

Nuova serie N. 2

I Quaderni della
Diaconia

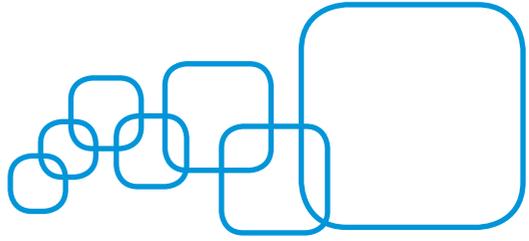
I Quaderni della Diaconia



Supplemento al n° 9 del 04/03/2011 di Riforma.
reg. Trib. Pinerolo n. 176/51 Resp. Piera Egidi
Spedizione in a.p. 45% - art. 2 comma 20/B legge 662/96 - Filiale di Torino

Nuova serie

N. 2





Introduzione al secondo numero de “I Quaderni della diaconia”

Eccoci arrivati al secondo numero de «I Quaderni della diaconia». Come dicevamo già nell'introduzione al primo numero della nuova serie de «I Quaderni», se è vero che la diaconia è azione è anche vero che abbiamo bisogno nel nostro fare di un percorso di riflessione e di preparazione alla nostra azione che «basata sull'Amore trasforma chi la fa e chi la riceve».

In questo numero de «I Quaderni» la riflessione continua proponendo due testi diversi fra di loro ma in qualche modo coerenti.

Il primo testo che i lettori incontreranno, preceduto da una breve riflessione introduttiva scritta dall'estensore di queste note, è un documento preparato da un gruppo di lavoro di Eurodiaconia (la federazione delle diaconie protestanti europee) composto da persone che nella diaconia lavorano ma in paesi diversi e partendo da prospettive confessionali differenti. Il gruppo ha provato a «scrivere sulla carta» le parti costitutive dell'identità diaconale. Ne è emerso un documento di lavoro che ora Eurodiaconia rilancia alle organizzazioni e agli operatori che fanno diaconia in Europa. Al fondo di alcuni paragrafi troverete anche delle vere e proprie domande al lettore (i Punti di riflessione) su cui fermarsi a riflettere e confrontarsi. L'intenzione del testo «non è fornire una definizione definitiva di identità diaconale nel campo dell'assistenza sociale, ma aprire la conversazione e stimolarla con riflessioni e pensieri». Un documento di lavoro che ci è parso in linea con quelle che sono le finalità de I Quaderni e che ci è sembrato utile proporre al pubblico italiano.

Il secondo testo è la prima parte di un lavoro che Gabriele De Cecco, direttore della Diaconia Valdese Fiorentina, ha realizzato partendo dall'idea che

«nella minoranza protestante italiana non è rinviabile una riflessione sulla nostra esistenza diaconale oggi. Premessa indispensabile per contribuire, insieme ad altri, alla critica del reale verso un'alternativa sociale e di sistema».

Per De Cecco il termine diaconia non definisce uno spazio religioso, né un'identità chiusa. «Diaconia protestante è affermazione di una specificità, utile se si percepisce come diversità accanto alle altre, se ha coscienza del particolare contributo che può mettere a disposizione nel cammino accanto a chi ha motivazioni differenti. La riflessione della diaconia non può che farsi riflessione teologica e tornare alle radici del senso del nostro servizio». Nel suo testo, che pubblicheremo in due puntate, De Cecco, data la vastità dei temi toccati, opera una scelta di ipotesi e materiali, «senza l'illusione di avere fatto fino in fondo i conti con teorie e personaggi incontrati lungo il cammino. Stimoli, forse, per una riflessione che si faccia più ampia e interdisciplinare».

Davide Rosso,

vice presidente Commissione Sinodale per la Diaconia





Diaconia: narrare e narrarsi

“Chi ci separerà dall’amore di Cristo? Sarà forse la tribolazione, l’angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?” Rom 8, 35

«Attraverso l’ascolto possiamo comprendere meglio il contesto, e anche le esigenze, e questo in ultima analisi è il modo più efficace per rispondere al bisogno di cure». «Ci deve essere uno stretto legame tra ciò che stiamo facendo e il perché lo stiamo facendo. Questo riguarda anche il bisogno di narrazioni, la capacità di raccontare la storia delle persone e come i servizi che offriamo hanno risposto alla loro situazione di bisogno avendo un impatto sulla loro storia». Dentro queste frasi se si vuole c’è un po’ il «succo» del documento che il gruppo di lavoro messo in piedi da Eurodiaconia (la federazione delle diaconie europee) ha realizzato sull’identità della diaconia evangelica¹.

Il documento che segue questo breve scritto parla di prassi e di comunicazione, di fraternità, di cura e di giustizia, e pone delle domande ai lettori «del mestiere», a chi cioè opera a diverso titolo nelle Diaconie europee. Pone delle domande che, nel loro apparire a volte banali a coloro che sono «del mestiere», finiscono però per suscitare in loro, e in generale nelle Chiese, riflessioni e interrogativi sul presente rilanciando il lavoro diaconale verso il futuro.

Lasciando al lettore l’approfondimento del testo di Eurodiaconia voglio qui provare a delineare meglio un aspetto che nel testo viene toccato e che mi pare interessante da mettere in evidenza. Dal mio punto di vista una sorta

¹ Diaconal Identity – Faith in Social Care. A reflection from Eurodiaconia.

di fondamento e di luogo concettuale da cui partire per una riflessione sulla diaconia e in generale su un fare delle opere delle Chiese nel sociale che sia anche diaconale.

«Fare diaconia vuol dire innanzitutto saper narrare e narrarsi». Da qualche parte nel testo di Eurodiaconia, e in qualche modo anche nelle frasi che ho riportato più sopra, si parla di questo bisogno di narrazione. Sembrano discorsi astrusi ma in realtà sono semplicemente la traduzione «in parole» di quanto chi fa diaconia fa e realizza tutti i giorni, consciamente o inconsciamente.

Chi fa diaconia vive una storia, che non è solo la sua, e lo fa avendo presente dei valori verso cui tende. Fa tutto questo avendo a fianco delle persone che per lo più vivono delle «fragilità» e che hanno bisogno di «riuscire a ricominciare a vivere la loro storia» avendo di fronte dei valori sicuri, un qualcosa in cui credere, «una speranza», per dirla in termini teologici, che ridia una «direzione» e un verso alla loro storia di vita e che gli faccia riacquistare quella dignità e quei diritti che hanno perso o che non hanno mai avuto. Ecco che le due storie si incontrano, si intrecciano.

Sul fronte opposto di questa storia si manifesta spesso «l'anti eroe», colui o quella cosa che volente o nolente crea con lo sviluppo della narrazione la «fragilità». Però non siamo in un romanzo, non è detto che il buono trionfi sul cattivo; e poi chi è il buono e chi il cattivo? Quello che sappiamo, e dobbiamo aver presente, è che la nostra storia ha dei punti fermi (la fratellanza, la cura, la giustizia, la relazione, l'uguaglianza di fronte a Dio...) che ci provengono dalla nostra appartenenza di fede e su questi ci muoviamo nell'andare incontro alle storie degli altri. Nell'incrociarle dobbiamo manifestare questi nostri punti fermi, praticarli, condividerli ma non imporli.

Chi opera diaconalmente deve saper leggere e narrare le storie che gli stanno intorno ma deve anche esserne parte. Anche lui ha una sua narrazione, un suo ruolo nella storia in cui è immerso e che lo circonda, un ruolo però che non lo pone al di sopra delle parti. La diaconia come organizzazione non è un supervisore di una o più storie di vita altrui, vi è semmai inclusa

e ne è una delle parti attive. Per questo occorre avere presente, ed avere ben chiara, quale è la propria identità appunto come diaconia. Ma anche per questo occorre conoscere bene il contesto in cui ci si muove, e sapere che il semplice dire o non dire spesso corrisponde a un agire performativo, significa fare e portare a dei cambiamenti minimi o importanti della storia o della situazione (essere fisicamente accanto anche senza fare materialmente nulla in un caso di estrema fragilità può per esempio essere importante e può essere fondamentale per ridare fiducia e autostima a una persona; il semplice esserci diventa «un fare che cambia»).

In un contesto in cui si agisce si diventa attori performativi, agenti che col proprio fare e dire muovono le cose e le storie, le trasformano, le fanno procedere o le condizionano o ancora le lasciano così come sono, per scelta.

Il procedere per inerzia, cioè senza agire, significa invece non essere in grado di scrivere la propria narrazione, non solo non essere in grado di agire in quella degli altri o con gli altri. Già, ma tutto questo se si vuole è quanto fanno anche altre organizzazioni e altri operatori del sociale, ma cosa caratterizza il nostro fare? La risposta dal punto di vista «narratologico» e sociologico la si trova al livello dei valori, o se si preferisce: di quei pensieri che stanno alla base del nostro agire e che fanno tendere la nostra storia verso una determinata direzione piuttosto che verso un'altra.

La realtà diaconale si manifesta così non solo come «lo scrivere la propria storia» ma essere parte di una storia ben più grande di noi che ha come “eroe”, come soggetto della narrazione, Dio e come obiettivo anticipato e realizzato in progress il Regno. Contribuire al cambiamento dell'altro significa entrare nella sua storia, aiutarlo a realizzare la sua narrazione, non essere passivi ma proattivi all'interno delle dinamiche del Regno e allo stesso tempo lavorare nella dimensione della propria narrazione nei termini della tensione verso cui siamo chiamati: la lode e il rendimento di grazie nella dimensione dell'amore e della sequela di Cristo.

Come facciamo tutto questo dipende dal contesto, dal nostro modo di vivere la fede e di organizzare il nostro fare diaconia e quindi la nostra storia.

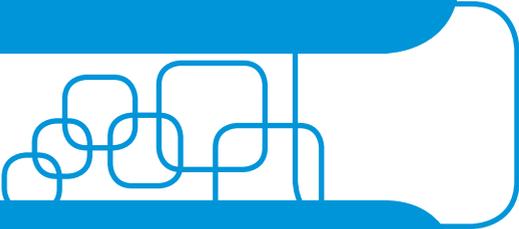
Nel testo di Eurodiaconia trovate delle domande ma anche, per esempio, dei punti in cui le varie anime (valori e tensioni) rappresentate nel gruppo di lavoro non hanno trovato una mediazione o una convergenza completa (il gruppo era formato da operatori diaconali provenienti da diverse realtà geografiche europee e da differenti confessioni all'interno del cristianesimo). Uno di questi punti è: in che modo si rende manifesta e operativa, nel fare diaconia, quella che possiamo definire «l'evangelicità dell'opera»? Diverse sono le strade seguite per provare a rispondere a questa questione che possiamo per semplicità riassumere qui nelle due posizioni estreme: c'è chi ha fatto la scelta di avere solo operatori evangelici; chi invece ha scelto la strada di avere un'organizzazione marcata evangelicamente ma uno staff che non ha tra le proprie caratteristiche quella di essere evangelico. Scelte entrambe legittime, modi differenti per realizzare la stessa tensione lungo lo stesso vettore che conduce allo stesso obiettivo; la differenza è a livello di realizzazione pratica del servizio, della «narrazione messa concretamente in pratica».

Documenti come quello di Eurodiaconia pubblicato in questo Quaderno servono proprio a capire e a condividere quali sono le tensioni e le direzioni che caratterizzano il proprio fare diaconale, cose magari già dette ma che è necessario ridirsi e confermare o correggere, perché servono alla narrazione ma anche e soprattutto alla fede, al crescere nella consapevolezza della cura, della giustizia, della fratellanza e della lode. Servono al «fare consapevolmente». Servono per narrare e per narrarsi.

Davide Rosso

vice presidente CSD Diaconia Valdese

Diaconal Identity
Faith in Social Care
A reflection from Eurodiaconia



Identità diaconale
La fede nella cura sociale
Una riflessione da Eurodiaconia

(traduzione in italiano di Davide Rosso)



Indice

Introduzione: perché questo documento	17
---	----

Capitolo 1

Descrivere la nostra identità	21
-------------------------------------	----

Capitolo 2

Punto di partenza	23
-------------------------	----

Capitolo 3

Gli elementi	31
--------------------	----

3.1 La creazione	33
------------------------	----

3.2 La fraternità	37
-------------------------	----

3.3 La giustizia	41
------------------------	----

3.4 La Cura	47
-------------------	----

3.5 La Lode	51
-------------------	----

Capitolo 4

Identità e prassi diaconale	53
-----------------------------------	----

Conclusioni	59
-------------------	----

Bibliografia	60
--------------------	----

Membri del gruppo di lavoro	60
-----------------------------------	----



Introduzione: perché questo documento?

Nel 2008 il Comitato direttivo di Eurodiaconia ha riflettuto sull'identità diaconale (diaconal identity) e sulla necessità per Eurodiaconia di supportare i propri membri nel riconoscere e nell'esprimere la natura specifica della «assistenza (cura) sociale diaconale» (diaconal social care). Si stabilì di costituire un gruppo di lavoro su «Fede e assistenza sociale», che faceva seguito a un gruppo di lavoro teologico costituito qualche anno prima. Questo nuovo gruppo fu incaricato dal Comitato direttivo sia di ragionare sull'identità diaconale in un ambiente di cura sociale sia di lavorare sulla presentazione degli aspetti teologici di questo tipo di identità. In questo contesto si riconobbe che le componenti teologiche erano le più importanti nello sviluppare e nell'esprimere un'identità diaconale. Si capì anche che gli aspetti teologici erano dati e molti documenti e pubblicazioni che li esprimono disponibili. Tuttavia, ciò che al Comitato direttivo stava particolarmente a cuore era porre una connessione tra teologia e prassi; scandagliare come la nostra cura sociale mostri le proprie caratteristiche diaconali, come queste sono praticate nelle nostre istituzioni e nei nostri programmi.

La decisione del Comitato direttivo di lavorare sull'identità diaconale nell'assistenza sociale fu supportata dai risultati dell'indagine su questo tema condotta nel 2008 tra i membri di Eurodiaconia. L'indagine fornì a Eurodiaconia una mappa degli interessi e delle preoccupazioni sul tema da parte dei membri di Eurodiaconia. Si scoprì che i membri condividevano un comune interesse su due argomenti diaconali ugualmente importanti: definire e promuovere i valori della diaconia e, secondo, stringere i legami tra la chiesa e la diaconia.

Successivamente si ebbe un focus sulle consultazioni e sugli incontri che il gruppo di lavoro teologico aveva avuto tra il 2002 e il 2004. Il risultato è stata

la pubblicazione del documento «To be and to do»¹ che ebbe una diffusione molto ampia. Quindi ora in questo secondo documento, Eurodiaconia desidera indirizzare l'argomentazione alla definizione e alla promozione dei valori della diaconia nell'assistenza sociale sperando così di creare un documento corrispondente, dal punto di vista della prassi, a «To be and to do».

Fornire servizi sociali è l'attività principale per la maggior parte dei membri di Eurodiaconia. Ma per i nostri membri, fornire questo tipo di servizi non è solo rispondere a dei bisogni che le persone hanno ma un'espressione attiva della fede cristiana. I servizi sociali diaconali e la cura sociale hanno entrambi uno scopo spirituale e umanitario.

La speranza del gruppo di lavoro sulla cura sociale è che questo documento sia un documento vivo e che permetta a tutti gli attori in tutte le dimensioni dell'assistenza sociale di riflettere e discutere sui suoi contenuti. A questo fine sono stati inclusi dei «Punti di riflessione» nel testo con lo scopo di incoraggiare la discussione e la riflessione di ogni gruppo o individuo coinvolto nell'assistenza sociale della diaconia sia a livello locale, regionale o nazionale. Condividere la nostra riflessione e mettere insieme le nostre esperienze ci aiuterà a costruire una comune comprensione e una comune identità della diaconia.

Con la realizzazione di questo documento infine ci auguriamo di promuovere la discussione. Vogliamo invitare tutti i membri di Eurodiaconia a impegnarsi in questo dialogo condividendo pensieri, opinioni ed esperienze.

È chiaro che definire e promuovere un'unica identità così come uniche caratteristiche dell'assistenza sociale della diaconia è una grande sfida, è anche una sfida però che vogliamo affrontare così da comprendere meglio il significato del lavoro fatto tramite la diaconia in modo da essere capaci di spiegare meglio le motivazioni e le basi del nostro lavoro sociale. Avere chiarezza sulla nostra identità ed essere capaci di esprimere questo in un modo comprensibile permetterà alla cura sociale della diaconia di mantenere

¹ "To Be and To Do – Diaconia and the Churches" Eurodiaconia, Brussels, 2004.

e sviluppare la sua posizione nella società come fornitore fidato di cure di qualità. Rinforzerà anche la nostra identità come parte riconoscibile della chiesa così come rinforzerà i legami tra la prassi e la teologia.

Speriamo che i membri di Eurodiaconia facciano loro questo processo in modo che ci si possa supportare e aiutare reciprocamente nel trovare un linguaggio utile a descrivere la nostra identità. Un linguaggio che non sia solo comprensibile all'interno della diaconia ma sia un linguaggio che funzioni anche all'esterno di essa, in modo da permetterci di essere più visibili e comprensibili da tutti quelli che hanno a che fare con noi: ospiti, donatori e staff.



Capitolo 1

Descrivere la nostra identità

Descrivere l'identità di una persona, di un'organizzazione o di un'altra entità significa descriverne l'essenza. Avere un senso coerente dell'identità può dare fiducia, un senso di sicurezza e uno scopo. La nostra identità può definirci e renderci riconoscibili in termini di possesso di certe qualità o caratteristiche che ci distinguono da individui di una differente natura. Definire la nostra identità permette a noi, e agli altri, di determinare cosa siamo e cosa non siamo.

La nostra identità personale sarà sempre determinata e «assemblata» dai nostri componenti interni ed esterni, come la storia, lo sviluppo attuale, le convinzioni personali. Al fine di avere, e riflettere, una forte identità è importante che noi innanzitutto riconosciamo e distinguiamo le differenti componenti che hanno influenzato e che ancora influenzano nel suo insieme la composizione della nostra identità. Per far capire agli altri chi siamo e cosa rappresentiamo abbiamo bisogno innanzitutto di sapere queste cose su noi stessi.

Come fornitori di cura sociale diaconale sappiamo che uno dei nostri più difficili obiettivi è quello di essere capaci di *walk the talk*, cioè di «fare quello che diciamo di fare», ma è allo stesso modo importante che siamo capaci di *talk the walk*, cioè di descrivere che cosa facciamo e le caratteristiche inerenti al nostro lavoro. Inoltre occorre che impariamo, come fornitori di cura sociale, a descrivere il nostro lavoro non solo tra di noi ma anche con tutte le controparti professionali che sono fornitori di servizi sul territorio in cui noi operiamo.

I fornitori di assistenza sociale non sono soli nella ricerca della giusta via per esprimere il credere, i valori e le attitudini che caratterizzano il loro lavoro. Molte organizzazioni lottano per avere un chiaro senso di identità e

in particolare per averne uno che sia capito dal loro pubblico. Tuttavia per le organizzazioni diaconali una sfida aggiuntiva deriva dal dover definire ed esprimere l'identità in due distinti ambienti.

I fornitori di cura diaconale lavorano infatti in due ambiti: in generale quello “secolare”, un ambiente pubblico in cui operano come fornitori di assistenza a ciascuno che abbia delle necessità nella società; e nell'ambito spirituale come ministero delle nostre chiese e della più larga comunità dei cristiani. Come risultato del dover operare in questi due ambiti contemporaneamente dobbiamo trovare differenti modi e linguaggi, per esprimere la nostra identità in questi due distinti contesti.

Occorre riflettere e pensare su che cosa o chi definisca la nostra identità e dove possiamo trovarla. Come cristiani però, la nostra identità può essere trovata solo in Gesù Cristo. Quando penetriamo nella nostra relazione con Cristo scopriamo che siamo apprezzati e amati veramente da Lui. La nostra identità è quindi unita alla nostra narrazione, in questo caso la narrazione della nostra organizzazione – una narrazione che è in corso e che si sviluppa, così come il nostro servizio si sviluppa e così come la narrazione delle persone che serviamo e assistiamo si sviluppa. Quindi il nostro linguaggio deve riflettere i molteplici *standard* della nostra narrazioni ed essere accessibile a più persone possibile. Quando Gesù insegnò ai suoi discepoli usò semplici parabole per esprimere le idee e i significati che voleva che loro afferrassero. Dobbiamo imparare da questo approccio e assicurarci che il linguaggio che usiamo per esprimere la nostra identità sia radicato nella semplicità e sia accessibile a tutti – la diaconia non deve appoggiarsi a un linguaggio teologico che rischia di renderla inaccessibile a molti.

Capitolo 2

Punto di partenza

È chiaro che l'offerta di cura diaconale ha il suo punto di partenza teologico nella comprensione biblica. Non è nostra intenzione ripetere qui il percorso del documento «To be and to do»; ma c'è l'esigenza, e la necessità, di porre un punto di partenza teologico a fondamento del discorso che intendiamo fare. Quindi il nostro punto di partenza includerà alcune delle descrizioni e delle discussioni della natura fondamentale della diaconia e della cura diaconale che trarremo da quel documento.

Il dizionario del Movimento Ecumenico definisce la diaconia come «un servizio responsabile del Vangelo condotto attraverso atti e parole realizzate dai cristiani in risposta a dei bisogni delle persone»¹.

Come questa definizione afferma chiaramente la diaconia è azione e non può limitarsi a dichiarazioni e a buone intenzioni. Quindi la cura diaconale contiene atti e parole; formate come «servizio responsabile» significa azioni per le quali uno è responsabile. Qualche volta possiamo domandarci: verso chi siamo responsabili? Essenzialmente siamo responsabili verso Dio e questo include la nostra responsabilità verso l'umanità. Matteo 22, 39 conferma questo: «Il secondo comandamento dice: ama il tuo prossimo come te stesso». Matteo 26, 34-46 conferma che servire chi è nella necessità significa servire Dio e che saremo responsabili verso Dio per le azioni che facciamo per servire quelli che sono nel bisogno. Quindi eseguire «il servizio responsabile del Vangelo non è per i cristiani un'opzione ma un impegno (promessa) di fede ed è parte della nostra identità cristiana».

La definizione citata più sopra continua affermando il *focus* del lavoro diaconale, e cioè: «i bisogni delle persone». Nella lunga tradizione della Chiesa,

¹ Dictionary of the Ecumenical Movement - 2nd Edition Wainwright, Pobee, Bonino, Lossley, Wenn and Stransky, 2002.

la cura diaconale è sempre stata legata direttamente al portare aiuto a quanti sono malati, poveri e marginalizzati, ed è stata svolta per accompagnare, supportare e difendere le persone in stato o situazione di vulnerabilità. Inoltre, ogni azione diaconale deve essere vissuta in una situazione di equilibrio tra una comprensione della prospettiva teologica (la connessione con la Chiesa) e una comprensione delle prospettive del mondo circostante. Questo significa ascoltare la tradizione ed essere ben connessi al contesto e alle persone che devono essere servite. La diaconia deve essere vista nel mondo e il mondo deve essere visto nella diaconia. La “cura” appropriata può essere data solo attraverso la comprensione del contesto nel quale le persone vivono, nel quale i loro bisogni emergono.

È su queste basi che il gruppo di lavoro ha provato a definire il valore della cura diaconale. Nel fare ciò il gruppo ha messo a fuoco due punti importanti. Innanzitutto, ci sono molte istituzioni, organizzazioni e singoli individui che realizzano aiuto e forniscono supporti (di *welfare*) con ottimi propositi e intenzioni; in secondo luogo esiste un set comune di valori umani che motivano e guidano le persone che provvedono a queste cure e guidano ad essere buoni e agire giustamente verso il proprio prossimo. Tuttavia fornire servizi e supporti da una prospettiva diaconale deve essere basato su un qualcosa che va al di là dei buoni propositi e delle buone intenzioni e cioè sulla nostra fede cristiana. È questa fede che ci motiva e guida nell’agire. Non è però sempre facile mostrare questa «differenza» agli altri e questa è la nostra sfida – come fare a definire la natura diaconale del nostro lavoro, renderlo visibile e comprensibile e mostrare la differenza dal servizio e dall’assistenza fornita dagli altri?

Questa è la cosa importante se consideriamo l’ambiente nel quale le organizzazioni diaconali distribuiscono i loro servizi.

La qualità per noi è una preoccupazione. Crediamo che la nostra fede formi in un modo particolare la nostra comprensione della qualità. Credere che tutti gli esseri umani siano stati creati a immagine di Dio con eguale valore e dignità forma le basi di tutto il nostro lavoro. L’accesso ai servizi sociali è

necessario per sostenere la dignità umana e «la cura dovrebbe essere data in modo che questa dignità sia riconosciuta e rispettata»². Crediamo anche che l'accesso ai servizi sociali è un diritto fondamentale. Questo è sostenuto dal capolo 1, articolo 14 della Carta sociale europea³ e dall'articolo 34 1 della carta dei diritti fondamentali⁴. Tuttavia l'approccio basato sui diritti influenza anche il nostro approccio alla qualità nel servizio. La qualità dovrebbe guidare al miglioramento delle vite di quelli che usano i servizi e anche di quanti forniscono gli stessi. Nella misura in cui i principi della qualità saranno comunicati a tutto lo staff dell'organizzazione diaconale e ai volontari che vi operano questi saranno coinvolti nel fornire servizi sociali diaconali. In ogni caso, c'è il bisogno di assicurare nell'organizzazione che prima dei principi della qualità siano applicate le precondizioni per la qualità del servizio.

La responsabilità pubblica, e perciò l'impegno finanziario pubblico a tutti i livelli di governo, è necessaria per assicurare l'accesso ai servizi sociali e per garantire che i fornitori di servizi siano in grado di offrire servizi di qualità. La salute e i servizi sociali non sono forniti con una «normale» relazione fornitore/cliente, e spesso chi ha meno possibilità economiche ha anche più bisogni; i rischi della vita spesso sono più strutturali che individuali, si pensi alla disoccupazione. È essenziale quindi assicurare che i servizi sociali e alla salute siano forniti sulla base della solidarietà, sui fondi pubblici, in contrasto con il mercato puro che non garantisce a tutti l'accesso ai servizi. Come punto base quindi, stando a questo ragionamento, possiamo assumere che l'accesso ai servizi sociali di qualità è un diritto umano.

Incrementare la qualità dei servizi solitamente conduce ad aumentarne i costi ma ciascuno dovrebbe avere il diritto di accedere a dei servizi di qualità. Occorre che dove i servizi sono forniti a pagamento questi devono essere abbordabili da parte di tutti. Uno scenario dove si sviluppi un sistema di assistenza a due livelli, in cui in alcuni casi siano accessibili solo cure di bassa

2 "To Be and To Do" - Diaconia and the Churches, Eurodiaconia, 2004.

3 European Social Charter Council of Europe 1961
http://www.coe.int/T/DGHL/Monitoring/Social_Charter/

4 Charter of Fundamental Rights European Union 2000
http://ec.europa.eu/justice_home/unit/charte/index_en.html

qualità, perché i servizi di qualità non sono abbordabili, andrebbe evitato con lo stanziamento di fondi sufficienti. Fare investimenti in servizi sociali infine, specialmente in regime di prevenzione, riduce le spese di lungo termine.

L'accessibilità è un argomento centrale per i fornitori di servizi diaconali. Crediamo che assicurarla a tutte le persone, senza riguardo alla loro situazione, sia un principio fondamentale in una società che cura, oltre che un principio di qualità. Inoltre l'accessibilità non è solo una questione di accesso geografico, ma significa assicurare in genere che chi non ha accesso ai tradizionali sistemi di supporto (cura) li possa ricevere. La cura diaconale spesso avrà luogo con e per quelli che sono ai margini della società. Dobbiamo assicurarci di essere aperti a tutti nell'offrire i nostri servizi e di accettare la sfida e il comandamento di lavorare dove nessun altro può farlo, e con coloro i quali la società ha allontanato.

Tuttavia, per i fornitori di servizi diaconali, non sono solo questi argomenti esterni ad essere interessanti. Una sfida aggiuntiva interna è per esempio quella di comprendere come i servizi sono distribuiti agli utenti. Gli operatori della cura diaconale devono partire, affrontando la sfida rappresentata dal loro lavoro, dal pensare al modo in cui organizzare la struttura del servizio diaconale che offrono. E anche dal come modellare cristianamente l'organizzazione. Alcuni operatori preferiscono che l'organizzazione sia fondata sui principi del fornire servizi diaconali cristiani e che questo influenzi ogni aspetto del lavoro, incluso il reclutamento dello staff. Per altri invece la sfida può essere il reclutamento per il proprio staff di un numero sufficiente di persone che condivida un sapere e un impegno cristiano e che sia specializzato. La sfida comunque rimane simile in entrambi gli scenari – come deve essere un'organizzazione diaconale, o forse come può dimostrare compassione e amore nella tradizione della diaconia? – specialmente nel caso in cui non tutte le persone impiegate nell'organizzazione condividano la fede cristiana. La tendenza oggi è parlare di lavori *values based* (basati sui valori), sia che si parli di servizi per la disabilità, per i senzatetto, per la salute o per ogni altro servizio che abbia una dimensione umana (servizi alla persona). Via via che

la società diventa sempre più secolarizzata c'è la tendenza a rimpiazzare la fede con i valori – anche noi se seguiamo questa tendenza nel fornire i nostri servizi rischiamo di annacquare il chi e il che cosa siamo come fornitori di servizi diaconali? Gli operatori di servizi diaconali devono avere l'opportunità di riflettere su questa questione e di considerare il modo migliore per assicurare la natura diaconale dell'organizzazione.

Gesù può essere usato come modello. Gesù cammina con le persone e li ammaestra nonostante il contesto in cui si trovano nel loro viaggio spirituale e religioso. Così può accadere nelle organizzazioni diaconali di assistenza sociale. Le basi sulle quali l'organizzazione diaconale opera sono quelle in cui i principi diaconali creano una struttura per l'organizzazione e forniscono la *corporate*, con le sue motivazioni e identità, che si realizza come fornitore di cure sociali basato sulla fede. Tuttavia, all'interno di questa struttura le persone, ai diversi livelli del loro tragitto, sono benvenute e supportate in un dialogo che si esprime in parole e azioni attraverso la fede e il suo impatto sulla cura. C'è posto per tutti in questa struttura, ed è l'istituzione in sé che diventa lo strumento diaconale e l'agente del cambiamento.



Quindi la nostra sfida è identificare le caratteristiche inerenti ad una struttura di questo tipo, le quali ci permettano di essere differenti da un'organizzazione basata "solo" sui valori ed essere piuttosto un'organizzazione basata sulla fede.

Al cuore di ogni modello o struttura deve esserci il modello di Gesù Cristo. Come credenti vediamo che la fede in Gesù Cristo ci mostra come rapportarsi l'un l'altro. In Marco 10 è esplorata la relazione tra il povero, il ricco e il seguire Gesù. Questa è una relazione vivente che richiede azione, cioè seguire Cristo e vivere con un senso di compassione, cura e preoccupazione per quelli che hanno di meno. Nel lavoro diaconale dobbiamo anche costruire il nostro fare su relazioni così come queste sono necessarie per la nostra umanità.

In «To be and to do» questo concetto è esplorato a fondo: «Tuttavia la missione di Gesù ha differenti scopi. Con la sua vita Gesù ci ha dato esempi concreti di cosa significa realmente "essere uomo". Essere come lui era. Nell'amorosa comunione con lui, a tutti quanti credono, la vita è data nella sua interezza. Attraverso l'amore Gesù Cristo riporta il mondo a Dio e Gesù ci dà un esempio di passione e cura. Possiamo vedere la grandezza dell'amore perché tutti abbiamo il bisogno di esso e molte volte nel nostro mondo imperfetto abbiamo visto il suo compiersi attraverso il lavoro di persone appassionate e premurose».

«Allo stesso tempo Gesù è importante non solo perché rappresenta un esempio per noi. Molto importante, in quello che fece durante la sua missione terrena, dovrebbe essere per noi la demolizione dei muri tra Dio e gli esseri umani e tra le differenti persone. La sua morte e resurrezione furono cosmiche e furono contemporaneamente atti molto contestualizzati di riconciliazione. Esse sono state cosmiche perché cambiarono le relazioni tra Dio e il genere umano. Nel loro essere cosmiche hanno conseguenze per tutte le inimicizie tra le persone sulla terra»⁵.

La cura diaconale ha quindi più di uno scopo o significato. Essa è un atto

5 "To Be and To Do" - Diaconia and the Churches, Eurodiaconia, 2004.

di liberazione e di riconciliazione. Ci sono anche elementi di guarigione, di cura, di premura per e di empatia con chi è più emarginato, oltre al portare fiducia in sé stessi e dignità. La diaconia è costruita sulle relazioni così come la fede in Cristo è costruita sulla nostra relazione con Lui. Attraverso queste relazioni ci affermiamo e ci difendiamo reciprocamente. Questa relazione è inoltre espressa nell'atto della Santa Cena. In quest'atto ricordiamo le parole di Cristo e la riconciliazione che quell'atto porta, una reale comunione tra Dio e l'umanità, un senso di lode e gloria, di comunanza e appartenenza e soprattutto un senso di amore e accettazione.



Capitolo 3

Gli elementi

Nel tentativo di descrivere gli elementi dell'identità della cura diaconale abbiamo sviluppato il modello seguente e tratteremo uno dopo l'altro i suoi elementi. Ciascun elemento è radicato in una comprensione biblica del servizio diaconale e in una sistematica applicazione del lavoro che svolgiamo. La cura diaconale può essere veramente espressa solo se questi elementi sono presenti. Essa è presente solo quando sono presenti tutti questi elementi e tutte le caratteristiche ad essi complementari; a quel punto la vera diaconia è realizzata e la gloria di Dio è rivelata. Si sa però che questa è una situazione ideale di servizio per chi è nel bisogno, di riconciliazione con Dio e giustizia per chi è emarginato (ottenere contemporaneamente tutti gli elementi in perfetta armonia può non sempre essere possibile, anche se rappresenta qualcosa che desideriamo).





3.1 La creazione

Capire la relazione tra il servizio diaconale e la creazione significa capire la prospettiva olistica della cura diaconale e l'inclusione di tutti. Genesi 1, 27 pone questo concetto molto chiaramente:

“Così Dio creò l'umano a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò uomo e donna”.

Perciò tutte le persone sono il riflesso di Dio, simili in immagine. Tutte le persone hanno avuto la vita da Dio e quindi potenzialmente ogni persona, nonostante la sua situazione di salute, di *status*, di genere o età, è chiamata da Dio, così come espresso in Genesi 1, 26 ad aver cura di tutta la Creazione. Ogni persona ha il diritto ed è chiamata a una cura olistica per il semplice fatto di appartenere al genere umano ed essere parte della Creazione.

«Dio, che è un'eterna presenza d'amore, ha fatto gli esseri umani responsabili l'uno dell'altro, e durante la loro permanenza terrena è stata data loro la capacità e la possibilità di amarsi l'un l'altro e di confrontarsi con la loro responsabilità verso la Creazione. Dio ha dato a noi esseri umani il ruolo di proteggere, preservare, prolungare la Creazione di Dio. Come esseri umani siamo assistenti della Creazione. La Creazione appartiene a Dio e non possiamo rivendicare la proprietà su cosa gli appartiene, ma siamo chiamati ad essere responsabili di quanto Dio ha creato come se fosse il nostro più prezioso possedimento»¹.

Inclusa nella premura per la Creazione vi è la premura reciproca come per un «prezioso possedimento». Quando abbiamo cura per qualcosa noi abbiamo premura per ogni parte di quella cosa, e questo è cruciale quando definiamo il concetto di assistenza in un ambiente diaconale. Siamo premurosi verso l'intera persona visto che è la persona nel suo insieme che è stata

¹ “To Be and To Do” - Diaconia and the Churches, Eurodiaconia, 2004

creata a immagine di Dio; è la persona nel suo insieme che è un «prezioso possedimento». Ogni persona ha diverse sfaccettature, con differenti bisogni in momenti diversi. Queste condizioni includono bisogni psichici, spirituali, emotivi e mentali. Le organizzazioni di cura diaconale non sono le sole ad avere personale specifico per queste necessità fornendo un approccio olistico, ma per gli operatori dei servizi diaconali i bisogni spirituali degli individui sono importanti come qualunque altro bisogno e l'approccio agli utenti è definito dalle caratteristiche dell'identità diaconale. Infine, dovendo curare una persona ne avremmo cura così come Dio ha cura di noi, come parte della sua Creazione riflette il modo in cui incontriamo i nostri bisogni in Cristo.

Se accettiamo che il valore di ciascuna persona sia il riflesso di Dio il Creatore allora devono anche essere evidenti gli aspetti di dignità e rispetto. Tutte le azioni diaconali hanno bisogno di riflessioni critiche per amore della dignità e per rispetto di quanti sono coinvolti: i deprivati, i sofferenti, gli esclusi.

Ogni persona nel bisogno della nostra cura diaconale dovrebbe essere vista con dignità e rispetto. Tutti i tipi di lavoro che coinvolgono la cura dovrebbero essere eseguiti avendo questa prospettiva in mente così come per la prospettiva olistica. Inoltre la Creazione è ovunque. Non è limitata alle nostre chiese o comunità cristiane, ma vale per le nostre comunità in senso allargato, sia locali sia globali. Dobbiamo quindi essere pronti a servire dovunque occorra piuttosto che limitare il nostro servizio.

Ogni essere umano ha il diritto di essere trattato con rispetto e dignità qualunque sia la sua condizione sociale o di salute, di *status*, di genere o di età e avere tutti i bisogni tenuti sotto controllo. Ogni persona condivide un valore comune non in termini di abilità o prestazione ma nell'essere amata come parte della Creazione. L'amore che noi mostriamo l'un l'altro è connesso all'amore che Dio mostra per noi. Se siete vicini alle altre persone sentirete amore, ma se siete alienati e distanti una strana paura prenderà il posto dell'amore. Oggi purtroppo questa paura sta sempre più prendendo piede nella società, ma la paura non ha posto nel dono della Creazione di Dio

e nella nostra identità di cura diaconale.

Tuttavia, oggi siamo meno inclini a vedere ciascuna persona come un riflesso della Creazione di Dio e quindi ad accordare loro la dignità e il rispetto che meritano e che siamo comandati a concederci reciprocamente. Con il costante cambiamento del panorama demografico la nostra società sta diventando sempre meno familiare e di conseguenza prevedibilmente la paura crescerà nella società. La paura di quanto è strano e sconosciuto, come per esempio gli immigrati e le persone con disabilità. Questi cambiamenti portano al servizio diaconale grandi sfide a cominciare dal provare a cercare e dal mostrare alternative alla cura per le persone.

All'interno della cristianità, e specificamente nella cura diaconale, abbiamo appreso a valutare la diversità nella società, a vederla come una qualità, una forza e una rappresentazione della creatività e varietà della Creazione di Dio. Dare il benvenuto alle differenze ci fa anche essere di cuore aperto; anche perché rifiutarsi di riconoscere le differenze è come chiudersi al mondo circostante e quindi chiudere se stessi all'amore. La Creazione è un trionfo d'amore, qualcosa in cui tutte le diversità vengono insieme come qualcosa di bello, soddisfatto e vivente, una vibrante dimostrazione dell'amore di Dio per noi.

La caratteristica finale della creazione e quella della sostenibilità. Le risorse di Dio sono costanti e ci sostengono nella loro pienezza. Al loro interno troviamo le risposte ai differenti bisogni nei diversi momenti della vita. Così dovrebbe essere con la cura diaconale. Deve essere sostenibile. I bisogni di una persona non ricevono solitamente risposte solo in un momento o dopo un trattamento ma hanno bisogno di una prospettiva di lungo termine. Quindi la cura deve essere distribuita in modo che rispetti questo ed essere aperta a cambiamenti organici e a evoluzioni. Questo fornirà anche sicurezza agli utenti sapendo che i loro bisogni sono stati considerati su un percorso a lungo termine. Dobbiamo quindi essere pronti a fornire servizi che rispondano a diversi e molteplici bisogni, servizi che possono essere talvolta in conflitto fra loro o per converso complementari. Ci occorre la capacità di ascoltare i bi-

sogni individuali delle persone, considerare quali potrebbero essere le giuste azioni per queste persone e assicurarsi che esse siano pronte a quest'azione. In più dobbiamo assicurare una sostenibilità sociale ed economica ai servizi forniti. Garantire che una persona abbia vicino le strutture sociali di cui necessita, rinforzarla e sostenerla durante la cura e assicurare anche che questa sarà duratura. Occorre infine assicurare che chi è nel bisogno abbia accesso ai fondi necessari a ricevere le cure (se di questo si tratta) o l'indipendenza economica.

La cura diaconale è basata sulla relazione originaria tra Dio e l'umanità. Attraverso la comprensione del bisogno di rispettare la dignità di ciascuna persona, fornisce cure olistiche in un modo sostenibile e valuta le differenze come un riflesso della varietà della Creazione.

Punti di riflessione

In che modo il rapporto tra Dio, la creazione e l'umanità influenza la realtà della prassi diaconale? Abbiamo, come organizzazione, una vera e propria prospettiva a lungo termine anche di sostenibilità in termini di assistenza diaconale e di cure fornite, o guardiamo solo al futuro immediato? Come evidenziamo la diversità dei valori nella nostra prassi diaconale? Come possiamo evitare di dare giudizi quando cerchiamo di capire e accettare la diversità? In che modo le relazioni attuate dal personale di assistenza diaconale con gli ospiti rispecchiano il rapporto tra l'umanità e Dio?

3.2 La fraternità

Non siamo destinati a vivere da soli. Dio ci chiama al vivere in comunità, a condividere le responsabilità e le nostre vite. Però non possiamo scegliere o prevedere quale è la nostra comunità, non possiamo neanche limitare la nostra definizione di comunità a un'area geografica. Così la nostra comunità è ovunque e può essere composta da ciascuna persona indipendentemente dalla sua situazione contingente. Se viviamo nel concetto di Dio di comunità e fraternità dobbiamo reciprocamente riconoscerci la nostra interdipendenza e anche il fatto che dipendiamo l'un l'altro per la nostra esistenza, localmente e globalmente. Sappiamo che questa è un'aspirazione che si contrappone alla realtà e che siamo manchevoli nel nostro creare comunità e nella nostra cura reciproca all'interno delle nostre comunità, ma abbiamo la promessa che la comunità di Dio, il suo Regno, sarà perfetto e inclusivo, sarà di appagamento e di amore. Come cristiani, e in particolare come cristiani impegnati nel servizio diaconale, siamo chiamati alla fin fine a considerare il modo in cui possiamo far vivere qui, sulla terra, la comunità promessa da Dio, in sostanza siamo chiamati a domandarci come possiamo mostrare l'orizzonte del Regno di Dio. La cura diaconale è una pratica vivente di fraternità, e un *work in progress* nell'orizzonte della venuta del Regno di Dio attraverso le sue relazioni con la comunità dei credenti.

La preoccupazione generale di Dio per l'essere umano dovrebbe essere seguita in tutte le dimensioni – psichica, psicologica, spirituale, sociale, politica e religiosa –. La promessa, e l'esperienza di vicinanza a Dio, è la condizione per tutto l'impegno diaconale e può essere espressa sia da persone che lavorano nella cura diaconale con un reale e vivo senso di impegno cristiano, sia dal modo in cui un'organizzazione cristiana opera o dalla combinazione delle due cose. Nelle istituzioni diaconali siamo chiamati a costruire e a vivere la comunità di Dio e ad accogliere tutti in quella comunità. La comunità può

essere creata in molti modi. Alcune istituzioni diaconali cercano di sviluppare le relazioni tra le istituzioni e la località in cui sono situate impegnando persone locali nelle attività delle istituzioni o organizzando incontri comuni o eventi. Sempre più il lavoro diaconale si basa sui concetti di impegno comunitario, organizzazione, progettazione e implementazione. La comunità può essere creata all'interno dell'istituzione attraverso gruppi residenti, spazi comuni e condivisione di attività. Le istituzioni diaconali hanno bisogno anche di costruire relazioni con le chiese locali e allo stesso modo le chiese hanno bisogno di relazioni con le istituzioni diaconali. C'è quindi una comprensione del lavoro che deve essere fatto e di come questo possa essere la rappresentazione del Vangelo predicato nelle chiese così come la realtà delle persone nel bisogno della nostra società.

