

LETTERATURA TEOLOGICA E CARITA'

SOMMARIO: 1. «*Diaconia*» e «*Caritas*». 1.1 Tematica diaconica e teologia; 1.2 Il dibattito protestante; 1.3 La problematica cattolica. 2. *Fra teologia e legittimazione teologica*. 2.1 Fede nella storia; 2.2 «*Caritas*» e teologia.

Perché la recensione proposta sia compresa nella sua portata è opportuno tenerne presenti le coordinate. L'impostazione assunta può mostrare in tal modo le proprie motivazioni e si rende conto di quell'alone lasciato ai margini, quando invece parrebbe intuitivamente da riportare al centro del campo di osservazione. Ne guadagna anche la definizione della tematica, che è salvata dalle oscillazioni cui la sottopone l'ampiezza delle connotazioni.

Il motivo della carità è pervasivo rispetto alla vita cristiana. Ci si spiega, perciò, che la sua citazione ritorni in una molteplicità di occorrenze e presenti sfumature non coincidenti di significato. Precisarne il significato inteso aiuta allora ad evitare la genericità e contribuisce alla individuazione del referente del discorso. Nell'accezione qui considerata, «carità» fa riferimento all'attività caritativa posta in atto nella Chiesa o ricollegabile ad una motivazione in certo modo cristiana. L'immagine che meglio la rappresenta è quella evocata dalle «opere di misericordia». Dunque, non ogni e qualsiasi gesto ispirato dalla testimonianza della carità, ma quelle concretizzazioni storiche della vita cristiana che sono mosse dalla percezione del bisogno dell'uomo e intendono portare soccorso all'uomo nel bisogno. In questa comprensione viene in primo piano il rimando al «servizio» reso all'uomo in situazioni precarie di vita. Si tratta, in particolare, delle «povertà» dell'uomo e, insieme, di quelle che recentemente sono state dette le «nuove povertà». Questo «servizio» è colto nella sua valenza di concrezione specifica di quella «carità», che permea di sé l'atteggiamento cristiano nella sua totalità.

Per indicare questo aspetto della vita cristiana, è anche invalso, soprattutto nel protestantesimo, il ricorso al tema della «diaconia». Ma pure questo termine ha una utilizzazione assai ampia nella tradizione

cristiana e necessita quindi di una circoscrizione di significato che ne risolva la plurivalenza semantica. Ogni gesto cristiano assume forma di « diaconia ». Sotto questo profilo la figura diventa cifra dell'agire della Chiesa nella sua funzione ministeriale in rapporto all'opera di salvezza. In particolare, nella Chiesa è attribuita esplicita qualità diaconica al ministero ecclesiastico. La « diaconia della carità » dice compiutamente senso e valore dei ministeri nella Chiesa. A fronte di questo uso tradizionale del termine, può sembrare che la sua intenzione originaria sia mortificata quando esso è riferito a quell'ambito specifico della vita cristiana che è determinato dalle povertà dell'uomo. In ogni caso, questa pratica del termine « diaconia » ha un suo corso nel linguaggio cristiano. L'uso recente, perciò, può essere mantenuto nella sua differenza rispetto all'uso tradizionale. L'ambito della esplorazione è dunque costituito dalla tematica della « carità »/« diaconia », intesa come impegno della Chiesa, o nella Chiesa, a fronte delle « povertà » dell'uomo.

La tematica caritativa così definita cade in una zona di ricopertura di interesse ecclesiastico e competenze civili. Di conseguenza la sua elaborazione dà luogo ad interventi che pur nella comune origine ecclesiastica, o per lo meno di ispirazione cristiana, presentano obiettivamente qualità diversa. Esiste una letteratura di stampo sociale, anche se di matrice ecclesiastica, e una produzione che a ragione può essere chiamata teologica. Nel primo caso l'interesse prevalente è orientato a collocare l'azione caritativa della Chiesa all'interno delle dinamiche civili dell'attività sociale. Nel secondo caso, invece, il baricentro della discussione insiste su quegli aspetti per i quali la realizzazione dell'aiuto all'uomo nel bisogno coinvolge la fede della Chiesa. La delimitazione dei due interessi segna anche i confini dell'indagine. Essa si sofferma sulla produzione che può essere ricondotta all'area del teologico, lasciando invece fuori campo gli interventi che svolgono per lo più l'aspetto civile del tema.

