sulla schiavitù ha una collocazione molto significativa, perché si trova tra le prime leggi di un trattato. La stessa priorità non si trova, ad es., nel codice di Hammurabi, che pure tratta della schiavitù, ma solo alla conclusione del trattato. Scrive Sarna: «The priority given to this subject by the Torah doubtless has a historical explanation: Having recently experienced liberation

from bondage, the Israelite is enjoined to be especially sensitive to the condition of the slave» (p. 118).

Anche la Bibbia dunque conosce e tollera la schiavitù, come si vede dalla Torah. Catherine Hezser, nella *The Cambridge World History of Slavery*, scrive che un tempo si tendeva a diminuire questo aspetto, in particolare quando gli studi sul tema – compiuti da studiosi ebrei del primo Novecento – servivano a dimostrare che i valori morali della tradizione giudaica erano uguali a quelli cristiani, se non addirittura superiori. Dalle fonti storiche e letterarie (Filone, Giuseppe Flavio e letteratura rabbinica, ecc.), emerge che gli Ebrei erano stati ed erano schiavi di altri ebrei e di non ebrei, e avevano schiavi. Nel sistema greco-romano, la schiavitù era la norma ed era la conseguenza della politica imperialista. Gli Ebrei cominciarono ad avere schiavi a partire dall'epoca asmonea, mentre già dall'epoca ellenistica erano stati schiavi di governatori e re come Antioco III o IV. Un caso particolare fu la rivolta giudaica, quando secondo Flavio Giuseppe gli ebrei resi schiavi da Roma furono quasi 100.000.

Anzi, continua Sarna,

All the law collections of the ancient Near East deal with the topic of slavery. Everywhere the attitude to the slave was marked by ambivalence: He was a human being in close daily contact with the master and other members of his family; but he was also an item of property to be assessed in terms of monetary value. Biblical legislation is directed toward enhancing the social and legal status of this human chattel. This humanitarian approach expresses itself in a variety of ways: The slave is termed “your brother”; he possesses an inalienable right to rest on the Sabbath day and on festivals; when circumcised, and thus identified with the covenant between God and Israel, he participates in the Passover offering; he is to be “avenged” if he dies from a beating by his master; and the loss of a limb, even a tooth, at the hands of his master automatically gains him his freedom. A fugitive slave may not be extradited and is accorded protection from maltreatment and the right to live wherever he chooses. Finally, a six-year limit is set on his term of service. No wonder the rabbis observed in Kiddushin zoa that he who buys a Hebrew slave is like one buying himself a master (p. 119).

Il rituale visto sopra a cui fa riferimento il Servo del Signore e il libro dell'Esodo riguarda uno schiavo che non voglia essere liberato: lo schiavo viene portato al Tempio, vicino alla porta del santuario, e l'orecchio viene forato perché porti un anello.

1.3. Israele-“Servo” e la chiesa

Ma il linguaggio della servitù, della schiavitù e del servizio ha un importante senso metaforico. Come ha notato l'autrice del contributo nella *Storia della schiavitù* delle edizioni di Cambridge, Catherine Hezser, l'uso teologico della metafora della schiavitù appare nella Bibbia ebraica attraverso la terminologia del servo. In particolare, «The slave metaphor is used to denote the close and intimate relationship between individual Israelites or the entire people of Israel and God. It also indicates the status difference between the two partners, the difference between the Divine sphere and humanity. Given the Hebrew Bible's emphasis on obedience to Divine laws and regulations revealed at Sinai (cf. Exod. 19–23), the slave metaphor stresses the need for Israelites' compliance to God and God's option to punish misdeeds» (p. 450).

Il linguaggio che descrive il servizio corporativo di Israele si trova anche nel NT, come nel *Benedictus*, dove in Lc 1,74 il servizio riguarda l'insieme dei credenti in Dio e nel Figlio che sta per nascere, ed è reso col verbo λατρεύω: ⁷²ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ⁷³ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν, τοῦ δοῦναι ἡμῖν ⁷⁴ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ⁷⁵ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν (⁷²Così egli ha concesso misericordia ai nostri padri e si è ricordato della sua santa alleanza, ⁷³del giuramento fatto ad Abramo, nostro padre, di concederci, ⁷⁴liberati dalle mani dei nemici, di servirlo senza timore, ⁷⁵in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni).

Il servizio a Dio, senza timore, in santità e giustizia, che deriva dalla liberazione che Dio avrebbe fatto di Israele, viene espresso qui con un verbo, λατρεύω, che nell'uso classico significa proprio *servire* dietro pagamento, o come schiavo, ma che nella letteratura biblica in particolare (Liddell Scott: ma per l'uso già ne *Le trachinie* di Sofocle vedi Liddell-Scott) assume il significato di *servizio cultuale*, ovvero di servizio a Dio (BDAG) o ai demoni (cf. *idolatria*).

Il verbo λατρεύω nella LXX traduce l'ebraico עָבַד in quasi tutti i casi: «It is to be noted that the books which frequently have λατρεύειν use it mostly when עָבַד has a religious reference, cf. Ex. 3:12; 4:23; 7:16, 25; 8:16; 9:1, 13; 10:3, 7, 8, 24, 26; 20:5; 23:24, 25; Dt. 4:19, 28; 5:9; 6:13; 7:4, 16; Jos. 22:27; 24:14–24, 31. When the ref. is to human relations, the rendering is always δουλεύειν, cf. Ex. 14:5, 12; 21:2, 6; Dt. 15:12, 18; Ju. 3:8, 14; 9:28, 38; and consistently in Gn» (Kittel).

Nel complesso si può dire che il verbo λατρεύω rende bene l'idea di quel fenomeno per cui dal servizio nella schiavitù, quando si è liberi, si può servire Dio.

Per quanto riguarda il sostantivo *eved* – che ricorre nell'AT 800x – viene tradotta in greco in due modi principali e poi con un altro termine (HAL): 340x con παῖς, 310x con δοῦλος, 42x con θεράπων.

A questo livello, in particolare a riguardo di παῖς e δοῦλος, sorge una interessante questione circa la distinzione dei due termini. La situazione più evidente è forse quella di Mt 8,6, dove compare il termine greco παῖς. Il centurione di Cafarnaon si rivolge così a Gesù: κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος, frase che nella traduzione CEI è resa in questo modo: «Signore, il mio servo è in casa, a letto, paralizzato e soffre terribilmente».

Il greco παῖς può significare sia «servo» ma anche «figlio», ma in Matteo l'uso del termine dovrebbe portare a intendere secondo il significato di *figlio* (certamente a Betlemme non vengono uccisi dei servi, ma fanciulli: cf. 2,16). Girolamo traduce παῖς con *puer*, che significa «ragazzo», ma in senso secondario anche «figlio» (e solo raramente «schiavo»), ma tra le altre versioni antiche, quella in gotico predilige «servo» (*thiumagus*). In epoca moderna c'è chi ha inteso «figlio» del centurione, mentre molte traduzioni recenti e anche esegeti preferiscono «servo». In ogni caso, riteniamo non convincente il tentativo di due esegeti di Chicago che hanno cercato di dimostrare come il termine παῖς implichi una relazione omosessuale tra il centurione e il suo «ragazzo»: non solo vi sono diversi errori nelle loro argomentazioni (e forse anche un'eccessiva ideologizzazione della questione), ma soprattutto non sembra che nel testo o nel contesto matteo vi sia alcun elemento che giustifichi tale lettura. Nemmeno il confronto con i passi paralleli di Luca e Giovanni è dirimente: in Lc 7,7 c'è παῖς, e poiché appena sopra, in Lc 7,2, è detto che si trattava di un δοῦλος del centurione, saremmo portati a intendere «servo»; ma nel racconto, simile, che si trova in Gv 4,46-53, si parla invece del «figlio» (υἱός) di un funzionario del re. Infine, è plausibile che la preoccupazione del centurione si spieghi meglio se quel bambino fosse suo figlio e non un servo, anche se l'obiezione per cui un centurione romano non si sarebbe preoccupato per un servo non regge: presso i romani (Matteo però non scrive che il centurione fosse romano, e probabilmente non lo era) lo schiavo entrava a far parte della *familia* del padrone, e i servi erano chiamati *familiares*. L'incertezza è tale che non si può dire conclusa la discussione. Ma Matteo sembrerebbe, all'interno della stessa pericope, voler alludere a un «figlio», perché se avesse voluto parlare di «servo» avrebbe usato la parola che δοῦλος, che ben conosce e usa una trentina di volte, come al v. 8,9.