Inoltre, in Europa stiamo assistendo all'indebolimento del *welfare state* e alle limitazioni e ai preconcetti posti sui servizi e sulle provvigioni. Questo non è un riflesso del Regno di Dio o della comunità che Dio desidera che noi creiamo. Siamo chiamati a servire chi è nel bisogno e quindi se le decisioni politiche prese possono ridurre gli aiuti istituzionali disponibili, i cristiani, sia attraverso le Chiese sia attraverso le organizzazioni ad esse collegate, devono essere presenti per mostrare tipi alternativi di comunità e fonti alternative di cura. Dobbiamo anche ricordare che fornire una cura sociale diaconale è fare la volontà di Dio, dobbiamo quindi farlo con lo spirito, con l'autorità, con l'accettazione e la comprensione, che si basa e ci proviene dalla fede che abbiamo in Cristo. Questo germoglia dalla speranza e dalla promessa che ci proviene dallo Spirito Santo che ci guida e ci rinforza nel nostro fare. Attraverso questo sostegno possiamo esprimere la nostra fede in modi culturalmente rilevanti e mutualmente influenti. Quindi, mentre lavoriamo nella cura diaconale, dobbiamo pensare a come riflettiamo la promessa del Regno di Dio e la comunità che Dio desidera che noi creiamo.

Dobbiamo poi ricordarci che siamo una comunità di persone che servono la creazione del Regno di Dio ma che siamo anche pronti a integrare e ad accogliere in questo Regno, nelle nostre comunità tutte le persone di buona

volontà, qualunque sia il loro retroterra di fede.

Ogni persona deve essere in grado di trovare un suo spazio nelle comunità che creano fraternità e mirano al Regno di Dio, coinvolgendo e rinnovando il corpo, l'anima e lo spirito di chi ne è parte. Nella nostra cura diaconale il nostro fine è essere inclusivi piuttosto che esclusivi, assicurare l'accessibilità ai servizi per tutti vedendo i doni del Signore in ciascuna persona che incontriamo, vedendo Gesù nel nostro vicino.

Punti di riflessione

Quale è il focus del nostro lavoro - la parte sana o malsana della nostra vita o il rinnovamento del corpo, dell'anima e dello spirito? I nostri servizi e le nostre cure sono accessibili a tutti? Se no, cosa impedisce loro di essere così? Nel nostro essere un'istituzione organizzata e diaconale siamo una «comunità» aperta o chiusa?



3.3 La giustizia

Gesù era naturalmente appassionato a quelle che vedeva come azioni o attitudini che venivano fatte nel segno della natura del Regno di Dio o dalle comunità di aiuto e amore che tutte le persone sono chiamate a creare. Molti degli insegnamenti di Gesù sono focalizzati sul servirsi l'un l'altro e sul vivere in un modo che sia rigoroso e giusto. Attraverso il racconto di molte parabole Gesù diede modelli sul modo in cui dovremmo e potremmo vivere, modelli applicabili oggi come nei tempi biblici. In questo modo, Gesù promosse non solo un messaggio di amore per ogni persona nel senso del Regno e della comunità, ma anche un messaggio di giustizia e cambiamento. In questa direzione deve andare il nostro impegno nel sostegno delle politiche sociali da parte degli attori diaconali e delle istituzioni. Come attori coinvolti nelle politiche sociali e i loro effetti sui nostri utenti, dovremmo cercare di identificare i difetti rilevanti nelle politiche pubbliche e denunciare i motivi che conducono ai problemi. La cura diaconale non può limitare la propria azione al provare ad aiutare i bisognosi, ma dovrebbe anche provare a reagire contro le ingiustizie che causano i bisogni.

Gli operatori dei servizi diaconali, e le persone a essi connessi, quindi sono sfidati a diventare attori di cambiamento. Non solo nei termini di supportare gli individui bisognosi a cambiare le difficili condizioni della loro vita ma anche a cambiare il contesto locale; e questo in modo particolare se è il contesto locale che causa o contribuisce all'esclusione sociale. Quindi le istituzioni diaconali agiscono in connessione con il lavoro delle infrastrutture pubbliche. Questo può essere allargato anche al livello regionale e nazionale, e nel caso di Eurodiaconia, al livello europeo. Ma il cambiamento non riguarda solo il cambiare gli altri ma anche l'aver la volontà di essere cambiati come individui nel processo del prendersi cura e del supporto dei bisogni dell'altro. C'è una reciprocità di cura e bisogni in una relazione diaconale dove tutte le

persone coinvolte possono imparare e trovare soddisfatti i loro bisogni.

Quindi il lavoro realizzato da un'istituzione diaconale richiede un focus su diversi livelli contemporaneamente - il livello individuale, il livello della società e quello globale incluso l'insieme della creazione. Questo significa che la cura diaconale può contribuire a dei cambiamenti sostanziali, non solo nella vita degli individui ma anche nella società in senso più ampio. Combinare la ricerca per la giustizia sociale con il nostro ruolo di attori di cambiamento può essere una sfida, il pericolo talvolta può essere quello di mettere in ombra la fornitura di cura. In ogni caso se il lavoro sulla giustizia e sul cambiamento è basato sulla realtà della situazione delle persone a cui la cura è indirizzata, e si cerca di supportare la trasformazione e la riconciliazione di società e individui, allora la speranza è di essere comunque un buon dispensatore di cura.

Come organizzazioni diaconali non siamo solo chiamati a farci patrocinatori degli interessi degli utenti dei servizi ma siamo chiamati anche a "far crescere" gli utenti dei servizi stessi in modo che siano loro poi a parlare dei loro interessi e a patrocinarne da se stessi i loro bisogni e la loro giustizia. Questa «capacità di parlare» è una parte essenziale del dare indipendenza visto che dà all'individuo o alla comunità la voce e la capacità di essere sentiti, di essere valutati ed essere riconosciuti. In ogni caso c'è un tempo in cui le persone o le comunità non sono capaci o pronte a parlare e a patrocinarne se stesse e quindi c'è uno spazio per gli attori diaconali di rivestire il ruolo «di voce per conto degli altri». Non dovremmo essere spaventati di avere voce e di alzarla nella sfera politica, comunitaria o pubblica.

Come parte della nostra cura olistica e completa per le persone dovremmo comprendere l'elemento del «dare autonomia». A causa della nostra comprensione della diaconia come servizio, c'è il rischio che noi parliamo di aiuto alla persona in una situazione di vulnerabilità invece di «supporto», «dare gli strumenti», «rinforzare psicologicamente» e «facilitare» la vita delle persone. Dobbiamo evitare di focalizzare la nostra attenzione su noi stessi come aiutanti ma mantenere il nostro focus sulla prospettiva degli utenti dei servizi

e cercare di rimanere impegnati su questa prospettiva invece che su noi stessi. Mirare alla partecipazione (coinvolgimento e influenza) di ogni individuo è essenziale e deve riflettersi sia nelle nostre attività sia nel nostro modo di esprimere noi stessi. Aiutare gli utenti dei nostri servizi ad agire per se stessi, a prendersi le proprie responsabilità e a parlare di se stessi, ci fa uscire da un approccio paternalistico, di carità portandoci verso un approccio di mutuo sostegno (empowerment) di impegno e ispirazione. Il «dare autonomia», il rinforzare le personalità si lega anche alla nostra comprensione biblica e diaconale della creazione assicurando che ogni persona può rispondere dei doni dati da Dio per la cura della creazione e tutto ciò che la riguarda. Il dare autonomia inoltre rimanda all'incrementare la forza dell'individuo in termini spirituali, politici, sociali o economici.

La ricerca del dare autonomia fluisce dalla convinzione che ogni essere umano ha capacità e possiede le risorse necessarie come le abilità, le idee e le competenze che possono migliorare le sue qualità di vita. Un servizio può essere uno strumento per l'utente per far emergere le sue risorse al massimo livello. L'autonomia spesso coinvolge lo sviluppo della confidenza da parte della persona con le sue stesse capacità, contribuisce a costruire la sua autostima e facilita la scoperta e l'utilizzo delle proprie capacità. Le persone dovrebbero avere un mandato ad agire e a controllare le loro risorse non come beneficiari ma come portatori di diritti. Attraverso il costruire la capacità politica di ciascuna persona, essi sono «rinforzati» nel parlare all'esterno delle ingiustizie, siano esse state provate da loro stessi o da altri vicini ad essi. Questo tipo di autonomia risponde ai bisogni di ciascuna persona e al suo desiderio di dignità e rispetto e ispira ciascun altro ad agire al fine di generare questo tipo di senso.

Con l'obiettivo di facilitare l'indipendenza degli utenti, cerchiamo di rinforzarne le abilità ad essere coinvolti nella creazione svolgendo una valutazione del servizio che ricevono e agendo insieme ad altri. Gli operatori diaconali dovrebbero incoraggiare e supportare la partecipazione significativa nelle decisioni relative alla cura e al patrocinio dei diritti di tutti.

La partecipazione in un senso ampio esige nella nostra società una forte

competenza democratica e l'esigenza fondamentale per ottenere questo è la costruzione della cittadinanza.

I cittadini autonomi sanno indirizzare i bisogni e i supporti a favore dei diritti delle persone. Questo include i diritti legali così come quelli economici, i diritti sociali e quelli culturali. I cittadini autonomi sanno quali sforzi fare per influenzare decisioni importanti e politiche che possono influire sulle loro vite, e sanno le strade per richiedere ai governi di prendersi le proprie responsabilità. I cittadini autonomi sono coinvolti nella coesistenza pacifica di una società che deve essere multi etnica e pluralistica.¹

Dobbiamo anche comprendere la relazione tra la cura diaconale e i diritti umani. Entrambi i temi richiedono un impegno forte per la comprensione, il rispetto e la cura dell'essere umano e della vita umana. Esaminare i diritti umani spinge gli individui e la società a riflettere sulle questioni fondamentali circa la natura dell'essere umano, la forma della coesistenza umana e a come creare una buona società. Il regno di Dio è dove c'è dignità, giustizia, libertà e dove si trova la comprensione, e la cura diaconale cerca di rappresentare questo sulla terra.²

La dignità umana è un dono che Dio ci fa nella nostra essenza, come conseguenza dell'essere fatti a sua immagine. I diritti umani, espressi nelle dichiarazioni e nelle convenzioni internazionali, sono una via per esprimere cosa noi pensiamo della dignità umana. La volontà di Dio è la creazione e lo sviluppo di società dove ogni persona sia in grado di esercitare i suoi diritti completamente, dove la cura e l'amore per il prossimo siano espresse in diritti umani e dove il Regno di Dio sia espresso attraverso il nostro impegno per i diritti. Questi danno speranza alle persone quando si confrontano con la povertà, la discriminazione, la marginalizzazione e il potere distruttivo e strutturato; fino a quando ci saranno persone consapevoli dei loro diritti i

1 Diakonia in Context Transformation, Reconciliation, Empowerment - An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia The Lutheran World Federation, 2010.

2 Göran Gunner, free translation from a book in Swedish "Människa är ditt namn. Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi" (Human being is your name. About human rights, human dignity and theology)

governi saranno attenti, nelle loro azioni, ai diritti umani.

Nella cura diaconale possiamo assicurare la prospettiva dei diritti umani lavorando su un approccio basato su di essi. Questo tipo di approccio è prima di tutto un processo che pone l'essere umano e la sua dignità al centro. Correlato a questo processo possiamo vedere il risultato futuro attraverso la traduzione in diritti umani dei bisogni identificati nelle persone. L'enfasi è posta sul cambiamento del focus passando dal considerare i meri effetti di un problema al dare più attenzione alle cause che ne sono alla radice. In un approccio basato sui diritti ci sono due importanti attori - i portatori di diritti e i portatori di doveri. I ruoli e le responsabilità dei due gruppi sono molto differenti, ma il tratto comune è che entrambi hanno un ruolo da giocare nel far sì che i cambiamenti avvengano. I portatori di doveri sono quelli che hanno obblighi legali, politici, economici e morali al contribuire alla realizzazione dei diritti umani e alla costruzione di una società giusta e sostenibile. I rappresentanti dello Stato hanno, come portatori di doveri, un obbligo legale in ottemperanza a quanto riconosciuto a livello internazionale in termini di diritti umani, di loro rispetto, protezione e soddisfazione. Ci sono anche altri attori nella società che potrebbero essere riconosciuti come portatori di doveri, come per esempio le strutture societarie e religiose.

C'è una differenza tra un approccio basato sui valori e uno basato sui diritti. Entrambi sono importanti perché in entrambi i casi dobbiamo incontrare le persone basandoci sui loro bisogni immediati ma anche con lo scopo di lavorare per la loro indipendenza. Nell'approccio basato sui diritti però non affrontiamo più il gruppo di persone di riferimento come beneficiari ma come portatori di diritti che ora accettano i fornitori di cura diaconale come facilitatori. Il ruolo del facilitatore non è quello di patrocinatore di un gruppo di portatori di diritti, ma di facilitare un processo che guidi i portatori di diritti a farsi patrocinatori di se stessi e a entrare in dialogo con i portatori di doveri»³.

3 Jenny Zetterqvist, "New Roles: From donors to facilitators, from recipients to right holders". Article in *New Routes*, volume 13, Life & Peace Institute 4/2008.

La riconciliazione è un compito chiave per la diaconia, come è evidenziato dalla Federazione Luterana Mondiale:

«La riconciliazione innanzitutto si riferisce all'azione di Dio, attraverso la quale gli esseri umani hanno ricostruito la propria relazione con Dio. Allo stesso tempo la ricostruzione implica l'essere trasformati e rinforzati dal ministero (in greco: diakonia) della riconciliazione⁴ come parte della sua missione nel mondo⁵.

La cura diaconale porta le persone verso la riconciliazione attraverso la sua azione spirituale e pratica, porta a incontrare persone in situazioni di vulnerabilità dove la riconciliazione può sembrare impossibile o definitivamente senza speranza. La cura diaconale può anche dare alle persone il senso della speranza che la riconciliazione è possibile e che è accessibile a tutti.

La giustizia è più del semplice avere diritti è anche il movimento che porta le persone a vivere nella giustizia e a usare i loro diritti per assicurare, attraverso un cambiamento positivo, una società giusta. Come attori del cambiamento abbiamo il compito di promuovere e lavorare per un cambiamento positivo nella società e per una migliore implementazione dei diritti umani nelle leggi sociali.

Punti di riflessione

Tutti coloro che lavorano nella «cura diaconale», organizzata e/o istituzionalizzata, sono attori di cambiamento? Ti percepisci nel tuo ruolo nel servizio diaconale come attore del cambiamento? In che modo possiamo vedere la nostra prassi diaconale come un atto di riconciliazione? Qual è il ruolo degli individui e delle istituzioni diaconali nella comunità locale? Possono essere la giustizia e la ricerca della giustizia sociale la voce profetica del cristianesimo? In che modo si manifesta nel lavoro quotidiano la relazione che esiste tra la «voce profetica» della Chiesa e la fornitura di servizi?

4 Corinthians 5, 18.

5 Diakonia in Context Transformation, Reconciliation, Empowerment - An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia The Lutheran World Federation, 2010.

3.4 La cura

Guardare al contesto di una persona ci aiuterà a trovare risposte e soluzioni per molte persone. A ogni problema si può rispondere con una qualche forma di cura. Ambiente, famiglia, comunità locale, contesto globale; tutte queste cose possono dare spiegazioni chiare per l'attuale situazione di ognuno di noi. Ciò sottolinea la nostra dipendenza gli uni dagli altri e dal mondo che ci circonda - così come l'impatto che le persone e l'ambiente hanno su di noi-. Nel lavoro diaconale la consapevolezza delle questioni legate al contesto e di ogni singola persona sono molto importanti. C'è la necessità di guardare più in profondità nella società per individuare le cause, così come le soluzioni, per ogni difficoltà che occorre affrontare. All'interno della cura diaconale cerchiamo di vedere l'intera persona: il lato psicologico, fisico, sociale e il lato spirituale.

Questo cerchiamo di farlo guardando le persone non nel nostro contesto ma nel loro. La persona è posta al centro del nostro approccio ed è "contestualizzata" cercando di vedere da cosa è circondata. Quale è la «narrativa» (storia) di questa persona, la sua vita? Con quale tipo di realtà si deve confrontare nella vita di tutti i giorni? Quali possono essere le ragioni per la situazione in cui si trova? Quale potrebbero essere i motivi per cui questa persona è vulnerabile, senza fissa dimora, ecc?

Per queste questioni profonde, e spesso molto personali, dovremmo creare un luogo dove le persone abbiano lo spazio per aprirsi, in cui sia permesso loro di sentirsi liberi di condividere qualunque cosa abbiano in mente. Questo luogo dovrebbe essere libero dalle condanne, un luogo dove le persone possono parlare liberamente, in cui possiamo trovarci a contatto con le problematiche. Un atteggiamento di questo tipo non deve essere visto come un'occasione per moralizzare o rimproverare qualcuno ma come una possibilità di cura unica per l'anima, un modo per camminare a fianco delle perso-

ne, per supportarle lungo la loro strada. Essere in grado di incontrare i bisogni deve essere costruito mutualmente dallo staff insieme agli utenti, cioè tra i differenti fornitori di cure e gli altri attori fornitori di servizi sul territorio.

La cura ha bisogno anche del coinvolgimento dello staff. Un coinvolgimento vero e dedicato è cruciale per ogni relazione. Non importa se ci riferiamo a una relazione tra due persone, tra staff e ospiti, tra un istituzione e il proprio staff o, non ultima, tra un'istituzione e la chiesa. Per i cristiani, il coinvolgimento è parte del loro viaggio cristiano. Dal momento del battesimo, quando il bambino o l'adulto è accolto come parte di una comunità cristiana e quindi coinvolto in essa, serve un tipo di «ordinazione» che conduca a una chiamata per il suo coinvolgimento nella cura diaconale. Il coinvolgimento diretto dello staff con gli utenti dei servizi si realizza facendo incontrare gli utenti con persone che hanno un approccio orientato e una prospettiva olistica, del tipo descritta precedentemente in questo documento. La relazione tra un istituzione e il suo staff è di grande importanza. Lo staff ha un ruolo importante da giocare come attore che realizza il servizio. Attraverso lo staff dovrebbero riflettersi i valori base dell'intera istituzione così chi ne fa parte deve incontrare gli utenti come persone e non come un problema che deve essere risolto. L'istituzione deve trovare il modo di trasmettere i valori diaconali e le proprie caratteristiche allo staff, così come il suo impegno di fede.

Tuttavia, deve esserci anche una nota di cautela quando arriviamo all'impegno concreto. Per quanto Cristo abbia abbattuto i confini, potremmo aver bisogno talvolta di rispettare alcuni limiti della nostra assistenza (cura) sociale. A volte, a beneficio dei nostri utenti e per un migliore servizio, vi è la necessità di avere qualche spazio libero o di porre dei confini tra il personale o i volontari e gli utenti. Vi è la necessità di avere una chiara definizione di professionalità in modo che la sfocatura tra professionista e amico sia ridotta. A volte, porre questi confini in modo sbagliato può portare un ulteriore danno a una persona vulnerabile.

La cura non è solo una norma di azione, ma anche un atteggiamento. La cura non può essere data senza sentimento, o emozione; per fare questo a

volte occorre negare l'atto come norma e piuttosto realizzarlo come un'esperienza olistica che comprende il benessere fisico, spirituale, emotivo e mentale di una persona. La compassione deve dunque andare di pari passo con la cura. La compassione non significa dare assistenza in senso pratico, o spiegare le situazioni in termini teologici, ma piuttosto lo stare con una persona in un determinato momento, l'essere presente accanto a qualcuno anche se tutto sembra essere senza speranza. La compassione può essere l'unica cosa disponibile, la cura pratica potrebbe non essere possibile, ma la compassione deve e può essere disponibile in ogni momento. La compassione può soddisfare le esigenze e i desideri, anche se una risposta materiale a queste esigenze e a questi desideri non può essere trovata, e ancora una volta si seguirà l'esempio di Gesù. La compassione è anche ascolto, cercare di capire il punto di vista dell'altra persona, di immaginare il dolore, la tristezza, la disperazione o la paura che possono essere state vissute. La compassione è anche amore, *agape* che non ha confini. Thomas Jay Oord ha definito l'agape come una «risposta intenzionale per promuovere il benessere in risposta a quello che ha generato malessere¹». La compassione è così l'atto di rispondere alla persona cercando di accompagnarla, attraverso l'amore, alla ricerca di soluzioni e vie d'uscita.

Tuttavia la compassione può non essere semplicemente un atto individuale ma potenzialmente un atto collettivo. Le istituzioni possono essere sfidate a riflettere se una cultura di compassione e amore accompagna tutta la cura che forniscono e se la compassione e l'amore siano una preoccupazione quando sviluppano servizi. Essenzialmente, la questione che deve essere posta potrebbe essere: «Esprime quest'organizzazione amore e compassione in tutto ciò che fa come istituzione e come individui che vi lavorano? Può quest'organizzazione amare? Nella pratica quotidiana, dobbiamo assicurare che sia realizzato amore e compassione così come è assicurato il lavoro pratico.

1 The Love Racket: Defining Love and Agape for the Love and Science Research Programme, Thomas Jay Oord Zygon Journal of Religion and Science, Volume 40 Issue 4 2005.

La nostra cura diaconale spirituale deve avere un approccio olistico. Questo dovrebbe toccare l'intera persona e considerare e rispondere al contesto che circonda la sua vita di individuo. Il coinvolgimento è richiesto per capire il contesto della persona e da questo una cultura di mutualità e rispetto dovrebbe essere sviluppata nel nostro ambiente di cura.

Punti di riflessione

Come possiamo garantire che vi sia vero coinvolgimento con gli utenti dei servizi pur mantenendo presenti i giusti ruoli reciproci? Che cosa può impedire lo sviluppo di una cultura della reciprocità e come può essere superato? Come è supportato il nostro staff? Possiamo mostrarci cura e compassione reciprocamente? Può un'organizzazione curare e mostrare compassione? Come sono mostrate la compassione e l'amore nel rapporto tra personale e utenti?

3.5 La lode

Il corpo di Cristo si manifesta nella Chiesa in tre diversi modi: quando questa dà testimonianza nel mistero dell'amore di Dio, quando esprime nel culto il ringraziamento a Dio per l'amore manifestato in Cristo, e quando estende agli altri l'amore che ha vissuto. Queste tre prospettive sono in realtà aspetti diversi della missione della Chiesa. La Chiesa è inviata nel mondo con il messaggio che Cristo è il Signore, e deve esprimerlo in parole e azioni. La Chiesa proclama che Cristo è morto per noi e che in lui vi è pienezza di vita. Annunciare, celebrare e fare sì che l'amore e la vera speranza siano nella vita della gente è il ministero assegnato alla Chiesa. «Cristo è venuto nel mondo perché tutti abbiano la vita nella sua pienezza, vita eterna¹. Come essere umano Gesù ha proclamato a tutti il messaggio di amore di Dio. Il modo attraverso il quale Gesù ha proclamato il Vangelo è stato il rendere manifesto l'amore e ha fatto questo nella guarigione dei malati, dando il pane agli affamati e ripristinando la dignità degli emarginati. In particolare ha testimoniato l'amore di Dio servendo i malati e i poveri. Come corpo di Cristo, questo è ciò che anche la Chiesa dovrebbe fare come un corpo solo»². Ciò significa che la Chiesa ha bisogno di essere ben collegata con la prospettiva diaconale, non importa se questa è effettuata individualmente da cristiani, da comunità locali o da istituzioni diaconali. Questo collega alla tradizione di azioni concrete a favore dei poveri e degli emarginati. La cura diaconale dà speranza, la speranza che una persona possa aver cambiata la sua vita così come sono soddisfatte le sue esigenze. La cura diaconale può dare una speranza di vita alla persona in tutta la sua pienezza. La speranza è anche l'amore che si dona con le azioni diaconali, la speranza che la società nel suo complesso possa essere influenzata positivamente dai principi e dagli scopi della diaconia.

¹ Giovanni, 10:10.

² "To Be and To Do"- Diaconia and the Churches, Eurodiaconia, 2004.

Dio ama ognuno di noi allo stesso modo e senza riserve. Siamo accettati incondizionatamente e senza pregiudizio a prescindere dalla nostra storia di vita, il nostro status sociale o economico o di provenienza. Questo amore è qualcosa che incondizionatamente riceviamo gratuitamente e senza impegno. Noi possiamo lodare Dio per questo dono, e possiamo farlo offrendo lo stesso amore incondizionato e la stessa accettazione a chi ci circonda. Vedere la cura diaconale come un atto di culto e di lode può essere liberatorio – non si tratta più semplicemente di un compito, ma di un atto d’amore, di ringraziamento e di affermazione. Proprio come Dio accoglie ciascuno di noi, così noi ci accettiamo l’un l’altro in modo inequivocabile, e riconosciamo che tutti noi condividiamo la stessa posizione davanti a Dio e partecipiamo in modo uguale al suo amore.

La spiritualità può essere espressa in questo modo ma può anche essere vista come l’interazione tra dottrina, disciplina, liturgia e vita. Queste quattro parti sono tessute insieme per creare una spiritualità che riflette tutti gli aspetti della vita cristiana, ma ogni aspetto può non essere evidente nel rapporto fornitore-utente. Piuttosto che semplicemente costruire teologicamente una spiritualità, motivati dalla fede, è il «vivente» che può esprimersi nella dottrina, nella liturgia e nella disciplina. È questo senso di spiritualità che può tenere tutto insieme – i bisogni degli utenti, la prassi e il contesto – e dargli un senso.

Il mondo è conciliato in Gesù Cristo in tutti i sensi. Questo ci libera all’amore nel modo di Gesù diventando così testimoni di quell’amore sia nell’azione diaconale sia nel rendere grazie.

Punti di riflessione

In che modo vediamo la cura diaconale come un atto di lode? Possiamo dimostrare la cura e la lode nel nostro lavoro quotidiano? Quali ostacoli esistono nel mostrare la lode?

Capitolo 4

Identità e prassi diaconale

Mettere in pratica gli elementi dell'identità diaconale è la sfida che accomuna tutti i fornitori di cura diaconale e sarà per ciascuno di noi un compito permanente, in continua evoluzione. Tuttavia, non dobbiamo avere paura di affrontare questa sfida, ma piuttosto riflettere su come da queste caratteristiche la nostra prassi sia arricchita. Questo può riflettersi nel quadro in cui avviene la prestazione diaconale, dove gli elementi dovrebbero far parte della cornice di fondo e influenzare la prassi. Tuttavia questo processo non sarà mai perfetto e, pertanto, attraverso la nostra prassi, dobbiamo essere disposti ad imparare e a sviluppare nelle nostre organizzazioni e istituzioni una cultura dell'apprendimento. L'apprendimento può coinvolgere sia la comunicazione reciproca sia la *leadership*. Come detto all'inizio di questo documento, la comunicazione deve essere semplice e legarsi alle narrazioni presenti nel nostro lavoro e rispettare il contesto dei nostri utenti. La *leadership*, come la comunicazione, ha bisogno di seguire l'esempio di Cristo e avere al suo centro un senso di servizio e di giustizia. Ma la *leadership* e la comunicazione devono essere basate sull'ascolto degli altri e sullo sviluppo di una cultura di ascolto e di apprendimento. Attraverso l'ascolto possiamo meglio comprendere il contesto, le esigenze e in ultima analisi, in modo più efficace, rispondere al bisogno di cure.

Un'altra dimensione della prassi è quella di esserci nel tempo presente e ciò richiede flessibilità al contesto. Al fine di avere un impegno chiaro nella società abbiamo bisogno di cambiare così come cambia la società. Questo vale non solo relativamente ai cambiamenti di ordine sociale, ma anche ai cambiamenti di opportune prassi e all'innovazione. Non possiamo indulgiare su vecchi metodi e modi di fare, dobbiamo sviluppare e innovare insieme al mondo e questo al fine di comprendere il mondo. Dobbiamo impegnarci nelle prospettive globali, come le questioni ambientali e il cambiamento de-

mografico. Una società che cambia crea persone differenti e richiede metodi differenti. Allo stesso tempo dobbiamo mantenere i nostri valori fondamentali rimanendo sostenibili e affidabili. Sostenibilità e diversità sono collegati in un ambiente sociale flessibile. Dobbiamo anche riflettere su come il cambiamento si realizza sia nella nostra prassi con gli utenti sia nella loro difesa nella società (*advocacy*). Attraverso la cura e la forza di Dio siamo tutti autorizzati a cambiare effettivamente e questo può essere proattivo per garantire un mutamento positivo cambiando la realtà in modo positivo per molti dei nostri utenti.

4

Un modo per raggiungere l'obiettivo della sostenibilità è quello di assicurare che il nostro lavoro sia basato sull'evidenza e il fatto che combiniamo questo con l'apprendimento esperienziale. È molto importante che basiamo la nostra pratica sulla ricerca. Ci deve essere uno stretto legame tra ciò che stiamo facendo e perché lo stiamo facendo. Questo riguarda anche il bisogno di narrazioni, l'essere in grado di dire la storia delle persone e di come i servizi che offriamo hanno risposto alla loro situazione e hanno avuto un impatto sulla loro storia.

La valutazione economica deve essere una parte indispensabile del nostro sistema di lavoro e questo con l'obiettivo di mantenere e garantire la nostra sostenibilità. Ma predisporre relazioni annuali di sole cifre e soli numeri significherebbe perdere il senso stesso del lavoro diaconale. Figure e soldi non sono i nostri valori fondamentali e i nostri obiettivi principali, ovviamente abbiamo bisogno di fondi per poter funzionare, ma non facciamo il nostro lavoro per amore del denaro.

La valutazione del bilancio del nostro lavoro dovrebbe rendere le nostre realizzazioni umane visibili. Dovrebbe mostrare quali obiettivi abbiamo adempiuto, come abbiamo fatto il nostro servizio e cosa abbiamo ottenuto da esso. Allo stesso tempo è importante che la nostra fede sia chiaramente riflessa in tali valutazioni e che l'identità diaconale vi si rifletta. Un modo per farlo sarebbe quello di riportare in queste valutazioni storie riprese dalla nostra prassi per mostrare le nostre realizzazioni e lo sviluppo delle persone

coinvolte - condividere la nostra narrativa.

Attraverso il racconto di storie pertinenti che hanno il riflesso della nostra fede, riusciamo a mostrare la nostra responsabilità sociale e dare messaggi chiari e comprensibili, il compito del nostro lavoro sarà quello di motivarci l'un l'altro e mostrarci come credibili per i potenziali utenti.

Ma per valutare correttamente dobbiamo essere anche al chiaro su quello che stiamo valutando e quindi dobbiamo essere pronti ad accettare i sistemi di gestione della qualità, ricuciti su misura per le nostre esigenze, in modo che rispondano chiaramente ai nostri piani con risultati misurabili e obiettivi. La nostra valutazione deve essere anche un modello di trasparenza ed essere un modo per contrastare, in positivo, coloro che vogliono governare singolarmente i dettagli del loro lavoro.

L'assunzione del personale è una questione complessa ed è influenzata dal quadro di funzionamento di un'organizzazione e dalle sue esigenze di fede per il personale. Le organizzazioni e le istituzioni devono essere molto chiare rispetto a quali sono le loro aspettative dal personale per quanto riguarda il suo impegno cristiano e assicurarsi che queste aspettative siano rappresentate nel quadro organizzativo. Se il personale non è tenuto ad essere cristiano, allora deve essere chiaro al personale l'influenza del cristianesimo sull'organizzazione. Occorre prevedere per tutto il personale una chiara introduzione alla cura diaconale e alle sue caratteristiche. Quindi ci deve essere una chiara e forte connessione tra il personale e l'organizzazione attraverso la sua struttura. Questo significa assicurare di più del semplice fatto che il personale comprenda gli aspetti tecnici di assistenza diaconale, ma proprio mentre ci sforziamo di comprendere il contesto dei nostri utenti, dobbiamo anche comprendere il contesto del nostro staff. Abbiamo bisogno di vedere l'intera persona e cercare di coinvolgerla per intero nella cura diaconale.

Dobbiamo anche guidare con l'esempio e quindi assicurare un impegno «completo» ai nostri dipendenti, la leadership e la gestione degli operatori diaconali deve coinvolgere anche il loro essere «complesso». Quando tale impegno è dimostrato dalla leadership questo diventa una testimonianza sia

per il personale sia per gli utenti con la speranza di poter così influenzare il loro impegno. I leader e i manager devono essere pronti anche ad essere ispirati e motivati all'impegno da parte del loro personale. Devono essere pronti ad imparare dai differenti approcci alla cura e ad esprimere compiutamente gli elementi della cura diaconale.

Abbiamo anche bisogno di continuare a lavorare sulla questione del richiedere o meno al personale di avere una fede cristiana. La cosa tra l'altro potrebbe essere descritta come una discriminazione, anche se per molti fornitori di cura diaconale questa richiesta è vista piuttosto come la necessità di avere una specificità ulteriore nel servizio oltre ai meri requisiti professionali. Inoltre, come la diaconia è un ministero, uno di quelli che derivano dal Vangelo di Cristo, così garantire che il personale possa relazionarsi e accettarlo come ministero è una preoccupazione comprensibile per molti fornitori.

Una seconda questione di grande preoccupazione oggi all'interno delle istituzioni diaconali è quella della conservazione dei nostri valori pur essendo attivi sul mercato. La stabilità economica è una preoccupazione primaria di tutti i fornitori di servizi, siano diaconali o no, e vi è una crescente accettazione della necessità di avere una mentalità più «affaristica» e di competere nella prestazione dei servizi. Tuttavia, dalla concorrenza e dalla necessità di adottare modelli aziendali deriva una crescente paura di dimenticare il nostro *background* e le nostre origini e la ricerca di noi stessi rischia di spostarsi sempre più lontano dal nostro scopo diaconale. Il tutto è in parte messo in pericolo dall'indebolito senso di solidarietà presente nella nostra società. I finanziamenti per l'assistenza sociale sono continuamente ridotti, sia quelli di origine pubblica sia quelli di singoli donatori. Forse può essere significativo parlare di passaggio «da un linguaggio di solidarietà» a un «linguaggio di concorrenza». Le autorità pubbliche sono meno propense a parlare di bisogni delle persone, e sempre più a parlare di miglior rapporto qualità/prezzo o di valore aggiunto di un servizio particolare, e questo può valere anche con i fornitori di cura diaconale. Rispondere ai bisogni viene spesso sostituito oggi dal raggiungere degli obiettivi e dei risultati di bilancio e questo porta

con se il reale pericolo di incidere negativamente sulla fornitura dei servizi e sulla loro qualità complessiva. Vi è anche la sfida di trovare un equilibrio tra carità e solidarietà. Il servizio di assistenza sociale deve essere considerato un diritto e un modo per garantire la piena ed equa partecipazione di ogni persona nella società. Per quanto riguarda l'assistenza sociale quando un ente di beneficenza perde il concetto di solidarietà nega i diritti che tutti gli uomini siano uguali. Inoltre, in alcuni paesi, è chiaro che i cittadini più o meno automaticamente hanno fiducia che lo Stato sa e farà ciò che è meglio per tutti loro e vedono il loro contributo al sistema di *welfare* statale attraverso la tassazione come la solidarietà, evitando così la necessità di pensare alla solidarietà in quanto tale.

Tuttavia, è triste la realtà del pregiudizio a volte mostrato verso i prestatori di cure diaconali sulla base di equivoci su chi e cosa sono. Alcuni di loro hanno difficoltà ad ottenere finanziamenti da parte delle autorità, e si ha l'impressione che questo sia dovuto a pregiudizi e a mancanza di conoscenza sulle organizzazioni diaconali. Piuttosto che concentrarsi sul tentativo di spiegare ai finanziatori la natura specifica dell'assistenza sociale diaconale la tentazione è quella di puntare sulla qualità, sul dimostrare che si è degni di ricevere finanziamenti e quindi capaci di competere attraverso la qualità. Avere come priorità la qualità in sé è ovviamente una cosa molto buona, ma non se questa necessità scaturisce dai pregiudizi della società circostante, in questo caso gli sforzi devono essere concentrati ad affrontare piuttosto i pregiudizi di fondo.

Punti di riflessione

Nella vostra prassi diaconale quotidiana, quali sono le sfide che dovete affrontare? Si riferiscono ad argomenti trattati sopra e come volete o fate a superarle? Come guardate alla leadership e alla gestione diaconale – ci sono questioni specifiche che devono essere considerate o sviluppate? Tutto il personale della vostra organizzazione diaconale comprende la natura specifica del servizio diaconale a prescindere dalla loro fede? Il rapporto

tra personale e organizzazione è chiaro a tutti? Quali priorità individuate tra le parole chiave di questo capitolo? Come è possibile salvaguardare la nostra identità diaconale vista la necessità di garantire un equilibrio tra essere un'organizzazione di assistenza sociale basata sulla fede e l'essere un'organizzazione competitiva sul mercato economico?

Conclusioni

Come si è detto all'inizio di questo testo, l'intenzione non è di fornire una definizione definitiva di identità diaconale nel campo dell'assistenza sociale, ma aprire la conversazione e stimolarla con queste riflessioni e pensieri. Ci auguriamo che gli operatori del settore possano riconoscersi in questo documento e che se avranno tempo, in mezzo alle attività quotidiane, possano cogliere l'opportunità di riflettere su quanto è stato scritto, prendere in considerazione le domande poste e continuare con i colleghi nel campo dell'assistenza sociale il dialogo sulla diaconia e sulla sua identità. Qualsiasi commento su questo testo e proposte su come impegnarsi ulteriormente in questa conversazione saranno da noi ben accette.

Bibliografia

Characteristics of Diaconal Culture, Strengthening the diaconal profile, Diakonisches Werk der EKD e.V, Berlin, 2008.

Diakonia in Context Transformation, Reconciliation, Empowerment – An LWF. Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia The Lutheran World Federation, Geneva, 2010 (to be published in June 2010).

Dictionary of the Ecumenical Movement – 2nd edition Edited by Geoffrey Wainwright, John S. Pobee, José Miguez Bonino, Nicholas Lossky, Pauline Webb, Tom f. Stransky, Ecumenical Movement 2002.

«*To Be and To Do*» – *Diakonia and the Churches*, Eurodiaconia, Brussels, 2004.

European Social Charter, Council of Europe Strasbourg, 1961.

<http://www.coe.int/T/DGHL/Monitoring/SocialCharter/>

Charter of Fundamental Rights European Union Brussels, 2000 http://ec.europa.eu/justice_home/unit/charte/index_en.html.

Människa är ditt namn. Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi, (Human being is your name. About human rights, human dignity and theology) Gunner, Göran Stockholm Verbum 2007.

New Roles: From donors to facilitators, from recipients to right holders, Jenny Zetterqvist, New Routes, volume 13, Life & Peace Institute 4/2008

The Love Racket: Defining Love and Agaê for the Love and Science Research Programme, Thomas Jay Oord Zygon Journal of Religion and Science, Volume 40 Issue 4 2005.

Il presente testo è il frutto di “A consultation by the Eurodiaconia Faith in Social Care Working Group”.

Eurodiaconia, Brussels, 2010

Membri del gruppo di lavoro

Elisabeth Hjalmarsson (Chiesa di Svezia), Ingolf Hübner (Diakonisches Werk der EKD), Marco Jourdan (Diaconia valdese), Robert Sitarek (Diaconia della Chiesa evangelica luterana in Polonia), Ninni Smedberg (direttore del Vårsta Diakonigård, Sweden)

Hanno partecipato all'incontro del marzo 2009 anche: Dave Clark (Crossreach Scotland), Olav Fanuelsen (Diakonhjemmet, Norway) Liv Berit Carlson (Diakonhjemmet, Norway), Bernhard Hallermann (Caritas Europa).

Alla ricerca per Eurodiaconia hanno partecipato: Heather Roy, segretario generale, Kirsten Karup Nielsen, Diaconal intern del Diakonhøjskolen in Århus, Denmark.

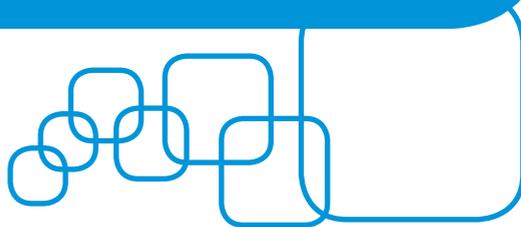
La traduzione del testo inglese è stata curata da Davide Rosso.





Tra modernità e globalizzazione

Percorsi per una diaconia protestante



Gabriele De Cecco



Indice

In questo numero:

Introduzione	69
--------------------	----

Capitolo 1: Per una diaconia protestante

1.1 Perché il prossimo?	73
1.2 Creazione e giustificazione	74
1.3 Una preziosa riserva critica	77
1.4 Inaspettate aperture	80
1.5 Umilmente, diaconia.....	82
1.6 Tensione escatologica	84

Capitolo 2: Tra etica e teologia

2.1 La forza propulsiva della Riforma	87
2.2 La benedizione puritana.....	90
2.3 Reificazione della fede, pietisti e razionalisti.....	91
2.4 L'apice antropocentrico, teologia liberale e risveglio	93
2.5 Etica individuale come limite.....	96

Capitolo 3: Tra società e lavoro

3.1 Quei pastori del Middle West	101
3.2 L'indiscreto positivismo della borghesia	102
3.3 Con chi ce l'ha Max Weber?	105
3.4 Mr. Taylor, un puritano.....	110
3.5 Alla ricerca dell'uomo smarrito.....	112

3.6 Il lavoro sotto Mammona.....	115
3.7 Il fascino contraddittorio della cooperativa.....	118

Capitolo 4: La morsa del sistema

4.1 La grande costruzione sistemica	123
4.2 Il Toyotismo e lo Zen.....	125
4.3 Quality management e creatività.....	128
4.4 Leadership e falsi profeti.....	131
4.5 Tra routine e imprevedibilità	133
4.6 Organizzazione come cultura.....	137
4.7 Materialismo storico e strani incontri	140
4.8 Un ecumenismo sistemico?	145
4.9 Le nostre chiese come sistemi?.....	148

Capitolo 5: Nella globalizzazione

5.1 Ciò che ci accade	153
5.2 Guerra allo spazio.....	158
5.3 Le élite e lo sciame.....	162
5.4 Nuove e vecchie povertà.....	167
5.5 Consumo e idolatria	175

Capitolo 6: L'impossibile individuo

6.1 Niente salvezza dalla società	183
6.2 Politica e talk-show	186
6.3 Liquefazione della modernità	191

Introduzione

Il clima da svolta epocale spinge a urgenti riflessioni chiunque metta in campo azioni rivolte alla società e al prossimo. Chi si professa cristiano, nel suo impegno personale o nell'operare in forme organizzate, ma in genere tutti gli uomini di buona volontà. Un'urgenza di reinterpretare il cammino percorso: impegni sociali e politici, idee e contraddizioni che abbiamo intensamente vissuto. Nella minoranza protestante italiana non è rinviabile una riflessione sulla nostra *esistenza diaconale* oggi. Premessa indispensabile per contribuire, insieme ad altri, alla critica del reale verso un'alternativa sociale e di sistema. Allora il termine *diaconia* non definisce uno spazio *religioso*, né un'identità chiusa. *Diaconia protestante* è affermazione di una specificità, utile se si percepisce come diversità accanto alle altre, se si ha coscienza del particolare contributo che può mettere a disposizione nel cammino accanto a chi ha motivazioni differenti.

Non a caso cerchiamo assonanza con l'appello di Barth, *Esistenza teologica oggi!*¹, teso a ribadire la libertà dell'Evangelo contro l'apostasia, la necessità di non cedere a compromessi di fronte a *realtà inevitabili*, il compito di vegliare e restare fedeli al mandato ricevuto.