Un'ultima annotazione riguarda la plausibilità di una letteratura in campo teologico a proposito di un tema di questo tipo. L'esistenza di una letteratura suppone un alveo già formato, entro il quale scorrono sempre nuovi apporti di ricerca e di riflessione, che si assommano, confrontano, diversificano in un incontro e scambio con quelli già presenti. La sedimentazione del discorso crea luoghi di aggregazione tematica sufficientemente consolidati, attorno ai quali gli interventi costruiscono variazioni ed operano rifusioni. In materia caritativa l'esistenza di una letteratura teologica in questo senso è soltanto iniziale, a motivo sia del suo emergere relativamente recente sia della sua marginalità nel dibattito ecclesiale. La recensione assume perciò il profilo di una prima messa a punto della questione, senza nessuna pretesa di completezza materiale. Se una presunzione è lecito nutrire, con essa ci si propone di sollecitare una codificazione della trattazione, nell'intento di assicurare condizioni soddisfacenti per una sua adeguata elaborazione teologica.

Quanto all'ordine dell'esposizione, l'adozione del criterio geografi-

co-linguistico non è soltanto dovuta al difetto di criteri più pertinenti, ma risponde anche alla obiettiva differenziazione degli sviluppi dell'attività caritativa nelle diverse aree ecclesiali. L'intrinseco riflesso sociale della materia ne accentua la dipendenza dalle singole situazioni storico-culturali. La natura prettamente pratica la lega direttamente alle concrete condizioni di vita ecclesiale. Di qui la stretta coordinazione con il contesto storico e le conseguenti differenze di attenzione nelle diverse aree ecclesiali. La precedenza sarà attribuita all'area tedesca, dove la tematica è da tempo oggetto di considerazione. Dopo uno scarso accenno all'ambito francese, sarà recuperata la produzione italiana sull'argomento. La manifesta sproporzione fra l'ampiezza e l'intensità della trattazione di area tedesca e gli interventi più contenuti reperibili in area francese e italiana suggerisce pure una indicazione circa le modalità dell'esposizione. In una prima parte sarà analizzata la produzione tedesca, quasi attribuendo a questa valore paradigmatico. Una seconda parte, quantitativamente molto meno estesa, raccoglierà i contributi francese e italiano, con l'intento di rendere conto soprattutto delle eventuali varianti rispetto al modello tedesco di elaborazione della tematica diaconica. I limiti cronologici di partenza sono fissati negli anni Sessanta: la celebrazione del Vaticano II, in ambito cattolico, e i mutamenti del clima sociale intervenuti in quegli anni hanno imposto anche all'attività caritativa delle Chiese cristiane l'urgenza di una ritrattazione di forme e motivazioni della propria presenza in campo sociale.

1. « DIACONIA » E « CARITAS »

Il cristianesimo tedesco conosce una tradizione di tutto rispetto nella organizzazione dell'attività caritativa. Nell'ambito delle Chiese protestante e cattolica l'interesse caritativo ha trovato una sua concentrazione in istituzioni che hanno mantenuto vive sia la pratica caritativa ecclesiale sia lo sforzo di una sua articolazione entro la missione della Chiesa. Più che altrove, il tema è rimasto costantemente iscritto all'ordine del giorno dell'istituzione ecclesiastica, o almeno di alcuni settori del mondo ecclesiastico. Ci si spiega perciò la relativa ampiezza del dibattito recente, che può contare su tutta una vicenda precedente. Ma si comprende anche la dispersione degli interventi, disseminati su una gamma relativamente eterogenea di interessi e motivazioni.

Alle finalità sintetiche della ricognizione corrisponde l'intento di ricostruire le linee tendenziali del dibattito tedesco in materia caritativa. Saranno prese in considerazione in primo luogo quelle trattazioni che, per loro natura o per le caratteristiche dell'opera in cui sono inserite, presentano aspetti di globalità e sono in grado di rendere conto della sistemazione teologica di base della tematica caritativa. In un secondo tempo saranno ascoltate le voci che hanno dato vita al dibattito sulla diaconia, in campo protestante e nella chiesa cattolica.