2. Il “servo” o “diacono” nella cultura greco-romana

Dal punto di vista semantico, il verbo διακονέω nel greco classico è testimoniato da Erodoto e significa “servire a tavola”. Lo stesso per autori come Aristofane, Diodoro Siculo, Plutarco. Può anche significare “assaggiare” o anche “guidare una festa di nozze”, o “provvedere a qualcosa” in generale (e in questo senso ha come soggetto soprattutto le donne).

La caratteristica principale di questo verbo è però che sembra avere un significato negativo. Lo si coglie da Platone, che in Gorgia scrive, parlando del *comandare a se stesso*, ovvero dell'«esser

saggio e padrone di se medesimo, capace di dominare i piaceri e le passioni proprie»: «Come mai potrebbe essere felice un uomo, che si prestasse a servire chicchessia?» (XLVI; 492b; trad. G. Pugliese Carratelli, Sansoni 1974). Anche se si tratta di una citazione estrapolata, qui διακονέω è usato in senso negativo. Nel prosieguo del dialogo, Platone descrive poi alcune attività come quelle del panettiere, del cuoco, del tessitore, del calzolaio, del conciatore di pelli, come «servili, sussidiarie, illiberali» (518b), mentre per i sofisti l'uomo deve servire solo se stesso, per sviluppare la propria persona, e non può essere libero servendo gli altri. Il servizio di svolge un ruolo per la città, tra l'altro, non deve implicare un sacrificio, ma un onore. Il servire, in fondo, è in antitesi con la libertà dell'uomo greco.

Naturalmente, il condizionamento viene dal fatto che per i Greci e i Romani la schiavitù era alla base del sistema economico e sociale. Non solo era parte del sistema, ma veniva giustificata di volta in volta, a seconda dei periodi:

[T]he Greeks, who had previously considered slavery the result of accident or chance (*tyche*) – such as war, piracy, or indebtedness – , in the course of the fifth century after the Persian Wars, in a radical swerve of concepts, came to consider it the result of the nature (*physis*) of the enslaved. And they assumed, at the same time, that the nature of an individual was inextricably bound to his nationality (P. Hunt, «Slaves in Greek Literature Culture», 36).

Ma la maggiore giustificazione della schiavitù viene da Aristotele, per il quale essa è dovuta al *deficit* cognitivo degli schiavi, incapaci di compiere altre attività complesse. L'argomento tradisce, come è ovvio, la svalutazione del lavoro manuale. Si vedano, a mo' di esempio, le seguenti affermazioni: «l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo» (*Politica* I,2); «lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti»; «quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato» (I,4).

3. Il “servo” o “diacono” nel NT

Il termine *diakonos* e il verbo *diakoneo*. Il verbo ricorre 36x nel NT: 21x nei Sinottici e in Atti, 3x in Gv, 8x nelle lettere paoline, 1x in Ebrei e 3x in 1Pt.

Il sostantivo astratto διακονία, *servizio, ufficio*, appare 33x nel NT 1x nei vangeli, in Lc 10,40, 8x in Atti, 22x nelle lettere paoline, 1x in Ebrei e 1x in Apocalisse. Il sostantivo, διάκονος, *servo*, ricorre 29x: 8x nei vangeli e 21x nelle lettere di Paolo.

3.1. Gesù Servo

Gesù è definito *diacono* da Paolo, ma il verbo *servire* è usato da Gesù stesso per definire il suo servizio in Mt 20,28 // Mc 10,45. L'episodio in cui Gesù si descrive come servo è inserito nel terzo e ultimo annuncio della passione, come narrato da Mt 20,17-28:

¹⁷Mentre saliva a Gerusalemme, Gesù prese in disparte i dodici discepoli e lungo il cammino disse loro: ¹⁸«Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai capi dei sacerdoti e agli scribi; lo condanneranno a morte ¹⁹e lo consegneranno ai pagani perché venga deriso e flagellato e crocifisso, e il terzo giorno risorgerà». ²⁰Allora gli si avvicinò la madre dei figli di Zebedeo con i suoi figli e si prostrò per chiedergli qualcosa. ²¹Egli le disse: «Che cosa vuoi?». Gli rispose: «Di' che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno». ²²Rispose Gesù: «Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere?». Gli dicono: «Lo possiamo». ²³Ed egli disse loro: «Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato».

²⁴Gli altri dieci, avendo sentito, si sdegnarono con i due fratelli. ²⁵Ma Gesù li chiamò a sé e disse: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. ²⁶Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore ²⁷e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo. ²⁸Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti».

Ci soffermiamo solo sul v. 28, mentre più avanti esploriamo l'intera pericope: ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Il detto si trova, praticamente identico, in Mc 10,45. La risposta di Gesù ai due discepoli e alla loro madre è importante per diverse ragioni, e ha sollevato accese discussioni, che derivano: (1) dall'interpretazione del verbo «servire»; (2) dall'uso del sostantivo «riscatto»; (3) e dal significato dell'aggettivo «molti».

(1) Gesù usa, per parlare di sé e del suo servizio, il verbo *diakonéō*, che in Matteo compare altre quattro volte. Nelle altre occorrenze esprime:

- il servizio degli angeli a Gesù (cf. 4,11) e
- quello della suocera di Pietro a Cafarnao, che – guarita – serve Gesù e gli altri presenti nella casa (cf. 8,15);
- descrive poi quegli atti di misericordia che *non sono stati compiuti* a favore del Figlio dell'uomo nella scena del giudizio (cf. 25,44: il fatto che non è stato offerto né cibo né acqua né ospitalità ecc.) e, infine,
- è usato per il servizio delle donne che accompagnavano Gesù (cf. 27,55).

La maggior parte delle occorrenze in Matteo conferma il significato principale del verbo, quello del *servire a tavola*, ma è ugualmente chiaro che il servizio non si limita poi a quest'ambito, che infatti è ampliato fino a esprimere la più alta delle opere, quella che Gesù definisce come specifico proprio. La *diaconia* di Gesù – quella che lo caratterizza, ciò per cui è venuto – è quella che arriva a *dare la vita* per il riscatto di molti.

(2) La parola *riscatto* appartiene al linguaggio espiatorio e anticipa la riflessione che Matteo compirà sulla morte di Cristo – nella sua passione – in un'ottica sacrificale, centrata sul rituale giudaico del Kippur, attraverso l'insistenza sul sangue.