Il veloce mutare della situazione storica spesso impedisce un'adeguata teorizzazione. Come ha scritto Davide Rosso (2009, p.25)², la diaconia ha bisogno di una comprensione teologica della sua pratica, di una capacità di reinterpretare continuamente se stessa, di interpretare le parole che Dio le rivolge, di rileggere la chiesa e la realtà con i suoi mutamenti.

1 Theologische Existenz heute! del 1933, oggi in Barth, 1986. L'apostasia era allora l'accettazione del nazismo da parte dei cristiano-tedeschi. Barth riaffermerà la verità cristiana nelle famose 6 tesi redatte nel '34 al Sinodo di Barmen della Chiesa Confessante.

2 Davide Rosso è vice-presidente della Commissione Sinodale per la Diaconia della Chiesa Valdese. Il libro, frutto di un viaggio nel Rio de la Plata, descrive progetti diaconali della Iglesia Evangélica Vandense e apre una riflessione sulla diaconia.

La diaconia protestante in Italia ha vissuto cambiamenti di traiettoria nel corso della sua storia (come il passaggio dalla surroga dell'iniziativa pubblica a quello della cooperazione con essa), ha dato origine a intensi dibattiti negli anni '60-'70 (per tutti quello su *diaconia e impegno politico*), producendo nascite, riconversioni e chiusura di esperienze. Ha ragionato molto sul fare, approfondito capacità professionali e aperture interdisciplinari, aggiornato più volte le tipologie di intervento. A tratti ha vissuto allentamenti del rapporto con la propria realtà ecclesiastica, rischiando di perdere la ricchezza di una vocazione rivolta alle comunità nel loro insieme.

Un percorso comunque, ci pare di poter dire con il conforto del giudizio esterno, che ha visto i protestanti italiani, e in particolare i Valdesi, in posizioni di avanguardia e di propositività rivolta al nuovo. Riuscendo a non essere troppo d'ostacolo alla vocazione profetica che ci è rivolta, affrontando con franchezza il rapporto con i poteri e le idee dominanti.

Nel servizio che oggi viene svolto, anche chi è meno portato a teorizzazioni, trova nel suo lavoro segni chiari di una crisi che, oltre che economica, è crisi di progettualità politica da parte di chi dovrebbe sentirne la responsabilità. Siamo consapevoli che negli ultimi anni lo sviluppo è entrato in conflitto con la società. La crescita economica che sembrava diffondere un certo benessere sociale (almeno per alcuni), non alimenta più la coesione sociale, ma produce emarginazione e disgregazione. La disoccupazione aumenta e le reti di solidarietà sono indebolite. È in atto un esodo massiccio di popolazioni dal terzo mondo, anch'esse disgregate nei loro tradizionali legami sociali. Si spezza un compromesso sociale che aveva prodotto quella solidarietà indispensabile perché una società stia in piedi (Revelli, 1996)³. Si è giunti all'alternativa tra il dedicare risorse alla politica sociale o alla costruzione di nuove carceri (Rifkin, 1995, p.394)⁴.

3 Marco Revelli insegna Scienza della politica all'Università del Piemonte Orientale.

4 Jeremy Rifkin, economista e filosofo, presidente della Foundation on Economic Trends a Washington e della Greenhouse Crisis Foundation.

Negli anni '60 e '70 ha fatto parte del movimento pacifista fondando nel '69, la Citizens Commission, contro i crimini di guerra degli USA nel conflitto in Vietnam.

Vano sembra ogni nostro parlare di corretto uso delle risorse, di collaborazione nella ricerca delle reali situazioni di spreco, di riqualificazione dei servizi. Ci viene risposto con il linguaggio dei tagli e dell'emergenza, da chi produce guasti su reti di servizi costruiti pazientemente negli anni e accumula maggiori spese future.

Sappiamo che *dietro* c'è lo svuotamento del ruolo della politica, la delega delle scelte a imprese transnazionali, l'abbandono dello Stato sociale e del suo compito di compensazione del mercato. Nessuna nostalgia, ma la volontà di essere presenti con la nostra testimonianza là dove necessitano risposte nuove e partecipate.

La crisi degli stati nazionali sembra sottrarre la possibilità di luoghi di partecipazione democratica e di una decorosa vita sociale, che permetta agli individui di non sprofondare nell'autogestione dei propri problemi. Tale è oggi l'evidenza della distruzione di socialità, che persino l'organizzazione del lavoro finalizzata al profitto cerca di ricostruirla artificialmente, cercando fedeltà e adesione in chi lavora. La diaconia assiste alla *parodia* di una impostazione che ha sempre cercato di dare alla dimensione della vita e del lavoro, ed è chiamata a rilanciare le proprie sfide.

Occorre confrontaci con questo sviluppo delle teorie sull'organizzazione del lavoro, ma anche misurarci con le analisi sociologiche che le pervadono. Siamo di fronte a un mutamento, operato ad arte, del significato di concetti e principi, ai quali ci siamo sempre richiamati. Le lusinghe non ci vengono fatte mancare. Appelli al settore *no-profit* come strumento di ricostruzione della società civile. L'ascesa a dignità giuridica di concetti equivoci come quelli di *sussidiarietà* e *governance*. Insomma *terzo settore* è bello e se *religioso* ancor di più. Per non lasciare i poveri sotto i ponti, si troverà la suora o il boy-scout o... il diacono protestante.

Ma che sarebbe della diaconia come segno profetico? Ci lasceremo collocare da altri in base a presunte esigenze funzionali al tempo presente? Siamo sempre disponibili a collaborare con chiunque e comunque guidi la politica sociale? Oppure abbiamo ancora fiato, spinta vocazionale, capacità di analisi

per ricollocarci dove meglio crediamo, fuori da funzionalità e compatibilità?

Gli impegni quotidiani ci tengono prigionieri di un tempo che si concepisce come eterno presente, in perenne accelerazione auto-centrata, ma senza prospettiva di *salti* futuri. L'Evangelo ci parla invece di un patto con Dio che si rinnova, dell'irruzione nella storia di un diverso futuro che dà senso al presente, del nostro prossimo come soggetto, con noi, di nuove possibili relazioni. Quali sono le *compatibilità* che ci interessano e chi vogliamo servire? La riflessione della diaconia non può che farsi riflessione teologica e tornare alle radici del senso del nostro servizio.

In questa sede, data la vastità dei temi toccati, si è operata una scelta di ipotesi e materiali, senza l'illusione di avere fatto fino in fondo i conti con teorie e personaggi incontrati lungo il cammino. Stimoli, forse, per una riflessione che si faccia più ampia e interdisciplinare.

Riflessione consapevolmente minoritaria, ma che trae forza dal sentirsi nel solco di persone che sono riuscite a fare una differenza nella loro epoca storica, confidando non in loro stessi ma nella promessa che era stata loro rivolta. Tra tutti il pastore Tullio Vinay con il suo concetto di amore: “se la verità ultima è l'*agàpe* di Dio, rivelata in Cristo, fatta persona e carne in Lui, ciò significa che nessuno e nessun aspetto della vita può ignorarla. Senza quest'*agàpe* nulla regge anzi tutto diviene infido e falso, destinato a non resistere e a perire.” (Vinay, T. e G., 1966, p.194).⁵

5 Tullio Vinay (1909-1996), studiò a Roma presso la Facoltà Valdese di teologia e a Edimburgo. Dal '34 al '46 pastore della chiesa valdese di Firenze, ebbe un'intensa attività antifascista salvando decine di ebrei (nel '82 è riconosciuto, dal governo israeliano, Giusto tra le nazioni). Nel '47 Vinay fondò a Prali, nelle Valli Valdesi, grazie al lavoro di giovani di tutta Europa, il centro ecumenico di Agape, tuttora luogo di incontro per giovani di diversi paesi e fedi religiose. Nel '61 in Sicilia, a Riesi, fonda il centro Servizio Cristiano per venire incontro alla miseria sociale della popolazione, un avamposto contro il potere della mafia. Dal '76 al '83 è stato Senatore della Repubblica, eletto come indipendente nelle liste del PCI (Cfr. Vinay, P., 2009).

Capitolo 1

Per una diaconia protestante

1.1 Perché il prossimo?

Amare il prossimo. Il grande comandamento incarnato da Gesù Cristo. Richiamo a ubbidienza di fronte al quale discorsi e filosofie dovrebbero lasciare spazio ai fatti. Presupposto etico e prassi sufficiente a creare vaste convergenze e una priorità che non concede di fermarsi ai perché, se non, come vedremo in Lèvinas, determinando la fine dell'etica.

È però innegabile l'esistenza di approcci diversi nel costruire relazioni e nel collocare il prossimo in queste relazioni. Dal che traspaiono profonde differenze nella concezione dell'uomo, della chiesa e del mondo. Presupposti filosofici e teologici che è bene esplicitare.

Qui vogliamo parlare appunto del come intendiamo il nostro essere *inevitabilmente* posti in questa relazione. Si tratta di partire dalla concreta esistenza, in varie forme, dell'azione diaconale di protestanti come azione di chi *non potrebbe fare altrimenti*, prendendo atto però che “per molti è più facile fare diaconia che parlare di essa. È più semplice agire che riflettere sulle motivazioni che portano a fare” (Rosso, 2009, p.34).

Riflessione critica sulla pratica diaconale, in vista di un'azione più intenzionale e efficace. Come afferma Jüngel (2005, p.410): “la verità cristiana vuole essere non soltanto vissuta, ma anche pensata: non già per irritare né per interrompere la vita in atto mediante riflessioni astratte, bensì per mantenere la vita in atto nella sua purezza e vivacità”¹.

Sosteniamo che nel modo di accogliere, più ancora che interpretare, il comandamento di Gesù Cristo, esista una specificità protestante rintracciabile e definibile pur nelle contraddizioni storiche. Una specificità che non rende

¹ Eberhard Jüngel è professore di Teologia sistematica e Filosofia all'Università di Tubinga.

migliori né separa dagli altri, ma fa una differenza irrinunciabile, più utile agli altri che non l'incontro con un'ennesima uniformità.

Parliamo perciò di un approccio teologico che fonda il servizio protestante.

Viene spontaneo pensare all'etica protestante, ma dato che tale concetto è tanto citato quanto travisato (in amalgami culturali deformanti), preferiamo partire proprio dal punto di vista protestante circa l'amore per il prossimo. Incontriamo così 2 concetti teologici fondamentali: quello della *creazione* e quello della *giustificazione in Cristo*. La presenza di entrambi i concetti costituisce la specificità cristiana, mentre un determinato rapporto dialettico in cui sono tenuti e interpretati fonda la specificità dell'approccio protestante.

1

1.2 Creazione e giustificazione

Creazione significa che il mondo è stato voluto da Dio. Il nostro prossimo è partecipe della posizione che Dio ha voluto per l'uomo nel mondo. La sua dignità è quella di creatura voluta da Dio a sua immagine.

Calvino sottolineava la dialettica insita nel concetto di *creato*: "in quanto creazione di Dio va onorato, rispettato e riaffermato, ma in quanto creazione caduta nel peccato va criticato allo scopo di redimerlo" (Mc Grath, 1997, p.140). Il creato non è Dio, anche se ne ha in sé l'impronta. Il mondo non può reclamare direttamente la dedizione dei cristiani, ma può farlo solo in questa relazione tra Dio e la sua creazione. Se si perde questa *distanza critica*, siamo a un passo dall'idolatria.

Esiste una continuità nel creare divino che rende la creazione un sistema aperto: "Tale processo complessivo della creazione comprende il creare iniziale, il creare storico e il compimento escatologico" (Moltmann, 1980, pp.133-4). Nella volontà di creare l'uomo c'è già quell'amore che in Cristo sarà strumento di redenzione (e giustificazione) e nel Regno di Dio sarà com-

pleto riavvicinamento (*abitare insieme* tra Dio e l'uomo). L'agire di Dio nella storia è apertura dei *sistemi chiusi*, cioè di quelle schiavitù dell'uomo che si ferma al presente e si chiude alla possibilità.

La creazione rimanda da subito alla giustificazione: “La creazione è il fatto che Dio, nella sua libera volontà, pone una realtà diversa dalla propria... Se Dio dà l'essere alla creatura non è né per capriccio né per necessità, ma perché fin dall'eternità l'ha amata e vuole dimostrarle il suo amore... perciò la creazione indica qualcosa che la supera, accenna a una manifestazione, a un adempimento dell'amore di Dio che non ha ancora avuto luogo nel suo atto creatore” (Barth 1968, pp.169-71).

Creare è porre in essere un patto tra Dio e l'uomo. Nella giustificazione, ottenuta attraverso il Figlio che si fa uomo, il mondo è rinnovato e l'uomo è posto al centro del patto.

Il concetto protestante di *giustificazione per fede*, ha spesso suscitato fraintendimenti. Con una parafrasi, suggerita da McGrath (1997, pp.197-9), la giustificazione consiste in un “essere messo in un rapporto giusto con Dio”. Una condizione in cui appunto *si viene messi* dall'opera di Cristo (dono gratuito di Dio). La stessa fede è qualcosa che Dio opera in noi, “come un canale attraverso il quale i benefici di Cristo possono scorrere fino a noi”.

L'uomo *viene* posto al centro perché possa conoscere Dio, se stesso e il suo prossimo. Non è in gioco l'importanza dell'operare, ma la vera realtà dell'uomo: “La grazia mi dice che io sono altro, precisamente ciò che Dio dice di me”, dunque la grazia è “un invito a sollevare lo sguardo da me stesso e dall'introspezione, per concentrarlo sulla parola, il che significa su Cristo.” (Ferrario, 2008a, p.99)².

Siamo ben al di là delle controversie su fede e opere, qui si tratta della fondazione di una antropologia teologica: “Il fatto che Dio in Gesù Cristo faccia grazia all'uomo... fa invece entrare in scena l'uomo stesso, la sua vera realtà... Effettivamente questo fatto non implica soltanto *l'ecco il vostro Dio*, ma al tempo stesso anche *l'Ecce homo!*... l'uomo umiliato, accusato e condannato,

² Fulvio Ferrario, pastore valdese, è docente di Dogmatica alla Facoltà valdese di Teologia di Roma.

la creatura colpevole e perduta, che soltanto in quanto tale, soltanto nel fuoco del giudizio è anche sorretta e salvata, e d'altra parte conosce l'uomo esaltato e glorificato, la creatura che Dio ha eletto e approvato fin dall'eternità. Questo è il vero uomo, l'uomo in sé quale si rispecchia nella grazia di Dio che gli è stata manifestata in Gesù Cristo" (Barth, 1968, p.190). Come sintetizza Ferrario (2008a, p.96): "Dio cambia la mia identità, rendendomi, per grazia, quello che *non* sono: discepolo, chiesa".

È questo uomo a compiere le opere. Non per attribuire al suo agire alcun significato religioso o salvifico. Opera e basta, come ovvia conseguenza della sua nuova identità. Segue Cristo come esempio perché lo riconosce come il Salvatore (ma non è il seguire Cristo come esempio che possa fare di qualcuno un cristiano, mentre farebbe di Cristo un profeta qualunque). Il sacrificio di Cristo non ha bisogno di proteste: "L'azione e le sofferenze umane non hanno alcuna funzione sacramentale. Si raccomanda perciò, già soltanto per motivi di igiene linguistica, di evitare il termine sacrificio proprio in quei casi in cui esso sembra offrirsi o addirittura imporsi religiosamente" (Jüngel, 2005, p.275).

Giovanni Miegge (1950), riassumeva efficacemente la nuova posizione dell'uomo in mezzo ai suoi simili: "Non soltanto il credente nella sua vita privata, ma la vita pubblica con tutti i suoi doveri, le sue necessità spesso contraddittorie e conturbanti, il mondo della cultura, il mondo della politica, la storia, sono giustificati dalla fede che pur conoscendo il loro aspetto di caducità e di peccato, e rifiutando di riconoscere i loro valori di assolutezza ed eternità, li accetta, però, nella loro natura di creazione limitata e peccaminosa, perché nonostante tutto Dio vuole, Dio ama il mondo e Cristo lo ha dimostrato morendo per esso"³.

Il cristiano vive uno spazio e un tempo amati da Dio, dove a tutto è donato un significato, ma nulla è santificato o assolutizzato. Il nostro prossimo è un

3 Oggi in Miegge, G., 1977, p.144. Giovanni Miegge (1900-1961), pastore valdese e uno dei maggiori teologi italiani del ventesimo secolo. Contribuì in maniera decisiva a far conoscere il pensiero di Karl Barth in Italia. Nel '31 assunse la direzione della rivista Gioventù cristiana. Dal '37 insegnò alla Facoltà valdese di teologia di Roma.

soggetto, al pari di noi stessi, a cui è rivolto questo dono che può scoprire all'interno della propria esistenza. Di qui la sua nuova dignità.

A prevenire interpretazioni astratte, va ricordato che Cristo si presenta a noi nel Gesù storico e nella sua povertà. Nel racconto evangelico la relazione degli esseri umani con Dio si decide sulla base di una relazione con la povertà di Cristo: "In questa povertà appare la ricchezza del regno di Dio e quindi Dio stesso appare come colui che ama, fa grazia e però esige. La povertà di Gesù è il luogo della vicinanza di Dio" (Jüngel, 2005, p.26). La diaconia deve avere ben presente che la povertà di Cristo si caratterizza come il comportamento di chi non tenta di realizzare se stesso, ma si fa commento e annuncio della sovranità di Dio, fino alla croce.

1.3 Una preziosa riserva critica

Creazione e giustificazione dunque, irrinunciabilmente in relazione tra loro. E in questa relazione, a configurare la diaconia protestante, il ruolo determinante della giustificazione per fede. Una determinazione che non annulla l'altro polo dialettico, ma ne completa il significato. Potremmo forse definirla una determinazione in *ultima istanza*, all'interno di una sinergia dei due concetti.

Nel corso della storia, anche la sottovalutazione del concetto di creazione ha messo in crisi la fecondità dell'approccio protestante alla società. Ma la relativizzazione della giustificazione per fede è sempre stata devastante, finendo per corrompere il significato stesso della creazione.

Già Miegge (1942)⁴ metteva in guardia dalle conseguenze di un fraintendimento delle affermazioni teologiche sulla creazione, invitando a tenersi distanti dalla concezione umanista e da quella cattolica che, sia pure in vista di una vocazione soprannaturale, finisce per attribuire ai valori umani una

⁴ L'articolo (oggi in Miegge, G., 1977, p.84) fa parte del numero speciale della rivista L'Appello dedicato al 2° anno delle Giornate Teologiche del Ciabas, sul tema Umanismo e antiumanismo cristiano.

razionale validità al di qua della grazia. Fino a sostenere che “Il cattolicesimo può assumere la difesa dell’umano perché è tendenziale umanismo”. Di fronte a questo pericolo di scorciatoia teologica, Miegge ribadiva la complessità alla quale non è lecito sottrarsi: “mentre la concezione cattolica dei valori umani è tutta pervasa da una sottile tendenzialità naturalistica, la nostra concezione è animata da una tensione escatologica che è fonte di perenne turbamento, ansia, ricerca... I valori concreti dell’Evangelo devono essere identificati da ciascuno di noi a totale suo rischio, nella sua coscienza vocazionale, nella consapevolezza della provvisorietà di tutte le soluzioni concrete. Ma questa riserva critica non deve diventare una paralisi”.

A conferma dell’analisi di Miegge basti qui citare l’enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (2009, p.76), dove si parla della dottrina sociale della Chiesa di Roma che: “si fonda sulla creazione dell’uomo *ad immagine di Dio* (Gn 1,27), un dato da cui discende l’inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali”.

L’abbandono della *distanza critica* è subito accettazione di norme morali a un tempo naturali e trascendenti, derivanti dal solo concetto di creazione, applicabili a tutti e in ogni tempo: dogmi etici per tutti gli aspetti della vita, dell’azione sociale e della politica. Un *giusnaturalismo* religiosamente fondato, da cui una diaconia protestante non può che fuggire, opponendosi a un cattolicesimo romano che “non accetta di considerare il proprio punto di vista come determinato dalla propria comprensione della rivelazione e per tale motivo gli attribuisce una portata universale che non è socialmente riconosciuta” (Ferrario, 2008b, p.186).

La riserva critica protestante, lungi dal paralizzare l’azione, rimanda a un’assunzione di responsabilità, alla consapevolezza di una provvisorietà e alla dimensione escatologica che non permette di adeguarsi a una realtà che si autoproclama *senza alternative*.

“Dio è *umano*. La sua libera affermazione dell’uomo, la sua libera partecipazione alla sua esistenza, il suo libero intervenire per lui, questa è l’umanità di Dio... Dal fatto che Dio è umano nel senso ora definito, consegue anzitutto

una ben determinata *distinzione* dell'uomo come tale... Il riconoscimento di questa sua distinzione non ha nulla a che fare con un giudizio ottimistico sull'uomo; essa gli si addice poiché egli è l'essere che Dio ha voluto innalzare a partner del suo patto, e non per altro. Ma appunto *poiché* Dio è umano in questo senso, essa gli si *addice* e non gli può essere contestata da alcun giudizio pessimistico, per fondato che sia” (Barth, 1975, p.49)⁵.

Senza il bisogno di attribuire giudizi alla natura umana, l'agire con e per il prossimo non è sopraffatto dal pessimismo. Una collocazione in una prospettiva concretamente e immediatamente diaconale, libera da ogni fraintendimento: “L'uomo reale può ormai vivere dinnanzi a Dio, e noi possiamo lasciarlo vivere accanto a noi dinanzi a Dio, senza disprezzarlo né divinizzarlo: non come se fosse un valore in sé, ma soltanto perché Dio lo ha amato e accolto... Il motivo per cui noi possiamo vivere come uomini veri e amare l'uomo accanto a noi nella sua realtà, sta unicamente nel fatto che Dio è diventato uomo e nell'insondabile amore di Dio per l'uomo” (Bonhoeffer, 1969, p.65).

Nessun bisogno di umanesimo astratto, nessuna complicità con le ideologie dominanti: “fino a quando la teologia cristiana non si renderà libera dai bisogni e pretese delle religioni politiche dominanti non sarà mai una teologia liberante, come d'altra parte, se non si eserciterà una critica cristiana alla religione, non si perverrà mai a una liberazione dell'uomo nella società civile in cui vive” (Moltmann, 1973, p.367).

La diaconia protestante ha bisogno di una teologia critica rispetto alla società e alla religione. Di una teologia che affermi con coraggio che abbiamo un solo patto che ci vincola nella nostra azione e nel nostro cammino: “in Gesù Cristo non c'è alcuna chiusura dell'uomo verso l'alto, così come non c'è chiusura di Dio verso il basso. C'è invece la storia, il dialogo nel quale Dio e l'uomo si incontrano e sono insieme, la realtà del patto da essi *reciprocamente* stretto, mantenuto e compiuto” (Barth, 1975, p.43).

⁵ Conferenza tenuta ad Aarau in Svizzera nel 1956.

1.4 *Inaspettate aperture*

Questa ostinata critica all'umanesimo, laico o cattolico, può suonare ai contemporanei come svalutazione dell'uomo e ostinata difesa identitaria. Al contrario, il rifiuto di *scorciatoie teologiche* rende più solido l'impegno con il prossimo, più definita la motivazione e più chiara la vocazione. Una trasparenza teorica finalizzata all'impegno concreto nella quotidianità: "noi possiamo e dobbiamo operare nel mondo, dobbiamo impegnarci in esso... il mondo che Dio ha creato e riscattato in Cristo, il quale è Parola originaria e il Signore del futuro" (Miegge, G.,1950, p.144).

Cosa intendiamo allora per vocazione? "Chiamiamo vocazione il fatto (non l'intenzione) che la nostra vita non ha in sé il suo senso, il suo sale, ma ce l'ha nelle parole e nella storia di colui che ha veramente vissuto parlando e agendo. Quando si parla di vocazione si sono già lasciati i domini dell'astutezza e si sono già toccate le rive della quotidianità" (Rostagno 1966, p.24).

La vocazione dà origine a una storia personale nuova che coinvolge immediatamente la relazione con l'altro, nei suoi aspetti etici, sociali e politici. Una vocazione che, come la fede, non è proprietà né privilegio, ma va vissuta dalla parte di quanti la ignorano: "Anche per noi la vocazione non si esaurisce per nulla in un fatto passato; noi viviamo di essa in quanto essa ci viene sempre di nuovo rivolta e ci sta dunque sempre di nuovo di fronte. Senza il costante rinnovo della vocazione da parte del Signore saremmo anche noi, e rapidamente, dei perduti. Ma appunto perché questa vocazione ci viene rinnovata possiamo essere aperti verso coloro che non sono ancora dei chiamati; possiamo essere solidali con loro; stare dalla loro stessa parte" (p.31).

Se il significato ultimo della nostra esistenza non è nelle nostre mani, ma in mani ben più sicure, ci viene evitato di vivere nel titanico sforzo di dare significato alla nostra esistenza. Le nostre motivazioni non dipendono da fragili propensioni alla relazione di aiuto e il prossimo non è *oggetto* (o strumento) delle nostre buone azioni e intenzioni, ma riconosciamo seriamente

in lui il nostro limite: “Proclamare che l’uomo è l’essere supremo per l’uomo, non era ancora una garanzia contro il dominio dell’uomo sui suoi simili... Il prossimo deve essere riconosciuto come limite imposto alla nostra attività trasformatrice... Dev’essere dimostrato che l’uomo concreto non appartiene a noi, né ai nostri scopi migliori, né alla società o ai suoi grandi costruttori e plasmatori... La convinzione che il prossimo appartenga a Dio... non ha in sé nulla di umiliante, ma anzi lo eleva e lo preserva dalla mia intrusione... è la difesa contro l’assorbimento totale dell’uomo da parte della sua funzione sociale” (Gollwitzer, 1970, pp.135-6).

Contestiamo l’umanesimo nella pretesa del proprio assolutismo, perché si rivela incapace di preservare l’uomo concretamente in quanto persona. Proclama astrattamente l’uomo come essere supremo e ne riproduce e amplifica lo sfruttamento e l’emarginazione.

Al contrario “colui che spera, sapendo distinguere tra l’azione di Dio e la nostra, non chiederà dunque nulla di impossibile. Ma la teologia della speranza ha un *ethos* politico che ordina al credente di fare tutto il possibile per realizzare tutto il possibile. Poiché, come credente, ho ragione di sperare, e quindi agisco” (Jüngel, 2005, p.198).

Prendere sul serio la realtà del prossimo significa rifiutare una religione politica che stabilizzi o corregga la società, rendendosi complice della manipolazione degli individui. Come ci esorta Moltmann (1973, p.372), dobbiamo prendere su di noi quel servizio reso da Cristo che si umiliò fino alla morte in croce, e la nostra teologia “deve svolgere una sua funzione critica contro le religioni politiche presenti nella società e nelle chiese. La teologia politica della croce deve liberare lo stato dall’idolatria politica e gli uomini dall’alienazione”.

Dentro e intorno all’operare della diaconia, nessuno può essere considerato un numero e tutti devono poter avere la possibilità di modificare l’obiettivo globale di un’azione diaconale. L’altro come *limite*, significa l’altro considerato come rilevante nella sua diversità.

1.5 Umilmente, diaconia

La parola *diaconia* è largamente usata dal protestantesimo, sia nella sua accezione di azione personale, che nell'indicare interventi più strutturati. Il significato originario della parola si caratterizza per la sua umiltà: "Il servizio può essere contaminato da pretese di governo e di dominio. I discepoli, non meno di tanti altri, erano esposti a questa tentazione; ma Gesù li metteva in guardia dicendo che fra loro non doveva essere come fra i principi delle nazioni, i quali signoreggiavano" (Vinay, V., 1961, p.6). Consapevolezza di non avere il monopolio della verità, ma di dover cercare negli altri, nella formazione, nelle esperienze altrui, insegnamenti e arricchimenti. Ogni persona va considerata come partecipe di una comune ricerca di relazioni alternative fondate sull'agape, sulla dignità della persona e sulla libertà in Cristo.

È significativo che il termine greco *diakonía* sia originariamente quello di *servire a tavola*, e si estenda poi al servizio in generale⁶, ricevendo il suo significato profondo dalla persona di Gesù che si presenta come diacono che dona se stesso (Mc 10,45) e che l'apostolo Paolo definisce come servitore del suo popolo (Rm. 15,8). La diaconia caratterizza l'umanità voluta da Dio.

Il cristianesimo entra nella storia prendendo sul serio la vita quotidiana. L'azione cristiana nel mondo è servizio, obbedienza a un unico Signore che non trasferisce autorità su graduati di alcun tipo, rifiuto di dipendere da altri che non sia Cristo. Libertà che rende liberi, libertà dai poteri esterni, ma anche dalle ansie di misurazione delle *performance*. Missione che si esplica nella concretezza e decreta la modificabilità del reale e l'inesistenza del destino (Rostagno, 1989, pp.112-5).

Questo mondo è accettato come campo di investimento dell'umanità: "Il cristianesimo... vuole cambiare il mondo, o almeno gestirne la realtà in modo

⁶ Nel Nuovo Testamento indica il servizio in tavola (es. Mc.1,31), l'assistenza alla comunità (2Tim.1,18), il soccorso fraterno (1Cor.16,15). Ma anche un preciso ministero (Fil. 1,1 e 1Tim. 3,8), che comprende l'annuncio della parola (At. 6,4). Paolo chiama diaconia ogni ministero della comunità (1Cor. 12,5) e anche lo specifico dono con relativo ministero (Rom.12,7). Nella comunità cristiana primitiva i sette diaconi (At.6) sono al servizio dei poveri della comunità, pur svolgendo anche altre funzioni (Stefano predica in At 6,8 e Filippo è evangelista in At.21,8).

significativo... Non si deve né cedere al mondo né fuggire dal mondo, ma si deve entrare nel mondo con propositi positivi, sapendo che qui vi saranno lotte da sostenere” (Rostagno, 2008, p.20).

Una documento del Sinodo valdese⁷(AA.VV., 2000), ha sintetizzato il significato che la diaconia riveste per le chiese valdesi e metodiste e per le loro istituzioni diaconali, le quali “si impegnano a favore della piena dignità della persona umana, in quanto creatura amata da Dio, e in particolare: sono convinte che nessun sistema politico o economico possa essere accettabile se si fonda sull’esclusione e la discriminazione e si impegnano a combatterlo; non si rassegnano di fronte ai problemi della società moderna; sono convinte che esista sempre la possibilità di agire e di trovare una soluzione, anche nelle situazioni più complesse; non vogliono cedere allo scoraggiamento; si impegnano a assicurare la trasmissione delle culture, dei valori, ivi compresa la diversità, e a essere al servizio della promozione delle persone senza alcuna discriminazione.”

La CSD Diaconia Valdese (2008, p.9) definisce la propria *mission* a partire da una citazione dell’Ecclesiaste (9,10): *Tutto ciò che trovi da fare, fallo con tutte le tue forze*, sottolineando che il servizio non è semplice adempimento di prescrizioni, ma è impegno a vedere e ascoltare, con l’attenzione rivolta alla concretezza delle persone: “un richiamo alla vocazione, alla chiamata dei servi (diaconi) a servire con diligenza anche quando il padrone non vede, a una deontologia del servizio che traguarda il risultato del lavoro soffermandosi compiutamente anche sui mezzi utilizzati. Perciò la CSD Diaconia Valdese: mette al centro del suo operato la dignità degli esseri umani; si impegna a portare sollievo nelle situazioni di sofferenza fisica, psichica e spirituale, accogliendo e accompagnando le persone che si trovano in stato di necessità; non accetta discriminazioni o esclusioni e promuove la valorizzazione delle differenze; propone il coraggio del mutamento, la capacità di sognare, l’apertura al nuovo, la voglia di *sperimentare*, lo *sperare contro ogni speranza*

7 Il Sinodo delle Chiese evangeliche valdesi e metodiste è l’assemblea generale composta dai deputati delle singole chiese locali e dai diaconi e pastori della Chiesa.

(Rom. 4,18), non rassegnandosi di fronte alle difficoltà; ritiene elemento essenziale del suo operato una gestione trasparente e partecipata.”⁸

Particolarmente impegnativa e suggestiva anche la definizione di Rodolfo Gaede Neto, docente di teologia pratica nel Rio de la Plata, riportata da Davide Rosso (2009, p.24): “La diaconia è azione salvifica di Dio che motiva, a partire dalla fede, un’azione della chiesa in favore delle persone che si incontrano in una situazione di sofferenza, povertà e ingiustizia, azione questa che si dà attraverso degli interventi coscienti, delle azioni sociali e politiche, di aiuto, di attuazione per amore, di accettazione mutua, intera, che libera e cura, volendo trasformare una situazione di sofferenza o ingiustizia, volendo che i poveri risolvano i loro problemi e volendo uno stato di giustizia”.

1.6 *Tensione escatologica*

La realtà è modificabile. Il presente storico è già posto sotto giudizio e in esso c’è già il piccolo seme che ne contesta le pretese assolute. La diaconia è legata all’annuncio del Regno di Dio, che sarà manifestato alla fine dei tempi, ma è già presente in mezzo a noi come possibilità che ci è concessa di sperimentare l’agape e come segno di contraddizione verso i regni di questo mondo.

La concezione cristiana della storia rimane fuori dalle sabbie mobili delle filosofie della storia⁹. Il tempo è la trama dell’azione concreta di Dio nel mondo. La nostra storia assume una dignità particolare e nessuno dei suoi momenti è senza significato, essendo sempre aperto all’eternità. In questo senso il Regno di Dio si pone come la chiave di lettura del particolare rapporto tra tempo ed eternità. Il Regno è la grazia che viene fatta alla storia, il dono di un

8 La CSD (Commissione Sinodale per la Diaconia) è una delle Commissioni nominate dal Sinodo, costituita in Ente ecclesiastico senza scopo di lucro. Alla CSD sono affidate molte delle sedi operative della diaconia valdese.

9 La Storia concepita come processo unitario è una creazione dello spirito ebraico-cristiano. Le filosofie che hanno interpretato la storia a partire da un mito o in vista di una speranza, collocandole dentro la storia, hanno prodotto una circolarità, riducendo la storia a contemplazione di se stessa. L’esito è stato il relativismo dei significati, tutti già previsti e determinati (e deboli nel loro fondamento). Si è perso il dinamismo della concezione cristiana, la prospettiva di una nuova creazione.

senso fondato altrove. La promessa di un Dio trascendente ha effetto dentro il tempo: “La teologia cristiana trova la propria rilevanza quando approfondisce e pratica la speranza nel regno del Crocifisso, quando cioè soffre della stessa *sofferenza del tempo presente* e fa suo proprio il grido che la creatura martoriata eleva a Dio e alla libertà” (Moltmann, 1973, p.35).

La diaconia protestante deve ascoltare questo grido e ricordarsi che la nostra storia è teatro di una dialettica promessa-adempimento. Ogni promessa ha un adempimento concreto, che non esaurisce la promessa in una realizzazione storica. Dio rivendica questi adempimenti, anche se sono parziali e il loro autentico significato resta nascosto, e continua a spingerci avanti verso nuove realizzazioni.

La storia tende verso il regno di Dio “non per sua finalità interna, ma perché è storia della creazione... Nella fede biblica *il centro di gravità* è questo affermarsi di Dio nel suo creato, capillarmente e globalmente, vincendo ogni resistenza” (Gollwitzer, 1986, p.105).

La tensione escatologica, in cui la diaconia vive il proprio servire tra il già e il non ancora, permette di non cadere in vuoti riferimenti ideologici a un futuro *dover essere*, ma anche di non disperdersi in moralismi complici del tempo presente. L'identità diaconale “deve rimanere sempre aperta a quanto è nuovo e liberatore. L'asse primario è la speranza. In questa ci sono molti cammini di trasformazione e la convinzione della vittoria della vita sulla morte, basata sulla fede in Gesù Cristo e nel suo messaggio di resurrezione.” (Rosso, 2009, p.37).

La diaconia crede nelle possibilità dei cambiamenti perché ha fede nell'opera trasformatrice iniziata in Cristo. Fede nelle *piccole speranze* necessarie per il prossimo futuro della terra, che rimanda per analogia alla “grande speranza del vangelo” (Moltmann, 1973, p.364). Questa *analogia* non è mai identificazione. L'azione del cristiano si limita al tentativo di “essere efficaci nella provvisorietà di un contesto. E ciò in una realtà che da tempo è secolarizzata e dove la laicizzazione della vita ci ricorda che il regno di Dio è ben più vasto delle aggregazioni religiose.” (Rostagno, 1989, p.118). Mai la

diaconia protestante è strumento di proselitismo, e addirittura “non sempre l’azione diaconale intende consapevolmente testimoniare Cristo: può accadere, invece, che essa lo incontri nell’altro senza saperlo (Mt. 25, 31-46). È Gesù stesso che qualifica l’azione solidale come servizio reso alla sua persona, non il fatto che tale azione sia accompagnata dalla parola, che preluda al suo annuncio o lo prepari.” (Ferrario, 2008b, p.271).

Certo la predicazione non può che avere conseguenze sulla diaconia, come quest’ultima non può che allargare gli orizzonti della predicazione: “La diaconia cristiana, dunque, non è soltanto un frutto della predicazione, ma una sorta di presenza gemella accanto a essa e la chiesa vive dell’unità pneumatica delle due dimensioni, la quale costituisce la sua testimonianza” (p.272).

Capitolo 2

Tra etica e teologia

2.1 La forza propulsiva della Riforma

Con l'avvento della Riforma protestante il problema etico è profondamente unito alla ricerca di una verità teologica e alla libertà conquistata: è etica della libertà nella fede ricevuta per grazia, nella responsabilità delle proprie scelte davanti a Dio. “Il credente concepisce la propria vita in uno schema vocazionale. È posto a servire in un luogo che non è più appartato (monastero), ma coincide con la sua vita e il suo lavoro quotidiano. Ogni lavoro umano, ogni impegno può essere concepito come partecipazione all’opera di Dio e al servizio del prossimo.” (Tourn, in AA.VV.,1968). La Riforma pone il problema delle opere, dell’agire, *al di fuori* del problema della salvezza. Il *sola fide* non esclude le opere. In realtà il problema sta nel distinguere, non nell’opporre, il credere e l’operare.

In Lutero per prima cosa viene l’annuncio da parte di Dio, la promessa di una nuova relazione. L’uomo aderisce non per disponibilità psicologica, ma in base alla stessa realtà di quell’annuncio che gli dice ciò che l’uomo è. L’uomo si costituisce come soggetto per l’iniziativa di Dio, che è sufficiente, positiva e favorevole all’uomo. Dio colloca così l’uomo in una posizione di ascolto di una giustizia che gli viene attribuita. Non c’è qui un *dover* essere imposto all’uomo come condizione della promessa (Rostagno, 2008, p.43).

Il cristiano è chiamato a operare sentendo la propria intenzione come libera: “non ha bisogno di nessuna di queste opere per essere giusto e per la salvezza. Perciò in tutte le sue opere egli deve essere guidato da questo pensiero e porre mente a questo soltanto: servire gli altri e essere loro utile in tutto quello che fa, non avendo altro davanti agli occhi che la necessità e il vantaggio del prossimo” (Lutero, 2005, p.188).

All’uomo non serve più l’improbabile tensione verso l’al di là, dato che il

divino gli è rivolto *al di qua*.

Lutero distingue la fede, come “indicibile punto di partenza”, dall’etica come “sede della responsabilità chiara e non aggirabile in nessun modo, responsabilità cui nessuna scusa permetterebbe di sfuggire” (p.51). L’abbassamento di Dio verso l’uomo è indirizzamento dell’uomo a guardare alle cose terrestri. La *caritas* non riguarda la buona volontà dell’uomo, ma ha origine nel prossimo. L’esigenza che ci viene posta ci sorpassa sempre: “Resta nella fede, che ti dà Cristo, ove tu hai molte volte più che abbastanza, e nell’amore, che dà te al prossimo, ove tu troverai abbastanza da fare, sicché sarai molte volte troppo poco” (p.52).

Nessuna confusione tra azione dell’uomo e azione di Dio. L’azione responsabile del cristiano può porsi come laica (e temporanea) e però confidare nel patto in Cristo: “La santità non è uno status del cristiano, ma il suo riferimento a Cristo da una parte e la possibilità di una azione efficace dall’altra” (Rostagno, 1989, p.116).

Il patto tra Dio e l’uomo, lascia entrambi liberi, sia pure in due accezioni profondamente diverse. Dio rimane libero nella sua azione e sceglie liberamente l’uomo, ne accetta i limiti e non lo mantiene nel continuo ricatto tra salvezza e perdizione. L’uomo è libero dall’ansia della propria ricerca di significato e di giustificazione ed è posto in condizione di servire responsabilmente, con le proprie scelte temporanee e relative.

“Nell’incontro con Gesù Cristo l’uomo ode la chiamata di Dio e in essa percepisce l’appello a vivere in comunione con Gesù Cristo. L’uomo riceve la grazia divina che lo rivendica come suo possesso. Non l’uomo va in cerca della grazia... bensì la grazia cerca e raggiunge l’uomo nel posto dove egli si trova... Si tratta di un luogo che in tutti i casi e sotto tutti i punti di vista è pieno di peccato e di colpa, sia esso un trono regale, una stanza borghese o una capanna miserabile”. Qui la risposta all’equivoco del monachesimo medievale, come pretesa che esista un luogo non appartenente al mondo e più adatto per rispondere a quella chiamata: ”in quel vano tentativo di sottrarsi al mondo non si prende sul serio né il *no* che Dio pronuncia contro il mondo,

convento compreso, né il sì con cui Dio riconcilia con sé stesso il mondo intero” (Bonhoeffer, 1969, pp. 213-5).

Va ricordata la ferma opposizione di Calvino a una divinizzazione, quanto a una demonizzazione, della natura e della vita. La sua visione storica e dinamica dell'economia, della tecnica e della scienza che danno all'umanità dell'uomo nuovi orizzonti. Il lavoro acquista dignità, perché voluto da Dio, è grazia e segno del Suo regno. Dio vuole servirsi del lavoro dell'uomo. Ciò esclude sia l'idolatria del lavoro sia il suo rifiuto, ma anche il lavoro come merce di scambio. Un quadro in cui la scelta della professione attiene alla vocazione divina rivolta a ciascuno, al lavoro al servizio degli altri per eliminare i disagi sociali. La cosiddetta *etica protestante del lavoro* trova qui la sua origine, ma vedrà sorgere da ben altri contesti fraintendimenti e strumentalizzazioni.

La Riforma operò un *rovesciamento radicale* nel modo di pensare il lavoro. Il lavoro era qualcosa da evitare, perché avvilito e degradante. Per Lutero il lavoro diventa una lode a Dio, l'entrare nella vocazione nel mondo della vita di tutti i giorni. Calvino parla della rispettabilità di ogni lavoro e stigmatizza la differente rilevanza sociale attribuita alle occupazioni. L'attenzione dei riformatori è sulla persona umana che lavora, che è produttiva per il bene comune e che esprime la propria creatività (Mc Grath, 1997, pp. 158-63).

Nessuna distinzione tra lavoro salariato e non. Creatività e vocazione richiedono rettitudine e non *performance*.

Anche la proprietà è, per i riformatori, un dono che crea un impegno. Calvino comprende la grande importanza del denaro solo al servizio dell'uomo. La comunità ha una forte responsabilità nella questione della proprietà privata, che è indizio della grazia divina solo se distribuita secondo i medesimi criteri con cui anche Dio distribuisce i suoi doni alla comunità. La giustificazione del prestito a interesse, non è accettazione dell'usura. L'ammontare dell'interesse dovrà dipendere dalla comunità e non dall'arbitrio del singolo. Da ogni guadagno andrà detratto quanto necessario per la misericordia. Non si può chiedere alcun interesse ove ciò comporti la rovina finanziaria di

qualcuno. Rimane prioritario il principio che le proprietà e i beni dell'uomo restano al servizio di Dio e del prossimo (Staedtke, 1971, p.123-32).

2.2 La benedizione puritana

A pochi anni dalla Riforma, i puritani accentuano unilateralmente i principi calvinisti e ampliano il significato della vocazione nel senso di una assunzione di responsabilità per il mondo, ma anche di un evidente *revisionismo* teologico.