1.1. Tematica diaconica e teologia

A determinare la collocazione teologica della materia caritativa interviene la sistemazione teologica, che ne legge le istanze alla luce della struttura complessiva del proprio oggetto. La trattazione dell'argomento caritativo è incorporata nell'insieme del discorso teologico, dal quale riceve legittimazione e parametri di riferimento. In tal senso, in area protestante conserva una sua autorevolezza la *Dogmatica ecclesiastica* di K. Barth. Il tema della « diaconia » vi ritorna nella quarta parte, dedicata alla dottrina della riconciliazione⁽¹⁾. Nel contesto della « missione » (*Sendung*) della comunità cristiana il discorso incontra il tema del « servizio della comunità » e ne passa in rassegna le modalità di realizzazione. Lungo questa sequenza ricognitiva, al decimo posto, è collocato il tema della « diaconia » (1020-1026). Precedono immediatamente il tema della « cura d'anime » (*Seelsorge*), intesa come « agire significativo e di testimonianza della comunità nei confronti del singolo » (1014-1017) e il motivo delle « figure esemplari » (*Vorbilder*) di esistenza cristiana, inteso come ulteriore determinazione del servizio di testimonianza della comunità al singolo (1017-1020). Segue e conclude la sequenza l'esplicita affermazione della qualità « profetica » dell'agire della comunità nel suo servizio di testimonianza (1026-1029), dove il « profetico » intende presentare l'agire della comunità nella sua figura di agire nella storia nell'obbedienza alla Parola di Dio.

Del « servizio della comunità » la « diaconia » rappresenta un « punto focale ». Il termine è assunto da Barth in senso stretto. Egli è ben consapevole del fatto che « diaconia » significa genericamente « ministero » e denota quindi l'agire della comunità nella sua globalità, in quanto « con la sua testimonianza la comunità serve Dio e serve gli uomini ». D'altra parte, « diaconia » può anche essere intesa precisamente come il servizio reso a coloro che sono bisognosi di aiuto fisicamente e materialmente entro la comunità e nell'ambiente circostante. In questo senso, annota Barth, l'uso del termine si è affermato a poco a poco e non senza riserve, ma si dimostra significativo e proficuo.

La questione di fondo, peraltro già evocata dalla storia stessa del termine, riguarda lo specifico profilo teologico della diaconia intesa in senso stretto. La difficoltà nasce dal fatto che ogni agire della comunità è connotato in termini di « diaconia », « ministero »: « Non esiste nessuna predica, evangelizzazione o cura d'anime che non sia anche atto della diaconia o che non la includa necessariamente in sé, direttamente o indirettamente; come anche non esiste nessuna forma di diaconia che non debba essere, implicitamente o esplicitamente, anche predica, evangelizzazione e cura d'anime » (1021). A fronte della obiezione, la peculiarità teologica del « servizio » reso nella « diaconia » è ribadita da

(1) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV Band: *Die Lehre von der Versöhnung*, 3. Teil, 2. Hälfte, Zürich ³ 1979, pp. 1020-1026.

Barth anzitutto da un punto di vista formale sulla base della qualità della testimonianza in essa realizzata. Il carattere assolutamente disinteressato, e dunque senza ritorni di prestigio, di potere o di cattura, del servizio prestato a chi è nel bisogno materiale lo rende occasione singolare perché la testimonianza della comunità sia proprio e semplicemente servizio di testimonianza, a tal punto che esso risulta significativo della testimonianza resa alla Parola e non surrogabile.

La giustificazione teologica si avvale anche di due altre motivazioni che entrano maggiormente nel merito della « diaconia ». Con questo servizio la comunità dimostra la sua obbedienza al suo Signore: nella solidarietà con i più piccoli (cfr Mt 25, 40.45) e nella prossimità ai dimenticati della terra (cfr Lc 10, 29ss) la comunità fa quello che da Lui è stato comandato e in quanto da Lui comandato. Inoltre, nella diaconia la comunità ha l'opportunità di rendere visibile, almeno simbolicamente, il carattere cosmico della riconciliazione in Gesù Cristo. L'impegno specifico della comunità per l'uomo intero, colto cioè anche nella sua dimensione fisica e materiale, permette alla comunità di sottrarsi al riduttivismo spiritualistico e moralistico. Sotto questo profilo, annota Barth, nella « diaconia » ritorna il secondo elemento della missione affidata da Gesù ai discepoli: il potere di « guarire », di « cacciare i demoni ».

In particolare, poi, Barth prende in considerazione tre ordini di problemi che appaiono rilevanti per la corretta definizione della diaconia. Il primo è posto dal concreto contesto storico e sociale in cui essa viene a situarsi. L'orizzonte in cui la prassi diaconica si iscrive è segnato dal disordine presente nel contesto umano di vita. La comunità cristiana non può sottrarsi alla propria corresponsabilità nei confronti della società umana e degli squilibri che in essa si trovano. Questa responsabilità non le permette di esimersi dalla denuncia delle « radici sociali » del male in cui essa si imbatte nel venire in soccorso ai singoli casi. La rilevazione degli scompensi strutturali della società e la loro denuncia fanno parte dei compiti della diaconia cristiana. Diversamente, afferma Barth, la comunità sarebbe « cane muto » e il suo servire diventerebbe di fatto servizio al potere dominante.