(3) L'aggettivo *molti* in questo contesto è di estrema importanza, perché esprime l'idea di una morte con effetti salvifici per altri. Nelle parole sul calice ritornerà ancora la formula «per molti» (26,28; con una variante nella preposizione, che sarà, nelle parole sul calice, *perí*), legata proprio – solo in Matteo – alla *remissione dei peccati*. Il detto di Mt 20,28 è una delle più intense e pregnanti definizioni cristologiche riguardanti la finalità salvifica della missione di Gesù, in cui emerge praticamente in modo esplicito il concetto di espiazione vicaria (Giuseppe Pulcinelli). Le parole del detto sono di origine gesuana, ed esprimono la sua autocoscienza: Gesù avrebbe previsto per sé una fine violenta (come quella dei profeti), attribuendovi un valore unico, espresso da Matteo attraverso il linguaggio espiatorio e il riferimento al canto del Servo di Is 53,11-12, dove si trova appunto l'espressione *rabbîm*, «molti» (vedi anche commenti a 8,17 e 12,15-21).

Quest'ultima parola, «molti», già in quei versetti di Isaia aveva un duplice significato in relazione al peccato che sarebbe stato espiato: riguardava «i molti» per eccellenza, ovvero Israele, ma la prospettiva poi si allargava anche in senso universalistico, implicando le nazioni, ovvero i pagani, che sarebbero rimasti «attoniti» di fronte a quel Servo (Is 52,15). Applicando la profezia isaiana alla morte di Gesù, si può dire che essa – prefigurata nel detto sul riscatto e poi nelle parole sul calice – è *anzitutto* per Israele (secondo quanto Matteo vede come la vocazione *originaria* di Gesù, espressa con la spiegazione del significato del suo nome: «salverà il suo popolo [Israele] dai suoi peccati»: Mt 1,21), ma *poi* è salvifica anche per le nazioni pagane (come si è detto nel commento a 12,15-21).

Vediamo ora altri due aspetti della figura di Gesù in quanto Servo di YHWH: a riguardo delle malattie che Gesù prende su di sé; e in relazione al suo servizio nella morte. Su questi punti si può

vedere il testo della relazione tenuta per il convegno di Cefalù, ora G. Michelini, «Il Servo del Signore. Il mistero della sofferenza nella storia della salvezza», *Il diaconato in Italia* (settembre-dicembre 2017) 19-34.

Il Servo del Signore prende su di sé le malattie e le infermità. Così recita il Prefazio per l'Unzione degli Infermi: «Tu hai voluto che il tuo unico Figlio, autore della vita, medico dei corpi e delle anime, prendesse su di sé le nostre infermità per soccorrerci nell'ora della prova e santificarci nell'esperienza del dolore». Ma in realtà possiamo partire da più lontano, ovvero dal vangelo secondo Matteo. È lì infatti che viene elaborata questa lettura di Gesù come Servo, all'interno di quella che viene comunemente chiamata la sezione dei "dieci miracoli", da 8,2 a 9,34, tra i quali miracoli vi sono le guarigioni del lebbroso, della suocera di Pietro, del figlio del centurione, di un paralitico, della figlia di uno dei capi di Cafarnaò, dell'emorroissa, dei ciechi e di un muto.

In Mt 8,17, Matteo cita per la quarta volta il profeta Isaia, applicandolo a Gesù che prende su di sé le malattie di coloro che guariva, in definitiva *le debolezze di tutti*. Leggiamo: «Venuta la sera, gli portarono molti indemoniati ed egli scacciò gli spiriti con la parola e guarì tutti i malati, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: *Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle malattie*». Il testo profetico è tratto da uno dei passi conosciuti come carmi del Servo di YHWH. Il dibattito sul Servo è ampio e controverso, e soprattutto è difficile delineare il profilo preciso di quella figura lì evocata, che forse non è nemmeno lo stesso in tutti e quattro i "canti". Matteo con questa citazione, tratta da Is 53,4, compie un'importante operazione. Da una parte, con lo sguardo di scriba capace di cogliere cose antiche dal suo tesoro, per spiegare cose nuove (cf. Mt 13,52), l'evangelista mostra che anche nelle guarigioni compiute da Gesù egli viene accreditato come Messia d'Israele. Dall'altra, però – e qui l'operazione è alquanto raffinata – Matteo sceglie un testo col quale Isaia non sta ancora parlando dei *dolori* del Servo di YHWH. Bisognerà infatti attendere il prosieguito del vangelo per trovare altri riferimenti a quella figura, come Mt 12,15-21 (dove viene ripreso Is 42,1-4), e soprattutto Mt 20,28, dove questa volta il Servo, sempre nel capitolo 53 di Isaia, viene presentato come "sofferente", nella sua diaconia speciale, quella di compiere il riscatto.

Ci soffermiamo su questo punto. Matteo, infatti, sceglie di citare la Scrittura di Isaia a partire dal *testo ebraico*, che, appunto, parla di *malattie*. Così facendo coglie l'occasione per affermare che la guarigione del corpo è importante in quanto *segno messianico legato alla rinnovazione dell'alleanza*. La guarigione dalla malattia, infatti, è un dono caratteristico dato dalla fedeltà all'alleanza, basato sulla promessa di Dio, secondo quanto scritto in Es 23,25-26: «Voi servirete il Signore, vostro Dio. Egli benedirà il tuo pane e la tua acqua. Terrò lontana da te ogni malattia. Non vi sarà nella tua terra donna che abortisca o che sia sterile...» (cf. anche Dt 7,15). La condizione perché la promessa del Deuteronomio abbia effetto però è che Israele rimanga *fedele a Dio*. Con la sua attività taumaturgico-messianica e la liberazione dalla malattia e dai dolori, riassunte in Mt 8,17, Gesù mostra che l'alleanza sta per essere ricostituita. Anticipa così coi suoi miracoli di guarigione quello che avverrà nell'ultima cena, quando l'alleanza sarà ristabilita nel suo sangue, versato «per il perdono dei peccati» (Mt 26,28). Matteo, come fa altre volte, avrebbe potuto rifarsi, per descrivere l'attività taumaturgica di Gesù, all'antica versione della Settanta, che, *spiritualizzando*, dice che il Servo ha portato via *i peccati* e non le malattie, ma l'evangelista solo più avanti spiegherà come Gesù *morirà per i peccatori*, grazie al detto sul riscatto.

Ma ad essere ancora più esplicito su Gesù Servo che muore per i peccati è l'evangelista Luca. Agostino scriveva: «Signore, Tu conosci la mia stoltezza (cf. Sal 68,6) e *tutte le mie malattie*. Insegnami a compiere il tuo volere e risanami. Il tuo Unigenito, "nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col 2,3), mi ha redento con il suo sangue» (*Confessioni*, Lib. 10,70). Dicevamo che Luca elabora in modo significativo la figura del Servo sofferente, sul quale ho avuto modo di dire già qualcosa in occasione del V Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze (11 novembre 2015). Ma riassumo qui brevemente i termini.