Non interessano qui giudizi sull'insieme del movimento e sui risultati anche radicali che produsse nella propria epoca. Altri lo hanno fatto (Waltzer, 1996). A noi interessa lo spostamento degli accenti del discorso teologico che con questo movimento inizia progressivamente a cedere alla centralità che l'uomo moderno reclama. Il puritanesimo si presentò come un protestantesimo ascetico capace di plasmare la società, con forti contenuti filantropici, un attivismo dai connotati radicali, ma sostanzialmente funzionali allo sviluppo della borghesia come nuova classe egemone.

Come sottolinea Mario Miegge, proprio al puritanesimo e in particolare a quello inglese e olandese del '600 e alla dissidenza successiva dei secoli XVII e XVIII, si riferirà Max Weber, nella famosa teorizzazione del rapporto tra la nascita del capitalismo e il protestantesimo. Non dunque a Calvino, ma a un puritanesimo che ha accentuato il suo aspetto individualistico come conseguenza del "fallimento del disegno puritano di instaurare un ordine conforme alla gloria di Dio non soltanto nella condotta dell'individuo ma altresì nella comunità civile" (Miegge, M., 1970, p.18).

I puritani si concepiscono come amministratori delle ricchezze che Dio mette a disposizione. Contrari all'uso sregolato delle ricchezze, considerano però vagabondaggio e mendicizia come segni del disordine del mondo. Investendo il risparmio, si sentono creatori di imprese socialmente utili e trasformano la carità in azioni impersonali a favore di istituzioni di pubblica utilità (Miegge, M., in AA.VV., 1968).

Il concetto riformato di salvezza, che rimanda esclusivamente alla fede, si trasforma in salvezza *oggettivabile* come certezza religiosa. Il successo dell'agire si fa segno di benedizione divina. L'etica, in particolare quella professionale, si sovrappone alla grazia, fino a comportare lo spostamento del centro di interesse teologico da Dio all'uomo religioso.

Dalla nobile intenzione di realizzare un cristianesimo conforme alla Sacra Scrittura, dalla protesta contro gli aspetti frivoli e esteriori dell'epoca elisabettiana e dalla critica alle chiese costituite, nascono un'etica rigorista (ricca di precetti) e una spiritualità basata sulla valorizzazione dell'interiorità. La convinzione dell'elezione divina incitò i puritani a combattere contro ciò che consideravano immorale, in se stessi e nella società (con inevitabili esiti integralisti).

L'*esperienza* della conversione diventa centrale. Attraverso l'autodisciplina e l'introspezione il singolo cerca i segni della propria santificazione. L'esigenza di toccare con mano e misurare il risultato, la prova concreta di appartenenza ai salvati.

Si rimette in gioco una *religione del risultato* (Mc Grath, 1997, p.203) che la Riforma aveva tolto di mezzo. Riprende piede l'orgoglio umano. Si danno coperture religiose alle ideologie del successo e del *self made man* associandole all'etica protestante del lavoro, che ne rappresenta invece la negazione.

Il puritanesimo ha avuto ripercussioni di lunga durata sulla diaconia protestante. Da un lato la pretesa di confezionare un progetto politico integralista, dall'altro gli esiti individualisti dell'accertamento dello stato di grazia sul piano etico. Occorre essere consapevoli che in entrambi i casi ne va della fedeltà all'evangelo e della stessa lucidità delle risposte ai problemi concreti.

2.3 Reificazione della fede, pietisti e razionalisti

L'uomo religioso è al centro anche della teologia pietista, in una versione più spiritualizzata e interiore, ma sempre con la pretesa di *sentire* concretamente la propria salvezza.

Il pietismo è stato una reazione all'aridità dottrinale dell'ortodossia. Si è fatto carico di importanti istanze di rinnovamento, dando nuovo impulso alla lettura della Bibbia. Ha attribuito un forte ruolo al sentimento, aprendo in ciò la strada al romanticismo tedesco. Ha posto l'accento sull'esperienza spirituale personale (con l'apporto al grande risveglio religioso wesleyano in Inghilterra della metà del '700). Ha espresso l'esigenza di una dimensione della fede più collegata alla vita.

Ancora una volta il percorso si incentra sull'etica, santificando o demonizzando un sistema di contenuti che attengono alla sfera dell'uomo e al suo giudizio storico. Così "il grande assioma pietista e wesleyano secondo cui il cristianesimo è vita, non dottrina, morale non dogma, a sua insaputa va al di là di una giusta critica a una teologia intesa come erudizione e non più come presa di coscienza dell'Evangelo: investe le basi della fede, attribuendo la dimensione dominante non a Colui che la fede confessa, ma ai riflessi pratici che questa fede deve avere nella vita quotidiana..." (Subilia, 1981). E riemerge il *dover essere* del cristiano, che sconfinava nell'auto-legittimazione davanti a Dio.

Accade così che movimenti dirompenti e con effetti di lunghissima durata, paghino la scarsa solidità teologica e l'indebolimento del loro ancoraggio nella Riforma, con la rinuncia alla libertà in Cristo. La tragicità dell'uomo pio e religioso, che guarda a se stesso con rigore e alla società con ideali di rinnovamento e di giustizia, sta nel suo dibattersi tra il bene e il male, perdendo di vista il fondamento della propria giustificazione. Pur avendo dato enorme impulso alle opere diaconali, il pietismo le ha anche profondamente segnate. "Merito riconosciuto del pietismo è l'approfondimento della motivazione etica individuale della persona e la traduzione di questa stessa motivazione in impegno esterno e azione sociale. Tutto ciò si affianca a una pseudoteologia che rovescia i principi riformatori nel loro esatto contrario" (Rostagno, 2008, p.100).

L'irrompere dell'Illuminismo, provocò un movimento del pendolo teologico uguale e contrario rispetto al movimento pietista, almeno quanto al tema

che ci riguarda. Il *razionalismo teologico* che ne deriva si pone l'obiettivo di inserire il concetto di rivelazione nel contesto di un discorso filosofico che esalta il corretto uso della ragione umana. Si sostenne un cristianesimo fondamentalmente razionale e verificabile da parte della ragione. Più che mai torna al centro l'uomo religioso, anche se razionalmente religioso. Ancora una volta si torna a giocare con l'etica.

Un Gesù redentore è imbarazzante in ambito razionalistico, quanto è pratico utilizzarlo come maestro di morale, la cui autorità risiede nella qualità del suo insegnamento e nella sua personalità religiosa. Un Gesù uomo che fonda un'etica così sublime da compiersi nel supremo sacrificio della croce. Un'etica tutta umana, senza resurrezione. Fastidio per le dispute teologiche e sguardo orientato "alla vita pratica da mutarsi, all'opera cristiana che proveniva dalla fede" (Barth, 1979, vol. I, pp. 144-5). Una fede che diventa oggettiva, reificata. In ciò la convergenza di due tendenze così diverse, come pietismo e razionalismo, in un'epoca, come il '700, nella quale l'interesse attivo per la chiesa, la religione e il cristianesimo, diventano *affare* della borghesia rampante che estende in ogni campo la propria ideologia dominante: "L'imborghesimento e la moralizzazione del problema della teologia nel secolo XVIII consiste oggettivamente nel fatto che in quell'epoca, su tutta la linea, si vuole comunque anche intendere questo problema come il problema di un cambiamento e di una configurazione della vita visibile e palpabile, vale a dire esperibile, esteriormente e interiormente, concretamente e direttamente constatabile, da realizzarsi da parte dell'uomo, con determinati pensieri, azioni e modi di agire" (p. 139).

2.4 L'apice antropocentrico: teologia liberale e risveglio

A metà dell'800 l'uomo religioso si fa moderno. Nasce il protestantesimo liberale, uno dei movimenti più importanti nel pensiero cristiano moderno, un tentativo di rifondazione teologica alla luce della *conoscenza moderna*. Si cerca il dialogo con la cultura moderna, espungendo tutto ciò che costituisce ostacolo. L'urgenza di rendere significativa la fede nella modernità, anco-

randola non alla Scrittura o alla persona di Gesù Cristo, ma all'esperienza dell'uomo moderno. Una profonda vocazione al dialogo tra cultura umana e fede cristiana, a tratti anche con esiti nobili¹, ma a costo dell'ennesima riproposizione della centralità dell'uomo, che raggiunge qui la massima espressione in campo protestante. Il liberalismo teologico completa l'opera del pietismo e del razionalismo, partendo dalla coscienza religiosa e da un'etica razionalmente controllata.

Sarà il riferimento alla filosofia kantiana a determinare questa centralità dell'etica a scapito della fede. L'etica kantiana, con l'imperativo categorico della legge morale, presuppone sì l'esistenza di Dio, ma questo Dio legislatore è un postulato, ma non è fondamento dell'azione umana: "La legge morale a cui l'uomo si riferisce e si ispira nel suo agire non è altro che la legalizzazione ideale del suo mondo umano, non la sua crisi e lo stimolo alla sua trasformazione" (Subilia, 1981, pp.30-1).

Un'etica ancora una volta umana, formale e legata al mondo della borghesia. Là dove va chiarito invece che "l'uomo assolve la responsabilità che gli è imposta non mediante il fedele adempimento dei suoi doveri terreni di cittadino, di lavoratore e di padre di famiglia, bensì nell'ascoltare la chiamata di Gesù Cristo che senza dubbio lo rinvia anche all'adempimento di quei doveri, però non si esaurisce in essi, ma li sovrasta, li segue e li precede." Un restringimento del campo della propria responsabilità: "la vocazione è responsabilità, e quest'ultima è una risposta globale dell'intero essere umano alla realtà totale, perciò non è possibile limitarsi grettamente ai propri doveri professionali intesi in senso restrittivo: un comportamento del genere sarebbe irresponsabile" (Bonhoeffer, 1969, pp.214-6).

La teologia liberale perde così ogni valenza di proposta alternativa all'umanesimo: "La teologia evangelica era diventata quasi su tutta la linea, e comunque in tutte le sue forme e direzioni rappresentative, *religionistica*, perciò antropocentrica e in questo senso umanistica... Pensare a Dio significava per essa pensare all'uomo, e precisamente all'uomo religioso, all'uomo

¹ In particolare i contributi di Schleiermacher, Tillich e Ritschl

cristianamente religioso; parlare di Dio significava parlare, con un tono più elevato, ma ancora una volta e più che mai di quest'uomo, delle sue manifestazioni e dei suoi prodigi, della sua fede e delle sue opere" (Barth, 1975, p.35).

Con il Romanticismo, in opposizione alla teologia liberale, si diffonde un vasto movimento che sarà definito *Risveglio*, e avrà effetti durevoli in tutte le chiese protestanti. In Italia il movimento giunge tra i valdesi in due ondate. La prima è rappresentata dalla campagna di *evangelizzazione* compiuta dal Neff nel 1825, che negli anni '30 si concretizza in un piccolo movimento dissidente, la seconda avviene alcuni anni più tardi, a opera di giovani studenti in teologia che a Ginevra avevano aderito alla *Scuola dell'Oratoire*.

La seconda ondata crea mutamenti sostanziali, favoriti non solo dalla ricerca di una nuova sensibilità religiosa, ma dalla rivoluzione del 1848 e dal passaggio al Romanticismo: "che cosa propone infatti il Réveil se non la riscoperta di una forte identità religiosa, vissuta però nella categoria dell'individualità? Il credente non è più colui che appartiene alla *Religione*, che ne sottoscrive la confessione di fede, ne accetta la disciplina, è il credente che attraverso l'esperienza della conversione è entrato nella dimensione della salvezza. Solo il cittadino di uno Stato liberale può essere pienamente risvegliato" (Tourn, 1999). Ancora l'uomo, anzi ora il *cittadino*. Ancora l'esperienza religiosa, la pietà personale e l'etica. Le innovazioni nella vita delle chiese valdesi del tempo sono numerose e di forte impatto: le riunioni serali di edificazione, di preghiera, le scuole domenicali, le campagne missionarie, il lavoro manuale per i poveri da parte di gruppi di donne, inni religiosi moderni, opuscoli di edificazione.

Torna in primo piano "la parola della rinascita del peccatore grazie all'amore di Dio, apparso nella riconciliazione, il quale dopo che ha ritrovato l'uomo non lo abbandona più... La loro santificazione è la preghiera quotidiana per il perdono perché anche l'uomo santificato resta uomo". Un ripristino di concetti che Barth stesso considera fondamentali, pur evidenziando che ancora una volta si è imboccata la strada scivolosa dell'antropologismo: "In

particolare, se si osserva in che modo inaudito la teologia del risveglio abbia indotto l'uomo a occuparsi di se stesso, a ruotare intorno a se stesso, a ritenersi importante, anzi a prendersi in modo tragico, si presenta la questione se essa non vada considerata addirittura come il culmine sommo del moderno antropologismo teologico” (Barth, 1979, vol.II, p. 100-2).

Dal Risveglio la diaconia protestante ebbe una nuova vita e istituzioni che sono rimaste a lungo attive. Ma la caratterizzazione di questa diaconia nasconde pericolose insidie. Così ne scrive Luigi Santini (1988, p.35), che pure ne sottolinea i tanti interventi sociali: “Nell’ottica del Risveglio qualsiasi opera doveva essere finalizzata a testimonianza-appello alla conversione, alla adesione a una chiesa evangelica. Questa impostazione... era sempre la motivazione, la giustificazione di iniziative che altrimenti non concernevano le chiese”².

2.5 Etica individuale come limite

Le teologie prese brevemente in esame, incentrandosi sull'uomo, la *pietas* e l'etica individuali, hanno dato luogo ad azioni diaconali importanti, la cui caratterizzazione ha però finito per depotenziare l'impatto di un'azione protestante all'interno della società. L'etica individuale ha caratterizzato dall'interno formazioni sociali e istituzioni borghesi, ma è stata spesso incapace di una critica *evangelica* della società.

“Il pietismo, col restringimento degli interessi cristiani alle questioni spirituali, interiori e religiose, con le conseguenze che ha avuto nel privare la coscienza cristiana di ogni sensibilità politica e sociale, (ha lasciato) le generazioni successive, sino alla nostra compresa, assolutamente sprovvolute di fronte alle responsabilità della predicazione e della testimonianza evangelica in un mondo totalmente politicizzato e socializzato” (Subilia 1973, p.221).

Il Risveglio fu inadeguato a dare risposte all'impetuoso sviluppo sociale:

2 Luigi Santini (1920-1996), pastore valdese, fu direttore della Casa Editrice Claudiana, de La Luce e della Casa di Riposo Il Gignoro di Firenze.

“tutte queste opere, per quanto pervase da quello spirito di libertà e di responsabilità personale che non può fisiologicamente essere assente da nessuna manifestazione del protestantesimo, nelle loro impostazioni di fondo difficilmente sfuggivano ad uno schema di beneficenza che è sempre paternalistico per chi lo attua, umiliante per chi ne beneficia... Soprattutto la loro limitatezza operativa derivava dal fatto che i loro ispiratori e le chiese che stavano alle loro spalle non si ponevano il problema del cambiamento delle strutture sociali ingiuste.” (Subilia, 1981, pp. 74-5). L’etica sociale protestante si concepisce come estensione dell’etica individuale, mentre gli sviluppi della società avrebbero richiesto una riflessione più puntuale.

Un’etica che rimane astratta e indipendente dai rapporti sociali esistenti. Una diaconia che mantiene il carattere di assistenzialismo paternalistico, rinunciando a farsi critica dell’esistente. Non si affronta il dislivello tra chi ha, e dunque può dare, e quanti sono nella situazione del ricevere. Un’etica che rasenta l’idolatria, cioè la sostituzione di se stessa alla signoria di Cristo, e stempera la spinta escatologica. L’idea stessa di un’etica individuale astratta, non ha nulla a che fare con la vita e la storia: “Questi individui isolati non esistono, e noi non disponiamo di quel criterio assoluto del bene in sé, inoltre il bene e il male non si presentano nella storia allo stato puro” (Bonhoeffer, 1969, p.182).

L’etica non può formulare comandamenti o principi obbligatori, può offrire un orientamento e indicare un avvicinamento e un’approssimazione. La vita cristiana è un continuo *esercizio* nell’osservare (cioè anzitutto nell’intendere) il comandamento divino (Miegge, G., 1953, p.135). La sfida per la diaconia protestante di oggi consiste nell’accogliere l’eredità del Risveglio, con il coraggio però di assumerne la critica. Prendere sul serio questo continuo esercizio per tentare di osservare il comandamento dell’amore per il prossimo nella nostra epoca. In questo senso la riflessione teologica sulla stessa diaconia e sulla società sono urgenti.

Si tratta di riaffermare che la *forza propulsiva* della Riforma Protestante non si è esaurita. Solo il recupero di quella ispirazione originaria può dare

senso alla presenza di una diaconia che abbia una specificità protestante. Occorre riportare al centro del discorso teologico il Dio crocifisso e risorto, togliendovi l'uomo, proprio perché l'uomo recuperi la dignità che gli spetta e sia difeso dalle lusinghe che lo rendono in realtà schiavo. Anche l'etica individuale può trasformarsi in schiavitù, in fanatismo che crea una segregazione in se stessi e verso gli altri, in una privatizzazione della propria vita avulsa dalla storicità della propria esistenza, in un'impossibile e titanica ricerca di fedeltà ai propri principi, dimenticando che ciò che conta è il prossimo.

Il nesso tra teologia, diaconia e critica della società è fondamentale: chiedersi oggi quale diaconia, significa anche chiedersi quale teologia e quale interpretazione critica della realtà. Può essere utile rifarsi a quanto fu dibattuto ad Agape, nel '67, in un convegno dal tema: *L'etica: un discorso da riaprire* (AA.VV., 1968). In quella sede dopo una ricostruzione sintetica del problema etico nel protestantesimo vengono criticate sia l'etica della società responsabile, proposta dal Consiglio Ecumenico delle Chiese³, che l'etica *della rivoluzione*, di matrice cattolica ma con entrature anche in campo protestante⁴. Viene allora proposto un abbozzo di *etica della contestazione*: rifiuto dell'idolatria, delle pretese dell'ordine esistente di essere naturale e dei suoi valori, “soprattutto quando si presentino come valori cristiani”.

L'etica della contestazione fa riferimento a tre concetti fondamentali del Nuovo Testamento: comunione, servizio e testimonianza. La comunione fondata solo in Cristo, contesta una società dove esistono discriminazioni. Il servizio, cioè la diaconia, come tentativo di liberazione e non come assistenza o tentativo di integrazione. La testimonianza dell'opera di Dio per gli uomini che relativizza l'opera degli uomini stessi. Senza testimonianza “il servizio come liberazione diventa umanismo, testimonianza dell'uomo a se stesso,

3 Il termine *responsible society* nasce all'assemblea di Amsterdam (1948), quando il C.E.C. respinse la proposta del Segretario di Stato americano Foster Dulls di affiancarsi alla crociata anticomunista di Pio XII. Giampiccoli e Mottura criticano qui la proposta dell'assemblea di Ginevra (1966) di una società da umanizzarsi attraverso la democratizzazione delle istituzioni (cfr. AA.VV., 1966).

4 La prima è criticata per il netto ottimismo sociologico e antropologico che sfocia nel generico umanesimo. La seconda per l'ottimismo storico che limita l'azione del cristiano alla fase rivoluzionaria e non tiene conto della partecipazione responsabile alla ricostruzione di un ordine sia pure imperfetto. Giampiccoli e Mottura rispondono a Giorgio Girardet (1966, pp.193-214).

negazione della gloria di Dio e affermazione della propria gloria”⁵.

⁵ La relazione di Franco Giampiccoli (pastore valdese, già Moderatore della Tavola valdese) e di Giovanni Mottura evidenzia come l’etica sociale abbia a che fare con “strutture e meccanismi con leggi proprie”, per cui non è sovrapponibile all’etica individuale. Nè è lecito tenerle distinte relegando la fede nella spiritualità intimistica. Alla pretesa assolutistica di ogni etica vengono opposti, come unico assoluto, gli ordini del Signore. L’episodio di Abramo e Isacco dimostra che Dio può frantumare la morale provocando “una lacerazione – interna a ciascun credente – tra l’uomo nuovo, colui che obbedisce all’ordine del Signore, e l’uomo vecchio, legato alla sua etica”. I credenti sono liberi dall’etica, anche se questa conserva un valore relativo nel produrre “un comportamento che non ostacoli la disponibilità”.



Capitolo 3

Tra società e lavoro

3.1 *Quei pastori del Middle West*

La privatizzazione dell'etica ha dunque ostacolato, in alcune fasi, il confronto del protestantesimo con la politica e la sociologia, allontanandolo dai presupposti della Riforma e rendendolo funzionale all'ideologia borghese.

Eppure, se si guarda alla situazione americana di fine '800, nella quale si è sviluppata la sociologia del capitalismo, si scopre che la prima *Società americana di Sociologia* ebbe 19 presidenti, tutti provenienti da famiglie di pastori protestanti e molti dei quali con percorsi pastorali o da predicatori (Bauman, 1971, p.462). I *padri* della sociologia americana si formarono quasi tutti nel Middle West, durante la rapida urbanizzazione industriale: un periodo di antagonismi di classe e di allentamento della pervasività dei valori borghesi. La sociologia nasce perciò a stretto contatto con la disumanizzazione dei rapporti cittadini, lontano dalle *accademie*, con taglio riformista fortemente legato alla religiosità protestante.

I pastori protestanti, colpiti dal rivolgimento sociale, costituiscono la classe colta che si pone alla testa dei diseredati. Possono capire i mutamenti anche perché ne sono colpiti direttamente e la loro etica è interrogata dal contesto sociale. La sociologia scopre la sua ragion d'essere a partire dalla quotidiana azione diaconale di questi protestanti: occorre studiare le cause e proporre soluzioni (pauperismo, assicurazione sociale, disoccupazione, lavoro femminile e minorile, devianze, crisi della famiglia, alcolismo, persecuzioni razziali...). Servono ricerche e risposte ai problemi sociali, attraverso un approfondimento teorico e pratico. Occorre che la sociologia si ponga come disciplina universitaria autonoma e questa generazione ne fonda le prime cattedre.

Ma gli esiti saranno diversi dalle aspettative: “il portone dell'università,

una volta varcato, si chiude alle spalle di costoro. I riformatori di ieri si trovano, forse senza rendersene conto, in un ambiente dove il superamento di un ordine sociale stabilito non costituisce affatto un lasciapassare sufficiente per cattedre e onorificenze scientifiche. In questo ambiente gode di alta considerazione chi si occupa di questioni scientifiche (o riconosciute tali dall'ambiente)...". Già la generazione successiva si formerà in università dove non ha accesso la volontà di mutare l'ordine di cose esistenti, ma solo la ricerca del consenso e di una collocazione *scientifica* per la sociologia: "L'appello per un metodo scientifico si ricollega alla tendenza a voler neutralizzare questo ramo della scienza sul piano sociale" (pp.465-8).

3.2 *L'indiscreto positivismo della borghesia*

Così gli esordi della sociologia accademica saranno tutti interni a una filosofia positivista (da Comte, a Spencer, a Durkheim), che limita la rilevanza dell'intervento umano, in un mondo che ha una propria linea evolutiva progressiva e costituisce spontaneamente società indipendenti da calcoli personali e da elementi di disturbo: "Il programma positivistico riduce la descrizione dei fatti allo stato quantitativo, applica largamente formule matematiche, simbolizza le affermazioni basandosi sulle previsioni statistiche del succedersi dei fatti sociali, rende il lavoro del sociologo simile a quello di un tecnico" (p.474).

È significativo che, nell'ambito della scuola di Francoforte, T.W.Adorno (1972, p.69) etichetterà come *puritanesimo della conoscenza* o anche *coscienza reificata*¹, quella interiorizzazione, tipica della sociologia positivista, delle costrizioni che la società esercita sul pensiero, imponendo comportamenti mentali a essa funzionali.

Dalla testimonianza dei pastori del Middle West si approda a un presun-

¹ Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), sociologo e filosofo tedesco. Si laurea in Filosofia nel 1924. Dal '31 Adorno è libero docente all'università di Francoforte, all'avvento del nazismo emigra a Parigi, in Inghilterra e negli Stati Uniti. Nel '50 torna a Francoforte dove insegna filosofia e sociologia e dirige l'Istituto per le ricerche sociali.

to scientismo che Adorno accosta alla *deviazione* puritana. Conosciamo le origini di questa ideologia: la borghesia con la sua necessità di un ordine tangibile, nella società come nelle idee, nell'etica come nella propria salvezza eterna. La dialettica tra individuo e società viene celata, vanificando ogni comprensione della realtà e del suo divenire.

Ecco allora il pensiero di Comte, colui che diede il nome alla stessa *sociologia*. L'idea che l'organismo sociale sia assimilabile a quello biologico e la divisione del lavoro sia *fisiologica*: "L'organismo sociale tende sempre più a fondarsi su una esatta valutazione delle diversità individuali che possono essere meglio adeguate allo scopo che si può meglio realizzare" (Comte, 1967, p.366)². Ecco l'ottimismo dei *Principi di Sociologia* di Spencer: "L'uomo alla fine diverrà un uomo i cui bisogni privati coincideranno con quelli pubblici. Egli sarà un genere d'uomo che, nell'adempiere spontaneamente alla sua propria natura, incidentalmente esegue le funzioni di una unità sociale e tuttavia è reso capace di adempiere così alla sua propria natura, soltanto perché tutti gli altri fanno lo stesso" (Spencer, 1967, p.1082)³. È il compimento di un percorso: dall'uomo della Riforma, libero in Cristo con la sua responsabilità personale e creativa, alla caricatura dell'*uomo funzionale*.

Diviene lecito applicare alle scienze sociali, come farà Durkheim, l'analisi propria delle scienze della natura, aprendo al concetto di *funzione*: le società sono costituite da elementi che aumentano per eterogeneità con l'evoluzione, andando a costituire un organismo sano, costituito da molte parti riunite in sistemi più ampi, ciascuno con la propria funzione specifica (Barnard, A., 2002, p.87)⁴.

2 L'originale è del 1842. Comte, e il suo maestro Saint-Simon, nella prima metà dell'800, combinavano l'interesse per Montesquieu con una scienza della società ispirata a fisica, chimica e biologia (Barnard, A., 2002, p.37).

3 L'originale è del 1882. Spencer ipotizzò una scienza evolutivista della società basata sulla biologia, secondo la quale le società passano attraverso stadi analoghi a quelli dell'età dell'uomo (Barnard, A., 2002, p.86).

4 Questa apertura al concetto di funzione fa di Èmile Durkheim un precursore dello struttural-funzionalismo americano e del funzionalismo inglese (Malinowski e Radcliffe-Brown). Quest'ultimo movimento si affermerà in campo antropologico, tra gli anni '20 e '40, accentuando l'importanza delle verifiche sul campo (Cirese, 1976, p.51).

Un gruppo di studiosi di antropologia della religione, raccolti da Durkheim alla Sorbona a inizio '900, sosterrà che nel rituale religioso la gente venera in realtà la società stessa. Il rituale coopera nel confermare l'ordine nella mente di chi vi partecipa (Durkheim, 1963)⁵. Un miracolo che parte dal libero arbitrio e giunge a produrre *fatti sociali* esterni all'individuo, coercitivi e normativi. Il contrario del *miracolo* della Riforma, che parte da un atto esterno all'uomo e ne fonda l'autenticità e la libertà.

Questi sociologi cercano succedanei razionali per mantenere nozioni *religiose* utili per una coercizione morale. Tale operazione funzionale, fu adottata da Durkheim anche per il concetto di *agape*. Non più amore liberamente donato da Dio a liberazione dell'uomo, ma sottomissione *liberatrice* alla forza della società stessa, che può dare all'individuo la sensazione di superare la propria ansia di finitudine e transitorietà.

Come dirà Bauman (2002, p.9), riferendosi anche a Durkheim, “La teoria sociale condivideva con il resto delle scienze moderne lo stimolo a *conoscere la natura per poterla padroneggiare* e dunque meglio conformarla alle esigenze della specie umana; nel caso delle scienze sociali, tuttavia, padroneggiare la natura significò essenzialmente padroneggiare la stessa specie umana”.

Non esce da questa prospettiva la scuola dello strutturalismo-funzionalistico⁶ americano, che ne riprende le argomentazioni a distanza di tempo, e ha come massimo esponente Talcott Parsons. L'indagine dell'azione sociale si fa qui più attenta ai diversi *attori* che sono in campo. L'attenzione si sposta dagli eventi singoli alla loro connessione in sistemi. Permane il forte legame

5 L'originale è del 1912. Durkheim ripercorre le teorie di antropologi come Tylor sull'animismo, Müller sul naturismo e soprattutto Mc Lennan sul totemismo.

6 Non possiamo qui soffermarci sullo strutturalismo, che quanto al suo principale esponente, Levi-Strauss, attiene più che alla sociologia, ai percorsi dell'antropologia nel dopoguerra. Mentre i funzionalisti, per descrivere sistemi sociali, fanno riferimento alle scienze della natura, lo strutturalismo si serve delle scienze linguistiche e poi logico-matematiche. Il concetto di funzione assume il senso di un rapporto costante tra elementi variabili, che può renderli spiegabili. Struttura indica la permanenza di relazioni identiche tra questi elementi. La cultura rivela l'universale tendenza dell'uomo a classificare i fenomeni. Un passaggio dunque dallo studio dei sistemi in sé, alla considerazione delle regole che li governano.

con i concetti utilizzati dalla biologia. L'interesse resta quello del controllo e della difesa contro possibili lacerazioni dell'equilibrio del sistema sociale. Equilibrio che diventa dinamico, ma non mette in discussione la prevalenza "del processo di razionalizzazione come di un fattore direzionale generale del mutamento dei sistemi sociali" (Parsons, 1965, p.508).

Le azioni, pur partendo da motivazioni personali, danno vita a modelli regolari. Il segreto sta nel concetto di sistema, che avrà molta fortuna e seguito. Il sistema ha lo scopo di restare in vita il più a lungo possibile, con il numero minore possibile di modificazioni, attraverso la coercizione strutturale e la cultura che "penetra nell'intimo degli attori, il luogo in cui nascono e si sviluppano desideri e propositi, e che forgia il libero arbitrio in una forma che fa apparire la più ferrea delle morse strutturali un confortevole e premuroso abbraccio" (Bauman 2002, p.7).

L'*abbraccio* premuroso dei *sistemi* è precisamente ciò che la diaconia protestante è chiamata a fuggire in ogni sua forma. Un abbraccio che stritola ciò che non può razionalizzare e rende statico ciò che esiste. Un dominio funzionale dell'uomo sull'uomo, che include e contemporaneamente esclude. Ed esclude precisamente ciò che il Cristo, crocifisso e risorto, abbraccia.

L'associazione di idee di Adorno tra questa razionalità funzionale e alcuni aspetti del puritanesimo, è imbarazzante quanto puntuale. L'esigenza puritana di una salvezza *oggettivabile*, il successo dell'agire razionale come segno di benedizione, l'etica *professionale* sovrapposta alla grazia, hanno effettivamente un'assonanza, che travalica il tempo, con le oggettivazioni positivistiche e i mirabili progressi razionali del funzionalismo.

Una diaconia protestante non può che sospettare di ogni oggettivazione del dono di Dio in etiche subalterne alla struttura della società o in ricette per il successo individuale e l'auto-justificazione del proprio agire sociale.

3.3 Con chi ce l'ha Max Weber?

Dall'idea che le società umane funzionino come organismi naturali, si esce

quando, a partire dagli studi di Dilthey⁷, ci si accorge che i fatti umani hanno carattere ben diverso. Diventa fondamentale il significato che la coscienza umana dà a questi fatti, la comprensione del loro senso in quanto oggetto dell'attività umana.

A sviluppare queste concezioni è Max Weber che si oppone al positivismo e alla sua pretesa di carattere scientifico in quanto si occupa di fatti materiali. Occorre scoprire metodi che consentano alla sociologia (e a tutte le scienze storico-culturali) di acquisire un carattere scientifico proprio.

Per Weber la *razionalità* non è un principio assoluto, ma è il metodo per comprendere la realtà sociale e storica e operare in essa in modo coerente. Le scienze storiche o sociali restano avalutative: non hanno nulla da dire circa i *valori*, non insegnano ciò che si deve fare, ma solo ciò che si può fare, con i mezzi a disposizione e nelle condizioni storiche in atto. La *sociologia comprendente* concepisce la razionalità di una azione in termini di coerenza tra mezzi scelti e lo scopo. La razionalità non deriva dunque dalla conoscenza di leggi oggettive della società o significati immanenti alla storia o alla natura umana. Ci si deve confrontare con “l'infinità priva di senso del divenire del mondo alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo” (Weber 1958, p.96)⁸.

Non si può qui dar conto della profondità del pensiero di uno dei più importanti intellettuali del periodo tra '800 e '900, né delle interpretazioni che ancora oggi derivano dalle sue molteplici aperture. A noi, come abbiamo accennato, interessa il Weber il sostenitore della rilevanza di alcune caratteristiche del Protestantesimo ascetico nel portare alla nascita del capitalismo, della burocrazia e dello stato razionale⁹.

Con l'età moderna si afferma, secondo Weber, il primato della coscienza e

7 Wilhelm Dilthey, fondatore dello storicismo tedesco, delineò le differenze tra scienze dello spirito e scienze naturali.

8 L'originale è del 1922. L'agire rientra così in tipi ideali, cioè nei modelli di comportamento razionali.

9 Max Weber si formò in una famiglia protestante in cui “confluivano, sia dal lato paterno che da quello materno, le eredità spirituali di molte generazioni di ferventi pietisti.” (Ugo Gastaldi in AA,VV, 1983, p.119).

inizia in Europa un processo di razionalizzazione come *disincanto* del mondo. Cadrebbero cioè i giudizi universali di valore, fondati su metafisiche e su teologie del passato.

Le nuove forme di religiosità non comportano più la coercizione di entità divine presenti nella natura, ma implicano una certa sistematizzazione razionale della condotta di vita, cioè comportamenti coerenti, capaci di garantire una redenzione. Dunque un'etica per la quale è morale e razionale tutto ciò che è coerente con lo scopo finale della salvezza.

Si avverte qui come Weber non valuti sufficientemente la differenza tra la teologia della Riforma e quella dell'uomo puritano. Si torna alla strumentalizzazione dell'etica del lavoro protestante usata per avvallare un concetto di lavoro che è appunto estraneo a Calvino ed è proprio del capitalismo: "Il capitalismo della libera iniziativa in condizioni di concorrenza ha finito per benedire l'istinto del massimo accumulo di beni in tutti i livelli del lavoro, al fine di innalzarsi nella scala sociale. Il principio calvinista del lavoro fedele eseguito al proprio posto si è trasformato nella preoccupazione per il proprio status economico" (Beach, 1993, p.138)¹⁰.

L'analisi weberiana dell'uomo e dell'etica, così incentra sul comportamento concreto e visibile, vede appunto un contesto già dominato dal capitalismo. Il comportamento che Weber analizza non ha niente a che fare con l'etica della Riforma.

La diaconia protestante non si sente parte di questa costruzione storica, né votata alla ricerca di questa *razionalità* del proprio agire. La diaconia non ha l'esigenza di una coerenza finalizzata alla salvezza, ma pone al centro il prossimo.

Anche l'analisi di Weber sulla razionalizzazione di un mondo che si sente avviato alla totale autonomia, ci interessa da vicino. Se tutto ciò che accade si spiega razionalmente sulla base dei suoi elementi costitutivi (gli eventi eco-

10 Waldo Beach è stato docente di etica cristiana presso la Facoltà teologica della Duke University di Durham e presidente della "American Society of Christian Ethics."

nomici su base economica, quelli politici su base politica ecc.), ne consegue un'etica *razionale*, che estromette gradualmente l'etica religiosa dal mondo. Esisterebbe un dualismo tra etiche: un'etica dei principi (di cui fa parte quella religiosa), che fa riferimento a principi assoluti, a prescindere dalle conseguenze a cui essi conducono, e un'etica della responsabilità, attenta al rapporto mezzi/fini e alle conseguenze dell'agire. L'etica dei principi è un'etica apolitica: il cristiano agisce seguendo i suoi principi senza chiedersi se il suo agire può trasformare il mondo. L'etica della responsabilità è invece connessa alla politica e non perde di vista le conseguenze dell'agire.

Troveremmo questa distinzione abbastanza sorprendente, se non ricordassimo che per Weber il cristiano è il puritano borghese in cerca di autoconvincimenti e non il protestante riformato che ritiene il concetto di responsabilità come fondante del proprio agire, comprese le conseguenze e la fiducia di poter trasformare il mondo: “è bastato a Weber un frettoloso sguardo gettato sul protestantesimo marginale per scoprirne l'originalità e fecondità di implicazioni psicologiche, sociali ed economiche” (Gastaldi, in AA.VV.,1983, p.155). Una diaconia protestante coglie certamente una critica ammonitrice, per i momenti in cui si fosse tentati di sostituire alla vocazione la comoda identificazione con principi, più o meno assolutizzati. Ma appunto quei momenti non colgono l'identità protestante.

Weber inoltre, confrontandosi con il marxismo, affronta il problema dell'individualità nel suo rapporto con il capitalismo moderno e sviluppa teorie riprese poi dalla sociologia contemporanea. Ci interessano qui la teoria dello Stato e quella del potere.

La novità consiste nella rinuncia a ogni considerazione di tipo finalistico della natura dello Stato. La legittimità dello Stato consiste in un processo di identificazione *fittizio* tra dominati e dominanti. Il consenso di legittimità non viene da una qualche coincidenza di intenti che tenga insieme chi governa e chi è governato (non ha una finalità), ma dal consenso all'esercizio del potere da parte dei sottoposti. Un potere che si fonda su un regole razionalmente formulate che sanciscono un'obbedienza a doveri stabiliti dalle

norme. Questa forma di dominazione è l'impersonalità delle regole razionalmente codificate. Secondo Weber il potere della burocrazia statale è caratterizzato da imparzialità e universalismo: le regole valgono per tutti nella stessa misura. Alla responsabilità della persona davanti a se stessa si sostituisce quella del funzionario di fronte all'istituzione. Si fa sempre più acuta la crisi dovuta al contrasto tra i criteri a cui l'uomo obbedisce come specialista, come professionista, e quelli a cui obbedisce o vorrebbe obbedire come uomo.

Questa gelida rappresentazione della legalità e della razionalità, se ha almeno il merito di abbandonare la mistificazione di un ruolo dello Stato finalizzato al bene o nato dal consenso, fa pensare a conseguenze devastanti che meglio vedremo più avanti nel pensiero di Hannah Arendt.

Quanto a Weber va detto di come egli stesso, pur valutando positivamente le conseguenze della razionalizzazione in termini pratici, dubita allo stesso tempo profondamente che tutto ciò significhi progresso per la qualità dell'esistenza dell'uomo. Resta il pessimismo sul destino della società, dove gli attori si richiamano a valori diversi in contrasto tra loro: "Gli antichi dei, spogliati del loro fascino personale e perciò ridotti a potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono quindi la loro eterna contesa" (Weber, 1963, p.704)¹¹. Resta anche la sottovalutazione del ruolo dell'individuo come attore consapevole, dotato di una certa autonomia e capacità di valutazione delle proprie azioni: "nella grande maggioranza dei casi la vera azione si esplica in uno stato di inarticolata semi incoscienza o di autentica incoscienza del suo significato soggettivo... Quasi sempre, la sua azione è governata dall'impulso e dall'abitudine" (p.102).

Una rilettura di Weber, in un contesto attuale di riproposizione arrogante di *Razionalità* assolute, può rivalutare quella razionalità che risiede unicamente nella relazione tra mezzi e fini. Così come il pessimismo rispetto ad un progresso basato sull'autonomia e l'auto-fondazione della legittimità, può far riflettere in una prospettiva di rifondazione antropologica dell'uomo stesso, alla luce della Riforma; "Oggi si guarda a Weber come ad un profeta

¹¹ L'originale è del 1922.

del nostro tempo e in questo soprattutto si vorrebbe far consistere la sua attualità e la sua grandezza. Apparentemente è un profeta che non ci apre il più piccolo spiraglio sul futuro. Ma non dimentichiamo che la funzione del profeta non sta tanto nel predirci dove saremo domani, quanto nel dirci dove siamo oggi e soprattutto cosa è venuto meno lungo il cammino” (Gastaldi, in AA.VV.,1983, p.178).

3.4 Mr. Taylor, un puritano

Nei primi anni del secolo scorso Frederick Winslow Taylor (1856-1915), teorizza e applica la cosiddetta *organizzazione scientifica del lavoro*: segmentazione e standardizzazione del lavoro esecutivo al fine di aumentare intensità ed uniformità della produzione industriale. Teoria organizzativa che, incorporata da Henry Ford (1863-1947) nella produzione di massa, dà vita al modello industriale che prende il nome di *Fordismo*.

Taylor parte da una situazione in cui le risposte agli sviluppi della produzione erano del tutto empiriche: “l’organizzazione è ancora considerata una questione di uomini, secondo l’antica opinione che, quando si ha l’uomo adatto, i metodi possono essere tranquillamente lasciati alla sua discrezione” (Taylor, 1967, p.10). Il suo obiettivo è costruire una teoria dell’organizzazione come azione razionale e consapevole. Non più a partire dal mestiere degli uomini concreti, ma dalla dislocazione di *conoscenze* (scientifiche e sistematiche): ruolo centralizzato della direzione, separazione del lavoro intellettuale, gerarchie e sottrazione agli operai del controllo sulle modalità di lavoro. Il *task* diverrà il compito da eseguire secondo precise istruzioni scritte, emanate dalla direzione e dai suoi tecnici. L’imprenditore studierà i migliori metodi di lavoro, analizzando i movimenti del lavoratore e le caratteristiche degli attrezzi: eliminando movimenti inutili e standardizzando gli utensili. Una separazione totale tra progettazione ed esecuzione e una “completa standardizzazione dei metodi e di tutti i dettagli”, premesse indispensabili “per poter stabilire il tempo di esecuzione di ogni operazione e per esigere che questa venga effettivamente eseguita nei limiti di tempo concessi” (p.82).

In molte lingue il termine *lavoro* appare in almeno due forme con diversa accentuazione del significato. Da una parte (*labor* latino, *labour* inglese, *Arbeit* tedesco) indicano la componente di fatica e di bisogno. Dall'altra (*opus* latino, *work* inglese, *Werk* tedesco) la capacità di plasmare la materia a uno scopo utile (Montuoro, in AA,VV.. 1986a, p.17). L'organizzazione *scientifica* del taylorismo separa il progetto e il controllo, dal lavoro come fatica. Per il lavoratore la razionalità del proprio lavoro è qualcosa di estraneo, il suo lavoro è distillato, parcellizzato e poi orientato a finalità che sfuggono al suo controllo.

Se la diaconia comporta spesso la gestione di una comunità lavorativa, si impone che la sua caratterizzazione in senso protestante sia visibile già dal modo di concepirsi come organizzazione. La diaconia protestante deve elaborare elementi per un'organizzazione che *funzioni* oggi, senza paralizzanti complicità che le impediscano di proporsi come soggetto per il futuro. Considerare l'uomo nella sua unitarietà, è una sfida ai modelli di organizzazione e di società che lo scindono in funzioni e lo estraneano a se stesso e al rapporto con l'altro. Allargare progressivamente le capacità di controllo del proprio lavoro è un'esigenza che non può essere subordinata alle logiche funzionali dell'attuale modo di produzione. Se il nostro prossimo è un *limite* da prendere sul serio, non possiamo considerarlo come un portatore di funzioni, separabili per astrazione.