Una seconda serie di problematiche è sollevata dalle condizioni politiche in cui la diaconia viene a collocarsi e che determinano attualmente l'esercizio della diaconia, almeno per quanto concerne la Germania Federale e in genere la società industrializzata occidentale. La diaconia cristiana opera di fatto entro lo « stato sociale ». E lo stato, diventato « stato sociale », può assorbire uno dopo l'altro i compiti che erano della diaconia o, nella denominazione romanocattolica, della « Caritas ». La minaccia di superfluità della diaconia cristiana entro lo stato sociale spinge a esplicitarne la specificità nelle condizioni attuali, per valorizzare le motivazioni di sempre e cercarne di nuove. Nel confronto fra assistenza statale e diaconia cristiana Barth rinviene le differenze che giustificano il permanere di questa: la parzialità ed esteriori-

tà a fronte del servizio all'uomo intero; il rischio della burocratizzazione che estenua il libero servire come prestazione di aiuto da uomo a uomo; la rigidità schematica dell'assistenza, priva della necessaria flessibilità per accogliere situazioni nascoste o inedite di necessità; la presenza di personale preparato, messo a disposizione dell'assistenza statale, che ne difetta.

L'ultima questione investe la figura ecclesiale della diaconia. La diaconia, come la missione, è impegno di tutta la comunità. La comunità senza responsabilità diaconica non sarebbe comunità cristiana. Né questa responsabilità può essere delegata a qualche suo membro o istituzione. Sorge a questo punto il problema del rapporto fra responsabilità diaconica della comunità in quanto tale e istituzioni particolarmente dedicate alla diaconia. Deve cioè essere discussa l'eventuale delega dell'impegno diaconico da parte della comunità a istituzioni particolari. La comunità può aver bisogno e può darsi una opera diaconica specificamente istituita e dedicata a questa attività. Ma l'esistenza di singole persone o istituzioni che prendono a carico specificamente questo servizio non sgrava la comunità di un compito che le è proprio. L'esistenza diaconica non rappresenta una esistenza particolare, uno « stato » speciale, ma è componente costitutiva della normale vita cristiana. Segno di questa responsabilità, che è originariamente della comunità nel suo insieme, è il sorgere nella comunità stessa di disponibilità all'impegno diaconico nella forma della dedizione specifica.

Nella sua sinteticità, la trattazione è già comprensiva delle tematiche maggiori della riflessione sulla diaconia. Il motivo è iscritto coerentemente nel quadro teologico barthiano e sono affrontate le questioni che interpellano l'agire diaconico della chiesa nell'attuale momento storico.

La questione critica implicata nella discussione dell'agire diaconico è messa in luce da A. Hollweg⁽²⁾. Nel contesto di una ritrattazione a più voci della figura di teologia pratica vengono affrontati i problemi connessi con l'elaborazione di quello specifico ambito teologico-pratico costituito dalla prassi diaconica. Compito della scienza della diaconia è l'articolazione della prassi diaconica come prassi della fede e il riconoscimento motivato della dimensionalità sociale della prassi della fede. La sua realizzazione suppone che siano soddisfatte alcune condizioni. Deve essere anzitutto esplicitato il profilo teologale. La definizione di prassi caritativa/diaconica in termini di « azione di aiuto » permette di recuperarne la natura di processo interpersonale, irriducibile dunque ad una determinazione solo tecnico-funzionale. La qualità dell'aiuto è determinata dalla qualità dei rapporti nei quali è mediato. A sua volta, la qualità dei rapporti nell'agire sociale è influenzata in modo decisivo dalla fede che lo sostiene. Il rapporto con Dio è attivo

(2) A. HOLLWEG, *Diakonie und Caritas*, in F. KLOSTERMANN- R. ZERFASS (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München 1974, pp. 500-511.

come motivazione e come orientamento anche nell'agire sociale. L'interrelazione di fede e lavoro sociale in tutti i campi sociali è perciò costitutiva della prassi diaconica.