Il *Quarto canto del Servo del Signore* (Is 52,13–53,5), uno dei carmi dedicati proprio a questa figura, probabilmente composti dopo l'esilio di Israele a Babilonia, è citato da Luca negli Atti degli

apostoli. Rileggiamo l'estratto che si trova sulla bocca dell'eunuco della regina Candace: «Come una pecora egli fu condotto al macello e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca. Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato, la sua discendenza chi potrà descriverla? Poiché è stata recisa dalla terra la sua vita» (At 8,32-33; citazione di Is 53,7-8 LXX). Ed ecco la domanda posta al diacono Filippo: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?» (At 8,34). La storia dell'identificazione di questo "Servo" è ricca e interessante, e si polarizza intorno a due figure: una, *individuale* (che di volta in volta è stata vista in personaggi come Mosè, o Giobbe, Geremia, lo stesso Isaia, e che per i cristiani è invece, come spiega Filippo, Gesù); l'altra identificazione – che prevale nell'Ebraismo – vede invece il Servo, in modo corporativo, nel *popolo ebraico*, nell'Israele storico, «messo a morte in esilio, riabilitato con il ritorno in patria e riconosciuto innocente dai popoli»¹. Dobbiamo ribadire che sul piano storico la lettura collettiva non crea alcun problema, e, anzi, è probabilmente quella che più di altre rispetta l'intenzione del testo: il popolo di Israele è davvero quel servo (e infatti così viene chiamato varie volte nella Bibbia) che umiliato dalla potenza babilonese, ora è riscattato inaspettatamente dall'editto di Ciro. Ma l'altra interpretazione antica del testo apre ulteriori prospettive. Anche se l'idea di un Messia sofferente è praticamente estranea al giudaismo del tempo di Gesù², saranno proprio coloro che vedranno in lui il Cristo che leggeranno il testo isaiano come sua profezia, come una descrizione capace di illuminare almeno due aspetti della sua persona, quelli che riguardano il rapporto di Gesù di Nazaret con le malattie e le infermità, e quello – ancor più misterioso e centrale – che riguarda il suo rapporto con la propria croce.

Qui, dunque, in un passo che si trova al centro del canto del Servo, si sta parlando di quell'uomo con una speciale familiarità con la sofferenza e il dolore: «uomo – anch'egli, ma – dei dolori», che è stato «disprezzato ed evitato dagli uomini» (Is 53,3). Non si specifica meglio di quale sofferenza si parli, perché in fondo, dentro questo breve tratteggio, c'è spazio per ogni sofferenza umana. Un commentatore scrive che, «comunque sia, se si parla di "nostri" dolori, di "nostre" malattie, è difficile che noi non li abbiamo provati»³: quei dolori sono vissuti anche da noi, e quell'uomo ha vissuto anche i nostri dolori. Ma è evidente che qui è avvenuto un passaggio, c'è stato un salto importante: Gesù non è più soltanto colui che guarisce i malati, o si occupa di loro: Gesù stesso si è caricato di quelle sofferenze.

Mentre per molti – per tutti – la sofferenza e le malattie possono essere motivo di bestemmia o di scandalo, qui poi si dice che quel dolore non è andato sprecato. La salvezza che viene da questa prova porta un bene per tutti: non solo per l'Israele che cantava originariamente questo Carme, ma anche per le nazioni e i re che di cui si parla al v. 52,15. I cristiani, con il diacono Filippo, hanno compreso che quel dolore porta la salvezza ad ogni uomo.

Il v. 53,4 di Isaia, «egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori», è particolarmente significativo anche per noi, ora. L'evangelista lascia intravedere che la «buona notizia», il Vangelo, non riguarda solo una novità di dottrina, ma una dimensione esistenziale, la vita intera, anche quella fisica, *segnata dalla fragilità*. Ancor prima di diventare Servo dalla croce, quando verserà il suo sangue «per la remissione dei peccati» (Mt 26,28; cf. 1,21), Gesù è *già* servo della misericordia, perché non è semplicemente un guaritore al modo dei maghi o dei terapeuti che circolavano nell'antichità: Gesù quelle malattie infatti le «prende su di sé», pagandone infine anche un prezzo conseguente.

¹ Cf. B. MARCONCINI, «I canti del Servo», in ID. (ed.), *Profeti e Apocalittici*, LDC, Leumann (TO) 1995, 275-295; qui 293.

² Cf. G. JOSSA, *La verità dei Vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Carocci, Roma 1998, 164-166. Ma si vedano ora i recenti apporti di Daniel Boyarin, per il quale invece l'interpretazione messianica del Servo sofferente sarebbe antica, addirittura presente nella prima metà del I sec. d.C.

³ A. MELLO, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 364.

3.2. *Gesù diacono dei circoncisi*

Gesù è chiamato *diacono* nel NT da Paolo, in Rm 15,8, allorquando l’Apostolo lo definisce *servo della circoncisione*: *διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς*. Qui Paolo non sembra aver nulla contro la circoncisione per se stessa, che egli stesso aveva ricevuto l’ottavo giorno (cf. Fil 3,5). Il sintagma *διάκονος περιτομῆς* è una forma metonimica che allude all’intero popolo degli Ebrei, ovvero «i circoncisi» (e non vuole puntare alla circoncisione per se stessa, e nemmeno all’origine di Gesù come ebreo – ipotesi, quest’ultima, di Gifford e Gaston⁴), essa nondimeno esprime bene quanto è stato Gesù non solo per i pagani a cui si rivolgeva Paolo, ma per il suo stesso popolo.

La definizione di Gesù diacono si trova nel contesto della periphrasi di Rm 15,7-13, all’interno dell’invito all’unità:

⁷Accoglietevi perciò gli uni gli altri come anche Cristo accolse voi, per la gloria di Dio.⁸Dico infatti che Cristo è diventato servitore dei circoncisi per mostrare la fedeltà di Dio nel compiere le promesse dei padri; ⁹le genti invece glorificano Dio per la sua misericordia, come sta scritto: *Per questo ti loderò fra le genti e canterò inni al tuo nome.* [...]

Gesù ha salvato i giudei prima, i pagani poi, compiendo così le promesse rivolte da Dio ad Abramo. Paolo invita perciò ad accogliersi vicendevolmente, perché Gesù – scrive Paolo ai pagani che hanno creduto nel Messia – si è fatto servo di Israele, dei circoncisi, e in questo i pagani possono lodare Dio. In questo senso, la descrizione di Paolo è molto simile a quello che Gesù dirà di sé in Mt 15,24, affermando di essere venuto per le pecore perdute della casa di Israele.

Per i pagani, scrive Rabbi Joshua D. Garroway, Paolo poteva aver visto nella circoncisione un segno ancora valido, anche se non nella carne, ma con la fede⁵. Per gli Ebrei invece Gesù ha compiuto definitivamente la promessa fatta ad Abramo⁶, colui che Paolo aveva definito nello stesso scritto, in Rm 4,12, «padre della circoncisione». Tale compimento avviene con la morte del Messia, di cui diremo subito, in termini – ancora – legati alla simbolica della circoncisione.

Dopo aver brevemente esplorato la diaconia di Gesù, vediamo in senso canonico – così come appaiono nel NT, prima nei vangeli e poi negli altri libri – alcuni modelli diaconali.

3.3. *Le donne: dalla suocera di Pietro alle diaconesse*

Una delle prime diaconie è quella nel vangelo probabilmente più antico, quello di Marco. Qui appare il verbo *diakoneo* a riguardo della suocera di Simone.

Mc 1, ²⁹E subito, usciti dalla sinagoga, andarono nella casa di Simone e Andrea, in compagnia di Giacomo e Giovanni. ³⁰La suocera di Simone era a letto con la febbre e subito gli parlarono di lei.

³¹Egli si avvicinò e la fece alzare prendendola per mano; la febbre la lasciò ed ella li serviva.

³²Venuta la sera, dopo il tramonto del sole, gli portavano tutti i malati e gli indemoniati. ³³Tutta la città era riunita davanti alla porta. ³⁴Guarì molti che erano affetti da varie malattie e scacciò molti demòni; ma non permetteva ai demòni di parlare, perché lo conoscevano.

La suocera di Simone, appena guarita, si mette a servire Gesù e gli altri presenti: «come se fosse la cosa più naturale del mondo, la donna non si riserva un tempo per ristabilirsi, non dice: “Devo riprendermi...”, ma comincia a servirli, con un aspetto durativo dell’azione (cf. l’imperfetto *diekónei*) che ne fa, come qualcuno dice, la prima diaconessa del vangelo...»⁷.

⁴ Cf. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1996, 876.