Taylor era un puritano, convinto che la natura umana sia di per sé sottoposta alla tentazione della pigrizia e della furbizia, da cui il rischio che la minima autonomia o mancanza di controllo arrechi ritardi alla produzione. L'imprenditore è un predicatore del lavoro come dovere morale e anche attività piacevole. Ma Taylor era americano e tutt'altro che immune dallo scienziismo positivista imperante. Convinto che l'organizzazione fondata sul metodo scientifico avrebbe migliorato la situazione degli uomini fino a riscattarli, sosteneva che la razionalità della produzione avrebbe dato ordine al tutto. In realtà la scientificità del taylorismo consiste nel legittimare le decisioni come naturali, dato che per ciascun problema esiste una sola soluzione ottimale,

one best way. Perfetta legittimazione del potere costituito ed emarginazione del lavoro dalla vita reale.

3.5 *Alla ricerca dell'uomo smarrito*

Non mancarono presto scuole di pensiero che cercarono di attenuare la durezza del taylorismo. Quella delle *Relazioni Umane* si mise a studiare l'uomo nel processo lavorativo, accorgendosi della sua tendenza ad aggregarsi spontaneamente nei luoghi di lavoro. Si parlò di *gruppi informali* e si cercò di introdursi in tali dinamiche per favorire la produttività: un'amichevole supervisione, relazioni *più umane* con i lavoratori, qualche pausa e incentivo. Insomma recuperare il *fattore umano*, inteso come insieme di fattori psicologici che condizionano i comportamenti, producono frustrazioni, nevrosi o ansie, persino proteste e antagonismi. Vengono rispolverati antichi valori morali per creare nei dipendenti una identificazione emozionale con l'azienda, concepita come una *grande madre* (Bauman, 2001, p.36-7)¹².

Il taylorismo fu *lubrificato*, nei decenni centrali dello scorso secolo con l'intensificarsi della meccanizzazione del processo tecnologico. L'introduzione dei sistemi di macchine integrate riduce la necessità del rigido controllo gerarchico e privilegia il lavoro di squadra. Per la prima volta si pone la questione del *consenso* operaio, anche se all'interno della funzionalità dell'organizzazione. I capireparto si trasformano in leader naturali, amichevoli consiglieri, coadiuvati da psicologi aziendali. Anche se nulla cambiava nella realtà della produzione e del lavoro, che rimaneva oppressivo come prima.

Tra gli anni '60 e '70, la *Scuola motivazionistica* si spinse a considerare le esigenze di crescita personale dei soggetti. Il taglio rimase psicologico, anche se si tentò una riflessione sul come ridisegnare i contenuti reali del lavoro. Riprogettare le organizzazioni per rendere più stimolanti i lavori, più partecipati i processi decisionali, meno burocratici i controlli, più spontaneo il lavoro di gruppo. Migliorare i fattori *igienici* del lavoro (salario, comfort,

¹² Da ricordare Elton Mayo, le cui proposte ebbero successo negli anni 30 in alcune imprese americane.

sicurezza, clima lavorativo) e quelli attinenti la *crescita psicologica* (ampliamento della conoscenza, libertà creativa, autonomia decisionale, avvicinamento della progettualità all'esecuzione del lavoro)¹³. Arrivando a teorizzare una leadership che favorisca l'autorealizzazione di ciascun membro dell'organizzazione (Likert, 1973, p.145). Ma questa filosofia organizzativa, oltre a limitarsi alla dimensione psicologica ed evitare ogni dimensione politica e sindacale, si occupò solo dei livelli alti dell'impresa.

Fu lo sviluppo tecnologico e produttivo degli anni '70 e '80 a mutare il quadro. Cambiano le modalità della produzione, si passa a una società prevalentemente di servizi, migliora la condizione operaia, diminuisce la manodopera stabilmente impiegata, si richiede maggiore professionalità, consenso e collaborazione, si sviluppano organizzazioni non orientate al profitto.

La partita si gioca sulla ricerca del consenso operaio. Si inventa il *making out*, cioè l'abilità di destreggiarsi nel raggiungimento di quote di produzione stabilite e il lavoro si fa gioco competitivo. L'ambivalenza emerse subito nella intensificazione progressiva dei tempi di lavoro. Si fecero tentativi più seri dando la possibilità di cambiare lavoro all'interno dell'impresa. Soprattutto fu la tecnologia informatica a permettere il cambiamento che alcuni intesero come un ricongiungersi tra la programmazione e l'esecuzione del lavoro (Kern e Shuman, 1991).

I molti entusiasti della prima ora verificheranno poi come la qualificazione del lavoro abbia riguardato una ben piccola parte dei lavoratori, mentre molti erano espulsi dalla produzione. Tanto che si parlò di *neo-taylorismo computerizzato*, dove persistono compiti meramente esecutivi, un controllo sul lavoro e una standardizzazione incorporati all'interno dello stesso processo produttivo.

La diaconia ha ragionato poco su questi cambiamenti. Fa forse eccezione la proposta di Moltmann (1986, pp.45-6) della *comunità terapeutica*: "La diaconia si realizza dentro e mediante la comunità terapeutica... Il compito

13 Ricordiamo i contributi di A. Maslow, C. Argyris, F. Herzberg, R. Likert e A. Touraine.

principale è oggi quello di rafforzare la diaconia comunitaria e costruire comunità diaconali nella società... Esiste, secondo me una, sola alternativa, e cioè la ricostruzione della società dal basso, la rigorosa autogestione, il lavoro cooperativo, la democrazia diretta dalla base.”¹⁴

Un’idea non priva di stimoli: lavoro cooperativo per rimettere insieme i cocci prodotti dalla divisione del lavoro, lavoro d’équipe in cui le professionalità rimedino alla propria parcellizzazione, comunità come superamento dell’isolamento degli individui, diaconia comunitaria come ricucitura dello strappo tra chiese e opere.

Concetti da cui si può partire, ma un quadro ancora piuttosto statico e vagamente umanistico. Basta modellare il lavoro della diaconia su imprecise proposte di contenitori sociali? Si tratta di apertura al nuovo, in vista di un Regno che viene, o di una nostalgia di *naturalità e solidarietà* originarie? Cosa significa riproporre *comunità* nell’era della globalizzazione?

Secondo Vittorio Subilia (1973, p.217), i fondamenti escatologici proposti da Moltmann per un cambiamento sociale, “sono problematici, perché non prendono sul serio né il carattere integralmente profano della società della nostra epoca né il carattere sconosciuto e razionalmente inconcepibile del Regno di Dio. La speranza del Regno di Dio può offrire una prospettiva e una motivazione, ma non dei criteri di etica e di prassi sociale.”

La diaconia è volta a superare l’isolamento degli individui, ma è consapevole che il loro grado di *individualizzazione* è legato al processo storico e manda in pezzi ogni astratta comunità calata dall’alto. La diaconia è tenuta a lavorare dentro il processo reale in cui le individualità si sviluppano, senza preconstituire ricette. La costruzione di organizzazioni alternative rimanda dunque a un confronto con lo studio delle prospettive sociologiche (e politiche) e alla necessità di costituire reali motivazioni per uno sviluppo qualitativamente diverso delle individualità.

Facile affermare che la motivazione va cercata sensibilizzando ciascuno

¹⁴ Moltmann si ispira qui alla filosofia di Garaudy.

nei confronti del prossimo, questione che fa parte della predicazione e è conaturata al fare diaconia, ma non può da sola garantire la costruzione di organizzazioni complesse.

La diaconia non può indurre motivazioni per produrre artificiosamente consenso. Occorre andare alle radici della mistificazione, alla ricerca dell'uomo voluto da Dio, sottraendolo al potere idolatrico del denaro. Si deve rigettare l'equivoco puritano e capire come abbia fatto il dio denaro a plasmare l'organizzazione del lavoro e della società, assumendo le sembianze di naturale fondamento dell'etica.

3.6 Il lavoro sotto Mammona

Scrivono Alberto Taccia (1988, p.12) che la capacità di donare denaro, in un contesto di autentico servizio verso il prossimo, “è atto rischioso di desacralizzazione del dio Mammona (Matteo 6;24), è un asservire il potere del denaro a favore dell'uomo contro l'asservimento dell'uomo al potere del denaro”. E Moltmann (1986, p.70) osserva: “Alcuni compensano i loro sensi di colpa con molte donazioni in denaro e oggetti per gli istituti”.

La natura del denaro è legata allo scambio. Anche se lo regala, ritrova la sua funzione scambiandosi con buona coscienza. Desacralizzarlo non è questione di atteggiamento soggettivo. Nato come semplice simbolo provvisorio dello scambio, il denaro si è fatto equivalente generale delle merci. Come ogni dio creato dall'uomo, si è reso incorporeo e indipendente dalle merci di cui ha incorporato il valore, arrogandosi la capacità di creare valore e di riprodursi. Il lavoro allora è divenuto misurabile: l'attività lavorativa (frutto di intelletto, fantasia, forza, sentimenti...) è stata trasformata in tempo di lavoro, scomposta in lavori parcellizzati e sottoposta alla razionalità determinata dal denaro.

“Il capitale è un movimento di separazione; separa quello che abbiamo fatto da noi stessi, quelli-che-fanno; una separazione di quelli-che-fanno tra loro stessi, una separazione del collettivo dal nostro controllo, una separa-

zione del pubblico dal privato, del politico dall'economico, e così di seguito. Questa separazione è un movimento di classificazione, di definizione, di contenimento” (Holloway, 2007, p.19)¹⁵.

La diaconia per contrastare la pretesa idolatra del denaro di dettarle finalità e organizzazione, deve seguirne il movimento, comprenderlo nella sua contraddittorietà e accettarne la sfida.

Il dio denaro si serve di due grandi sacerdoti: la scienza e la tecnica, che ne celebrano i riti nel mondo della produzione. A proposito della medicina Moltmann (1986, pp.83-5) afferma: “Come tutte le scienze esatte, la medicina scientifica vive dell’isolamento del suo oggetto, della sua astrazione da altri contesti, dell’eliminazione di altre problematiche, e quindi della sua oggettivazione”. E ancora: “Il paziente, allora, non compare più direttamente, ma viene soltanto rappresentato da simboli accompagnati da determinati valori-limite che riducono di fatto l’individualità del paziente a dati quantitativi”, dando così vita a un intero sistema sociale di portatori di funzioni senza umanità. Astrazione, oggettivazione, rappresentazione, riduzione quantitativa, uomo come portatore di funzioni: il dio denaro è all’opera.

Jacques Ellul¹⁶ concepisce la tecnica come creatrice di un ambiente artificiale sostitutivo dell’ambiente naturale: “una rottura del reale in elementi effettivamente (e non teoricamente) separati, quindi ognuno utilizzabile indipendentemente, suscettibili di composizioni, combinazioni nuove, atte a diventare oggetto di qualsiasi quantificazione, qualsiasi classificazione” (Ellul, 2009, p.69)¹⁷.

Scienze e tecniche sono state plasmate dal denaro. Astraendo il lavoro dall’uomo e parcellizzando i lavori, il denaro ha anche astratto la razionalità dalla complessità della vita, isolandola come scienza e isolando le scienze,

15 John Holloway, economista e filosofo, insegna all’Università di Puebla.

16 Jacques Ellul (1912-1994), filosofo, sociologo e teologo. Nasce a Bordeaux e si laurea in Diritto nel ‘36. Insegna a Montpellier, a Strasburgo e Clermont-Ferrand. Partecipa alla resistenza. Dopo una deludente esperienza politica torna all’insegnamento all’Università di Bordeaux. Tra il ‘58 e il ‘77 presiede l’associazione per la Prevenzione della Criminalità Giovanile. Ha ricoperto ruoli direttivi nella Chiesa Riformata di Francia.

17 L’originale è del 1977.

come pezzi di pensiero e di sviluppo umano, classificati funzionalmente.

Il progresso delle discipline scientifiche “sembra rendere quelle umanistiche culturalmente sempre più arbitrarie. L'errore insito in questo modulo di pensiero consiste nel partire dalla *astrazione* delle scienze e porsi solo a questo punto il problema della *integrazione* etica e sociopolitica della società” (Moltmann, 1980, p.147).

Integrazione mistificante: “Si ha sempre l'impressione di vivere in un universo scisso...L'uomo riconosce qui e là i frammenti del suo vecchio universo, integrati in un sistema funzionale ma estraneo, anonimo, nel quale però bisogna vivere: non ce ne sono altri” (Ellul, 2009, pp.69-70). L'asettica scientificità e razionalità nascondono il fatto che “i valori in base ai quali vengono utilizzati i risultati scientifici cadono nell'arbitrarietà degli interessi sociali, economici e politici già presenti” (Moltmann, 1986, p.147).

Quel lavoro che è in sé rapporto sociale, perde l'immediato rapporto con l'ambito sociale, diventano irrilevanti le concrete particolarità di vite vissute, di motivazioni, di relazioni tra persone: “l'artificialità implica essenzialmente che solo artefatti possano far parte di questo ambiente, e che l'uomo non possa stabilirvi relazioni” (Ellul, 2009, pp.71-2).

Desacralizzare il dio denaro comporta il difficile tentativo di attribuire diversa razionalità, finalità e modo di essere alla diaconia, fin dalla concezione del lavoro e dell'organizzazione della diaconia, perché “se scienza ed etica vengono separate, l'etica entra in gioco sempre troppo tardi” (Moltmann, 1980, p.147).

La diaconia mal si concilia con il lavoro astratto. Non può lasciarsi parcellizzare per farsi imporre sintesi *razionali*. Non può dare per assoluta la presente divisione sociale del lavoro e non può che contendere alla scienza e alla tecnica lo spazio da esse reclamato. La sintesi cui la diaconia fa riferimento è saldamente nelle mani dell'unico Signore. Una sintesi che la diaconia non possiede né può determinare. Un Signore che non parcellizza né astrae, chiamando l'uomo a essere protagonista, ricomposto in se stesso e completato

nell'altro.

Il lavoro della diaconia vuole essere autenticamente uno specchio che rimandi agli uomini la loro concreta immagine e rifletta in loro l'immagine di Dio. La diaconia non può limitarsi a *usare* le funzioni dell'uomo, perché le funzioni vedono nell'altro solo funzioni e l'uomo-oggetto rende il suo prossimo oggetto. La diaconia vive e proclama il perdono dell'uomo concreto e la possibilità di nuove relazioni, deve perciò mostrare in se stessa, e svelare intorno a sé, l'uomo concreto, costruendo relazioni autentiche e fondate sulla complessità in movimento della concreta molteplicità umana. Solo così il lavoro cessa di essere sottomesso a una *razionalità* già data. L'organizzazione della diaconia non potrà perciò mai essere imposizione di principi, ma autentico coinvolgimento di chi opera per il prossimo, perché anche quest'ultimo sia coinvolto, in un cammino di liberazione reciproca.

Certo nessuno può giungere in fondo a questo processo liberante se non sono rimosse realmente le cause che producono sofferenza e catene. Ma la prospettiva della diaconia è quella del Regno di Dio e la sua esistenza, anche come lavoro organizzato, si gioca tra il già e il non ancora.

3.7 Il fascino contraddittorio della cooperativa

Concetti come quello di *cooperazione* sono vicini alla sensibilità della diaconia che ha avuto punti di contatto con la nobile storia delle cooperative sociali, esprimendosi a volte essa stessa in forma di cooperativa. Ma anche qui occorre qualche distanza critica.

Le prime cooperative sociali, a cominciare da quella di Rochdale¹⁸ nata nel 1844, si rifanno al pensiero dei socialisti utopisti (Owen e Blanc tra tutti), ma le definizioni di cooperazione come forma di organizzazione, sono ricondu-

18 I Pionieri di Rochdale fissarono principi rimasti centrali nel movimento cooperativo: condivisione fra soci di valori e interessi, democrazia interna (una testa, un voto), tolleranza religiosa e solidarietà, diritto all'istruzione, parità tra i sessi.

cibili a quella di Chester Barnard¹⁹. Egli vede come principale caratteristica dell'uomo l'azione finalizzata alla trasformazione del proprio ambiente, che lo spinge a entrare in una realtà sociale di cooperazione, riconoscendo progressivamente la necessità che questa collaborazione abbia una organizzazione *formale*. Diviene fondamentale la relazione tra l'individuo e l'organizzazione in termini di sacrifici e benefici.

Viene introdotto così il binomio efficacia e efficienza. La prima indica la misura in cui l'organizzazione raggiunge i propri fini, la seconda la misura in cui soddisfa le motivazioni individuali. Lo scopo è mobilitare, il consenso di molti per un fine non loro, attraverso incentivi non materiali (gratificazioni, stima, prestigio, appartenenza...), gratificazioni fondate sulla dimensione morale dell'agire cooperativo, uso sistematico di iniziative di persuasione, campagne di mobilitazione. Ricerca di una dedizione che rischia di diventare una forma diversa di sfruttamento.

Del resto Barnard fa riferimento al pensiero di Parsons e il funzionalismo caratterizza profondamente la nascita del pensiero cooperativistico, attraverso la convinzione che esista un modello prevalente di valori etico-culturali interiorizzati dagli individui (Parsons, 1962). Il *sistema* cooperativa diventa organismo dotato di volontà e coscienza, mentre gli individui tendono a scomparire. Non a caso Parsons usava la psicanalisi di Freud come strumento per la interiorizzazione di norme e valori.

Siamo lontani dall'esigenza della diaconia di fondarsi su contenuti autenticamente cooperativistici. La reificazione del sistema fondato su valori etici e culturali è per un protestante la riproposizione, più o meno sopportabile, dell'idolatria istituzionalizzata.

Più interessante la concezione di Barnard dell'autorità come esercizio di una funzione necessaria e legittimata, non legata alla coercizione, ma all'accettazione e al riconoscimento dal basso. Efficace se i dipendenti riconoscono le comunicazioni come ordini corretti, coerenti e compatibili.

¹⁹ Chester Barnard (1886-1961) fu presidente della Bell, una delle maggiori imprese della telefonia americana.

Il dirigente si caratterizza per le capacità di creare un'efficiente rete di comunicazioni e costruire una struttura organizzativa con persone adatte ai ruoli. Determina i fini dell'organizzazione attraverso un processo che coinvolge tutti nella comunicazione, privilegiando atti discreti e poco visibili: "La raffinata arte di decisione del dirigente consiste nel non decidere problemi che non siano rilevanti ora, nel non decidere prematuramente, nel non prendere decisioni che non possono essere prese efficacemente, e nel non prendere decisioni che altri potrebbero prendere" (Barnard, C., 1970, p.174).

Una figura di dirigente dalla quale ci si attende eticità e senso di responsabilità. Un manager distinto dalla proprietà, che cerca un equilibrio tra fini dell'organizzazione e motivazioni individuali: "La responsabilità direttiva allora è quella capacità dei leaders che, riflettendo atteggiamenti, ideali, speranze in gran misura non loro, li obbliga a legare la volontà degli uomini alla realizzazione di fini che vanno oltre i loro fini immediati, oltre il loro tempo" (p.249).

Potremmo dire che ritroviamo qualcosa dell'organizzazione diaconale nella perenne tensione e mediazione tra motivazioni diverse, tese a realizzazioni che vanno oltre il nostro tempo. Ma ciò varrebbe se la cooperazione fosse genuina e trasparente. A questo proposito Gianfranco La Grassa²⁰ coglie alcuni aspetti interessanti: "la cooperazione non può essere imposta d'imperio né affidata alla buona volontà di individui di *moralità superiore*; essa dovrebbe invece diventare un'abitudine, connessa al suo lungo e pacifico esercizio in vista di fini che tutti considerano di utile conseguimento, utile cioè per ogni individuo partecipante alla produzione collettivamente decisa e intrapresa" (Preve e La Grassa, 1997, p.121).

Ritenere la propria cultura *migliore e universalmente motivante* nell'interesse di tutti è un pericoloso cedimento all'integralismo. Pensare che la cooperazione possa essere "affidata alla buona volontà di individui di *moralità superiore*", fa pensare al tragico presentarsi nella storia di cristiani che si sono ritenuti, individui di moralità superiore. Ci si può aspettare una qualche

20 Gianfranco La Grassa è stato docente di Economia nelle Università di Pisa e Venezia.

sensibilità particolare, ma il problema è se tali disponibilità individuali siano di per sé sufficienti, se siano *modelli* sui quali fondare un rapporto complesso con gruppi eterogenei di operatori, se non sia rischioso *stressare* le disponibilità (anche non cristiane). La cooperazione come “un’abitudine, connessa al suo lungo e pacifico esercizio” è invito alla gradualità e alla sostenibilità di lunga lena. Il contrario dell’infervoramento momentaneo. Le migliori intenzioni individuali e le più profonde consapevolezze dell’altrui bisogno non garantiscono continuità. Sono ingredienti preziosi solo all’interno di un gruppo sempre mutevole, in un complesso lavoro di *ristrutturazione permanente*.

Cooperazione “in vista di fini che tutti considerano di utile conseguimento”. Aggiungiamo il *più utile possibile*, l’utile maggiore con minore dispendio, minor spreco, minori controindicazioni, minori tempi burocratici, possibile ora e con determinate risorse. Chi decide questo utile? Quanti sono i livelli decisionali? Quanta lontananza c’è tra operatore e decisioni strategiche? Più la *distanza* è lunga più si paga in motivazione. Non si lavora motivati se si dubita dell’uso che del nostro lavoro viene fatto.

Infine, utile “per ogni individuo partecipante alla produzione collettivamente decisa e intrapresa.” Sostituendo *produzione* con servizio *diaconale*, gli *individui partecipanti* sono certo gli operatori (includendovi comitati, sostenitori, chiese), ma anche e soprattutto coloro ai quali la diaconia è diretta.



Capitolo 4

La morsa del sistema

4.1 La grande costruzione sistemica

Per eminenti sociologici e politici la questione più importante è sempre stata quella di tenere in piedi *sistemi*. Proprio Talcott Parsons è considerato il precursore della teoria *sistemica*, oggi particolarmente in auge. Per Parsons i sistemi sono risultati della stabilizzazione del rapporto tra gli individui attraverso il confronto tra le reciproche aspettative. L'azione sociale è determinata da norme e valori collettivi che indirizzano l'individuo nella scelta di mezzi e di fini. Si ha un *ordine sociale* quando vi sono persone che eseguono azioni necessarie, in un contesto regolato da valori, operando con cognizione di causa la scelta di mezzi e fini.

Tutto ciò prevede ruoli sociali ben definiti, mentre le persone concrete non sono che un fattore contingente e interscambiabile. Chi crede che si possa fare diaconia attraverso un'organizzazione dove regole e valori siano prefissati e dove chi esegue abbia compiti prestabiliti, può avvalersi di una sconfinata letteratura che lo aiuterà a *sistematizzare* tutto. Il prezzo è quello di considerare contingenti le persone.

Sarà Niklas Luhmann (1990), discepolo di Parsons, a fondare una vera e propria teoria dei sistemi con ambizioni universalistiche. Il suo presupposto è che il sistema sia una costruzione che nasce differenziandosi progressivamente dall'ambiente. Una concezione dinamica: il sistema è un continuo distinguersi da ciò che è *altro*. I sistemi sociali sono fenomeni di comunicazione. La comunicazione sostituisce interamente l'azione e genera sistemi sociali. Sebbene gli individui agiscano, quello che viene considerato propriamente sociale è il tessuto comunicativo che tra essi si crea. Tale tessuto è il sistema.

La società è un sistema e al suo interno tutto è subsistema: diritto, arte,

educazione, politica, etc., incentrati su una specifica funzione sociale.

L'individuo non esiste nella terminologia di Luhmann, ma è scomposto in sistemi, nella coscienza da una parte e nel corpo dall'altro (con gli inevitabili sottosistemi fisiologici). L'ordine sociale è delegato ai sistemi piuttosto che alle persone reali. È un compito assegnato alla politica, che deve comunicare un senso condiviso e interpretare i valori culturali del suo tempo (unilaterali e autoreferenziali). Per Luhmann lo Stato è così in grado di autolegittimarsi, senza alcuna necessità di riconoscimento e di effettivo consenso dei cittadini.

La religione ha la funzione di *coprire le spalle* alla scienza mentre questa decide sul valore terreno dell'oggettività e della verità. Religione come uno dei media della comunicazione che hanno lo scopo di tranquillizzare, di ricondurre il *disordine delle pulsioni* a una credenza razionalizzata. Lo stesso Luhmann invita a mantenere le *invenzioni dogmatiche* più utili, disfacendosi delle altre, tra le quali ovviamente il *mito aggiuntivo della resurrezione*. Questa religione può così far credere agli individui che la società sia fondata su valori, che la vita abbia un senso, che il mondo abbia un'armonia intrinseca (Luhmann, 1991).

Le teorie dei sistemi si basano sull'ansia della ingestibilità dei conflitti del mondo reale e non fanno che contrapporre *razionalità* distillate e frammentazioni dell'uomo e della società, sperando vivamente che non si ricompongano a reclamare la propria concretezza. Se la diaconia protestante accettasse di partecipare a questo gioco ne sarebbe polverizzata. Essere segno di contraddizione e critica permanente di qualunque sistema sociale comporta il coraggio di accettare la realtà del conflitto.

Luhmann è convinto che per l'individuo sarebbe oggi così difficile orientarsi nella complessità sociale, nei flussi di informazione e non potrebbe avere la capacità di gestire la cosa pubblica. La concezione classica della democrazia. Nelle moderne società complesse i veri protagonisti non sono più gli uomini o i gruppi con i loro bisogni materiali e i loro *valori*, ma i ruoli, le funzioni, i sistemi e gli ambienti.

L'oggettività dei sistemi e l'interscambiabilità degli individui costituiscono il raffinato piatto forte della cultura oggi dominante, dalla politica come amministrazione al lavoro come flessibilità. La diaconia rifiuta l'oggettività dei sistemi, proclama l'unicità degli individui e, riaffermando il Cristo crocifisso e risorto, lascia ad altri il ruolo di santificare i valori della società e l'intrinseca armonia del mondo.

4.2 Il Toyotismo e lo Zen

La stessa ansia di fare sistema e prescindere dalla concreta e specifica realtà dell'individuo, si irreflette nell'organizzazione del lavoro propria del *Toyotismo*. Il fenomeno nasce nella seconda metà degli anni '80 e trae origine dalla risposta alle necessità produttive della Toyota dopo la seconda guerra mondiale, a opera del suo direttore Tajichi Ohno. La *produzione snella*, come si definì la rivoluzione adottata da Ohno, si basa su produzioni di breve serie, con cambi frequenti e veloci degli allestimenti e forte diminuzione di scorte e magazzini. *Just-in-time* è la parola d'ordine: perfetta simmetria tra offerta e domanda, rifornimenti calcolati con criteri probabilistici, flussi di produzione regolati non più a monte ma a valle (dove si ha la visione della domanda specifica).

L'officina minima sostituisce quella ridondante. È continua lotta a ogni spreco. Gli impianti scelti sono il più possibile semplici e conoscibili dal personale (con ampia introduzione della robotica). Le mansioni perdono rigidità e tutti sono sollecitati a prendere parte alle decisioni. Un operaio può fermare la produzione se si accorge di anomalie. Le squadre di lavoro variano continuamente di consistenza numerica e interscambiano le loro posizioni. L'impegno a un miglioramento lento ma continuo coinvolge tutti i gruppi nella discussione e nella sperimentazione. Il coordinamento orizzontale fa perdere peso alle distanze tra professionalità e sviluppa possibilità di carriera (con differenze salariali lievi!). L'integrazione di gruppo permette l'uso efficace di tutta l'informazione. Ogni reparto è autonomo e interiorizza gli obiettivi in coerenza con l'obiettivo globale. Il flusso delle informazione e del-

la comunicazione determina gli esiti della produzione, senza controlli centralizzati. I fornitori si selezionano in base alla capacità di collaborare a piani di lungo termine, piuttosto che in base ai costi.

All'economia di scala e alla quantità di produzione, si sostituisce la qualità totale, con un processo lavorativo che incorpora meccanismi di auto-correzione. La filosofia del Toyotismo è che un sistema può essere migliorato solo se le persone che vi lavorano, a qualsiasi livello, si impegnano a migliorarlo. L'energia viene dal basso, il risultato in un'impresa non viene raggiunto dal management, ma dal lavoro diretto sul prodotto. Il management assume una funzione di semplice supporto.

Fin qui la nostra ricerca di una organizzazione diaconale potrebbe pensare di aver trovato ricette riproducibili. Conviene allora evidenziare la fragilità del sistema, eccessivamente dipendente dalla dedizione estrema di tutti gli operatori, caricati di impegno, controllo, standardizzazione, interconnessione, a livelli da incubo. Tanto che si è parlato di taylorismo interiorizzato e di una interiorizzazione ossessiva dello sfruttamento.

Se torniamo alla definizione del *lento e continuo miglioramento*, ci accorgiamo che viene usato il termine giapponese *Kaizen*. Il Kai Zen è una filosofia orientale che si basa sul continuo miglioramento spirituale, psicologico e fisico dell'individuo, trae origine dal buddismo ed è interna al movimento Zen.

Lo Zen non si autodefinisce una teoria. Non è una conoscenza da cogliere con la mente, ma una pratica, un'esperienza nel contempo oggettiva e soggettiva. Lo Zen non separa questi due punti di vista complementari, non dissocia il corpo e la mente, il fisiologico e lo psicologico, il conscio e l'inconscio. Fa appello alla totalità dell'essere. Cerca di superare le divisioni in tutti i campi e farne la sintesi, realizzandone l'equilibrio. Lo Zen sostiene di procurare un alto grado di coscienza di sé e di pace interiore, abbandonando l'egoismo individuale, imparando a mettere a riposo la mente, trovando in se stessi l'origine di una morale autentica legata alla conoscenza profonda della vita.

L'attività creatrice viene dalla spontaneità e chi pratica lo Zen può realizzare, *qui e ora*, le proprie potenzialità, risvegliandosi alla sua vera natura e diventando pienamente se stesso. Davanti alle difficoltà si produce da sola la reazione giusta e efficace, spontaneamente, perché ci siamo sbarazzati degli ostacoli interiori che prima ce la rendevano inaccessibile. Attraverso lo Zen si trascendono i limiti dei propri conflitti, ci si sente *uno con tutti gli altri*. Comportarsi naturalmente è la via della vera libertà interiore. In ciò lo Zen si ritiene essenza del buddismo e contatto con l'assoluto in noi stessi.

Si capiscono così molte cose. Quale alto dosaggio ideologico venga usato per ottenere consenso all'interno dell'organizzazione toyotista. Quale livello totalizzante raggiunga l'alienazione operaia. Come il coinvolgimento democratico si rovesci nell'adesione a un rito disumanizzante. Perché sia molto complessa l'esportazione in occidente del Toyotismo (esportazione avvenuta in parte, solo attraverso mutamenti che ne hanno mantenuto la strumentazione oppressiva).

“Nel modello della fabbrica integrata, del *just in time*, nella fabbrica che funziona a zero *stock*, senza residui di magazzino, con tempi totalmente sincronizzati in ogni suo segmento, si realizza in effetti quello che fu il sogno incompiuto di Henry Ford: l'idea di un flusso produttivo continuo e totale che attraversi contemporaneamente tutte le fasi della lavorazione, che faccia pulsare l'intera articolazione dell'apparato produttivo al medesimo ritmo. Essa porta alle estreme conseguenze il principio della riduzione assoluta dei *tempi di vita* della forza lavoro a *tempi produttivi*” (Revelli, 1996, p.78).

Enorme è la distanza da una impostazione che voglia tenersi fedele alla Riforma protestante, pur notando qualche imbarazzante affinità con alcune delle deviazioni del protestantesimo stesso (etica immanente e antropocentrica, assolutezza di valori naturali, progressiva santificazione).

Nonostante ciò, non può lasciarci indifferenti una provocazione di Matsushita¹: “Per voi la gestione del personale consiste nel far produrre idee al

1 Konosuke Matsushita, Direttore generale della Panasonic. La frase fu pronunciata durante un viaggio in Inghilterra.

personale dirigente in modo che gli operativi possano metterle in pratica. Per noi, invece, è fondamentale riuscire a mettere in movimento le risorse intellettuali di tutti per metterle al servizio dell'impresa. Le intelligenze riunite di un piccolo gruppo di dirigenti, per quanto eccellenti, non bastano a garantire un miglioramento continuo”.

Questo problema è assolutamente vitale per la nostra diaconia protestante. La risposta del bombardamento ideologico ci è però preclusa. Così come non riteniamo lecito trarre consenso attraverso l'omologazione delle motivazioni, delle convinzioni religiose, degli stili di vita, né la compressione dei legittimi diritti e interessi di chi partecipa al servizio diaconale.

Per nulla avvezzi a fare sintesi artificiali e spacciare *pace interiore*, sappiamo che, se disgiunti dalla condivisione effettiva di strategie e obiettivi, la responsabilizzazione e il coinvolgimento possono rappresentare forme raffinate di *sfruttamento totale*. La diaconia continua a sospettare di tutti gli inviti a mettere *in pace la mente*, all'interno di un sistema che si fa razionale ignorando la specificità di cui ogni uomo è portatore, nascondendo ogni differenza e conflittualità, proprie della realtà concreta.

4.3 *Quality management e creatività*

Una scuola la cui origine ha un legame, a volte occultato, con il Toyotismo è quella del *Quality management*, che si presenta come un approccio che favorisce lo sviluppo dell'individuo, fornendo pratiche e strumenti per valorizzarne la creatività e il talento. Valorizzare le risorse umane al fine di assicurarne la partecipazione. Mettere in primo piano il coordinamento per stimolare la creatività e usufruire della creatività dei gruppi, stimolando anche le potenzialità inesprese.

Il management attua politiche sistematiche di coinvolgimento e di condivisione degli obiettivi da parte del personale, convogliando le energie creative in modo che non si disperdano e gestendo competenze e conoscenze dei gruppi di lavoro, in modo che possano liberarsi suggerimenti e soluzioni ai

problemi.

Affinché possano generarsi idee significative occorre il contributo di tutti i soggetti che compongono l'organizzazione e l'organizzazione deve essere elastica e aperta alle idee nuove.

Pur mantenendo una divisione del lavoro, si enfatizza il *saper fare* rispetto al *dover fare*, ponendosi in netta antitesi alla rigida descrizione di mansioni prescrittive. Si ritiene fondamentale per una azienda sapere che al suo interno ci sono persone che sanno fare determinate cose, piuttosto che avere dettagliati mansionari che prescrivano cosa le persone debbano fare in una data posizione.

Le aziende attivano strategie per attrarre e mantenere l'operatore di talento (*employer branding*), facendo di tutto per non perdere la fiducia dei dipendenti, considerati persone influenzate dalla realizzazione personale, dal clima aziendale e dalla compatibilità del proprio sistema di valori con quello dell'impresa. Il talento è qualcosa di insito in ciascuno, a volte è manifesto altre è nascosto. L'azienda deve individuare strategie e pratiche per tirar fuori il talento nascosto e per sviluppare creatività e abilità.

Ritroviamo in questi modelli, ammantati di brillante e quasi giovanile modernismo, elementi che certo non sono nati ieri: motivazione e consenso in cambio di appartenenza, orientamento a una parte privilegiata di dipendenti (nascondendo l'aumento di espulsioni dal mondo del lavoro, esternalizzazione e residui tayloristi), sfruttamento totale e invadenza in ogni aspetto della persona (formazione culturale, regolazione del benessere, coercizione della creatività in senso funzionale all'azienda).

Emergono però anche elementi da prendere in considerazione. In particolare quel management rivolto alla gestione di gruppi di lavoro e coordinamenti, a far circolare idee e mettere in comune conoscenze, stimolando la crescita di singoli e gruppi. La relativizzazione dei mansionari e la valorizzazione del saper fare delle persone e del loro *approccio pluralistico* da portare a mediazione. L'elasticità, la condivisione delle conoscenze, l'aper-

tura al cambiamento. Si giunge persino a parlare di creazione comunitaria, che strutturi l'attività lavorativa come se fosse un dialogo aperto tra soggetti alla pari: "le aziende perseguirebbero come obiettivo fondamentale quello di integrare in reti di conoscenze uniche e difficilmente imitabili le capacità intellettuali che sono richieste dall'ambiente competitivo" (Borrelli, AA.VV., 2008b p.68). Fino a parlare di *governance* delle aziende, termine che riprenderemo più avanti e che rappresenta una delle risposte che si tentano di dare a livello di strutturazione della società e addirittura del *sistema mondo*.

Leadership e partecipazione diventano un binomio irrinunciabile: "Il *dialogo* promuove il ruolo del leader, e ascoltare deve essere un imperativo per tutti. Purtroppo spesso la partecipazione è vissuta in modo formale, perché si teme che possa minare l'autorità del leader. Ma è un rischio solo apparente: se il leader ha un sogno, ci crede, riesce a trasmetterlo e a renderlo di proprietà collettiva, allora eventuali modifiche o revisioni degli stessi obiettivi o delle modalità non lo indeboliscono... È un percorso certamente più lungo e complesso, ma che fornisce ritorni molto consistenti" (Leonardi, 2003, p.54).

Naturalmente l'insistenza sul leader ci pone qualche problema. Così come il concetto di *valorizzazione*, quasi una presa in carico del dipendente in ogni aspetto della sua vita. Si tratta della solita dose rinforzata di ideologia?, si ritiene davvero lecito entrare in profondità su aspetti della persona, che hanno il diritto di essere salvaguardate da qualunque manipolazione?

La diaconia non può ignorare questo evolversi delle forme di organizzazione, né limitarsi a denunciare la sempre *nuova* mistificazione, senza vedere che essa è appunto nuova e perciò costituisce un diverso terreno di confronto per la diaconia stessa. Non è difficile, del resto, vedere che i mutamenti sono sempre risposte alle difficoltà incontrate nello stesso processo di astrazione del lavoro. In queste difficoltà, in questa specie di *detriti* che richiedono un po' di manutenzione, rispunta sempre in qualche modo l'uomo concreto. Le mistificazioni e il loro mutare hanno perciò la capacità di mostrarci, in modo deformato quanto si vuole, lo sviluppo reale dell'uomo concreto.

La diaconia si muove tra due pericoli. Dimenticarsi che queste innovazioni sono deformanti, adeguandosi alle loro presunte razionalità: nel bagliore accecante dei proclami sulla importanza della persona, della *verificabilità* e della *misurabilità* di tutte le cose (oggi della qualità e, chissà, domani della evangelicità), la diaconia giocherà a carte con Mammona, vincendo forse qualche mano grazie alla cultura protestante, ma perdendo la partita. Oppure ignorare che quelle innovazioni contengono concreti cambiamenti e restare fermi, convinti di essere possessori di ricette già pronte e che la realtà si adeguerà al nostro entusiasmo: la realtà continuerà ad evolversi e i nostri modelli non verranno considerati, perderemo in fiducia e costanza, mancheremo in efficienza; la diaconia disporrà le carte per un bel solitario, mentre Mammona farà suo il piatto.

4.4 Leadership e falsi profeti

Se il termine leader provoca alla diaconia protestante un certo fastidio, ciò non significa che questa sottovaluti l'esigenza di ruoli decisionali. L'accezione con cui oggi si tende a parlare di leader, comunque, non ci convince affatto: "Oggi il leader si presenta come un individuo in grado di dare senso, coerenza, sicurezza in un mondo complesso e carente; un uomo capace di riunire intorno a sé i soggetti più efficienti per dare vita a uno spazio *di energie*; un essere in grado di avere una *visione dell'universo* e di farla condividere agli altri. Insomma, è l'eroe di cui la nostra epoca è convinta di aver bisogno" (Marzano, 2008, p.10). Proprio il genere di personaggi che la sensibilità protestante guarda con sospetto e combatte fin dentro la sua stessa organizzazione ecclesiastica.

Si tratta di profeti di una concezione aziendale totalizzante, che pretende di invadere completamente la vita stessa del singolo individuo e della società. La vastissima letteratura sul management, spesso di una superficialità imbarazzante, mostra il livello mistificatorio e idolatra, di una propaganda aziendale che non si perita di *urlare* concetti vaghi e raccattati, usare succedanei di valori, pezzi di etica, oggettività fasulle, sofismi di ogni genere.

Mistificazione che in qualche misura si estende al concetto di *governance* (o *corporate governance*), come definizione dell'insieme delle regole, che disciplinano la gestione dell'azienda stessa, le relazioni tra i vari attori, le attese dei portatori di interessi (stakeholders) e gli obiettivi per cui l'impresa è amministrata.

Gran parlare di fiducia e partecipazione dei soggetti che fanno parte dell'azienda, mentre si chiede a salariati di mettersi completamente al servizio dell'impresa; proclami di libertà e indipendenza, a operatori che dipendono ancora e comunque da razionalità esterne. Una *prescrizione della soggettività*, cioè “una *ingiunzione paradossale* che consiste nel domandare qualche cosa e il contrario allo stesso tempo” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.69). Si veicola in questo modo una ideologia che si vorrebbe capace di trascinare dalle mura aziendali verso la società: “una società manipolatoria che costruisce una *gabbia dorata*, una gabbia che valorizza quanti riescono a dare agli altri l'impressione di essere liberi nelle scelte e nelle azioni, pur onorando i ruoli che vengono loro imposti” (Marzano, 2008, p.21). Ma in quella prescrizione della soggettività è in realtà contenuto un alto rischio sia per il lavoratore che per le imprese: “una *scissione dell'io* che rischia di condizionare l'apprendimento dei salariati e, di riflesso, quella delle imprese” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.69).

Incentivi e incitamenti individuali finiscono poi per aumentare la logica concorrenziale interna, il reciproco controllo, la flessibilità e le espulsioni dal mondo del lavoro. Il dipendente “si trova sistematicamente *fuso* negli obiettivi aziendali e spogliato della sua vita privata. Nessuna *evasione* sembra possibile. Se è vero che i lavoratori sono più autonomi, è altrettanto vero che il lavoro aumenta, i controlli si intensificano e cresce la pretesa di disponibilità. Si chiede alle persone un investimento a tutto tondo” (Marzano, 2008, p.37). Il management dal *volto umano* mostra il suo aspetto paradossale nella richiesta di assimilazione degli obiettivi e dei vincoli aziendali, mentre l'azienda promuove artificiosamente forme di responsabilità, di libertà vigilata e di realizzazione sempre più depurate dalla concretezza di una reale

partecipazione.

Si predicano nuovi modelli che “hanno la pretesa di restituire al mondo del lavoro l’uomo nella sua interezza” (Marzano, 2008, p.47), con lo stesso linguaggio con cui si costruiscono “nuove modalità di controllo e precarizzazione permanente del lavoro frantumato e diviso” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.71).

È questa pretesa idolatra che la diaconia si trova ad affrontare dentro di sé, nella costruzione della propria organizzazione, e fuori di sé, a contatto con il prossimo che ne è oggetto nel proprio contesto di vita e di lavoro. I falsi profeti del successo, si chiamino *leader*, *manager* o *coach*, portano l’uomo in una situazione che la teologia protestante conosce bene: “Nel momento in cui un individuo presta fede alla buona novella che vanno predicando i vari coach, i nuovi padroni del mondo, detentori delle ricette del successo e della felicità, e si sottopone liberamente ai loro precetti e alle loro ingiunzioni... Proprio quando crede di agire per se stesso e di impegnarsi per il proprio benessere, l’uomo contemporaneo diventa il primo responsabile della sua schiavitù” (Marzano, 2008, p.165).

4.5 Tra routine e imprevedibilità

Un modo molto moderno di utilizzare il concetto di sistema, per nascondere ansie esistenziali e rischi di conflittualità, è rappresentato dal concetto di routine, proposto da Giddens².

Routine come scontatezza con la quale l’individuo accetta la realtà come dato di fatto ineluttabile e vi adegua la propria condotta quotidiana. Una quotidianità che ripete comportamenti standardizzati, una vita sociale ripetitiva e *familiare*, ovvia e data per scontata, che evita perdite di tempo nel dover ogni volta valutare la propria azione. Una concezione degli individui come attori in grado di comprendere ciò che accade, in base alla consape-

2 Anthony Giddens, sociologo inglese, direttore della London School of Achademics, è stato consigliere del Primo ministro Tony Blair, e ha ricevuto il titolo di Baron.

volezza o all'inconscio, e di avere atteggiamenti conseguenti. Il segreto sta in una realtà concepita in modelli standardizzati, appunto una *routine* che è comune sia alla personalità dell'individuo nel suo agire, sia alle istituzioni che si riproducono nella continuità. Così si può affermare che il potere non è mai di ostacolo alle iniziative dei singoli, i quali sanno sempre comprendere il senso del proprio agire, e le autorità sanno lasciarsi condizionare, nella loro continuità, dall'agire dei singoli. (Giddens, 1990, pp. 5-18).