⁵ Cf. J.D. Garroway, «The Circumcision of Christ: Romans 15.7-13», *Journal for the Study of the New Testament* 34/4 (2012) 303-322.

⁶ Cf. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 878.

⁷ A. Guida, *Marco*, 526. Ma altri studiosi preferiscono il senso *ingressivo* del verbo: «ed ella iniziò a servirli»; J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2000, 196.

Il gesto di questa donna potrebbe sembrare scontato e banale ai nostri occhi. E non si tratta soltanto di sottolineare come non sia scritto che la suocera di Simone abbia cucinato (cosa proibita di sabato): siamo di fronte ad un superamento di un'altra soglia. Con la sua presenza nelle case, Gesù interrompe anche la vita abituale che lì si svolgeva, e questo può aver coinvolto anche le donne e il loro ruolo: «il modo di Gesù di “stare nelle case” provoca l'interruzione almeno temporanea delle funzioni domestiche. Gesù richiede un rapporto immediato diretto con se stesso e con Dio. Si deve inoltre pensare che la sua presenza in una casa poteva provocare l'ingresso di estranei in cerca di lui, con un via vai che alterava la vita normale. I tempi e le collocazioni intradomestiche saltavano»⁸. Per essere ancora più specifici, è possibile che la frase «ed ella li serviva» (Mc 1,31) sia un segnale che con Gesù le cose stavano per cambiare rispetto al tempo e alla cultura giudaica in cui viveva⁹. Ci si è chiesti sopra se le donne potessero partecipare alla liturgia sinagogale antica; ora non è sbagliato fare una breve riflessione sulla presenza delle donne a tavola, secondo le testimonianze giudaiche contemporanee a Gesù.

In una recente ricerca sull'argomento, centrata sul modo in cui l'identità dei rabbini si è formata anche “a tavola”, si è studiata pure la questione dei pasti condivisi tra uomini e donne. I rabbini a tavola non solo consumavano un pasto, ma si scambiavano “parole di Torà”, ovvero discutevano di temi legati all'interpretazione della Bibbia e alla Legge. Per quanto riguarda la presenza delle donne in quel contesto, invece, non ci sono testimonianze a riguardo¹⁰. Nei testi antichi non vi sono prove che le donne partecipassero a cene di rabbini, quando queste venivano intese però non come semplici pasti, ma come riunioni, tenute comunque a tavola. Ma l'assenza di testimonianze non implica che questo non sia accaduto; nel mondo romano, tra l'altro, le matrone partecipavano ai banchetti, e in quello cristiano ciò accadrà presto, già con i banchetti comunitari nelle chiese paoline¹¹. Rimane il fatto, però, che almeno nella letteratura giudaica antica in cui si parla dello stare a tavola tra studiosi della Torà, le donne o sono ignorate o sono escluse. E le donne non appaiono nemmeno all'interno di situazioni in cui si descrivono i banchetti nuziali! Da questo punto di vista è davvero originale la notizia che si trova nel vangelo secondo Giovanni – unica attestazione nel mondo ebraico antico¹² – secondo la quale al banchetto di nozze di Cana non solo vi erano Gesù e discepoli, ma anche una donna, «la madre di Gesù» (Gv 2,1).

Se dunque non abbiamo testimonianze inoppugnabili circa il ruolo delle donne a tavola nella società giudaica al tempo di Gesù, si può affermare che egli ha operato un cambiamento decisivo a riguardo? Anche il fatto che delle donne abbiano partecipato ai pasti di Gesù e dei suoi ospiti – magari interrompendoli, come si legge anche in Lc 7,37-38 – necessita di ulteriori approfondimenti. Ipotesi come quelle che vedono la cena del Signore come una cena “rivoluzionaria”, di stampo anti-imperiale, pur interessanti, non soddisfano del tutto¹³. Pure l'interpretazione di un detto del *Vangelo di Tommaso*, 61, nel quale Salome, una discepola “ideale” di Gesù, gli dice «Sei salito al mio letto [= alla mia tavola] e hai mangiato alla mia tavola», non può portare a conclusioni affrettate. Anche se qualcuno ha voluto leggervi una relazione scandalosa tra Gesù e Salome¹⁴, si deve escludere dall'intenzione di quel detto «qualsiasi connotazione sessuale o gastronomica»¹⁵. In primo luogo, perché il riferimento al “letto” riguardava il letto tricliniare, in quanto, quando si mangiava,

⁸ A. Destro – M. Pesce, «Dentro e fuori le “case”. Trasformazione dei ruoli femminili dal movimento di Gesù alle chiese primitive», in M. Navarro Puerto – M. Perroni (ed.), *I vangeli*, 293-311; 300.

⁹ Vi sono infatti testimonianze rabbiniche contrarie a che le donne servano a tavola gli uomini; cf. R.A. Guelich, *Mark 1–8:26*, Word, Dallas, TX 1998, 63.

¹⁰ Cf. J.D. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 123-132.

¹¹ Sulla presenza delle donne in tali banchetti, si veda ora R. Penna, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 119-122.

¹² J.D. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 127, n. 74.

¹³ Cf. R.A. Streett, *Subversive Meals: An Analysis of the Lord's Supper Under Roman Domination During the First Century*, Pickwick, Eugene, OR 2013.

¹⁴ Così K.E. Corley, «Salome and Jesus at Table in the Gospel of Thomas», *Semeia* 86 (1999) 85-97; 86.

¹⁵ A. Puig i Tàrrach, *I vangeli apocrifi*, 184, n. 115.

«nell'antichità la postura assunta era quella reclinata»¹⁶ (cf. Gv 13,23-25), e poi perché con quell'immagine si vuol esprimere piuttosto l'unione spirituale profonda di questa discepola con il suo Maestro. Certo, tale unione viene resa, non si può negarlo, con la metafora dello stare insieme e consumare un pasto alla stessa tavola. Cosa che, nei vangeli canonici, è detta espressamente solo del pranzo di nozze a cui si è accennato.

Altri commentatori – soprattutto coloro che praticano un approccio femminista alla Scrittura – hanno cercato anche di sottolineare la forza semantica del verbo che ha come soggetto la suocera di Simone, “servire”, *diakoneō* – che se come suo primo significato fondamentale ha quello del servire “a tavola”¹⁷ – può lasciare intravedere anche il senso di un *discepolato* femminile. Infatti, «è possibile che il testo venisse udito e compreso a due livelli nella comunità di Marco», quello più pratico e legato alla situazione della casa in cui si trovava Gesù, e quello di un altro servizio, espresso con la stessa parola, ad esempio in Mc 15,41, e riguardante proprio quelle donne che, ora sotto la croce, «quando Gesù era in Galilea, lo seguivano e servivano (*diekónoun*)»¹⁸. Tale idea è ancora più accentuata nel vangelo secondo Matteo. Nella sua versione della guarigione della suocera di Simone, l'evangelista scrive che ella, alzatasi, si mise a servire Gesù, e non altri («e iniziò a servirlo»; Mt 8,15¹⁹), lasciando così intendere un servizio più ampio di quello a tavola, riguardante in modo più specifico la sua persona. Si può dire che dalla guarigione della suocera di Simone e dal suo prezioso servizio, ne è derivata una benedizione per tutta l'umanità: davvero Gesù Cristo rende dignità all'uomo – *alla donna* – la stessa dignità nell'uguaglianza.

3.4. La diaconia dei discepoli di Gesù e nelle chiese paoline

Cf. M. Perroni – P.R. Tragan, «La diaconia nel Nuovo Testamento. Da Gesù alle chiese di Efeso: una traiettoria», in S. Noceti (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?*, Queriniana 2017, 143-178; vedi le pp. 145-150.

La diaconia nella comunità si svolge a diversi livelli. Come principio può valere quanto si legge in 1Pt 4, «¹⁰Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri [διακονέω], come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio. ¹¹Chi parla, lo faccia con parole di Dio; chi esercita un ufficio, lo compia con l'energia ricevuta da Dio, perché in tutto sia glorificato Dio per mezzo di Gesù Cristo, al quale appartengono la gloria e la potenza nei secoli dei secoli»: tutti i doni devono essere usati come *diaconia* per la comunità. Qui si coglie tra l'altro che la *diaconia* riguarda – come già nel testo fondativo dei Sette in At 6 – i ministeri della parola e altri uffici ancora, più fattivi: «In 1 Pt. 4:11, as in Ac. 6, the *charismata* are divided into ministry of Word and ministry of act, the latter being specifically described as διακονεῖν» (Kittel).

La diaconia si declina poi, concretamente, in molti modi.

Timoteo ed Erasto, ad es., sono diaconi (διακονοῦντες) di Paolo (CEI: assistenti) nella predicazione (At 19,22).

Un caso interessante è quello dello schiavo Onesimo, lo schiavo di Filemone per il quale l'Apostolo esprime un appello nella sua *Lettera a Filemone*. Onesimo si era allontanato dal suo padrone, e probabilmente si era recato da Paolo, forse a Efeso, per chiedergli di intercedere per lui. Durante la visita Onesimo crede in Gesù Messia, ma Paolo lo rimanda al suo padrone chiedendogli però di accoglierlo come fratello nella fede. Per quanto riguarda il nostro tema, è interessante che Onesimo nel desiderio di Paolo sarebbe dovuto rimanere con lui come aiuto, soprattutto nella situazione di prigionia, come si legge in Fm 13: «Ti prego per Onèsimo, figlio mio, che ho generato nelle catene, ¹¹lui, che un giorno ti fu inutile, ma che ora è utile a te e a me. ¹²Te lo rimando, lui che

¹⁶ R. Valantasis, *Il Vangelo di Tommaso. Versione copta integrale commentata*, Arkeios, Roma 2005, 164.

¹⁷ Ma si veda M.L. Rigato, *Discepoli di Gesù*, EDB, Bologna 2011, 43: «Nessuno dice che [la suocera di Pietro] servisse a tavola».

¹⁸ E.M. Wainwright, *Women Healing / Healing Women*, 111.

¹⁹ In alcuni manoscritti antichi, tra cui una correzione al Sinaitico, e nella versione latino di Girolamo si trova il pronome plurale («servirli»), ma è una probabile assimilazione a Mc 1,31.

mi sta tanto a cuore. ¹³Avrei voluto tenerlo con me [leggi: lo terrei con me volentieri²⁰] perché mi assistesse [ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ] al posto tuo, ora che sono in catene per il Vangelo. ¹⁴Ma non ho voluto fare nulla senza il tuo parere, perché il bene che fai non sia forzato, ma volontario».

La situazione di Onesimo è interessante, perché questi è effettivamente uno schiavo, ma è anche un diacono: nella sua persona vi è come una sintesi di quanto si dice del servizio tra il Primo Testamento, il contesto sociale e politico in cui esisteva la schiavitù, e la novità del cristianesimo. La diaconia che ora Onesimo svolge non è più quella di uno schiavo, ma di un fratello nella fede. Non si può però essere più precisi a riguardo della diaconia che Paolo intendeva da parte di Onesimo; preciso è il commento di James Dunn:

What that service might have been is not indicated, and the word could cover a wide range of acts of help and aid (see on Col. 1:7—διάκονος; Col. 4:17—διακονία). Possibly it retains something of its original imagery (“to wait on someone at table”), thus indicating that Onesimus brought Paul his food and perhaps was even able to act in some degree as his personal slave. But the imagery would also cover a whole range of ministrations, including companionship and communication (Stuhlmacher). If the relatively limited description of Onesimus in Col. 4:9 is anything to go by (“faithful and beloved brother,” not “beloved brother and faithful servant and fellow slave,” as in 4:7), we may deduce that Onesimus’s role was as Paul’s helper, not having a regular ministry in church worship or evangelism apart from Paul²¹.

Un modo speciale di diaconia, ancora, è quello riguardante la colletta per la chiesa di Gerusalemme, che per Paolo non aveva solo un significato legato alla carità, ma soprattutto alla comunione e al riconoscimento della chiesa di Gerusalemme. In 2Cor 8,19, riferendosi a Tito, Paolo scrive che il suo collaboratore ha accolto il suo invito e con grande sollecitudine è partito spontaneamente per andare a Corinto. Parlando di un altro fratello, dice di lui che «¹⁹è stato designato dalle Chiese come nostro compagno in quest’opera di carità, alla quale ci dedichiamo [τῆ διακονουμένη ὑφ’ ἡμῶν] per la gloria del Signore, e per dimostrare anche l’impulso del nostro cuore». Altrove Paolo, nella lettera ai Romani, parlando del suo andare a portare la colletta a Gerusalemme – dirà che si tratta di una forma di diaconia per i santi: νοὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις (Rm 15,25, CEI: «Per il momento vado a Gerusalemme, a rendere un servizio ai santi di quella comunità»). When it is said of the recipients of Hebrews in Hb. 6:10: διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες, this does not mean that they rendered particular service either to Jerusalem as a whole or to outstanding individuals, e.g., the preachers of the Gospel, but that they discharged the general service of love which Christians evince to one another as saints.

3.5. I Dodici

Torniamo ora al testo di Mt 20 dal quale abbiamo già commentato il v. sulla diaconia di Gesù, e vediamo ora la prospettiva dei Dodici.

¹⁷Mentre saliva a Gerusalemme, Gesù prese in disparte i dodici discepoli e lungo il cammino disse loro: ¹⁸«Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell’uomo sarà consegnato ai capi dei sacerdoti e agli scribi; lo condanneranno a morte ¹⁹e lo consegneranno ai pagani perché venga deriso e flagellato e crocifisso, e il terzo giorno risorgerà». ²⁰Allora gli si avvicinò la madre dei figli di Zebedeo con i suoi figli e si prostrò per chiedergli qualcosa. ²¹Egli le disse: «Che cosa vuoi?». Gli rispose: «Di’ che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno». ²²Rispose Gesù: «Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere?». Gli dicono: «Lo possiamo». ²³Ed egli disse loro: «Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato».

²⁰ Cf. F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1984, 214.

²¹ J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek text*, Eerdmans – Paternoster Press, Grand Rapids, MI – Carlisle 1996, 331.

²⁴Gli altri dieci, avendo sentito, si sdegnarono con i due fratelli. ²⁵Ma Gesù li chiamò a sé e disse: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. ²⁶Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore ²⁷e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo. ²⁸Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti».

Per la terza volta Gesù annuncia la sua passione, morte e risurrezione (cf. 20,17-19). Rispetto ai due annunci precedenti (cf. 16,21-23 e 17,22-23), nei quali Gesù diceva che sarebbe morto a Gerusalemme a causa di anziani, responsabili dei sacerdoti e scribi, che sarebbe risorto il terzo giorno (*primo annuncio*), e che sarebbe stato consegnato nelle mani degli uomini (*secondo annuncio*), questo *terzo annuncio* aggiunge che Gesù sarà consegnato ai *pagani* («alle nazioni»: v. 19) e verrà *crocifisso*. Il verbo «crocifiggere» si trova solo nel terzo annuncio della passione di Matteo e mai negli altri vangeli, se non nella scena del processo e della morte (compare la parola «croce» in Mc 8,34 // Lc 9,23, come anche in Mt 16,24). Non importa solo che questi due termini, «crocifiggere» e «pagani», siano legati dal fatto che la pena di morte poteva essere comminata solo dagli occupanti romani, i quali utilizzavano questo metodo per reati molto gravi (come la lesa maestà di cui verrà accusato Gesù): Matteo sta anche collegando all'annuncio del maestro quanto aveva detto ai suoi discepoli circa la loro sorte («sarete condotti davanti a governatori e a re per causa mia, come testimonianza a loro e ai pagani»: 10,18), e soprattutto quanto aveva detto di Gesù, paragonandolo al Servo che avrebbe dato speranza ai *pagani* (cf. 12,15-22).