Azioni individuali limitate dalle strutture, ma strutture che lasciano spazio a cambiamenti sul piano sociale. Il tutto nel quadro di una *modernità radicalizzata*, che si auto-legittima. Un rapporto tra individuo e autorità fatto di semplice richiesta di fiducia e di dichiarazione di impegno di fare meglio le cose, senza riferimenti a qualsiasi rilevanza etica (Giddens, 1995, p.211). Un'armonia al riparo da dissonanze, che astrae da ogni possibile conflitto tra interessi concreti³. Senza disturbare il sistema, gli individui sono sempre in grado di monitorare i propri comportamenti, in una democrazia che è diventata un'avventura pericolosa e che richiede che ci si renda protagonisti del proprio destino.

È stato fatto notare come Giddens metta tutte le strutture su uno stesso piano e non spieghi né come si sviluppi la *riflessività* istituzionale, né quali fattori entrino in gioco, né quali soggetti vi siano coinvolti. Nessun peso viene dato alle disuguaglianze sociali, né quanto alle capacità di accesso alle risorse, né rispetto alla possibilità di maneggiare con disinvoltura saperi, regole e conseguenze delle proprie azioni⁴.

Quello di Giddens ci appare come l'estremo tentativo di tenere insieme individui indistinti, in un sistema che si fonda su una razionalità (*soft* e permeabile), su una fiducia in processi di democratizzazione che si basano su

3 Simon Hoggart sul Guardian (29/3/2000) nota come l'impostazione di Giddens abbia influenzato Tony Blair: "Sono rimasto colpito... da come i discorsi di Blair assomiglino più a una composizione musicale che a esercizi di pura e semplice retorica. Il suo obiettivo non è comunicare, ma emozionare".

4 Quanto alle disuguaglianze sociali, basti notare che Giddens, nella fretta di liquidare il materialismo storico, lo assimila totalmente all'economicismo evoluzionista (Ghisleni e Privitera, 2009, 147-50).

una versione depotenziata dell'etica della responsabilità individuale.

Per la diaconia protestante ogni richiamo a un'etica della responsabilità che disconosca le diseguaglianze sociali, la specificità degli individui e la conflittualità oggettiva di interessi, risulta mistificante e rivela una concezione dell'uomo che non le appartiene. La riduzione della realtà concreta a modelli standardizzati, costituisce la negazione della possibilità dell'accadere del totalmente altro. La sottovalutazione dell'individuo concreto preclude l'azione concreta sull'altro come irriducibilmente diverso.

Partendo da un pensiero parallelo a quello di Giddens e approdando invece alla critica della globalizzazione, Pierre Bourdieu⁵ può rappresentare la fine della parabola delle teorizzazioni sui sistemi. Quello che in Giddens era potenza della routine, in Bourdieu è la forza dell'*habitus*, determinato dal *capitale simbolico* che gli individui devono accumulare per essere riconosciuti degni di valore. L'*habitus* forma una sorta di senso pratico dell'individuo, che gli permetterà di capire spontaneamente le regole del gioco. Regole non scritte che l'individuo apprende e che sono riconosciute all'interno di un determinato campo sociale. L'*habitus* si colloca dunque tra l'oggettivo e il soggettivo, il collettivo e l'individuale, ha una definizione culturale ed è nella mente dell'individuo.

Lo Stato è il punto finale di questa accumulazione di capitale simbolico. Esercita il suo potere tramite pratiche simboliche: “sostituisce la repressione con la seduzione, la forza pubblica con le pubbliche relazioni, l'autorità con la pubblicità, la maniera forte con la maniera dolce, e ottiene l'integrazione simbolica delle classi dominate più con l'imporre bisogni che inculcando norme.” (Bourdieu, 1983, p.158-9). Questo potere simbolico ha un'invasività formidabile, fin dal processo educativo, che diviene così l'istituzione centrale per la società. Titoli e diplomi legittimano l'ordine sociale, sancendo divisioni e differenze. Come gli verrà obiettato, gli attori di Bourdieu “sembrano destinati a riprodurre il loro mondo senza pensare, senza che le sue contradd-

5 Pierre Bourdieu (1930 - 2002), sociologo e antropologo francese, membro del Collège de France di Parigi.

dizioni lascino alcun segno sulla loro consapevolezza, almeno fino a quando una crisi (che assume la forma del contatto culturale o della nascita della divisione di classe) inizia un processo di aperto conflitto” (Barnard, A., 2002, p.193).

Eppure l’analisi di Bordieau permette lo smascheramento della presunta naturalità e autonomia dell’economia: “L’economia neoliberale... deve un certo numero delle sue caratteristiche, pretesamente universali, al fatto di essere immersa, *embedded*, in una società particolare, ossia radicata in un sistema di credenze e valori” (Bourdieu, 2004, p.27).

C’è dunque una *contingenza* alla base di ciò che si autoproclama naturale. Qui l’opposizione allo strutturalismo funzionalistico: gli attori sociali non sono automi, ma godono di una certa libertà nell’agire, sono creativi e imprevedibili. La *teoria* dei sistemi mostra tutta la sua debolezza e Bourdieu giunge a contestare la pretesa oggettività che deriva dal distacco della realtà, tipico dello scienziato, che impoverisce la vita sociale. Così come si oppone all’utilitarismo, sostenendo che l’agire economico non è l’unico agire razionale. La razionalità non è infatti riducibile a vantaggi immediati e tutte le pratiche umane sono rivolte a interessi (perfino la solidarietà).

La scoperta del materialismo di Marx lo porta poi a sostenere che ciascuno si muove all’interno di una certa ideologia in base alla classe di appartenenza. Andando però oltre Marx parlerà di classi che tendono a sfumare le une nelle altre e a perdere rigidità. Rispetto a Marx, la classe sociale non dipende soltanto dall’economia, ma anche dalla cultura, dall’estetica e dalla morale⁶.

Quanto alla globalizzazione, Bourdieu attribuisce a tale nozione una funzione *naturalizzante*, usata per legittimare l’idea che la globalizzazione economica sia un effetto oggettivo e non invece il prodotto di scelte politiche.

Dunque l’individuo (l’attore sociale) viene preso sul serio, è svincolato dalla struttura attraverso la sua creatività e imprevedibilità, non è più preva-

6 Bourdieu elenca quattro tipi di capitale convertibili tra loro: economico (denaro, mezzi di produzione); sociale (reti sociali); culturale (lingue, gusto, way of life, etc); simbolico (simboli di legittimazione). Sulla base di questi tipi Bourdieu distingue le classi sociali.

ricato da oggettività scientifiche, emerge la sua diseguglianza o la sua prosimità nel confronto con gli altri. Riemerge insomma la possibilità stessa di concepire una qualunque azione diaconale.

Bordieu, delegittimati i tentativi di rendere inevitabile e razionale il contesto storico ed economico, ci rimanda alla responsabilità delle scelte, alla possibilità dell'agire solidale come pratica umana per nulla irrazionale, anche quando si fa creativa e imprevedibile. Una pratica umana dunque, rispondente a equilibri e interessi concreti, con i quali la diaconia deve fare i conti tutti i giorni, in una dialettica tra dare e ricevere, servire e cercare gratificazione, fallire e cercare nuova motivazione. La diaconia protestante deve ricordare di non essere *superiore* a tutto ciò. Né deve dimenticare la possibilità di confrontarsi con le proprie azioni da un punto di vista *altro*. Quando ce ne ricordiamo non smettiamo per questo di essere uomini e di agire in un contesto umano, ma abbiamo la possibilità di riaffermare il primato della nostra vocazione persino sulla realtà della nostra pratica sociale.

4.6 *Organizzazione come cultura*

L'esito della creazione di mondi ideologici, e sistemici, è la schiavitù. La diaconia nasce invece dalla libertà e la sua azione non può che portare liberazione. L'uomo che vogliamo non è l'attore di un sistema, né il manichino che le aziende addobbano a loro piacimento. Se abbiamo insistito sull'organizzazione è perché in essa si manifesta la cultura che la esprime.

Analizzare un'organizzazione è studiarne la cultura, la struttura, le scelte strategiche, il comportamento dei singoli individui, le modalità di reclutamento e inserimento. L'unico compito davvero importante dei leader consiste nel creare e gestire la cultura dell'azienda, servendosi dell'unico talento necessario che è appunto quello di saper gestire una cultura (Schein, AA.VV., 1986b)⁷.

⁷ Edgar H. Schein, laureato in psicologia sociale, docente alla Sloan School of Management del Massachusetts Institute of Technology (MIT), è uno dei maggiori studiosi di cultura dell'impresa.

La diaconia, quando si fa *istituzione*, tende a fare compromessi tra la propria vocazione e la cultura organizzativa attinta dal mondo circostante. Si trova a riprodurre modalità organizzative non sempre adeguatamente ripensate alla luce della propria vocazione. Si pensa all'organizzazione come semplice strumento, e si ricade nel funzionalismo, riproducendo, in forme magari meno ingessate, l'astrazione tipica dell'organizzazione del lavoro di oggi. L'operatore è un portatore di funzioni che ne ha ceduta una (la propria professionalità) in cambio di un salario. La gratificazione, l'appartenenza, l'identità, la possibilità di partecipazione dell'operatore sono filtrate dal suo essere infermiere o educatore. La partecipazione alle scelte di fondo e alle responsabilità complessive restano altrove e lontane.

È urgente una critica dell'esaltazione delle professionalità, non come ritorno indietro ma come un andare oltre. Per ricomporre l'uomo nella sua globalità è naturale avvalersi del lavoro di gruppo, ma occorre che i membri del gruppo mettano in gioco la propria concretezza di persone.

È utile riflettere sul significato che Schein attribuisce alla cultura organizzativa: quell'insieme di assunti coerenti che un determinato gruppo si è dato, sviluppandoli nel lungo lavoro che lo ha portato ad affrontare i suoi problemi di adattamento esterno e di integrazione interna. Assunti che possono essere presentati a chi entrerà nel gruppo, come il pensare e il sentire del gruppo in relazione ai problemi affrontati sino ad ora.

Questi *assunti* concernono l'ambito concreto e visibile, ma anche i valori espliciti dell'organizzazione, i discorsi o le idee messe in circolo. Soprattutto quelle convinzioni profonde e inesprese, a tal punto date per scontate che a volte non tutti i membri ne hanno una chiara consapevolezza. Spesso è da questo livello che partono le motivazioni profonde delle azioni dei membri del gruppo di lavoro e si determina la selezione e l'inserimento di nuovi operatori.

Assunti, esperienze o priorità, che la diaconia protestante spesso fatica a mettere in circolo nella propria cultura organizzativa. Oppure che possono venire da altre visioni e motivazioni presenti nel gruppo di lavoro, con le qua-

li siamo da anni in dialogo e ci fanno essere compiutamente ciò che siamo.

La coerenza interna che si richiede ai gruppi, non esclude la coesistenza di diverse anime dell'organizzazione. Deve esserci una storia comune e un confronto assiduo nell'affrontare problemi, perché una cultura organizzativa non è fatta di idee astratte, ma di risposte a problemi concreti.

Questa storia e questa cultura si evolvono continuamente, in una continua tensione tra conservazione e innovazione. Il che porta Schein a sostenere che un buon leader deve essere consapevole che la cultura organizzativa non può essere pietrificata, né trasformata in modo troppo rapido e disinvolto.

Posto in questo contesto, il concetto di leadership ci preoccupa un po' meno, anche se per una cultura organizzativa della diaconia, che sia veramente condivisa, occorre ancora qualche passo che porti fuori dalle mistificazioni. Un cammino verso il superamento della divisione tra i saperi, da percorrere in campo aperto, spesso attraverso deserti, continuamente tentati da un ritorno alle sicurezze della condizione di schiavi del proprio ruolo. Avventurarsi nella terra di nessuno, quel terreno comune che ogni professionalità evita d'istinto, perché sa bene che là i saperi non sono già dati, né astrattamente separati, né vi sono possibilità di reciproco scarico di responsabilità. Là c'è l'autentica possibilità di messa alla prova della nostra cultura organizzativa, della sua crescita e del suo radicamento.

La diaconia affronta problemi concreti e complessi, che il bisturi non può segmentare. In questo confrontarsi le identità si costruiscono mentre si contribuisce a cambiare concretamente la realtà, in una dinamicità che spaventa, rimette in gioco e presenta continue sfide. Anche se l'organizzazione si orienta in qualche misura verso queste aperture e opportunità, non è facile rinunciare all'alienante sicurezza di essere dei numeri. C'è una forza d'inerzia, nei singoli operatori come nell'organizzazione, che porta a tirarsi indietro e rinviare.

Solo la visibilità della propria opera (il controllo, la condivisione, la gestione) può dare però agli individui un riconoscimento *sano* del proprio

ruolo e del proprio senso. Usare strumenti di appagamento individuale del bisogno di riconoscimento, senza affrontare il bisogno di ritrovarsi nell'opera che si porta avanti, è demagogia che ricrea i bisogni che momentaneamente appaga.

4.7 *Materialismo storico e strani incontri*

Abbiamo attraversato le *teorie sistemiche* come proposta di società in sé compiute e razionali, che ostacolano l'azione diaconale. Dar conto in questa sede del materialismo storico, per quanto attiene all'analisi della società, ha il senso di indicare il primo abbozzo di teoria sociale che fuoriesce dall'idea di sistema.

Con Marx l'idea della *rottura* prevale su quella della continuità ed è il concetto stesso di sistema sociale a lasciare spazio a uno studio del *processo* sociale e del suo conflitto interno. Sostenere che la storia delle società umane è storia di lotta di classe, al di là di quanto oggi si possa rivedere in tale formulazione, significa sostenere che le formazioni sociali nascono e muoiono nel processo storico, caratterizzato dalla espansione delle forze produttive e dal mutare dei modi di produzione.

Nel *Capitale*, Marx cercherà di delineare l'anatomia della organizzazione sociale capitalistica, attraverso la sostituzione del rapporto tra persone con quello tra merci, l'oggettivazione astratta del lavoro, la realizzazione del plusvalore, i rapporti di produzione. Ma il rovesciamento di gran parte delle categorie sociologiche è già presente nelle sue opere precedenti, fin da quelle giovanili. Più che nel determinismo economico, espressione del resto discutibile nello stesso Marx e negli sviluppi del pensiero marxista, l'apporto principale del marxismo alla sociologia sta nell'impostazione globale e dialettica data all'analisi della società in ogni suo aspetto. Oggetto della sociologia diventano gli individui come realmente sono in un determinato momento storico e i processi sociali letti attraverso l'analisi dei loro meccanismi interni.

Ne *L'ideologia tedesca*, opera in cui il materialismo storico compie i primi

passi, Marx scrive: “come gli individui esternano la loro vita così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto con il modo come producono” (Marx e Engels, 1971, p.9). Con ciò non si sostiene che gli individui siano ciò che *esternano*, ma che il loro modo di vita è determinato, in senso formale e storico, dal loro entrare in determinati rapporti sociali. In Marx l’individuo dunque ha un valore irriducibile ed è *potenzialità di estrinsecazione*. Proprio il dinamismo fondato su questi individui autorizza la fiducia nella presa di coscienza e nella possibilità di modificare ciò che è *il modo in cui producono*. Marx, sebbene sostenga che la comunità sia stata originariamente un fatto *naturale*, esclude che, dopo la rottura avvenuta con il capitalismo, si possa tornare indietro. E ciò vale anche per lo sviluppo storico dell’individuo.

La separazione dell’individuo dall’interesse collettivo, le forze stesse dell’individuo che gli si contrappongono riducendolo a individuo astratto, la sua sottomissione alla divisione del lavoro, segnano un limite storico. La mistificazione, dell’economia politica come della sociologia, sta proprio nel considerare eterna questa situazione dell’individuo.

“Il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza” (Marx, 1971, p.6). Già ne *L’ideologia tedesca* Marx sottolinea come gli uomini trasformino la realtà e con essa anche i prodotti del proprio pensiero. Il materialismo storico ha dunque la pretesa di considerare gli individui reali nel loro tempo realmente vissuto, attenendosi alle condizioni reali della loro esistenza. Allo stesso modo questi uomini sono considerati “non in qualche modo isolati e fissati fantasticamente, ma nel loro processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni determinate” (Marx e Engels, 1971, p.13).

Naturalmente sarebbe oggi mistificante parlare di Marx, senza evidenziare in modo inequivocabile i risultati devastanti del marxismo-leninismo trasformato in scienza e tradotto nella realtà politica dei cosiddetti *socia-*

lismi reali. A un tale rovesciamento degli esiti di un'auspicata liberazione, occorrerebbe dare più spazio. Ci limitiamo qui a indicare alcuni elementi che già in Marx rendevano debole la costruzione teorica: la sottovalutazione dei fattori non direttamente economici, la difficoltà di tenere insieme oggettività e soggettività, il concetto neutrale delle forze produttive e la supposizione di un loro infinito sviluppo. A ciò si aggiungerebbero poi i danni di una dialettica che, in particolare con Engels, riporterebbe paradossalmente questo pensiero a un sistema con pretese universali, attraverso una lettura distorta del *Capitale* e infine le vicende storiche che hanno corrotto l'impostazione iniziale con influenze positiviste e con realizzazioni politiche totalitarie.

Ciò detto resta innegabile l'esistenza di eretici marxisti che, in ogni tempo, si sono opposti e hanno tentato di contrastare gli esiti teorici e pratici dell'*ortodossia*. Tra questi citiamo Raniero Panzieri⁸, anche per la sua influenza sul pensiero di un gruppo di protestanti italiani nel corso degli anni '60⁹.

Panzieri (1965, p.68-9) parlò del *Capitale* come *abbozzo di sociologia* e definì il marxismo “una sociologia concepita come scienza politica, come scienza della rivoluzione”, dove alla parola *scienza* viene tolto ogni significato mistico ed è ricondotta all'osservazione rigorosa.

Proprio in una sua relazione tenuta ad Agape, è contenuta una netta contrapposizione all'equazione tra scienza (e tecnica) e progresso sociale: “il capitalismo usa il macchinario in modo tale che il vecchio sistema della divisione del lavoro nella manifattura con i suoi processi di parcellizzazione è poi riprodotto e consolidato... non c'è nell'uso capitalistico uno sviluppo tecnologico oggettivo”, chiarendo il concetto in modo perentorio: “non è affatto detto che una società socialista sia una società che comunque debba costruire razzi sempre più raffinati, sempre più potenti” (Panzieri, 1972, pp.183 e 228).

8 Raniero Panzieri militante del PSI, vicino a Lelio Basso e poi a Rodolfo Morandi, dopo l'invasione sovietica dell'Ungheria cercò un'uscita a sinistra dallo stalinismo. Con Libertini scrisse nel '57 le Tesi sul controllo operaio. Nel '61 la frattura con il PSI e la fondazione della rivista Quaderni Rossi. A lui si deve la traduzione del libro II del Capitale.

9 Panzieri parteciperà a due campi di Agape nel '61. Alcuni protestanti entreranno nella redazione di Quaderni Rossi e esponenti vicini a Panzieri entreranno in quella di Gioventù evangelica. Per un approfondimento delle elaborazioni teoriche qui solamente abbozzate rinvio a De Cecco, 2011.

Si tratta di una vera e propria emancipazione del materialismo storico dal materialismo dialettico. Il Capitale viene letto in continuità con gli scritti precedenti di Marx e in contrapposizione agli scritti di Engels (*Antidüring* e *Dialettica della Natura*), il quale “nella sua pretesa di stabilire un materialismo generale e una dialettica di universale validità, evidentemente crea un sistema, che comunque appare poco fedele al pensiero di Marx” (Panzieri, 1965, p.69).

Oggettività, razionalità, determinismo, sono contestati nella loro pretesa assolutistica. Panzieri (1976, p. 37)¹⁰ nega alle forze produttive di essere oggettive, cioè che si sviluppino indipendentemente dall’uso che si è scelto di fare di scienza e tecnologia. Una posizione tanto sottovalutata all’interno del marxismo quanto oggi attuale.

Per la diaconia protestante un rapporto con il pensiero di Marx è possibile solo a partire da questa uscita, non solo dall’economicismo, ma dal determinismo in generale e da una filosofia della storia (di derivazione hegeliana) che porta alla razionalizzazione dell’esistente o comunque alla unilateralità e alla necessità dei processi di sviluppo e progresso.

Un’analisi coerente fu portata avanti in ambiente protestante, negli anni ‘60, da Giovanni Mottura¹¹. In una serie di articoli su *Gioventù Evangelica*, partendo dalla critica ai concetti di *tradizione* e di *progresso*: “che la si chiami tradizione, o Storia, o Progresso, essa non è che una manifestazione di fede degli uomini di creare con le proprie forze un ordine stabile e definitivo, valido per tutti”. La concezione della Riforma, sottolinea Mottura, è opposta all’idea cattolica che la tradizione rappresenti “le tappe percorse dagli uomini nella loro faticosa marcia di avvicinamento al Regno di Dio”. La vocazione *rivoluzionaria* della chiesa non può condividere l’illimitata fiducia per nuovi modelli di società, pur non potendo esimersi dal lottare per la loro creazione: “perché come non è possibile conciliare Dio con il mondo, così non è possi-

¹⁰ Si tratta di una conferenza del 1962.

¹¹ Giovanni Mottura, impegnato con Danilo Dolci (che aveva rapporti con le chiese valdesi siciliane), giunge a Agape nel ‘58 al seguito di Lelio Basso. Sarà a un tempo nelle redazioni dei Quaderni Rossi e di *Gioventù Evangelica*. È stato docente alla facoltà di Economia a Modena.

bile costruire nel mondo un ordine che liberi l'uomo dal peccato" (Mottura, 1964a, p.1). Il rischio dell'idolatria sta nell'identificare i fini della rivoluzione e quelli della testimonianza, cioè "predicare la società nuova come se fosse il Regno di Dio, far credere che il Regno possa essere edificato dagli uomini con le loro forze (anche se con l'aiuto benevolo del Signore)" (Mottura, 1964c, p.6).

Il cristiano deve testimoniare la verità sull'ordine sociale in cui vive e impegnarsi per un altro ordine: "la fratellanza, l'amore, sono concretamente possibili qui e ora per tutti, non per virtù o propensione umana, non perché esista una sostanza umana che ci unisce al di sotto di ogni divisione, ma perché la forza del Signore è superiore alle radici stesse dell'umanità" (Mottura, 1964b, p.4).

Il taglio anti-umanistico, il *pessimismo antropologico* protestante, non impediscono la sollecitazione all'azione. L'aspetto *de-ideologizzante* della critica teologica ai concetti di sviluppo, di tradizione, di progresso, si coniugano con la critica di Panzieri al marxismo come ideologia totalizzante.

L'influenza di Barth si fa esplicita in una successiva serie di interventi, quando Mottura (1967, p.5) pone *teologia, predicazione e testimonianza* come aspetti di un'unica azione: la profezia, "intesa come verità detta sul mondo e sulla chiesa, cioè su quella che comunemente viene chiamata storia", sempre escatologica e *contro qualcosa*, ma anche intervento in una situazione concreta, determinata e delimitata. In questo senso non c'è nessuna giustificazione "per coloro che non fanno della propria azione una parabola dell'annuncio del Regno".

Il concetto di *parabola* si rifà esplicitamente a Barth: "ogni nostra azione come tale è soltanto (ma perché diciamo *soltanto*?) similitudine e testimonianza dell'azione di Dio" (Barth, 1962, p.417).

Da quel "ma perché diciamo *soltanto*?" Mottura trae la convinzione che appunto la *possibilità maggiore* che è data all'uomo è quella di "alludere, nell'azione di ogni giorno nei confronti dell'ordine, della società, della mo-

rale, delle ideologie del mondo in cui vive (e che vive in lui), alla profezia del regno che viene”¹².

Al di là del legame con il marxismo, troviamo qui alcuni punti fermi per una diaconia che voglia riaffermare il proprio essere protestante, la propria attiva presenza nella società, l’estraneità agli abbracci sistemici, in attesa di una realtà nuova che ci chiama già oggi a essere profetici: nel nostro fare quotidianamente teologia, nel nostro predicare nelle situazioni concrete, nel nostro testimoniare.

4.8 Un ecumenismo sistemico?

Già nel febbraio del ‘63, chiusasi la prima fase del Concilio Vaticano II, il protestantesimo italiano manifestò perplessità e critiche, da quelle di Vittorio Subilia (osservatore per l’Alleanza Riformata Mondiale)¹³ a quelle di Paolo Ricca. Indipendentemente dagli sviluppi futuri, le critiche di allora ci interessano per il rifiuto di ogni ipotesi di inglobamento in un sistema che proponeva verità assolute e razionalmente umane.

Ricca¹⁴ (1963a, p.3) apre la riflessione su *Gioventù Evangelica*, rilevando che il nuovo tipo di cattolicesimo non è meno *cattolico romano* del precedente, ma se possibile lo è di più, portando ancor più alla luce alcune tipiche componenti della sua tradizione, come l’istinto sincretista e l’ambizione universalistica: “un processo di progressiva dilatazione della verità cattolica, dovuta al fatto che in essa continuano a operare i principi della teologia naturale”, da cui il permanere dell’incomprensione del significato della Riforma come riconduzione della verità alla rivelazione biblica.

In un successivo articolo Ricca denuncerà come “La Chiesa cattolica uff-

12 Mottura lancia qui lo slogan ci confessiamo cristiani e ci diciamo marxisti, che scatenò forti reazioni. Dal punto di vista teologico, molte di esse (parlando di integralismo e confusione tra fede e politica) erano del tutto fuori bersaglio. Quanto alla scelta politico-filosofica ogni critica era e rimane lecita. La specificità del marxismo cui si faceva riferimento fu largamente ignorata.

13 cfr. Subilia, 1962 e 1965.

14 Paolo Ricca, pastore e teologo valdese, in seguito docente di Storia della Chiesa alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma.

ziale si appropria *post eventum* e con le spalle al sicuro delle grandi conquiste della coscienza civile e democratica dell'umanità, senza pagarne il prezzo", cercando consensi per potersi presentare come la *religione dell'ONU*, alla quale si deve opporre la famosa frase di Barth: "il falso pastore è quello con il quale sono tutti d'accordo" (Ricca, 1963b, p.1).

Vittorio Rieser approfondirà questo concetto dal punto di vista sociale: la Chiesa cattolica coglie l'occasione storica rappresentata dalla diffusione su scala mondiale "delle tecniche di produzione, di trasporto e di informazione", cercando di trasformare, attraverso un programma di sacralizzazione e integrazione, "questa unificazione superficiale del genere umano... in un nuovo umanesimo a scala universale" (Rieser, 1963, p.2)¹⁵.

Mario Miegge allargherà la critica al Consiglio Ecumenico delle Chiese per aver intrapreso "l'ultimo grande tentativo di riconciliare Tradizione religiosa e Progresso tecnico", accettando "l'ecumenismo nella sua vera natura di fase suprema (e finale) del protestantesimo". Nel quadro infatti della crisi nei rapporti tra Chiesa e società, si ritiene necessaria una "organizzazione universale del cristianesimo", che renda "visibile la cristianità, non più nella autorità di una *Chiesa popolo* ma per lo meno nella diffusione mondiale di una opinione cristiana". E al protestantesimo è chiesto "di fare un ultimo passo e di riconciliarsi con l'altra organizzazione universale cristiana (l'altra *cattolicità*)", nello stesso tempo la Chiesa di Roma deve adeguarsi al mondo moderno e perciò "occorre protestantizzarla un poco" (Miegge, M., 1963a, p. 2).

Oggi al lavoratore di un'impresa industriale, afferma Miegge in assonanza con Panzieri, è richiesto "un grado più o meno grande di decisione personale" e divengono importanti i valori propri dell'etica protestante, di *autodisciplina* e *senso della responsabilità*. La società industriale tuttavia esige nello stesso tempo "una precisa coscienza della gerarchia sociale" e un senso del "mistero dei centri decisionali". L'equilibrio tra queste esigenze può essere

15 Vittorio Rieser, esponente dei Quaderni Rossi, farà parte dell'Istituto di Ricerche economiche e sociali della CGIL a Torino.

realizzato per mezzo della coscienza religiosa “in un cattolicesimo moderno (un poco protestantizzato) o un protestantesimo *moderato* (molto cattolicizzato: cioè un protestantesimo che acquisti senso dell’autorità visibile, della gerarchia, del mistero)”. Nè il dissenso cattolico riuscirà a contrastare questa tendenza, se persino nel fenomeno dei preti operai non c’è nessuna apertura al protestantesimo, continuando essi a riproporre la presenza reale di Cristo nella Chiesa. Il loro stesso intento di “essere presenti al centro della condizione operaia” assume il significato di “collegare la classe operaia con la Chiesa, che prolunga l’incarnazione e rinnova nella Messa il sacrificio di Cristo”. Si rileva così che “proprio nell’esperienza più avanzata del cattolicesimo contemporaneo si riveli l’invalidabile linea di divisione tra la concezione cattolica e quella protestante della missione e della natura della Chiesa” (Miegge, M., 1963b, p.1).

Più tardi, di fronte all’affermarsi in campo cattolico delle teologie della liberazione, il protestantesimo italiano, pur condividendo le lotte al fianco dei popoli oppressi, non farà mancare una franca critica teologica. Franco Giampiccoli (1970) sosterrà che “la teologia della rivoluzione è la versione di sinistra di una tentazione continuamente presente nella Chiesa, che consiste in una strumentalizzazione di Dio e in una auto-justificazione che si serve della fede”. Marco Rostan (1970, pp.17-18) definirà indebita ogni aggiunta di un termine (rivoluzione) come attributo di un concetto (teologia) che riassume in sé la caratteristica cristiana. Nello specifico la teologia della rivoluzione si presenta come la somma di due *scorciatoie*: l’identificazione tra *etica del servizio* e *servizio degli oppressi*, e l’*equazione Evangelo-rivoluzione*.

Queste indebite scorciatoie portano a estreme conseguenze: “se si assume che l’*Evangelo* è rivoluzionario si potrà giungere ad affermare che la rivoluzione è l’autentico servizio divino”, aprendo la via “all’integralismo, alla pretesa di fare una *politica cristiana* sia pure di sinistra”. L’*Evangelo* è invece, in termini barthiani, “l’irruzione del *totalmente altro*, la crisi dei sistemi di autogiustificazione e delle false certezze, l’appello a *cambiar mente*” (Miegge 1970, pp.42-45).

I semi lasciati dalle teologie della liberazione hanno prodotto frutti e esperienze di resistenza alle quali anche protestanti hanno preso parte. Ma andrebbe approfondito quanto alcune *incertezze* o *assenze* di tematizzazione teologica abbiano limitato la capacità di sviluppo autonomo del cattolicesimo del dissenso. Impressione che ci viene confermata dall'enciclica *Caritas in veritate*, che non degna di una parola i movimenti di dissenso interno, né le recenti inquietudini registratesi all'interno della Chiesa di Roma e tranquillamente afferma che “Non ci sono due tipologie di dottrina sociale, una pre-conciliare e una post-conciliare, diverse tra loro, ma *un unico insegnamento coerente e nello stesso tempo sempre nuovo*” (Benedetto XVI, 2009, p.17)¹⁶.

Quanto alla nostra diaconia protestante, non possiamo che accogliere ogni istanza di liberazione religiosa, sociale e politica. Ma appunto riteniamo fondamentale quell'irruzione del *totalmente altro*, che tiene lontano i sistemi di auto-justificazione dalla nostra azione. L'utilizzo di valori effettivamente nati dall'etica protestante, come appunto il senso della responsabilità, separati dal fondamento teologico che *riposiziona* l'uomo assumono un sapore decisamente sospetto.

4.9 Le nostre chiese come sistemi?

Non a caso la comunità ecclesiale, non si fonda su professionalità, ma sui doni. Il che significa che non ci sono specialisti cui delegare funzioni, ma persone a cui la comunità riconosce un particolare dono. Ogni credente è diacono (*diaconato universale*) e allo stesso tempo ad alcune persone può essere riconosciuto un ruolo particolare di stimolo al servizio. La diaconia nasce e cresce in comunione con la chiesa, anche quando assume forme istituzionalizzate.

In realtà anche la chiesa ha subito la parcellizzazione delle funzioni, abbiamo locali di culto e locali dove si fa diaconia, abbiamo spesso specialisti

¹⁶ La citazione interna si riferisce alla *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II, del 1981.

delegati alla predicazione e specialisti a cui si delega la diaconia.

Questo fenomeno crea un distacco tra chiesa e diaconia. La diaconia è lasciata in un cammino autoreferenziale, privata della ri-motivazione che deve venire dall'intera chiesa, con il rischio che nella diaconia *istituzionalizzata* l'ulteriore parcellizzazione in professionalità avvenga senza alcuna riflessione particolare. Essenziale invertire la rotta: "La reale linea divisoria della liberazione di Cristo non corre tra anima e corpo, o tra persona e struttura, ma tra le potenze di un mondo che fluisce e tramonta e le forze dello spirito del futuro" (Moltmann, 1973, p.34).

Come avverte Gollwitzer (1986, pp.27-8): "Ciò che conta è se riconosciamo o no quali sono i condizionamenti e le conseguenze della specializzazione, se vi riflettiamo con spirito autocritico e se da queste riflessioni deriva un movimento teso a cercare di neutralizzare queste conseguenze e di spezzare le chiusure che esse hanno creato... in mezzo a una società che si sta specializzando in modo sempre più massiccio e rigoroso e che sta perdendo così il carattere democratico in favore di una espertocrazia, la chiesa ha il compito di costituire un contro-raggruppamento nel quale tutti i membri partecipano alla gestione della vita comune".

E se Gollwitzer ha di mira le facoltà teologiche che formerebbero titolari del monopolio della predicazione e che "hanno condiviso le vicende della scienza universitaria, e questa dipende pure dallo sviluppo progressivo della divisione sociale del lavoro", analoghe riflessioni vanno fatte sul fronte della diaconia nel suo rapportarsi alle varie scienze sociali e/o sanitarie, accettando anch'essa la divisione sociale del lavoro come oggi determinata: "Viviamo in un luogo dove spesso chi agisce lo fa in autonomia da chi produce teologia, ed è valido anche il contrario" (Rosso, 2009, p.36).

La divisione sociale del lavoro, induce la comunità dei credenti a non riconoscere più la diaconia come proprio immediato essere sociale, ma come una *funzione*, magari un mezzo per l'evangelizzazione. Moltmann (1973, p.32) denuncia la polarizzazione "tra coloro che vedono l'essenza della chiesa nella evangelizzazione e nella salvezza delle anime, e coloro che la trovano invece

nell'azione sociale per la salvezza e la liberazione della vita reale. Ma, cristianamente parlando, non esiste alcuna alternativa tra evangelizzazione e umanizzazione. Non esiste alternativa tra conversione interiore e mutamento dei rapporti e nessi”.

Quanto più la diaconia si muove verso l'uomo nella sua unitarietà, tanto più sente la propria inadeguatezza come diaconia separata dalla comunità. Quanto più la comunità predica un Evangelo integrale, tanto più riconosce se stessa come comunità diaconale. La diaconia rischia di ridursi ad azione sociale, la predicazione di trasformarsi in esercitazione culturale e intellettuale. Va riaffermato che è impossibile scindere azione e predicazione, come è impossibile assorbirli una nell'altra: “L'azione del cristiano è un tentativo nella provvisorietà di un contesto nella quale sa esservi una azione di Dio che va nella prospettiva dell'agape e che porterà a un nuovo Regno. La predicazione del Cristiano è annuncio di quella azione di Dio che vuole rivelarsi e muovere all'azione” (Sergio Rostagno, 1989, p.118).

Occorre riflettere anche sullo stato delle nostre chiese. Moltmann, analizza l'allontanamento dalle chiese di giovani che, negli anni '60 e '70, hanno scoperto l'impegno sociale e politico, parlando di esodo “da una chiesa che non rompe, con sufficiente decisione, i legami che la stringono a questi meccanismi di difesa, interni ed esterni, del suo ambiente sociale, ma si compiace addirittura della tolleranza religiosa che una società fredda le dimostra e, per salvaguardare la sua stabilità, ha stretto uno stanco patto di pace e si è isterilita” (Moltmann, 1973, p.17).

Il rischio è che la chiesa appaia come semplice parte religiosa della società (un sistema dentro un sistema?). Un'analisi non dissimile fu proposta da Franco Giampiccoli (1971, pp.40-2), con particolare riferimento all'impegno politico e al timore delle chiese rispetto alle divisioni interne. Ispirandosi a un brano di Malachia (*Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figliuoli, e il cuore dei figliuoli verso i padri*), Giampiccoli nota che la chiesa spesso cerca di ricondurre il cuore dei figli verso i padri, ma non viceversa, provocando allontanamenti non solo di giovani, ma anche di operai e intellettuali. Talvolta

tenta invece di ricondurre il cuore dei padri ai figli, ma non viceversa, con una demagogia determinata dall'essere moderni. Infine quando fa entrambe le cose rischia di farlo per semplice tolleranza (ideologia illuministica e borghese) e non per l'*àgape*. Ma la chiesa non può farsi sistema perché si fonda sulle diversità: "Se è vero che la comunità dei credenti è costituita dal fatto che la Parola è stata fatta carne, è diventata simile a noi, allora l'omogeneità dei credenti può non essere data da un interesse comune, una somiglianza di partenza, una stessa estrazione sociale o una stessa collocazione di classe, ma può essere data da colui che si è fatti simile a noi" (p.38).

L'identità della chiesa non può darsi in un sistema sociale, ma è data da Colui che manifestò la propria identità in coloro che l'avevano persa (Moltmann 1973, p.40). Dunque la chiesa non può consistere in un insieme di persone uguali che si confermano a vicenda. La diaconia protestante nel suo essere *per gli altri*, attinge continuamente a questa *identità* aperta della chiesa. L'identità in Cristo permette di essere qualcosa di specifico, ma non assorbibile in un tutto indifferenziato. Essere reciprocamente *altri* permette relazioni che portino al prossimo qualcosa di utile, mentre nell'omologazione e nel *sentirsi simili*, si rischia una relazione statica e del tutto infeconda.



Capitolo 5

Nella globalizzazione

5.1 Ciò che ci accade

Il termine *globalizzazione* è usato oggi con accezioni contraddittorie (continuità/rottura, opportunità/alienazione, realizzazione/fallimento della modernità). Se accettassimo le interpretazioni di quanti vedono in essa una continuità nello sviluppo economico e sociale, la diaconia protestante non avrebbe che da aggiornare la sua analisi. Ci pare invece particolarmente convincente la lettura che di essa viene fatta da Bauman¹, ricca di analisi delle macro e micro modificazioni che la diaconia è chiamata oggi ad affrontare, come appunto novità e specificità epocali.

Punto di partenza di questa analisi sono le modificazioni che hanno investito le dimensioni dello spazio e del tempo, investendo la riorganizzazione dei mercati, dei flussi di comunicazione, degli spostamenti umani e delle loro esperienze. Processi non ovunque allo stesso stato di avanzamento. In essi alcuni vedono coerenti passaggi verso una nuova società globale, mentre per altri si tratta di un processo che accade senza una progettualità o comunque senza una direzione.

Molteplici sono le conseguenze: veloce processo dissolutivo delle strutture fondamentali della modernità (classi sociali, stati-nazione, rapporti di lavoro), modifica del rapporto tra gerarchie sociali, mutare della consistenza delle aggregazioni sociali.

C'è chi sottolinea la persistenza di elementi, come gli Stati nazionali, che, nonostante il mutamento della loro struttura e delle loro funzioni, si ancorano alla nuova epoca, attraverso un nuovo e multidimensionale livello del-

¹ Zygmunt Bauman è uno dei più noti sociologi del nostro tempo. Nato in Polonia nel '25, fugge in URSS per salvarsi dalla persecuzione nazista. Alla fine della guerra si laurea in Sociologia a Varsavia, dove insegna fino al '68. Nel '72 entra all'università di Leeds e ottiene la cittadinanza britannica. Oggi è professore emerito in Sociologia all'Università di Leeds e di Varsavia.

la politica (Magatti. AA.VV., 2008a). Il principale esponente di questo pensiero è indubbiamente Joseph Stiglitz (2006)² che vede nella globalizzazione la possibilità per migliorare le condizioni di vita sia nei paesi industrializzati sia in quelli in via di sviluppo. Basterebbe un ripensamento degli accordi commerciali, delle politiche economiche imposte ai paesi in via di sviluppo, degli aiuti internazionali, del sistema finanziario globale.

Nell'analisi di Bauman la globalizzazione si afferma invece in opposizione al termine, un tempo carico di speranze, di *universalizzazione* (intenzione cosciente di creare progresso su scala globale). Caustica, a tal proposito, la visione di Jean Baudrillard³ (2008, p.33) della globalizzazione come *dissoluzione e farsa*: “la pretesa di ristabilire valori universali a partire dai cocci del globale. Il sogno di una universalità ritrovata (ma è mai esistita?)”, oggi sostenuta da “una specie che si ritiene superiore a tutte le altre, e, all'interno di quella specie, una cultura che si considera migliore delle altre, e, all'interno di quella cultura, una minoranza che si reputa depositaria dei fini morali e universali e che costituisce una vera e propria feudalità *democratica*”.

Globalizzare non fa riferimento a ciò che “vorremmo o spereremmo di fare, bensì a ciò che ci sta accadendo” (Bauman, 1998, p.68).

L'impressione è che sia attuata la metafora di Horkheimer (2000, p.113)⁴ del veicolo senza guida: “la macchina ne ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio. Al culmine del processo di razionalizzazione, la ragione è diventata irrazionale e stupida”. O quello sviluppo della tecnica, che secondo Ellul (2009, p.226), si costituisce in sistema autonomo, producendo un'interdipendenza tra gli eventi, con ripercussioni planetarie. Oppure ancora l'asservimento delle menti a un unico modello, tanto che secondo

2 Joseph Stiglitz, Premio Nobel per l'economia nel 2001, uno dei fondatori dell'Economia dell'Informazione. Membro del Council of Economic Advisers durante l'amministrazione Clinton. Chief Economist e Senior Vice-President della Banca Mondiale. Professore di Economia alla Columbia University e presidente della Commissione per il Global Thought della Columbia University. Negli ultimi anni ha rivolto dure critiche al Fondo Monetario Internazionale e alla Banca Mondiale.

3 Jean Baudrillard (1929-2007), filosofo, sociologo, critico culturale e fotografo, insegnò all'università di Parigi X Nanterre e direttore scientifico all'università di Parigi IX Dauphine.

4 L'originale è del '67.

Baudrillard (2008, p.16), “qualsiasi altra prospettiva, qualsiasi posta simbolica, è diventata inconcepibile”.

La fine dei due blocchi della guerra fredda non è coinciso con un passaggio a un mondo di integrazioni sovranazionali dotate di reale capacità politica: “Oggi che è finito il Grande Scisma, il mondo non appare più una totalità; sembra piuttosto un campo di forze disperse e disperate, che si manifestano in luoghi imprevedibili, mettendo in moto energie che nessuno sa realmente come arrestare” (Bauman, 1998, p.66)⁵. I mercati finanziari globali tendono a imporre le proprie regole e estende la loro logica a tutti gli aspetti della vita.

Alcuni economisti considerano la globalizzazione in armonia con migliaia di anni in cui gli uomini si sono relazionati attraverso viaggi e migrazioni, pur ammettendo la necessità di “affrontare temi etici e pratici, di cruciale importanza, che ne derivano” (Sen, 2002, p.9)⁶.

Altri vedono il tentativo, non senza contraccolpi e crisi, di estromettere l'economia dal campo della politica e dello Stato. Un tentativo che non è in contraddizione con la proliferazione di nuovi Stati sovrani: “Quasi-stati deboli possono facilmente venir ridotti all’(utile) ruolo di commissari locali di polizia, che assicurino quel minimo di ordine necessario a mandare avanti gli affari, ma che non vanno temuti come freni efficaci per la libertà delle imprese globali” (Bauman, 1998, p.77).