Appena Gesù ha terminato di parlare, entra in scena una donna mai incontrata prima. Anche se sembra solo un dettaglio, il racconto matteo è diverso da quello di Mc 10,35, dove si legge che si avvicinarono a Gesù, per chiedergli i primi posti, «Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo». Alcuni interpreti, come U. Luz, non danno rilievo al fatto (così anche A. Mello: «poco importa che a porgere la domanda, in Matteo, sia la loro madre»), oppure ritengono che in questo modo Matteo vuole evitare di mettere in cattiva luce gli apostoli (ma poi, di fatto, Gesù si rivolge anche ai suoi figli, e i discepoli si sdegnano con loro: cf. 20,24). Altri spiegano la differenza col fatto che, da un punto di vista sociologico e culturale, nelle società patriarcali la donna poteva esercitare il potere solo attraverso l'influenza esercitata nei confronti dei figli (J. Nolland): in tal caso, l'ambizione della madre di Giacomo e Giovanni vorrebbe raggiungere un proprio «primato», mentre apparentemente si discute quello dei Dodici. Il dettaglio però è importante, perché questa donna ritorna nel racconto nel contesto della crocifissione di Gesù, insieme a Maria di Magdala e Maria madre di Giacomo e Giuseppe. Nonostante questo, qualcuno ritiene che la madre dei figli di Zebedeo sia nominata semplicemente perché nota alla comunità di Matteo, mentre Salome – quella di cui parla Marco al suo posto (Mc 15,40: «Maria di Magdala, Maria, madre di Giacomo il piccolo e di Ioses, e Salome») – doveva essere sconosciuta all'evangelista. A.J. Saldarini, finalmente, propone una soluzione centrata sui contenuti dei capitoli 18–20 del primo vangelo. A guardar bene, questi sono un banco di prova per analizzare il modo in cui vengono viste le *donne* nella comunità primitiva, perché è in questi capitoli che si trova la più alta concentrazione di parole e contenuti riguardanti il «codice domestico»: i bambini (cf. 18,1-5; 19,13-15), la famiglia (cf. 18,25; 19,5), il matrimonio (e il divorzio: cf. 19,1-12), questioni riguardanti la gestione della casa (cf. 20,1). Nonostante questi riferimenti, le donne compaiono in queste pagine indirettamente (attraverso l'indicazione delle loro relazioni: cf. 18,25; 19,3.5.8-10), e né prima né dopo nel vangelo nessuna di quelle che accompagna Gesù (dato a cui Matteo accenna in 27,55) è mai nominata (nemmeno quella che ungerà il Messia: cf. 26,7). Anche la madre dei figli di Zebedeo non ha un nome: è riconosciuta solo in relazione ai figli e al marito (le donne e i bambini, insomma, non si «contano», nonostante siano presenti). Anche senza nome, questa donna però svolge una funzione fondamentale. Se Matteo è a conoscenza della frase di Mc 15,40, la sostituzione di Salome con «la madre dei figli di Zebedeo» è voluta, e serve proprio per completare la definizione del suo ruolo, che prende l'avvio qui al c. 20. Diventa cioè un simbolo: ha seguito, con le altre donne, Gesù, fin dalla Galilea, e si appresta ora ad andare con lui a Gerusalemme. Alla sua domanda di primazia per i figli, Gesù *si rivolge anche a lei*, insieme ai figli, e la invita a bere il calice che lui sta

per bere. Mentre però i figli non lo faranno, «lei, sorprendentemente, che aveva avanzato in modo inappropriato quella richiesta, alla fine berrà quel calice, stando al fianco di Gesù, alla sua esecuzione» (A.J. Saldarini; vedi commento a 27,55-56).

3.6. *Maria, la Serva del Signore*

Un caso speciale è rappresentato da Maria. Senza dover entrare nell'intera pagina dell'annunciazione (Lc 1,26-38), ci soffermiamo sulla sua risposta al v. 38, con il noto "sì": «εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος».

Anche qui si usa il linguaggio del *servizio*: Maria è, scrive G. Rossé, «la credente e la serva» (*Il vangelo di Luca*, 59). In questo senso, la sua risposta è in continuità con i servi-diaconi del Primo Testamento, e in aperto contrasto con il concetto di servitù-schiavitù nel mondo classico greco-romano: «Luca non vuole offrire al lettore la figura di una donna fuori dal comune dei mortali, lontana dagli uomini per i suoi meriti e gli incontestabili privilegi, ma la "povera" che riceve tutto da JHWH, colei che ha saputo essere il vuoto che Dio ha potuto colmare» (Rossé 59). Come gli schiavi nell'Impero Romano, anche Maria è povera e per questo può essere *serva*.

Il suo essere "Serva di Dio" è però anche un titolo che dice la grandezza di Maria nel disegno divino. Per commentare il titolo, dobbiamo ricordarsi che «non siamo dinanzi a un resoconto di quanto Maria avrebbe potuto dire; e le parole messe in bocca sua dall'evangelista non provengono da ricordi personali della vergine. Difficilmente Maria stessa si sarebbe data un titolo così lusinghiero. È invece la comunità cristiana, e in particolare Luca, che riconosce tale realtà nella madre di Gesù, a partire dalle tradizioni su Maria che ha a disposizione. Con la parola "ecco la serva del Signore", l'evangelista esprime la sua comprensione di Maria e la offre come modello al lettore. E certamente, tale comprensione nella fede corrisponde a ciò che Maria realmente fu agli occhi di Dio» (Rossé 58, n. 89).

3.7. *I Sette e Stefano*

Cf. M. Perroni – P.R. Tragan, «La diaconia nel Nuovo Testamento», 154-157.

Oltre a quanto si legge nel contributo sopra, si può sottolineare la molteplice diaconia di Stefano:

- la diaconia per i poveri, per i quali sono anzitutto scelti i Sette (At 6,1-6)
- la diaconia della Parola, con il più lungo discorso in tutti gli Atti (At 7,1-53), che porta a rileggere tutta la storia della salvezza nella luce del bene di Dio per Israele e l'umanità, e che culmina con l'annuncio di Gesù
- la diaconia della verità: pur condannato e messo a morte, e perdonando, Stefano annuncia ai suoi persecutori che stanno sbagliando; con la frase κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὰὐτὴν τὴν ἁμαρτίαν («Signore... non imputare loro questo peccato»; v. 7,60) sottolinea di cosa si tratta, di un peccato.
- la diaconia del perdono: «non imputare loro...» (v. 60).

3.8. *Un modello attuale: Aquila e Priscilla*

Le notizie su Aquila e Priscilla – che mai vengono definiti come diaconi, o per i quali mai si usa questo verbo, ma il cui ruolo è certamente del servizio – provengono da At 18, dove si dice che questa coppia fu espulsa da Roma e aiutò Paolo a Corinto, in un momento di crisi e dislocamento/dispatrio.