Alcuni vedono aprirsi “nuove opportunità di radicamento sociale, di legittimazione, di partecipazione che, se indirizzate in una dimensione pubblica, possono alimentare una capacità riflessiva in grado di colmare l'inefficacia

5 Bauman rovescia il nesso causale tra caduta del Socialismo reale e globalizzazione. Pur non nascondendo la natura totalitaria e il fallimento di quel sistema, sostiene che esso cade quando non riesce più a produrre le risorse per la propria conservazione. La rivoluzione sistemica contro i regimi dell'Est non è il risultato di una mobilitazione di massa per un progetto alternativo, “fu la cultura postmoderna, narcisistica, dell'auto-promozione, dell'auto-soddisfazione, della gratificazione immediata e della vita definita in termini di stili di consumo...fu la brama travolgente di condividere le delizie del mondo postmoderno... a mobilitare il massiccio dissenso contro l'oppressione e l'inefficienza comunista” (Bauman, 2005b, p. 86).

6 Amartya Sen, ha insegnato a Calcutta, Cambridge, Delhi, alla London school of Economics, Oxford e Harvard. Nel '98 ha ricevuto il Nobel per l'economia ed è divenuto rettore del Trinity College di Cambridge.

dei vecchi processi di istituzionalizzazione” (Fantozzi, AA.VV., 2008a, p.81).

Per Bauman (2002, p.150), invece, viene meno persino la forza del concetto di *progresso* come processo lineare, determinato dalle decisioni dell'uomo verso il dominio sul proprio destino e la riduzione delle variabili ignote e dei rischi. Con tutto lo spettacolare *progresso* della velocità della comunicazione umana e degli strumenti atti ad *agire a distanza*, sembra che i mezzi di controllo non siano riusciti a tenere il passo con i poteri da controllare.

Se Ellul parlava di tecnocrazia, più esplicita e organica risulta l'analisi di Samir Amin (2009, pp.166-7)⁷ che nella globalizzazione vede l'estendersi del virus liberale che “si esprime nella separazione dell'economia dalla gestione politica della società; nella riduzione della *razionalità economica* al mito dei *mercati generalizzati* che dovrebbero produrre *equilibrio generale* (per di più *ottimale* perché risponderebbe alle preferenze degli individui); nella dissociazione fra la gestione politica, ridotta in pura formula *democrazia elettorale rappresentativa pluripartitica*, e le questioni del progresso sociale; nella limitazione dei diritti umani, cui è vietato superare il limite del valore supremo rappresentato dalla *proprietà privata*”.

Appelli a un cambiamento di prospettiva vengono da Alain Touraine (2008, p.28): “L'organizzazione sociale minata dall'alto da ciò che chiamiamo globalizzazione, non può più trovare in se stessa i mezzi per ristabilire un equilibrio. È in basso, in un appello sempre più radicale e accorato all'individuo, e non più alla società, che cerchiamo la forza suscettibile di resistere a tutte le violenze”.

Non possiamo nasconderci la difficoltà di cogliere la progettualità del possibile, che la diaconia protestante sperimenta in modo diretto nel suo quotidiano operare. Che la questione si giochi nel rapporto tra politica e economia ci si rivela a ogni incontro con gli Enti che sarebbero preposti a indirizzare l'uso delle risorse e non sono in condizione di farlo. Alcuni sperano nella mano del mercato, altri forse pensano che da qualche parte arriverà un ri-

⁷ Samir Amin dirige il Forum du Tiers Monde a Dakar ed è presidente del Forum Mondiale delle Alternative. Ha insegnato in varie università ed è stato consigliere economico di alcuni paesi africani.

pensamento delle politiche sociali. Molti sembrano piuttosto allacciare le proprie cinture di sicurezza all'interno del veicolo senza guida di Horkheimer.

La diaconia protestante non ha alternative all'agire per il prossimo qui e ora. Un comportamento etico, che risponda alla rivelazione di Dio nella storia, deve "mantenere libero e produttivo il rapporto tra realismo e speranza", e questo atteggiamento "prende in considerazione in modo conciliante differenti situazioni incerte e difficili, quando non pessime, e aiuta a uscirne, il suo orizzonte è la difficoltà superata piuttosto che l'ideale di una vita perfettamente sana" (Rostagno, 2008, p.179). Di fronte al percorso di asservimento che prospetta l'unicità di modelli, la diaconia non contrappone modelli precostituiti, ma chiama a concentrarsi sulle contraddizioni che la mistificazione globale tende a nascondere.

Dentro queste contraddizioni c'è il prossimo. Si tratti dei cocci del globale, di cui parla Baudrillard, o degli individui di Touraine, noi siamo in mezzo a essi e questa è la situazione, per quanto pessima, dalla quale partiamo. Non possiamo adeguarci alla pretesa della globalizzazione di caratterizzare le dimensioni dello spazio e del tempo. La realtà percepita dagli uomini, i suoi tempi, la sua collocazione degli spazi, non sono il tempo e gli spazi di Dio. Ci sono responsabilità precise per ogni evento e per ogni trasfigurazione del tempo e dello spazio. La pretesa di autodeterminazione assoluta va chiamata con il suo nome: idolatria.

Il rapporto di Dio con l'uomo è un continuo confrontarsi di diverse concezioni di tempo e spazio. La terra promessa come luogo voluto da Dio e il deserto nel quale l'uomo si costringe per lungo tempo, il tempo per ogni cosa assegnato da Dio e i rallentamenti o le accelerazioni degli uomini, l'avvento di Cristo come scelta di un luogo e un tempo che rimanda a luoghi e tempi che i discepoli non comprendono. Le tentazioni nel deserto che vorrebbero anticipare il tempo non ancora compiuto, la domanda di Giovanni Battista che attende mentre il tempo si è compiuto, l'instaurazione di un Regno che non si completa nel tempo e nel luogo che tutti si aspettavano.

Una *indisponibilità* del tempo e dello spazio che, se ignorata, porta a conclusioni *razionali* (e perciò paradossali), come emerge dall'interpretazione della morte di Cristo da parte di Wilhelm Reich⁸ (1972, p.147): “Se il profeta non accetta compromessi con l'indirizzo prevalente dell'opinione pubblica, se non acconsente alla richiesta prevalente dell'opinione pubblica, se non acconsente alla richiesta della gente di divenire loro oppressore, se rimane attaccato al suo modo di comportarsi e alle sue credenze e, naturalmente, se non è in grado di soddisfare le aspettative della maggioranza, vale a dire di compiere miracoli, deve necessariamente morire.” Dove il tempo e il luogo sembrano competere di diritto all'opinione pubblica e il profeta è già identificabile in uno dei tanti idoli dello spettacolo contemporaneo. Idoli che sono complici dell'oppressione della massa, mentre Cristo, scegliendo il tempo e lo spazio di una croce, indica la libertà.

La diaconia protestante può essere segno di liberazione del prossimo, contestando tempi e spazi della globalizzazione, magari al prezzo di non soddisfare l'opinione pubblica, magari proprio perdendo la propria vita e ritrovandola in nuove forme.

5.2 Guerra allo spazio

Lo spazio sociale della globalizzazione è “uno spazio *totale* che coincide, senza apparenti residui, con l'intera estensione del pianeta (con il tutto spaziale che possiamo esperire); che esaurisce, per la prima volta nella storia, tutto lo spazio praticabile, trascendendo (e surdeterminando) ogni altro spazio *parziale*.” (Revelli, 2003, p.83). Uno sconfinamento che “realizza per la prima volta nella storia dell'umanità l'unificazione del mondo. Di un mondo senza centro ma con molte periferie, unificato ma non unitario, tecnicizzato ed economicizzato, ma non neutralizzato” (Galli, 2001, p.133)⁹.

Si rompe l'omogeneità spaziale del territorio degli Stati, lo spazio econo-

⁸ Wilhelm Reich (1897-1957), psichiatra e psicoanalista austriaco, allievo di Sigmund Freud.

⁹ Carlo Galli insegna Storia delle dottrine politiche all'Università di Bologna ed è direttore della rivista *Filosofia Politica*.

mico si sgancia da quello politico e gli spazi vengono rimodellati a partire dai nodi delle reti mondiali ultraveloci: “tali *spazi emancipati*, che in genere coincidono con le grandi aree metropolitane a massima concentrazione di popolazione, si sganciano funzionalmente dal territorio...dai loro interland territoriali contigui ma a potenziale comunicativo infinitamente più basso” (Bonaiuti, AA.VV.,2007, p.190)¹⁰.

Il tutto fa seguito a una guerra, che ha caratterizzato la fase finale dello scorso secolo e gli inizi del presente. Cosciente strategia dei potentati dell'economia o sviluppo oggettivo della tecnologia e della competitività globale, comunque una guerra, “durante la quale i centri decisionali... hanno preso a distaccarsi, in forma continua e inesorabile, dai vincolo imposti dai processi di localizzazione” (Bauman, 1998, p.11). La mobilità diventa il vero fattore di stratificazione sociale.

I soggetti economici assumono una posizione tale ”che le loro *decisioni* divengono *decisive* per le sorti di intere comunità, che il loro interesse tende a identificarsi con l'interesse (o la rovina) d'interi popolazioni; che la loro capacità di provocare conseguenze significative sulla vita di ampie parti di umanità travalica ormai, in alcuni casi ampiamente, il raggio di operatività di Stati” (Revelli, 1997, p.115).

Questa ristrutturazione funzionale del territorio, con la sua logica punitiforme di rete, si sovrappone al territorio tradizionale, dando forma a una “conflittualità reticolare tra i punti tecnologicamente avvantaggiati del territorio e quelli più depressi” (Bonaiuti, AA.VV., 2007, p.191-2).

In questo quadro la mobilità dei potenti è un ritirarsi in spazi irraggiungibili, fronteggiando l'ostilità con il mimetismo o gli sbarramenti. Una scissione tra potere e obbligo sociale, senza precedenti nella storia: “perché i potenti si sottraggono radicalmente a ogni vincolo: sono svaniti i doveri nei confronti non solo dei dipendenti, ma dei giovani e dei più deboli, delle generazioni che verranno e delle condizioni stesse che assicurano la vita di tutti

¹⁰ Il concetto è reso plasticamente nei conflitti sull'Alta Velocità che a livello locale provoca ostacoli e rallentamenti.

noi; per dirla in breve, tutto ciò significa libertà dal dovere di contribuire alla vita quotidiana e al perpetuarsi della comunità civile” (Bauman, 1998, p.12).

Benedetto XVI (2009,p.76) ci rassicura sul fatto che “La verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall’unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene”, anche se certo le grandi difficoltà e pericoli insiti in essa “potranno essere superati solo se si saprà prendere coscienza di quell’anima antropologica ed etica, che dal profondo sospinge la globalizzazione stessa verso traguardi di umanizzazione solidale”.

Bauman non vede quest’anima della globalizzazione: “piuttosto che rendere omogenea la condizione umana, l’annullamento tecnologico delle distanze spazio-temporali tende a polarizzarla. Emancipa alcuni dai vincoli territoriali e fa sì che certi fattori generino comunità extraterritoriali, mentre priva il territorio in cui altri continuano a essere relegati, del suo significato e della sua capacità di attribuire un’identità” (Bauman,1998, p.22).

Si impone un modo di produzione socialmente distruttivo, che “per sviluppare se stesso è costretto a consumare società, a consumare legame e coesione sociale, a crescere dimagrendo, a esternalizzare, a frammentare, a scomporre” (Revelli, 2000, p.97). Per alcuni nasce una immensa libertà creativa, i molti altri “guardano disperati al fatto che l’unica località che gli appartiene e abitano gli sta sparendo da sotto i piedi” (Bauman,1998, p.22).

In queste località sorgono spazi privati destinati al consumo, costruiti per non distrarre il consumatore e il cui accesso è determinato dalle capacità di spesa. Spazi galleggianti, *non luoghi* nei quali ribolle l’exasperazione dell’individualità incompiuta e insicura, dove ciascuno deve sentirsi a casa propria, ma nessuno deve comportarsi come a casa propria (Bauman, 2003b, p.111).

Spariscono i luoghi di riunione dove “si creavano anche norme, in modo di poter fare giustizia e imporla orizzontalmente, sì da trasformare coloro che parlavano in una comunità... I giudizi su ciò che è giusto/sbagliato, bello/brutto, corretto/scorretto, utile/inutile possono solo discendere dall’alto, da

regioni impenetrabili” (Bauman, 1998, p.30). Ogni dissenso viene disperso in sofferenze vissute personalmente in “una società del rischio, una società dell’insicurezza assoluta, una società dell’imprevedibilità... una società nella quale, alla lunga, il legame sociale stenta a mantenersi, e rischia di rompersi.” (Revelli, 2000, p.98).

Intanto le *élite* muovono denaro e comunicazioni in tempo reale, con velocità maggiore rispetto a quella di entità politiche che avessero qualcosa da dire sulla direzione di quei movimenti.

Nessuna considerazione per le prospettive catastrofiche della diffusione di ambizioni smisurate che precludono la possibilità di essere estese a altri: “Gli sviluppi moderni non avrebbero potuto verificarsi né procedere a tale ritmo se la questione dei loro limiti spaziali *naturali* e inviolabili non fosse stata liquidata e attivamente rimossa, o semplicemente tolta dal campo visivo cancellandola dai fattori da considerare nei calcoli strumentali-razionali” (Bauman, 2006, p.94).

Per questo sentiamo faticoso integrare le nostre iniziative diaconali in un contesto sociale e mantenerle in dialogo con autorità che governino realmente il territorio. Esiste ancora un territorio nel quale qualcuno abbia obblighi sociali e responsabilità politiche? La diaconia può essere creatrice di spazi alternativi. Deve cercare nuove forme concretamente agibili, nelle quali recuperare relazioni che creino significato e condivisione di regole. Da sempre la diaconia si è percepita come presenza in un determinato territorio e si è modellata in risposta alle sue specificità. Da tempo avvertiamo che il territorio ci sta sparendo da sotto i piedi e vediamo il degrado progressivo delle categorie più svantaggiate.

La sovrapposizione di spazi, quasi una dimensione parallela, nasconde i bisogni reali con la mancanza di risorse per affrontarli. In questa *razionalissima* dimensione, il problema non è quanti anziani in difficoltà ci siano sul territorio, ma quanti (e quali) si è politicamente deciso di prendere in considerazione. In questo regno delle *compatibilità* economiche, il problema dei marginali che vivono in strada non è affidata ai servizi sociali, ma all’asses-

sore al *decoro urbano*. In questo invadente mondo immaginario, che i media elevano a unica realtà, le emergenze si succedono una all'altra e spariscono. In questo territorio artificiale si attribuisce esistenza solo a individui che si sfiorano ignorandosi ed evitando rischi e coinvolgimento.

La diaconia è espressione di una chiesa che è comunità fin dal suo mettersi all'ascolto della parola. Un ascolto e un tentativo di comprensione anche sul piano etico, durante il quale "è essenziale che la coscienza del singolo non sia lasciata sola, bensì che essa sia inserita nel tessuto vivente della comunità" (Ferrario, 2008b, p.171). Cogliere l'attualità di quella parola è possibile solo nella prassi, permettendo a quella parola di essere ascoltabile oggi, con il maggior grado possibile di chiarezza. Testimoniare la ricchezza della condivisione comunitaria, imprescindibile per chi ha ricevuto in dono la fede, diviene fondamentale per tutti gli uomini. La diaconia sa per esperienza che se lo spazio non viene restituito alle potenzialità di socializzazione dell'uomo, diviene deserto. Un deserto popolato da drammi isolati e dove non ci sono oasi, ma solo miraggi che svaniscono appena raggiunti. Diaconia come oasi potrebbe essere una parziale lettura del nostro compito attuale. Parziale, perché le oasi non bastano e le conventicole non appartengono al nostro sentire protestante. Forse oasi che cercano di irrigare il territorio circostante, perché la vita riprenda a avere un senso e le sabbie si ritirino.

5.3 *Le élite e lo sciame*

"Quanto più intensamente l'individuo si occupa di acquistare un potere sulle cose, tanto più le cose lo dominano e tanto più egli perde ogni genuino carattere individuale e la sua mente si trasforma in un automa della ragione formalizzata" (Horkheimer, 2000, p.114).

Le élite del potere globalizzato si muovono ormai nel cyber-spazio: "Tutti quei manager che parlano globale e agiscono globale... celebrando l'indeterminatezza, la fluidità e di conseguenza anche il caos, preferiscono il cambiamento alla coerenza, la libertà all'impegno e, più in generale, considerano

come massima dote la capacità di finire velocemente ciò che è stato iniziato solo per il piacere di cominciare qualcosa di nuovo” (Bauman, 2003b, p.42).

Qualunque cosa quei manager comincino sarà segnata dall'indifferenza “verso tutto ciò che è specificamente legato a una forma di vita e a un luogo in particolare” (Barcellona, 1999a, p.118)¹¹. La flessibilità euforica del manager impone agli altri la flessibilità del lavoro. Un lavoro che viene e va, spezzettato e però propagandato come moderno e carico di possibilità.

L'ideologia del lavoro flessibile è un anticoagulante che impedisce ogni aggregazione, creando soggetti disponibili a rinunciare a garanzie che sarebbe d'intoppo alla libertà del mercato. La flessibilità diviene “centro propulsore del *processo di indeterminazione* che tende a depurare i soggetti delle loro determinazioni, per adeguarli al *sistema di astrazione sociale*, al sistema della indifferenza alla concreta esistenza degli uomini e delle donne in carne e ossa” (Viola, AA.VV., 2001, p.190).

Ellul prefigurava 30 anni fa questo processo: “in realtà si desidera (anche se non lo so esprime chiaramente!) un'organizzazione sociale perfettamente malleabile: perché la tecnica per avanzare esige una grande mobilità sociale, perché ci vogliono considerevoli spostamenti di popolazione, cambiamenti nell'esercizio delle professioni, cambiamenti di qualifica sociale, intaccamento delle risorse e modificazione di struttura dei gruppi. Sembrerebbe semplice ed evidente prevedere che d'ora in avanti, nel corso della propria carriera professionale, un individuo debba cambiare tre volte mestiere (cioè tecnica) in trent'anni” (Ellul, 2009, p.290).

La globalizzazione realizza largamente queste condizioni eppure, secondo Benedetto XVI (2009, p.36), se si fa attenzione a salvaguardare e valorizzare l'uomo, evitando lunghi periodi di disoccupazione, evitando che la situazione divenga endemica (?), “la mobilità lavorativa, associata alla deregolamentazione generalizzata è stata un fenomeno importante, non privo di fenomeni positivi perché capace di stimolare la produzione di nuova ricchezza e lo

¹¹ Pietro Barcellona è professore di Filosofia del diritto all'Università di Catania.

scambio tra culture diverse”.

C'è invece chi si chiede “come è possibile che una società ad alta tecnologia funzioni solamente con lavoratori interinali e precari?” (Touraine, 2008, p.88), cercando risposta nella dissociazione avvenuta tra economia e lavoratori, sistema e attori. Il potere è rimasto nelle mani di chi le ha libere e questa libertà diventa oggi fulmineità di movimento e “il dominio consiste nella capacità di sfuggire, di svincolarsi, di *essere altrove*. E nel diritto di decidere la velocità con cui fare tutto ciò, e al contempo di non dare possibilità alle persone dominate di ostacolare, rallentare o fermare le mosse di chi domina.” (Bauman, 2003a, p.135). Le élite hanno assunto il compito “di realizzare una civilizzazione delle culture particolari, di combattere contro le culture particolari attraverso il massimo di astrazione tecnica” (Barcellona, 1999a, p.118).

La globalizzazione è epoca di disimpegno nel senso pieno. Superato il modello panoptico di controllo dei sottoposti¹², oggi gli sciami, come li chiama Bauman (2001, p.123), “non hanno bisogno di generali o caporali; trovano immancabilmente la propria strada senza alcun bisogno di ufficiali di Stato maggiore e dei loro ordini. Nessuno dirige gli sciami verso prati fioriti”. Dal punto di vista della produzione oggi non si coordina più per *contiguità*, ma per *connessione*: “Non si usa più il territorio come unità di organizzazione del processo di lavoro, ma lo si attraversa. Lo si scompone e ricompone come un qualunque fattore produttivo *interno* all'organizzazione del lavoro, sotto la spinta di una nuova *rivoluzione spaziale* connessa a un inedito *salto tecnologico*” (Revelli, 1997, p.61).

Gli sciami vengono coordinati senza essere integrati a forza, gli individui seguono gli altri spontaneamente: “le aziende odierne pagano i dipendenti in base al tempo di svolgimento delle loro mansioni, ma avanzano pretese

12 Nel modello di carcere concepito da Jeremy Bentham a fine '800, nel quale ogni detenuto è tenuto costantemente sotto sorveglianza, Michel Foucault individuava il paradigma del controllo sociale. Il termine Panoptisme, viene dal Panopticon, dispositivo che permette di vedere ogni detenuto senza essere visti. Bauman (1998, p. 40) tornerà sul Panopticon come paradigma dell'era moderna, nella quale supervisor e controllati erano costretti a condividere luoghi e erano entrambi immobilizzati.

su tutte le loro capacità, sulla loro intera vita e personalità” (Bauman, 2001, p.124), fino a creare depressioni in chi sente di non essere all’altezza di chi gli lavora al fianco. La direzione a distanza opera tramite manipolazioni e seduzione.

A schiacciare lo sciame, e buona parte della popolazione mondiale, è inoltre la pressione del debito, denominatore comune della globalizzazione e forma di controllo sulle popolazioni: “La crisi finanziaria che ha travolto il pianeta non ha altra origine diretta: migliaia e migliaia di miliardi di dollari sono stati creati dal nulla comprando, vendendo e moltiplicando i debiti della parte più povera della popolazione dei paesi *ricchi*” (Viale, 2009, p.24)¹³. Debiti fatti su sollecitazione dei governi e della pubblicità, ma anche debiti che pesano sugli abitanti dei paesi del Sud del mondo.

Lo sciame è liquefatto in individui costretti a essere individui, anche se uguali uno all’altro. Paradossalmente “l’individualità è legata allo *spirito della folla*: è quest’ultima ad imporla. Essere un individuo significa essere uguale, anzi identico, a chiunque altro faccia parte della folla” (Bauman, 2005a, p.4).

L’opinione dei cittadini viene uniformata dalla potenza dei media: “il cittadino, immerso in un mare di informazioni, desidera che i problemi gli vengano semplificati, chiariti, spiegati, cioè che venga realizzata una sorta di propaganda nei suoi confronti in modo che gli venga facilitata la scelta politica” (Ellul, 2009, p.83).

Se essere individuo comporta soprattutto la spinta a essere diverso dagli altri, la contraddizione è insanabile, la società chiama a un compito impossibile, spingendo a risolverlo attraverso prodotti di massa e risorse insufficienti.

Lo sciame ha sostituito l’idea di *gruppo*. Non è nulla di più che l’unione delle sue parti e non comporta altro che prossimità fisica e una direzione

13 Guido Viale è stato uno dei leader del ‘68 torinese. Economista ambientale, si occupa di politiche del lavoro in campo ambientale e fa parte del Comitato tecnico-scientifico dell’Agenzia nazionale per la protezione dell’ambiente.

seguita soltanto perché molti la seguono. Lo sciame dura per il tempo di un volo e non dà luogo a legami, se non superficiali. “Le società di consumatori tendono verso la disgregazione dei gruppi a vantaggio di sciame perché il consumo è una attività solitaria... anche quando avviene in compagnia” (Bauman, 2007d, p.49).

Questa disgregazione nei paesi più *modernizzati* “raggiunge forme estreme quando il legame tra il sistema e l’attore si rompe, quando il senso di una norma per il sistema non corrisponde più a quello che riveste per l’attore” (Touraine, 2008, p.88), e ciò vale, aggiungiamo noi, con esiti diametralmente opposti, per le élite nel loro sottrarsi e per lo sciame nel suo disgregarsi.

Fatte le dovute differenze tra colpevoli e vittime, tra gestori del sistema e attori figuranti, al centro rimane la questione dell’autonomia del soggetto: volatilità e indifferenza per le élite di manager, flessibilità indotta negli sciame di individui per i quali viene decretata la libertà, privandoli però dell’effettiva possibilità di divenire individualità differenti e complete.

L’assolutizzazione degli individui realizza solo l’autonomia di chi ha scelto le regole del gioco e la riduzione degli altri in astratta e indifferenziata folla. Ciò è sempre avvenuto, la novità è che oggi lo sciame viene reso identico dalla sua interscambiabilità e dalla espropriazione dell’intera vita. L’autonomia degli individui diventa una parodia giocata tra ricette a buon mercato e la realtà di uno spezzettamento flessibile o di una totale esclusione.

Risulta evidente che l’assolutizzazione degli individui (alcuni) è ciò che impedisce la crescita dell’autonomia degli individui (tutti): “la libertà comincia dall’emancipazione del soggetto dalla propria assolutezza. L’essere umano non pone se stesso (è creato); tenta di promuovere se stesso a spese dell’altro e in tal modo si autonega (è peccatore)” (Ferrario, 2008b, p.157). Questa autonomia assoluta si configura dunque come idolatria, schiavitù che produce schiavitù.

La diaconia protestante chiama l’uomo a libertà in Cristo, che è abilitazione e disponibilità al servizio, cioè restituzione a se stessi *all’interno* dell’amo-

re per il prossimo. La parola autonomia suona problematica a una sensibilità protestante, possiamo comunque affermare che quando ci si pone al servizio del prossimo, seguendo Colui che *autonomamente* scelse la croce, si decide per un progetto e uno stile di vita che accresce la propria autonomia dallo sciame. È allora possibile proporre l'*essere per l'altro* come fondamento di relazioni significative, durevoli ed efficaci. Un cammino che anziché iniziare dall'idolatrice affermazione di se stessi, inizi dalla rinuncia come via verso la realizzazione delle potenzialità umane: "In che senso la croce coincida con la pienezza dell'identità di Gesù, con la sua piena realizzazione anche in quanto essere umano, è rivelato al mattino di Pasqua e non prima. Più che un diritto alla felicità, la fede parla di un dono della beatitudine" (p.181).

Se c'è un tempo per ogni cosa, il tempo della globalizzazione è il tempo adatto a una predicazione concreta sulle beatitudini, in un confronto con la felicità come storicamente si manifesta oggi: l'idolatrice euforia delle élite e l'attimo fuggente dello sciame. Non si tratta di un rinvio a un tempo futuro, ma di una possibilità presente: "il regno di Dio crea il suo tempo nel nostro tempo. Esso si oppone, come fenomeno escatologico nel nostro tempo" (Jünger, 2005, p.60).

5.4 Nuove e vecchie povertà

Lontano dagli occhi dei manager, aumenta l'esclusione di persone considerate esuberanti e ridotte a *rifiuti*. Più aumenta il fenomeno della povertà, più è oggetto di mistificazioni, ridotto a *semplice* problema della fame, occultando quei complessi aspetti che non si combattono con le derrate alimentari delle organizzazioni umanitarie: condizioni di vita, analfabetismo, famiglie in disfacimento, allentamento dei legami sociali, assenza di futuro, distruzione dei posti di lavoro, spopolamento, distruzione di economie locali. Il tutto coperto dalla menzogna che responsabili del loro destino sono i poveri stessi.

"Nulla si sa e niente viene detto sulle *cause* delle carestie e delle malattie croniche. Non un minimo accenno alla costante distruzione dei mezzi di

sussistenza causata dal mercato *sans frontières*, allo smantellamento delle reti di sicurezza sociale sotto la pressione della finanza *sans frontières*, o alla devastazione dei terreni e comunità da parte di monoculture imposte dai mercanti di semi geneticamente modificati in stretta collaborazione con i missionari delle motivazioni economiche della Banca mondiale o del Fondo monetario internazionale” (Bauman, 2002, p.235).

Come nota Sayad¹⁴ (2008, p.15), “l’immigrato, per la società che così lo definisce, esiste soltanto nel momento in cui varca le sue frontiere e calpesta il suo suolo: è in quel momento che nasce l’immigrato per la società che così lo indica. Per questo la società si permette di ignorare completamente ciò che precede quel momento e quella nascita”.

C’è chi sostiene che il problema riguarda la *governance* di Stati come quelli africani dove “i governanti hanno cercato di difendere la loro posizione di privilegio in modo da garantirsi il potere a vita” (Paolazzi, AA.VV., 2007, pp.103-5). Ma anche tra i fautori di una possibile futura *governance* della globalizzazione, c’è chi non nasconde le reali responsabilità delle istituzioni economiche internazionali: “Queste istituzioni si sono allontanate dalle funzioni loro formalmente attribuite nel 1944 a Bretton Woods, al punto che nell’ultimo ventennio hanno sottratto imponenti quantità di risorse finanziarie ai paesi poveri... e le hanno versate nelle casse dei paesi ricchi” (Zolo, 2004, pp. 37-8)¹⁵.

Più ampia l’osservazione di Bauman secondo cui la modernità ha sempre e inevitabilmente prodotto enormi quantità di *scarti umani*. Da secoli è in funzione un’opera di smaltimento di rifugiati, in terre ritenute vergini o rese vergini sterminando intere popolazioni. Oggi la produzione di scarti umani avviene ovunque sul pianeta, senza una strategia per gestire il problema, se

14 Abdelmalek Sayad (1933-1998), sociologo algerino, direttore di ricerca al Cnrs e all’École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi.

15 Danilo Zolo insegna Filosofia del diritto internazionale all’Università di Firenze. Gli accordi di Bretton Woods furono il primo esempio di ordine monetario concordato. Obbligavano ogni paese a una politica monetaria tesa a stabilizzare il tasso di cambio a un valore fisso rispetto al dollaro, eletto a valuta principale, consentendo solo lievi oscillazioni alle altre valute e assegnando il compito di equilibrare gli squilibri al Fondo Monetario Internazionale.

non attraverso azioni dettate dalla paura o dalla emergenza, mentre si esaurisce la disponibilità di *discariche*.

Gli scarti umani sono divenuti profughi. Lo sprangare porte, i respingimenti in mare, il ridurre la concessione di asilo politico, le campagne contro il *terrorismo*, la blindatura delle frontiere, i campi profughi, la tolleranza zero, la criminalizzazione e l'aumento delle misure detentive... sono tentativi patetici oltre che moralmente riprovevoli. Mentre a livello locale il paesaggio si popola di nuove *streghe* e nuovi *cattivi*, interpretati dalle vittime stesse dell'emarginazione, che divengono protagonisti di leggende metropolitane (Tosi Cambrini, 2008).

Nella versione di Latouche (1992, p.11)¹⁶, “emancipata da qualsiasi forza umana che volesse arrestarla, la macchina impazzita prosegue la sua opera di sradicamento planetario. Strappando gli uomini dalla loro terra, fin nelle regioni più remote del globo, la macchina li scaraventa nel deserto delle zone urbanizzate senza tuttavia integrarli nell'industrializzazione, nella burocratizzazione e nella tecnicizzazione senza limite da lei promosse”.

Anche per Amartya Sen (2002, p.5), pur fiducioso in nuove istituzioni, la sfida più importante per la globalizzazione è “la disuguaglianza, sia tra le nazioni che nelle nazioni. Le disuguaglianze rilevanti comprendono le differenze nelle ricchezze, ma anche le macroscopiche asimmetrie nel potere sociale e economico”. Zolo (2004, p.38) parla di *strozzinaggio* internazionale, notando che, a causa del crollo dei prezzi delle loro esportazioni, “i paesi industrialmente arretrati hanno pagato in media saggi di interesse reale del 17 per cento per i prestiti ricevuti attraverso le istituzioni monetarie internazionali, mentre questi ultimi hanno normalmente pagato saggi di interesse del 4%”.

In questo quadro gli Stati nazionali si fanno paladini della sicurezza personale. Non rispetto all'insicurezza generata dall'economia, ma nei confronti della difesa della persona dai nuovi cattivi, questione all'altezza di una poli-

16 Torneremo sulle tesi più recenti di Latouche. Nell'opera citata l'analisi di Latouche sui danni dell'occidentalizzazione è impietosa. L'avanzata dell'Occidente è scandita dal genocidio e dall'etnocidio.

tica che ormai ha bisogno di pratiche mistificatorie per mostrare di esistere. Se lo Stato non può far nulla contro l'insicurezza che nasce dal mercato, va drammatizzata un'insicurezza alternativa e artefatta: gli immigrati costituiscono un bersaglio molto comodo e il gioco di associare il terrorismo all'immigrazione ha effetti insperati: "Come il denaro liquido, pronto per qualsiasi tipo di investimento, il capitale di paura può essere impiegato per qualsiasi genere di profitto economico o politico" (Bauman, 2005a, p.71).

Si investe sulla grande paura dello scontro tra culture: "Ma dove stanno le culture? In tutta sincerità, chi ha mai visto due culture scontrarsi? Si tratta di espedienti retorici e analitici, di astrazioni formulate dagli studiosi per indicare *a posteriori* processi storici, ma... in questa realtà noi vediamo donne, uomini e bambini conoscersi, convivere, lottare, combattere... Dalle carrette del mare che più o meno regolarmente attraccano sulle nostre coste, sbarcano disperati, non culture" (Aime, 2004, p.53)¹⁷. È l'utilizzo della comunicazione mediatica a caricare le differenze etniche di problematiche che sorgono dalla guerra tra poveri, dal problema del lavoro, della casa o della criminalità in generale.

Solo il suo essere forza lavoro, provvisoria e in transito, salva temporaneamente l'immigrato: "È il lavoro che fa *nascere* l'immigrato, che lo fa essere, è sempre il lavoro, quando viene a mancare, che fa *morire* l'immigrato, che decide la sua negazione o lo respinge nel non-essere" (Sayad, 2008, p.33).

La spettacolarizzazione di singoli episodi criminali copre la totale impotenza di una lotta contro sistemi criminali che hanno più risorse degli Stati stessi. Anche i problemi demografici vengono letti in questa chiave, con un *loro* che sono comunque troppi e un *noi* che non siamo mai abbastanza. Ci preoccupa in realtà la sempre maggiore difficoltà di spremere risorse, il che ci convince che sono *loro* a sovrappopolare il pianeta. Perché *loro* sono sempre di più e noi ci chiediamo se potremo sostenere il nostro stile di vita.

Per questi rifiuti umani nessuno ha mezzi e risorse adeguati, né ha parti-

17 Marco Aime, insegna Antropologia culturale all'Università di Genova

colari interessi ad affrontarne il problema: “una volta che ha creato le condizioni giuridiche della libertà di mercato e ne ha assicurato il monitoraggio e la sorveglianza, il potere politico non ha alcun bisogno di interferire ulteriormente per garantire una quantità sufficiente e una scorta permanente di *timore ufficiale*” (Bauman, 2004, p.65).

In parallelo cresce la massa dei *working poors*, frantumata “nel circuito del lavoro precario, temporaneo, interinale, privo di certezze normative e di garanzie, che non sopravvive come residuo arcaico, ma cresce e si alimenta nel medesimo paradigma produttivo della fabbrica integrata” (Revelli, 1996, p.213). Sempre meno sarà possibile utilizzare strumentalmente l’etica del lavoro, in un mondo che non ha bisogno di forza lavoro e sposta capitali in paesi dove è ancora possibile trovare manodopera i cui livelli di consumo, per ora, non fanno sorgere questo tipo di problemi.

La povertà è il naufragio della grande società: “il risultato dello stesso successo della macchina tecno-economica nel produrre esclusi” e nel lasciare i perdenti alla loro sorte (Latouche, 1993, p.95)¹⁸. Povertà è anche vivere una condizione sociale mortificante o angosciante rispetto al futuro, è mancanza di autostima, impossibilità di partecipare a una vita normale. Come per Michelangelo l’opera d’arte emerge per sottrazione, così “l’atto della creazione raggiunge il suo culmine, completamento e autentico compimento nell’atto della separazione e dell’eliminazione dei rifiuti”, segreto e vergogna nascosti di ogni produzione (Bauman, 2004, p.30).

Eppure Benedetto XVI (2009, p.56) ritiene errata: “la visione di quanti pensano che l’economia di mercato abbia strutturalmente bisogno di una quota di povertà e di sottosviluppo per poter funzionare al meglio. È interesse del mercato promuovere emancipazione, ma per farlo veramente non può contare solo su se stesso, perché non è in grado di produrre da solo ciò che va oltre le sue possibilità. Esso deve attingere energie morali da altri soggetti, che sono capaci di generarle.” E capiremo meglio quali siano questi soggetti

18 In questo scritto Latouche inizia a esaminare l’emergere, accanto alla crisi dell’Occidente, di economie informali che gli serviranno per formulare tesi di cui tratteremo più avanti.

quando affronteremo il tema della *sussidiarietà*, che pervade l'intera impostazione dell'Enciclica.

In una società globalizzata l'inferiorità e l'inadeguatezza non vengono alleviate minimamente da un confronto ristretto (locale), quando il profilo del consumatore viene costruito altrove. Che siano reali problemi di sofferenza o sensazioni artificialmente create dal mondo dei consumi, non fa differenza sul piano della percezione della propria soddisfazione e felicità. La globalizzazione ci costringe a vedere sempre più vicini gli altri, anche i ricchi e i famosi. La sensazione di *inadeguatezza* soggettiva, attinge oggettività, dal crescere dei livelli di ricchezza e della loro distanza dai livelli della povertà.

Un meccanismo di *sottrazione* attraverso il quale eliminare gli scarti è la repressione, “la ghettizzazione accompagna e integra la criminalizzazione della povertà; c'è un continuo scambio di popolazione tra i ghetti e i penitenziari, ciascuno dei quali serve da immenso e crescente bacino di alimentazione per l'altro. Ghetti e prigionieri sono due aspetti complementari di una stessa strategia di confinamento e immobilizzazione, mirante a *incatenare i piedi agli indesiderabili*” (Bauman, 2001, p.117).

Una nuova paura, a uso del potere, alimenta lo sviluppo di una sorta di sottoclasse, in realtà in sé differenziata, ma definita come l'insieme di coloro che rifiutano i valori comuni: “giovani delinquenti, ragazzi che avevano abbandonato la scuola, drogati, madri senza mezzi o senza marito, furfanti, provocatori di incendi dolosi, criminali violenti, papponi, spacciatori, accattoni” (Bauman, 2007a, p.113). Un'improbabile associazione di casistiche¹⁹, messe sullo stesso piano, che ha portato alla moda delle strategie di controllo sociale e al motto *tolleranza zero*. Tra le due alternative prospettate da Rifkin (1995, p.394): “finanziare il rafforzamento delle forze di polizia e costruire nuove carceri per imprigionare la sempre più vasta classe criminale, o finanziare forme alternative di lavoro nel Terzo settore”, la prima riscuote sempre maggior successo.

¹⁹ Elenco tratto dalla rivista *Life* che nel 1977 lancia la tematica della sottoclasse.

In Italia non mancano certo esempi brillanti, ma il *copyright* spetta alla campagna *Zero Tolerance* promossa dal sindaco di New York Rudolph Giuliani. Presupposto il legame tra degrado urbano, incuria delle persone e criminalità, compito primario della polizia diviene quello di reprimere i comportamenti che, pur non configurando reati (se non di infimo grado), danno la sensazione al cittadino di vivere in una città degradata. Eliminare dalla vista dei cittadini le finestre rotte, i graffiti, chi chiede elemosina, le prostitute di strada, gli ubriachi, i tossicodipendenti, i barboni... Non interessano né le *ragioni* dei comportamenti devianti, né estirparli, ma solo che non avvengano in pubblico (De Giorgi, 2000, p.106-7)²⁰.

Il risultato negli USA è che la popolazione carceraria è più che triplicata dal 1980 al 2003, superando i due milioni, una vera *globalizzazione penitenziaria* che rappresenta per altro solo un terzo della popolazione soggetta a controllo penale (Zolo, 2004, p.82)²¹.

La separazione, dal problema generale della povertà, del problema di una presunta *sottoclasse* che *volontariamente* si renderebbe intrattabile, è una scelta devastante (si parla negli USA di 9 milioni di persone), nega ai reietti il diritto di sentirsi vittime della disfunzione sociale e permette di invocare misure restrittive: più polizia, più prigionieri e pene più severe; dove invece esiste una proporzionalità diretta tra lo smantellamento del welfare state e l'aumento della criminalità e delle spese per la repressione.

La diaconia non ha ricette pronte di fronte all'esito disastroso di tali politiche, con i loro proclami sulla giustizia più o meno infinita. Difficile anche solo non esserne oggettivamente complici. Occorre però iniziare da una seria critica della nostra piccola realtà di iniziative che agiscono nel locale e nel quotidiano. Dalle possibilità, a volte perse, di rispondere a tono agli illusionisti che ci circondano. Dal rapporto con quanti rappresentano le istituzioni, immersi nell'immaginario dominante, a volte turbati da qualche dubbio,

20 Le basi teoriche vengono da James Q. Wilson, esponente della criminologia della nuova destra.

21 La fonte di Zolo è in AA.VV., 2003. Fonti più recenti del Ministero della Giustizia USA, parlano di 2,3 milioni di detenuti nel 2007 (7,62 per mille della popolazione). Con gli afro-americani al 35,4% della popolazione carceraria, nonostante costituiscano meno del 10% della popolazione.

ogni tanto testimoni di cambiamenti che hanno liquefatto ideali, obiettivi, costruzioni a cui hanno dedicato una vita.

Alla diaconia capita spesso di ascoltare *oggettive* motivazioni da parte delle istituzioni locali circa la scarsità di risorse. Non ci aspettiamo che tutti i funzionari o i politici abbiano una visione planetaria dello sradicamento o della mistificazione operata attraverso la caccia alle streghe, ma la diaconia protestante rifiuta la logica del *corto circuito*, dell'impotenza programmata, della cancellazione della prevenzione che alimenta il terrore *ufficiale*. Non crediamo in astratte imprese, quale l'immissione nel mercato di forze morali che nessuno è in grado di produrre e di cui il mercato non sa che farsene, ma pretendiamo atti politici che incomincino a tracciare una direzione alternativa. Poi viene l'etica, la spinta della diaconia che non può accettare un ordine che continui a discriminare tra i cittadini. Ma le scelte politiche, la diaconia può e deve esigerle da chi di dovere.

La diaconia avverte un certo imbarazzo nel lavorare troppo vicino a di chi accetta una società espulsiva. È sconcertata da campagne che scambiano la *legalità* (come base di convivenza civile, accoglienza e ricerca democratica sempre aperta), con la *tolleranza zero* volta a compiacere chi vuole *incatenare i piedi agli indesiderabili*. Operazioni ipocrite e di facciata, asservite a un astratto concetto estetico, che snobbano principi giuridici e sono alieni da un qualunque tarlo etico.

La diaconia è perplessa nel vedere i mass media alternare la strumentale spettacolarizzazione di singoli episodi di criminalità con la propaganda di operazioni di aiuto umanitario, non sempre esenti da scandali, "Mettere i rifugiati nelle mani degli *operatori umanitari* (e chiudere gli occhi davanti alle guardie armate che stanno sullo sfondo) sembra il modo ideale di conciliare l'inconciliabile: il desiderio irresistibile di di disfarsi dei rifiuti umani nocivi e, al tempo stesso, di gratificare il proprio cocente desiderio di rettitudine morale" (Bauman, 2004, p.96).

La diaconia protestante è stata liberata da Dio dal proprio *cocente desiderio di rettitudine morale*, dal fardello di chi ripiega su se stesso a cercare

giustificazioni tardive e contraddittorie, e non può tacere di fronte al pregiudizio: “Non posso mai sapere in precedenza quale debba essere l’immagine di Dio nel prossimo; sempre di nuovo questa assumerà una forma diversa e nuova, che dipende dalla libera creazione di Dio. A me può anche sembrare strana, indegna di Dio. Ma Dio crea l’altro a immagine e somiglianza del suo Figliolo, del Crocifisso: anche questa immagine a me era pur parsa strana, indegna di Dio, prima che l’avessi compresa” (Bonhoeffer, 1983, p.119)²².