At 18: Dopo questi fatti Paolo lasciò Atene e si recò a Corinto. ²Qui trovò un Giudeo di nome Aquila, nativo del Ponto, arrivato poco prima dall'Italia, con la moglie Priscilla, in seguito all'ordine di Claudio che allontanava da Roma tutti i Giudei. Paolo si recò da loro ³e, poiché erano del medesimo mestiere, si stabilì in casa loro e lavorava. Di mestiere, infatti, erano fabbricanti di tende. ⁴Ogni sabato poi discuteva nella sinagoga e cercava di persuadere Giudei e Greci.

Paolo ha appena lasciato Atene, e dopo circa sessanta km di viaggio giunge a Corinto. Anche Aquila e Priscilla hanno lasciato Roma, e devono aver compiuto un percorso ancor più lungo e faticoso, a causa di una espulsione forzata. L'ordine di espulsione viene da Claudio, che fece probabilmente di tuttata l'erba un fascio, considerando alla stessa stregua ebrei ed ebrei messianici cristiani. Nella *Vita dei Dodici Cesari* (ca. 120 d.C.) di Svetonio si legge che Claudio aveva scacciato i Giudei da Roma che tumultuavano *implusore Chresto* (a causa di Cristo). L'editto è del 41, o – per Orosio – del 49 d.C. (data più probabile).

In ogni caso, sia Paolo sia Aquila e Priscilla vengono da un'esperienza difficile: il primo dal fallimento della predicazione ad Atene, i secondi da una fuga. Ciò che li accomuna è anche la professione, e per questo la coppia offre all'Apostolo un alloggio. Paolo ha bisogno di lavorare, con le sue mani, come scriverà anche in 1Ts 2,9, alla comunità di Tessalonica, a cui scrive la sua prima lettera proprio da Corinto.

Ma è chiaro che il punto di contatto più forte è quello riguardante *Cristo*. E infatti l'occupazione principale per Paolo è la predicazione. Ecco perché in At 18,5 cambiano le cose:

⁵Quando Sila e Timoteo giunsero dalla Macedonia, Paolo cominciò a dedicarsi tutto alla Parola, testimoniando davanti ai Giudei che Gesù è il Cristo. ⁶Ma, poiché essi si opponevano e lanciavano ingiurie, egli, scuotendosi le vesti, disse: «Il vostro sangue ricada sul vostro capo: io sono innocente. D'ora in poi me ne andrò dai pagani». ⁷Se ne andò di là ed entrò nella casa di un tale, di nome Tizio Giusto, uno che venerava Dio, la cui abitazione era accanto alla sinagoga. ⁸Crispo, capo della sinagoga, credette nel Signore insieme a tutta la sua famiglia; e molti dei Corinzi, ascoltando Paolo, credevano e si facevano battezzare.

Sila e Timoteo giungono da Berea, e con il loro arrivo accentuano quanto Paolo già tendeva a fare. In 18,4 si leggeva che Paolo *ogni sabato* predicava in sinagoga, e ora si dice che Paolo si occupa totalmente al *logos*, ovvero alla predicazione (precedente traduzione CEI), testimoniando Cristo agli ebrei. Paolo può farlo, diversamente da Aquila e Priscilla, i quali continuano a lavorare. Per tale ragione è necessario separarsi, e Paolo andrà a vivere da un certo Tizio Giusto, che aveva una casa vicino alla sinagoga.

Aquila e Priscilla sono veri compagni di viaggio e di apostolato, e a causa dei tumulti e l'arresto del capo della sinagoga di Corinto, Paolo deve lasciare la città, recandosi in Siria con Aquila e Priscilla (At 18,18). Questi però, durante il viaggio si fermano ad Efeso, durante uno scalo, mentre Paolo torna in Siria (e termina così il suo secondo viaggio missionario).

È da Efeso che Paolo scriverà una lettera ai cristiani di Corinto, parlando proprio della coppia di amici: Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ. («Le Chiese dell'Asia vi salutano. Vi salutano molto nel Signore Aquila e Prisca, con la comunità che si raduna nella loro casa») Alla lettera: *Insieme alla chiesa presso la loro casa*. Vulgata: *Cum domestica sua ecclesia*.

Aquila e Priscilla però continuano il loro ministero anche da soli. Ed è a questo punto che emerge ancora più chiaramente il loro servizio, nel momento in cui giunge a Efeso un alessandrino colto, Apollo, come si legge in At 18.

²⁴Arrivò a Efeso un Giudeo, di nome Apollo, nativo di Alessandria, uomo colto, esperto nelle Scritture.

²⁵Questi era stato istruito nella via del Signore e, con animo ispirato, parlava e insegnava con accuratezza ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni. ²⁶Egli cominciò a parlare con franchezza nella sinagoga. Priscilla e Aquila lo ascoltarono, poi lo presero con sé e gli esposero con maggiore accuratezza la via di Dio.

Si dice di Apollo che era eloquente nella parola, ἀνὴρ λόγιος, ed esperto nelle scritture, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. Sarà il futuro “antagonista” di Paolo proprio a Corinto. Ma pur

conoscendo molte cose, la sua formazione cristiana era incompleta, per un deficit che doveva essere colmato da qualcuno. «Apollo è incorporato nella tradizione ecclesiale che proviene da Gesù, mediante gli apostoli Paolo e i suoi collaboratori» (Rossè 673).

Aquila e Priscilla sono proprio i collaboratori di Paolo, come scrive l'Apostolo in Rm 16,3: «Salutatemi Aquila e Priscilla...» Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Così si è espresso a riguardo papa Benedetto XVI, nell'udienza generale del 7 febbraio 2007.

Una cosa è certa: insieme alla gratitudine di quelle prime Chiese, di cui parla san Paolo, ci deve essere anche la nostra, poiché grazie alla fede e all'impegno apostolico di fedeli laici, di famiglie, di sposi come Priscilla e Aquila il cristianesimo è giunto alla nostra generazione. Poteva crescere non solo grazie agli Apostoli che lo annunciavano. Per radicarsi nella terra del popolo, per svilupparsi vivamente, era necessario l'impegno di queste famiglie, di questi sposi, di queste comunità cristiane, di fedeli laici che hanno offerto l'"humus" alla crescita della fede. E sempre, solo così cresce la Chiesa. In particolare, questa coppia dimostra quanto sia importante l'azione degli sposi cristiani. Quando essi sono sorretti dalla fede e da una forte spiritualità, diventa naturale un loro impegno coraggioso per la Chiesa e nella Chiesa. La quotidiana comunanza della loro vita si prolunga e in qualche modo si sublima nell'assunzione di una comune responsabilità a favore del Corpo mistico di Cristo, foss'anche di una piccola parte di esso. Così era nella prima generazione e così sarà spesso.

Un'ulteriore lezione non trascurabile possiamo trarre dal loro esempio: ogni casa può trasformarsi in una piccola chiesa. Non soltanto nel senso che in essa deve regnare il tipico amore cristiano fatto di altruismo e di reciproca cura, ma ancor più nel senso che tutta la vita familiare, in base alla fede, è chiamata a ruotare intorno all'unica signoria di Gesù Cristo. Non a caso nella *Lettera agli Efesini* Paolo paragona il rapporto matrimoniale alla comunione sponsale che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr *Ef* 5,25-33). Anzi, potremmo ritenere che l'Apostolo indirettamente moduli la vita della Chiesa intera su quella della famiglia. E la Chiesa, in realtà, è la famiglia di Dio. Onoriamo perciò Aquila e Priscilla come modelli di una vita coniugale responsabilmente impegnata a servizio di tutta la comunità cristiana. E troviamo in loro il modello della Chiesa, famiglia di Dio per tutti i tempi.