5.5 Consumo e idolatria

La creazione di bisogni, nella competitività globale, diventa produzione di tentazioni. Occorre un consumatore la cui soddisfazione sia immediata, non richieda tempi di apprendimento e cessi nel tempo strettamente essenziale alla consumazione: “La società dei consumi riguarda piuttosto il dimenticare che non l’imparare. In effetti quando l’attesa viene eliminata dal desiderio e il desiderio non vuole più attese, la capacità di consumo dei consumatori può venire ampliata ben al di là dei limiti determinati dalle necessità naturali o acquisite” (Bauman, 1998, p.92).

Consumatori la cui possibilità di essere individui subisce un depistaggio e si perde: “L’individualità presuppone il volontario sacrificio della soddisfazione immediata per amore della sicurezza materiale e spirituale, quando questa sicurezza appare irraggiungibile, non c’è più molta ragione di negarsi i piaceri del momento” (Horkheimer, 2000, p.114).

Niente bisogni pienamente appagati o desideri essenziali: “I consumatori sono prima di tutto raccoglitori di sensazioni” (Bauman, 1998, p.96). I beni di consumo aprono le porte dell’immaginario: “è la stessa pubblicità a creare, esaltare una *immagine di marca*, uno stile, un’etichetta e ornare i consumi di una sorta di significazione *fantastica*. Sempre più frequentemente l’oggetto reale tende a essere strutturato come *immagine*” (Barcellona, 1999b, p.89).

I consumatori non vanno mai lasciati riposare e “*quella costrizione*, quella

22 L’originale è del 1939

pressione che viene dal proprio io, quell'impossibilità di vivere la propria vita in maniera diversa, si manifesta sotto le spoglie di un libero esercizio della volontà" (Bauman, 1998, p.94).

Ivan Illich, già all'inizio degli anni '70, metteva in guardia sul dominio dello *strumento* che determina "il consumo obbligatorio e di conseguenza restringe l'autonomia della persona." (Illich, 2005, p.15). Oggi la *nostra politica della vita*, nella pratica dello shopping, è ricerca di felicità, di nuova immagine, di sempre migliore forma fisica, di ossessive cure preventive, di nuove amicizie e amori. Senza però mai rischiare di essere coinvolti dagli oggetti di consumo un attimo in più di quanto serve²³.

Il desiderio volatile ed effimero non ha bisogno di motivazioni, "ha quale oggetto costante se stesso e per tale motivo è destinato a restare insaziabile" (Bauman, 2003a, p.77). Non ci sono regole, né limiti oggettivi tra autentico e falso bisogno: il desiderio è la situazione stessa di dover cogliere opportunità.

Un comportamento narcisista e feticista: "l'oggetto fa cadere il consumatore nella trappola della sua immagine. Il soggetto guarda, al di là dell'oggetto, ciò che la sua immagine rappresenta. Ma dietro l'oggetto e la sua immagine non esiste nulla, orienta il desiderio verso altre immagini" (Barcellona, 1999b, p.90).

Il gioco di specchi di in uno shopping *compulsivo/assuefativo*, un *rituale* volto a esorcizzare incertezze e insicurezze (Bauman, 2003a, p.86). Ciò che una volta veniva esorcizzato mediante libretti di risparmio rivolti al futuro (perché non si sa mai), oggi è anestetizzato da carte di credito che rappresentano il potere del presente sul tempo (perché aspettare?).

Latouche (1995, p.34) vede in ciò il perfezionamento progressivo di una *Megamacchina* tecnosociale che assorbe la dimensione sociale: "Gli uomini, la loro volontà, i loro desideri sono catturati, fuorviati dalla logica del tutto. I cittadini sono trasformati in utenti". I consumatori sono vincolati al sistema

23 Si è criticata la scarsa attenzione di Bauman per il consumo etico o quello critico, che costituirebbero una vera e propria arena politica (Cfr. Tosi, in AA.VV., 2006).

a causa della demoralizzazione di ogni rapporto sociale e della rinuncia a ogni considerazione etica.

I soggetti sono costretti ad assumere identità volubili e volatili, senza impegno, prese e abbandonate attraverso il consumo di prodotti di massa: “Bisogna dissipare il mito che la tecnica aumenti le possibilità di scelta: ovviamente l'uomo moderno può scegliere tra cento marche di auto e mille tessuti... La parola *scelta* non ha alcun contenuto etico in sé, e non è attraverso la scelta di oggetti che si esprime la libertà” (Ellul, 2009, p.391).

Persino il lato visibile dell'identità diviene modificabile attraverso la chirurgia estetica. Il fitness e la cura per la propria salute si trasformano in *guerra permanente* contro la malattia, non più percepita come evento unico, ma come minaccia sempre incombente (Bauman, 2003a, p.83).

L'individuo è semplice appendice delle fluttuazioni del sistema: “L'individualismo senza soggettività è l'individualismo della massificazione, dell'omologazione e della differenziazione funzionale... individui che consumano, liberi di scegliere gli oggetti del supermercato, ma senza alcuna legittimazione a produrre nuove forme di soggettività” (Barcellona, 1999b, p.104)

L'identità che resta è l'*io in corsa*: l'arrivo è solo il momento tedioso in cui la scelta si è realizzata, ogni pulsione del desiderio si è scaricata e va rimpiazzata da nuovi desideri, senza attese o intermezzi oziosi di valutazione (Bauman, 2005a, p.94).

Un'*obsolescenza programmata*, imposta dalla produzione per aprire sempre più velocemente il mercato a nuove merci, svalutando le precedenti e riproducendo la povertà dell'individuo obbligato “a staccarsi continuamente da ciò che è stato costretto a desiderare, pagare e installare nella sua esistenza.” (Illich, 2005, p.101). Il mondo esterno è semplice strumento immediato e “la vita liquida si alimenta dell'insoddisfazione dell'io rispetto a se stesso” (Bauman, 2005a, p.XIX). Una perversa invasione di oggetti: “si produce per distruggere, si acquista per gettare, la moltiplicazione degli oggetti avviene per poterli eliminare. Gli oggetti sono bersaglio del nostro profondo disprez-

zo” (Ellul, 2009, p.67).

Negli anonimi locali della grande distribuzione, la parabola dell’individualismo moderno, con le sue pretese di appropriarsi della natura, sembra smarrirsi, indecorosamente, nell’individualismo di massa (Barcellona, 1999b, p.105).

Se per l’età moderna Marx ha parlato di *feticismo delle merci*, nel quale i rapporti tra le persone assumono le sembianze di rapporti tra cose, oggi si assiste al *feticismo della soggettività*: la soggettività dei consumatori diviene un feticcio, costituito dalle scelte di acquisto (Bauman, 2007c, p.20). Gli uomini del marketing ci plasmano a una vita fittizia che sottrae progressivamente realtà alla vita reale. Solo in questa forma di soggetti che recitano un ruolo artefatto si è accettati dal branco, esibendo unicamente “*la libertà e la soddisfazione del potere di acquistare*” (Barcellona, 1990, p.17). Una ostentazione di elementi simbolici di un’*appartenenza*, senza alcun processo di socializzazione reale. Appartenenza e simboli da rimpiazzarsi velocemente.

Anche il residuo altruismo, nella ristretta cerchia familiare, viene messo in corto circuito dal mercato: “il desiderio di spiare e riscattare la colpa spinge il peccatore a cercare in commercio surrogati ancora più costosi dei beni che ha smesso di offrire a coloro con cui vive, e pertanto a trascorrere lontano da loro ancora più tempo per guadagnare di più” (Bauman, 2009, p.12).

Astratta l’analisi di Benedetto XVI (2009, pp.56-7), secondo cui “il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso.” Non è questione di ideologia, ma del movimento reale che determina un consumismo basato *strutturalmente* sullo spreco, l’eccesso, e l’inganno: “l’inganno, e con esso l’eccesso e lo spreco, non si manifestano come sintomi di qualcosa che non funziona, ma al contrario come segni di buona salute e ricchezza e come una promessa per il futuro. La continua obsolescenza delle merci si riflette nella marea montante delle speranze deluse. E così deve essere perché la società dei consumi si fonda sulla frustrazione delle attese” (Bauman, 2007d, p.51).

Il prometeismo proprio della società dei produttori (padronanza della natura, *razionalizzazione* dell'agire sociale) continua nel prometeismo della odierna società dei consumi: "È l'artificio, che si incontra ogni giorno nei prodotti dell'industria dei consumi, a librarsi ormai sulla testa di ogni e qualsiasi individuo umano e a sovrastarlo come esempio di perfezione e modello per sforzi di emulazione dichiaratamente condannati al fallimento" (Bauman, 2007c, p.71).

L'indecoroso approdo dell'umanesimo, non produce autocompiacimento da parte della diaconia protestante, né le permette di sottrarsi al riconoscimento di responsabilità. Questa è la realtà che ci è data per individuare parabole che ci rimandino a quegli orizzonti ai quali dobbiamo guardare. L'approdo dell'umanesimo ci insegna molto: dalle velleità di dominio e di acquisizione di un senso assoluto alla folle pretesa di porre il consumo come percorso di libertà. L'inganno feroce dell'economia che condanna a sforzi continui e senza speranza: una salvezza *per opere* da supermercato. Un libero arbitrio tra gli scaffali che sbarrano la vista e il passo alla vita. La maledizione di trasformare in obsolescenza ciò che si tocca e in noia ogni obiettivo raggiunto. Il supplizio di una corsa verso una soddisfazione irraggiungibile. Insicurezze portate di fronte agli altari di dei impotenti e ingannevoli, a cui si continua a dare vita sacrificando continuamente identità e tempo di vita. Di fronte all'uomo che si perde nella propria immagine riflessa negli oggetti, acquista un sapore particolare la scelta di Dio di vietarsi come immagine.

Sembra di sentire la meraviglia di Isaia di fronte al fabbro e al falegname che arrivano allo sfinimento pur di costruirsi le loro statuette fatte con lo stesso materiale utilizzato per il loro lavoro: " E con l'avanzo si fa un dio, il suo idolo, gli si prostra davanti, l'adora, lo prega e gli dice: *Salvami, poiché tu sei il mio dio!*. Non sanno nulla, non capiscono nulla; hanno impiestrato loro gli occhi perché non veggano, e il cuore perché non comprendano. Nessuno rientra in se stesso, e ha conoscenza e intelletto per dire: *Ne ho bruciata la metà nel fuoco, sui suoi carboni ho fatto cuocere il pane, v'ho arrostito la carne che ho mangiata, e farò col resto un'abominazione? e mi*

prostrerò davanti a un pezzo di legno?” (Is. 44,17-19). Una critica demistificante dell'idolo che coincide per un buon tratto con le critiche di stampo materialistico. Il lavoro che smarrisce il proprio significato: in quale momento del processo lavorativo viene in essere la divinità? Basterebbe avere *intelligenza* del processo lavorativo, non certo per trovare Dio, ma per demistificare l'idolo.

L'idolatria è occultamento della coscienza che si produce nella realtà (non fantasia individuale, ma *immaginazione* collettiva) e assume diverse forme nella storia. La creazione dell'idolo avviene nel rapportarsi con gli oggetti e nel cercare salvezza in essi. Si vorrebbe un dio come prodotto di consumo, da trovarsi bell'e pronto in qualche liturgia che emozioni, sia pur fugacemente.

Nella sua proiezione verso il mondo del lavoro e della gestione della polis, la diaconia può costituire un avamposto nella denuncia e nella lotta contro l'idolatria. L'uomo circondato da significati che non riconosce come proprio prodotto, si rivolge a essi in cerca di salvezza. In questo sta in fondo l'ansia di definire il mondo come sistema che allontani dalla vista minacce che turbano l'ordine. Ma il livello di realtà di un qualunque idolo è lo stesso di tutto il mondo che ci siamo costruiti. Le tante *nuove creazioni* dell'uomo sono fatte con lo stesso legno: sono più o meno buone (e da rispettare se restano entro i limiti del legno), ma rivelano il loro essere creazioni mistificanti quando spacciano giustificazioni e salvezza.

Nel suo voler essere come Dio, l'uomo ha la stessa intenzione creatrice di Dio, ma il procedimento usato è disastrosamente diverso: per fare l'idolo si scarta tutto quanto non è funzionale. Così ogni nuova *creazione* può presentarsi come *naturale* e *razionale*, finché riesce a smaltire e nascondere i *trucioli*. E oggi le tecniche di occultamento hanno raggiunto livelli notevoli.

Per riprendere il linguaggio di Isaia, occorre richiamare al buon senso e all'intelletto: come fa la società a giustificare il proprio modo di rispondere ai bisogni e alle insicurezze, se bisogni e insicurezze sono creati dalla società?, se siamo ormai alla programmata eliminazione del senso degli oggetti fin dalla loro creazione?, se siamo all'occultamento dei veri motivi di insicurezza

con la produzione di insicurezze addomesticabili?

Oggi negli scaffali ci sono mille statuette per un consumo individualizzato, ciascuno pensa sia riconosciuta la sua esigenza di differenziarsi, mentre tutti vengono massificati da un unico idolo.



Capitolo 6

L'impossibile individuo

6.1 Niente salvezza dalla società

L'arroganza di politici come Margaret Thatcher nel negare l'esistenza della società come soggetto¹ e le affermazioni dei guru del management post moderno come Peter Drucker (1993) che "la salvezza non viene più dalla società", concordemente annunciano la globalizzazione come "trionfo ultimo dell'autenticità e dell'autoaffermazione dell'individuo" (Bauman, 2002, p.16).

Le élite prendono il largo. Hanno avuto la loro *secessione*. Rispetto ai tempi di Menenio Agrippa sono però i *patrizi* a rifugiarsi in comunità chiuse: "Il loro mondo non ha *recapito* permanente, se non l'indirizzo di e.mail e il numero del telefonino cellulare" (Bauman, 2001, p.53). Vivono nell'extraterritorialità, tra individui identici e affermati, distaccati da ogni legame. Che ciò accada grazie anche alle battaglie collettive dei loro genitori, non fa vacillare la loro convinzione meritocratica.

Vano l'appello di Benedetto XVI (2009, p.106) a che la finanza "ritorni a essere uno strumento finalizzato alla produzione di ricchezza e allo sviluppo". Come se si trattasse di una sbandata etica o di errore tecnico.

Ai *non eletti* resta la *libertà* di farsi notare dai superiori, vendere servizi in sana concorrenza con gli altri, in un turbinoso susseguirsi di progetti a breve termine. Ciò determina una sfrenata ricerca in ogni direzione e a qualunque prezzo: "ciascuno è abbandonato a se stesso nel tentativo di caricare di significato la propria vita, *libero* di darle il senso che vuole" (Bihl 1995, p.143)². Tramontate le istituzioni collettive l'individuo perde "quella preziosa arte che gli permetteva di tradurre i problemi privati in questioni pubbliche,

1 Intervista concessa il 23/9/1987 a Douglas Keay per la rivista *Woman's Own*.

2 Alain Bihl, sociologo francese, professore di Sociologia all'Università di Franche-Comté.

e viceversa.” (Bauman, 2003b, p.71). Un'arte senza la quale non può darsi democrazia.

Personaggi pubblici sostituiscono leader o predicatori, nel ruolo di idoli, assicurando che la provvisorietà non è poi male. La precarietà delle identità spinge a cercare grucce su cui appendere ansie e paure assieme ad altri individui: *comunità grucciona* contro le incertezze vissute a livello individuali, un balsamo, un rito collettivo, un limitare i danni. Comunità immaginate, che “salgono e scendono o svaniscono del tutto da un evento all'altro nel corso delle vite vissute, come un susseguirsi di episodi relativamente indipendenti tra loro.” (Bauman, 2002, p.XIII).

La globalizzazione, mettendo in crisi la possibilità per gli Stati di riconoscersi soggetti sovrani, rende i cittadini incapaci di esercitare la propria autonomia politica e morale: “la politica sembra scontare il fatto di essere rimasta almeno in certa misura legata a una dimensione di territorialità, mentre economia e comunicazione sono già diventate globali a tutti gli effetti” (Spini, AA.VV., 2007, p.232)³.

Già nel '95 la Banca Mondiale sosteneva che “incrementare la flessibilità del mercato del lavoro...è fondamentale in tutte le aree del mondo” (Chomsky, 2001, p.312) e i governi stessi hanno favorito la *deregulation* finanziaria: “gli Stati non sono le vittime della globalizzazione, ma spesso attori che mettono in moto i processi della globalizzazione stessa” (Spini, AA.VV., 2007, p.233).

L'individuo intanto, *liberato* dai legami e dalle mediazioni tradizionali, si confronta direttamente con il mercato, con scarse speranze di mettere insieme una trama biografica (Bascetta, AA.VV., 1995, p.41). Ci si aspetta che ognuno viva le proprie vicende personali “cercando soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche”, inventandosi rimedi nella propria politica di vita

3 Debora Spini ha insegnato alla New York University di Firenze, dal '90 è docente di Political Theory alla Syracuse University in Florence e professore a contratto alla Facoltà di Scienze Politiche di Firenze. Collabora alla direzione scientifica del Seminario Interdipartimentale di Teoria Sociale Labirinto.

a problemi causati dalla società, il che è evidentemente un compito irrealizzabile (Beck, 2000b)⁴. In realtà “il futuro dell'individuo dipende sempre meno dalla sua prudenza e sempre più dalle lotte nazionali e internazionali dei colossi del potere” (Horkheimer, 2000, p.123). Società e aziende accettano solo legami rescindibili: “transitorietà e obsolescenza programmata diventano qualità” (Bauman, 2002, p.21), perché *distuggere* (sbarazzarsi di fardelli) permette maggiori profitti che non *costruire*.

L'individualismo continua a fondarsi sull'ideologia che “i mercati sono *naturalmente* democratici e per funzionare meglio non devono essere intralciati da interferenze politiche” (Bauman, 2007d, p.39). Il mercato propone solo incroci di percorsi lavorativi e la società solo mosaici di destini, mentre si rafforza la mistica del *saper essere*, saper comunicare, avere *connessioni*, sapersi presentare come flessibili e disponibili.

Samir Amin (2009, p.192) si chiede quali prospettive di incidenza politica restino i giovani del centro e delle periferie di questo mondo: “Nei centri, i guasti dell'alienazione sono ben visibili. I giovani e gli altri vogliono qualcosa di più che non l'accesso a ciò che non hanno e che gli altri hanno? Che auspichino meno disegualianza e più solidarietà non modifica fundamentalmente il dato di questa depoliticizzazione. Nelle periferie, vivere è spesso sinonimo di *sopravvivere*, la priorità è data, lo si capisce bene, al mangiare, ma anche ad avere scuole che offrano ai giovani una possibilità di ascesa nel sistema come è. Questa seconda forma di depoliticizzazione non è meno evidente della precedente”.

La protesta contro la *religione delle opere* diventa oggi eversiva: “Molti, anzi quasi tutti, propongono oggi una società del *si salvi chi può*. Chi può si salvi dalla disoccupazione e dall'irrelevanza sociale cercando di vendere come indispensabile il proprio lavoro e promuovendo, con i raffinati strumenti creati dai professionisti delle pubbliche relazioni, la propria *immagine*

⁴ L'originale è del 1986. Ulrich Beck è docente di Sociologia all'Università di Monaco e alla London School of Economics. Dal '96 dirige la collana “Edition Zweite Moderne”. Nel '86, a pochi giorni dalla catastrofe di Chernobyl, propose la concezione di società del rischio. Sarà tra i primi a allargare quel concetto alla nuova dimensione del capitalismo finanziario.

(altra categoria nei confronti della quale la Riforma ha parecchio da eccepire!)” (Ferrario, 2008b, p.136). La predicazione della diaconia protestante deve dissuadere dai tentativi, fallimentari, di affrontare all'interno delle proprie vite le contraddizioni che vengono dal sistema. Solo reagendo alla depoliticizzazione si può condividere la situazione del prossimo: “Il messaggio della grazia è esangue, svuotato, infinitamente banale se viene separato dall'annuncio biblico dell'ira di Dio nei confronti di un mondo che calpesta i diritti delle creature e, anzi, nella sostanza nega che esse siano creature, cioè chiamate all'essere dalla buona volontà del papà di Gesù Cristo” (p.137).

La testimonianza dell'ira di Dio non è estranea all'azione della diaconia. Un'ira rivolta a chi si libera dai fardelli e li fa portare da altri, ma anche a chi si fa eleggere dai cittadini e poi si dimostra impotente. Liberarsi dai fardelli è una scelta, come lo è quella di farsi eleggere. La diaconia non si dimentica di essere anch'essa parte di una storia che ha prodotto l'attuale stato di cose, l'evangelo è una cosa e le nostre azioni purtroppo un'altra. Ma tra esse esiste una analogia: “L'evangelo nel suo linguaggio allusivo, profetico, è la luce che risplende nelle tenebre, è la vittoria sulle forze negative del nulla. Le nostre azioni, molto più problematiche, opache e sovente contraddittorie, vengono intraprese nella medesima direzione e sono un combattimento contro vere e proprie forze contrarie esistenti nella storia e nella vita quotidiana, sempre le stesse e sempre risorgenti, da sempre” (Rostagno, 1989, p.12).

In questo senso le azioni della diaconia parlano al mondo di un Dio che non si disinteressa affatto degli affari umani e ricordano che a nessuno è lecito farlo.

6.2 *Politica e talk-show*

Dopo la caduta del muro di Berlino le democrazie hanno attraversato una crisi qualitativa: “Mentre la democrazia formale si espandeva con grande rapidità in tutto il mondo, nei paesi tradizionali, roccaforti della democrazia liberale, cresceva la disaffezione. Essa si manifestava con tutta una serie di sintomi: calo dell'affluenza alle urne, calo del tesseramento nei partiti, perdi-

ta di fiducia nelle istituzioni democratiche e nella classe politica” (Ginsborg, 2006, p.36).

Una impotenza della politica di fronte al potere reale si è palesata con la sempre minore distinguibilità delle opzioni politiche, la professionalizzazione della politica, l'impoverimento e la tecnicizzazione dei discorsi e dei linguaggi. Vera cartina al tornasole del cambiamento e sua legittimazione è stata la televisione. L'intrattenimento ha largamente spodestato cultura e politica: il *talk-show* al posto dell'*agorà*.

Lo schermo televisivo dispensa “lezioni pubbliche tenute in un nuovo linguaggio che attraversa lo spartiacque tra il comunicabile e l'inarticolabile, tra pubblico e privato” (Bauman, 2002, p.179). Incoraggiamento all'esibizione di sentimenti, al lasciarsi andare al di là di ogni decenza: “il voto rimpiazza la discussione, la cabina elettorale il tavolino del caffè. Il cittadino si siede dinanzi allo schermo e tace” (Illich, 2005, p.101).

Nei *reality-show* il reale si converte in immagine e si dissolve: “È qui, nel momento in cui tutto è mostrato, che ci si rende conto che non c'è più nulla da vedere. È lo specchio della piattezza, del grado zero. È qui che si inventa una socialità di sintesi, una socialità virtuale in cui si comprova la scomparsa dell'altro e, forse, anche la natura non essenzialmente sociale dell'essere umano.” (Baudrillard, 2008, p.39). Quegli spettacoli realizzano la trasformazione dei problemi sociali in “problemi emersi a livello individuale e che a livello individuale vanno affrontati e risolti” (Bauman, 2002, p.181). Ciascuno continui a soffrire in solitudine, ascoltando altri che soffrono in solitudine. I problemi privati vengono pubblicamente dichiarati privati, la questione di un *tipo sbagliato di società* sparisce lasciando in campo la deplorabile inadeguatezza dell'individuo.

“L'uomo moderno assiste a tutto come spettatore. Tutto gli viene sottoposto come spettacolo, compreso ciò a cui pensa di dedicarsi in modo più serio” (Ellul, 2009, p.25). Politica e morale rivelano ognuna l'impotenza dell'altra, “inoperosità della politica e obsolescenza della morale, legate entrambe ai vecchi luoghi, alla dimensione spaziale del passato, e al vecchio

tempo” (Revelli, 2003, p.81). Una sfera pubblica deperita non ha bisogno di etica: “dall’essere luogo proprio della politica, essa passa a identificarsi con il teatro delle rappresentazioni mass-mediatiche, dove le presenze dei singoli individui non vengono mediate, bensì semplicemente esposte” (Bellitti, AA.VV., 2007, p.167). La TV incoraggiare l’impossibile tentativo di risolvere i problemi sociali dentro le proprie biografie individuali, rendendo del tutto irrilevante la politica. Ci si attende che i cittadini “non si interessino ad altro che ad avere liste di attesa più brevi per un posto in ospedale, meno barboni per strada, più criminali in galera o maggiore tempestività nello scoprire potenziali sostanze dannose negli alimenti” (Bauman, 2002, p.65).

L’individuo perde capacità di giudizio e arrivano gli esperti a dare risposte a paure e interrogativi. I sostenitori del progresso si sono arrogati “il diritto di manipolare l’individuo per il bene della società, nell’interesse comune, in funzione della solidarietà collettiva” (Ellul, 2009, p.184). Le domande del cittadino non saranno mai soddisfatte e gli esperti, dipendenti di imprese private, assumono una funzione di *disintossicazione simbolica*, chiedendo ai cittadini di accettare una razionalità scientifica che considera la loro vita come una variabile in un calcolo di probabilità (Beck, 2003, p.91). Gli esperti scaricano le loro contraddizioni ai piedi dell’individuo che pagherà per le decisioni che non ha le conoscenze per assumere. Una *disabilitazione* dei cittadini di fronte a professioni che “non soltanto esercitano la tutela sui cittadini-divenuti-clienti, ma determinano anche la forma di questo loro mondo-messo-sotto-tutela” (Illich, 2008, p.31).

Difficile dunque auspicare, come fa Habermas (1997), il prevalere di una *razionalità comunicativa*, che consenta discussioni nelle quali gli attori siano in grado di rendere ottimale la loro conoscenza. Habermas presuppone una “relazione politica come orientata al consenso” (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.53), o come dice Bauman (2003b, p.151), una “comunicazione non distorta”, nella quale gli interlocutori resistano alle tentazioni di ricorrere alla persuasione e alla delegittimazione dell’avversario. Un’improbabile comunicazione che sarebbe “sempre già strutturata in modo esauriente dall’istituzione

data della società, sicché è *effettivamente impossibile*, dal punto di vista storico-speciale, che i partecipanti possano rimettere in discussione l'istituzione" (Castoriadis, 1998, p.163). E su questa etica discorsiva di Habermas si concentrerà anche la critica femminista, rivendicando la rilevanza politica della sfera del desiderio, del bisogno e del sentimento (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.55).

Del resto le logiche di funzionamento si impongono ormai per la loro efficienza e unicità, sottraendosi alla discussione: "La trasformazione dei problemi per via della loro dimensione e la loro tecnicità, la complessità delle intermediazione e la semplificazione mediatica delle messe in scena hanno spogliato gli elettori e spesso gli eletti della possibilità di conoscere e del potere di decidere" (Latouche, 1995, p.41).

Sarebbe confortevole pensare che l'azione dei mass-media, ampliando le capacità di esperienza dell'individuo, stia favorendo quel *sentire universale* auspicato da Kant e che "se la sentiamo come un tratto negativo della cultura emergente, è solo perché *ruba spazio* ai vecchi sentimenti comunitari, ma nel contempo *fa spazio* al nuovo sentimento cosmopolitico" (Caruso, A.VV., 2007, p. 130).

Sul fatto che la globalizzazione tenda al *cosmopolitismo* e su quanto ciò sarebbe auspicabile, ci sarebbe molto da eccepire: "il cosmopolitismo non è l'unica maniera di pensare la democrazia al di là del territorio. L'opzione cosiddetta neoregionalista immagina invece un mondo multietnico, nel quale coesistano spazi politici democratici sopranazionali che meglio di una ipotesi globale possono assicurare la formazione di solidarietà e rispettare i diversi percorsi identitari" (Spini, AA.VV., 2007, p. 239).

Comunque gli *idoli* odierni, ben lontani dalla complessità di queste riflessioni, si limitano a mostrarsi come esempi viventi di modelli di vita da godersi individualmente. Gli esempi prendono il posto delle vecchie *piattaforme politiche*: "i timori e le preoccupazioni degli individui in quanto tali riempiono completamente lo spazio pubblico, sostenendo di essere gli unici occupanti legittimi ed espungendo dal pubblico dibattito ogni altra cosa. Il

pubblico viene colonizzato dal *privato*; il *pubblico interesse* è ridotto a una mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici” (Bauman, 2003b, p.29).

Gli idoli effimeri condensano le emozioni nella breve durata, essendo essi stessi *prodotti*. Producono entusiasmi che si possono dissolvere da un giorno all'altro. Il successo dei partiti populistici è parallelo alla crisi dell'1a funzione dei partiti di aggregare identità collettive in vista di obiettivi a lungo termine.

Anche gli *eventi* divengono prodotti dalle brevi e intense emozioni che tengono i cittadini seduti al loro posto, senza impegno. Spezzettano la visione del mondo, al contrario di quanto tentava di fare la politica creando collegamenti tra di essi. Oggi l'evento e il *talk-show*, tacitano momentaneamente l'ansia.

Abbiamo già sottolineato la distanza del pensiero protestante dalle teorie *giusnaturalistiche*, cioè dalla fondazione di etica e società su valori e leggi naturali. Ciò non spinge la diaconia protestante tra le braccia dell'opposta teoria *contrattualistica*. Né nella sua forma illuministica, come idea che la società sia nata da un patto di individui che escono dal nulla. Né nella versione *neo-kantiana*, che si riaffaccia nel dibattito contemporaneo e ha in Habermas il più genuino interprete, come rifondazione *discorsiva* del diritto e della democrazia. Come nel rifiutare il giusnaturalismo non si nega la natura, né il fatto che in essa vi sia una traccia di Dio, nel criticare il contrattualismo, non si nega la necessità di una partecipazione delle chiese e della diaconia a una *discussione* nella quale le nostre argomentazioni possano essere *tradotte* e contribuire, senza prevaricazioni *religiose*, all'urgente ricostruzione di pezzi di democrazia.

È necessario tuttavia andare oltre, sul piano filosofico e su quello teologico. Riprenderemo più avanti la fondamentale critica filosofica di Castoriadis al confronto discorsivo dentro la gabbia dell'*immaginario sociale*. Cioè il problema di come uscire dalla manipolazione e dall'impotenza denunciata da Latouche, o evitare la *disintossicazione simbolica* descritta da Beck o la manipolazione degli esperti denunciata da Ellul.

Sul piano teologico, precisiamo che la chiesa “non ha strumenti politici per imporre alla società la propria convinzione ed è bene che sia così: quando li ha accettati o ricercati e quando ancora oggi lo fa, accade a detrimento dell’annuncio dell’evangelo. La verità di Dio può solo essere testimoniata.” (Ferrario, 2008b, p.189). Ogni partecipazione alla *discussione* non sarà traduzione di principi religiosi in proposte di legge con pretese di universalità. Indicherà invece una promessa che va oltre la precarietà del presente. Come invito non a rassegnarsi alle attuali condizioni, ma a considerare un orizzonte più ampio della semplice contrattazione tra idee tutte al presente e funzionali agli interessi in gioco.

Se gli esempi prendono il posto dei programmi politici, se l’evento spezza la visione del mondo, se la questione di *un tipo sbagliato di società* sparisce dall’orizzonte, la realtà dell’individuo alle prese con i suoi singoli problemi ci è posta come naturale. La diaconia è costretta a scegliere tra un ritorno all’assistenzialismo e la lotta contro la mistificazione. Se attraverso i media i problemi privati vengono pubblicamente dichiarati privati, attraverso la diaconia quei problemi devono essere *privatamente* dichiarati pubblici. Nessuna sostituzione a chi ha responsabilità non delegabili, nessuna ritirata dalle posizioni in cui la diaconia protestante si batte per una società più giusta.

Se è vero che non abbiamo ricette, sappiamo che la guarigione è liberazione dagli idoli e apertura all’agape. Questa è la nostra verità non negoziabile.

6.3 Liquefazione della modernità

L’assunto di Bauman è che la modernità è stata fin dall’inizio un processo di *liquefazione*. La borghesia nasce con la necessità di fondere i corpi solidi⁵. Una profanazione del sacro, delle tradizioni, degli ordinamenti sociali, delle

⁵ Bauman fa qui riferimento alla descrizione contenuta nel “Manifesto del Partito comunista”, dell’attività di semplificazione, da parte della borghesia, delle caratteristiche del feudalesimo che le impedivano di crearsi una società a propria immagine e somiglianza (Marx e Engels, 1972, pp.57-61).

abitudini, delle strutture produttive. Nell'epoca della modernità il risultato atteso era quello della costruzione di un nuovo ordine con pretese universalistiche. Questo stesso processo ha portato alla distruzione delle stesse forze capaci di affrontare la questione dell'ordine e del sistema: "I corpi solidi per i quali oggi è scoccata l'ora di finire nel crogiolo ed essere liquefatti sono i legami che trasformano le scelte individuali in progetti e azioni collettive" (Bauman, 2003a, p.XI).

Una società liquida, in cui le situazioni si modificano prima di consolidarsi in abitudini, e una vita liquida senza una rotta. All'orizzonte né proposte di un mondo migliore, né roccaforti da espugnare. Non riusciamo neanche più a immaginare che al mondo qualcuno sacrifichi la propria vita per una causa. La preoccupazione per la gestione della società è stata sostituita dalla premura per la gestione di noi stessi. Resta la sensibilità per la miseria e l'ingiustizia, anche per l'avvicinamento mediatico, ma produce solo brevi episodi di carità mirata, generosità indolore motivata dall'ansia più che dalla convinzione di colpa. Insomma oggi si ritiene che nella parte più opulenta del mondo "non c'è più bisogno di martiri ed eroi" (Bauman, 2005a, p.41)⁶. Altrove ci sono invece disperati che sacrificano la vita per mostrare l'impossibilità di vivere.

La spinta a un'azione collettiva per un qualcosa di migliore è sostituita dalla ricerca di restaurare il proprio benessere. I poteri economici intanto rendono liquide anche le regole che davano punti di riferimento alla vita degli individui, sia pure come trasgressori e ribelli. Modelli *standard* evitavano lo stato di perpetuo dubbio e paura, mentre "l'assenza di regole o la scarsa chiarezza di quelle esistenti, l'anomia, è la peggior sorte che possa capitare a un uomo impegnato a espletare i compiti che la vita gli riserva" (Bauman, 2003a, p.9). Per qualsiasi pensiero critico, la situazione liquida significa per-

6 Bauman distingue tra martire ed eroe. Il sacrificio di Cristo sulla croce nega che la forza sia garanzia di ragione. "Le accuse che si riversano sulla vittime non acquistano verità se urlate in coro: la verità era, e resta, dalla sua parte" (p.35). Per il martire non c'è apprezzamento immediato, né attesa del riconoscimento di altri, né sempre la sicurezza circa l'effetto. L'eroe invece compie il suo gesto perché utile all'avanzamento di una causa, a ciò che avverrà dopo.

dita di appigli solidi, di speranza di cambiamento. Una critica spuntata, che la società ha imparato a assorbire.

Revelli (1997, p.116) vede profilarsi “un diffuso processo di decostituzione della modernità politica che sembra ripercorrere a ritroso, esattamente, il suo percorso di costruzione intorno alla spazialità territoriale dello Stato-nazione”. La partecipazione democratica è stata deviata con una “ridislocazione del discorso etico/politico dalla cornice della *società giusta* a quella dei *diritti umani*, in pratica rifocalizzando tale discorso sul diritto degli individui di restare diversi e scegliere e adottare a proprio piacimento i propri modelli di felicità e uno stile di vita loro consono” (Bauman, 2003a, p.20). Diritti umani come “postulato razionalistico che manca di conferme sul piano teorico e viene guardato con sospetto dalle culture non occidentali” (Zolo, 2004, p.108) e che sembrano diventati diritti al *non-Male*, cioè alla protezione da parte delle forze del *bene* (ingerenza umanitaria), per cui “il soggetto dei diritti umani è il soggetto passivo e depoliticizzato, colui che può subire il Male. Se la violenza benevola e quella malvagia si fronteggiano, in mezzo resta il titolare dei diritti umani, doppiamente passivo: da una parte è *vittima* della violenza malvagia, dall'altra è vittima inerte destinataria degli aiuti umanitari” (Tomba, AA.VV., 2008b, p.273).

Bauman paragona la *critica spuntata* del soggetto, al modello dei camping per tende o roulotte: aperto a chiunque abbia denaro per pagare la quota giornaliera in cambio di una propria piazzola di sosta. Ciascuno pretenderà in funzione del fatto di aver pagato una quota, senza sognarsi di discutere la filosofia manageriale del posto. Una tenda è anche il posto di lavoro, senza particolari stimoli a concepire uno sforzo comune.

Nel lavoro “si ritrova la stessa dissociazione tra il senso di un'attività per la società e il rispettivo significato per colui che la esercita” (Touraine, 2008, p.90). Ma se Touraine prospetta il futuro affermarsi di una progettualità, Bauman (2003a, p.160) descrive la situazione dell'individuo come un *arrabattarsi* privo di significati. La precarizzazione del lavoro separa “la posizione del lavoratore dipendente da qualsiasi dimensione collettiva, sino

alla completa individualizzazione della sua figura sociale e giuridica” (Zolo, 2004, p.41). Le esortazioni alla dedizione contraddicono la mancanza di offerta di lavori cui dedicarsi senza l'incubo della flessibilità e il rischio di catastrofe psicologica.

Tende sono anche le relazioni sentimentali perennemente in prova, da vivere se funzionano e finché non se ne trovino di migliori: “Risultato di tutto ciò è che la presunta temporaneità dei rapporti tende a trasformarsi in una profezia che si autorealizza... Se il legame umano, al pari di tutti gli altri oggetti di consumo, non è qualcosa che va costruito attraverso sforzi continui e occasionali sacrifici, ma qualcosa da cui ci si attende soddisfazione immediata” (Bauman, 2003a, p.190), si sta insieme per periodi di confluenza delle biografie, “quel tanto che basta affinché uno dei due partner sia soddisfatto, il legame è sin dall'inizio concepito nell'ottica del si vedrà, il legame intenso di oggi rende ancora più violente le frustrazioni di domani” (Beck, 2000, p.7).

Se la diaconia non ha propri strumenti politici, essa ha strumenti teologici. Il che significa che non ha un atteggiamento deferente verso la realtà. Per questo può rifiutare la misura di questo mondo come differenza tra ciò che è reale e ciò che non è reale (e non realizzabile). A partire dall'evento della giustificazione in Cristo, la teologia fa valere “come differenza fondamentale la distinzione tra possibile e impossibile, piuttosto che quella tra reale e non ancora reale” (Jüngel, 2005, p.90-1). In questa distinzione non è in gioco la realtà, ma la verità.

Le parabole di Gesù hanno a che fare con la realtà, cercano in essa uditori e li guidano alla libertà, “il regno di Dio prende il tempo di una parabola per cercare l'essere umano nel mondo che gli è familiare, e così il regno di Dio nelle parabole accorda tempo alla persona, affinché essa trovi fiducia per giungere alla situazione di prendere la sua decisione in piena comprensione di ciò che offre il punto culminante della parabola” (p.100).

Se la diaconia deve fare della propria azione una parabola del regno di Dio, deve cercare il prossimo nella realtà che gli è familiare, deve dare tempo e

fiducia (dunque contrastare la liquefazione del tempo e delle relazioni), deve consentire una piena comprensione del proprio agire (dunque riferirsi a una società più giusta), deve portare a una ridiscussione della realtà in termini di liberazione di spazi futuri.

Se la globalizzazione tende a spuntare le critiche, a cancellare l'etica sociale, a svilire la partecipazione dei cittadini, la diaconia deve restituire capacità al prossimo di decidere la rotta, di restituire al proprio lavoro dignità, di rafforzare la sua autostima.

Il camping per roulotte la cui gestione appare così *oggettivamente* reale, è *abusivo*. Lo è divenuto travalicando i termini della licenza concessa dal locatario, anzi dimenticando il locatario stesso. Dunque è possibile contestarne la gestione: la fiducia che spinge la nostra critica sta nella certezza che presto verrà rimosso.



Indice generale

Introduzione al secondo numero de “I Quaderni della diaconia”	5
Diaconia: narrare e narrarsi.....	9
Identità diaconale: la fede nella cura sociale	
Una riflessione da Eurodiaconia	13
Tra modernità e globalizzazione	
Percorsi per una diaconia protestante	63



Nel prossimo numero de “I Quaderni della Diaconia”:

Capitolo 7: Welfare e sussidiarietà

- 7.1 Magica sparizione del welfare state
- 7.2 Il peccato originale dello Stato moderno
- 7.3 Governance, l’araba fenice
- 7.4 Sussidiarietà asimmetrica?
- 7.5 Volontariato e rispecchiamento

Capitolo 8: Manoscritti per un’alternativa

- 8.1 Emancipazione e ri-socializzazione
- 8.2 L’immaginario sociale
- 8.3 La bottiglia di Adorno
- 8.4 Il vaso di Nietzsche
- 8.5 Cultura e imitazione
- 8.6 Etica del lavoro ed etica dell’operosità
- 8.7 Vita come opera d’arte?
- 8.8 La banalità del male
- 8.9 Il ritardo morale
- 8.10 I volti di Lévinas

Capitolo 9: La sfida delle utopie

- 9.1 La convivialità di Ivan Illich
- 9.2 Sviluppo sostenibile?
- 9.3 Decrescita, l’ateismo economico
- 9.4 Il Nord, tra Nimby e banlieue
- 9.5 Il Sud, tra espropriazione e disconnessione
- 9.6 L’umanità plurale

Il laboratorio non chiude



"La Riforma è una decisione"

(Karl Barth, 1933)

Riforma

SETTIMANALE DELLE CHIESE EVANGELICHE, BATTISTE, METODISTE, VALDESI

29 OTTOBRE - ANNO XLII - NUMERO 40

RIFORMA VIA SAN PIO 15 10125 TORINO - EURO 3,55

L'Eco
delle Valli
Valdesi
fondato nel 1848



EDITORIALE

27 OTTOBRE, GIORNATA DEL DIALOGO CRISTIANO-ISLAMICO

...abbonarsi è una buona decisione

Luca Maria Negro

Riforma è il settimanale delle chiese evangeliche battiste, metodiste e valdesi:

- la voce della minoranza protestante in Italia
- una finestra sull'ecumene cristiana nel mondo
- uno strumento di formazione biblica e teologica
- uno spazio di dialogo e di confronto
- un giornale cartaceo e una versione on-line

ABBONAMENTI 2011

ITALIA	annuo	€ 75,00
	annuo ridotto	€ 57,00
SEMESTRALE	semestrale	€ 39,00
	sostenitore a partire da	€ 120,00
GIOVANI (fino a 30 anni)	giovani (fino a 30 anni)	€ 52,00
	cumulativo Riforma + Confronti:	€ 109,00
2 nuovi abbonamenti	2 nuovi abbonamenti	
	oppure 1 rinnovo + 1 nuovo	€ 135,00
ESTERO	prioritario Europa	€ 125,00
	prioritario Americhe	€ 140,00
RIFORMA ON-LINE	sostenitore a partire da	€ 160,00
	annuo	€ 39,00
	semestrale	€ 22,00

Versamenti sul conto corrente postale n. 14548101 intestato a:
Edizioni Protestanti s.r.l., via S. Pio V 15, 10125 Torino
oppure bonifico bancario sul conto n. 100000015867
presso Istituto bancario Intesa San Paolo, ag. 2,
via S. Anselmo 18, 10125 Torino,
IBAN IT86 E030 6901 0021 0000 0015 867 - BIC BCITITMM



Riforma

SETTIMANALE DELLE CHIESE EVANGELICHE, BATTISTE, METODISTE, VALDESI

Gli abbonati alla versione cartacea hanno accesso gratuito all'online sul sito www.riforma.it
La password (strettamente personale) va richiesta a: abbonamento@riforma.it