Per una gestione responsabile del proprio rapporto alla realtà, la scienza diaconica necessita del colloquio con le scienze umane. Essa lavora con lo strumentario logico di una «gnoseologia genetica», se deve realizzare la mediazione di teologia, teoria scientifica e prassi. Il metodo genetico parte dalla realtà incontrata empiricamente e cerca di comprenderla nel suo contesto. La competenza ad aiutare nella congiuntura dell'epoca ha a che fare con la percezione del contesto storico-sociale dal quale nascono i problemi che impegnano nella prassi diaconale. A questo scopo è necessario acquisire familiarità con lo strumentario e i metodi delle scienze umane. Cristiano e scienziato non si dividono. Lo scienziato che indaga la realtà con lo strumentario delle scienze umane è ancora il cristiano che nella propria fede incontra la medesima realtà⁽³⁾.

La scienza diaconica, perciò, non lavora con un metodo deduzionistico-monocausale. Non si dà nessuna consequenzialità fra predica e prassi diaconica nella linea di una argomentazione deduttivistica. L'agire diaconico non è solo risposta all'annuncio nella Parola e nel Sacramento. Né l'annuncio si riconduce alla fede, né l'agire diaconico si riconduce all'amore. Entrambi sono testimonianza della fede, che è attiva nell'amore. Ugualmente, la missione non si riferisce al livello verbale e la diaconia al livello non-verbale. Ma in entrambe si dà una interrelazione di accadimento verbale e non-verbale.

Su queste basi diventa praticabile una discussione dell'agire diaconico. Se ne comprendono i criteri teologici. La prassi diaconale è colta nella sua natura di lavoro sociale nella partecipazione al rapporto di aiuto di Dio per il mondo in Gesù Cristo. Nella diaconia la Chiesa rende visibile la propria chiamata ad essere Chiesa per il mondo e si apre al mondo nel modo della partecipazione dell'«aprirsi» di Dio al mondo in Gesù Cristo. Nella partecipazione all'amore di Dio nella fede l'agire diaconico riceve la propria dinamica interiore e le finalità esteriori. Esso assume le «proprietà» dell'amore: possibilità di una relazione di rapporto in cui l'uomo è sempre insieme recettore e donatore. E questo già a livello empirico. La natura strutturale di questo processo di scambio fra soccorritore e fruitore fonda la reciprocità fra chi dà e chi riceve.

L'attenzione allo spessore empirico dell'agire diaconico permette una corretta percezione del bisogno. Essa mette in grado di percepire i meccanismi di aggressione e di espulsione che operano nel profondo del tessuto sociale. La rilevazione inizia dalla comunità stessa. La storia

(3) In questa prospettiva, la scienza diaconica è di fatto rinviata al programma di «teologia empirica» proprio di Hollweg; cfr A. HOLLWEG, *Theologie und Empirie*, Stuttgart 1971.

di diaconia e caritas mostra che l'agire diaconico opera sempre nella direzione di una riforma della chiesa e delle strutture. Non riesce ad esprimersi compiutamente finché le stesse comunità non imparano a scoprire e a rendere conto della dimensione sociale della loro fede. In dialogo, poi, con la ricerca scientifica, la scienza della diaconia si preoccupa di individuare e superare le rimozioni che si insediano già a livello di percezione del bisogno. E dal momento che la diagnosi del bisogno necessita di un orientamento alla totalità, la pratica dei campi interdisciplinari di scienze umane, in cui questi aspetti sono particolarmente coltivati, fornisce il metodo con cui realizzare questo intento.

Un'ultima precisazione riguarda la forma della comunità adeguata ad una proposta di « comunità diaconica ». Sotto questo profilo la comunità può realizzarsi solo come comunità aperta. La figura della « appartenenza », cioè, non deve essere trattata in modo uniforme. L'appartenenza formale alla comunità cristiana non è pregiudiziale per la partecipazione alla comunità diaconica. La questione dello specifico cristiano nel lavoro sociale non si decide nella professione di appartenenza, ma nella qualità della dedizione, se conforme o meno allo spirito della testimonianza biblica. Ciò significa che può e deve darsi una collaborazione fra cristiani e non cristiani nell'ambito della diaconia, senza che tutto questo debba conoscere remore per questioni di appartenenza ecclesiastica.

Una presentazione sistematica della materia diaconica è offerta da D. Rössler nel suo compendio di teologia pratica⁽⁴⁾. L'opera intende proporre una esposizione ragionata della prassi ecclesiastica nel contesto del « cristianesimo moderno ». In una situazione caratterizzata dalla « emigrazione della Chiesa dalla società » (p. 80), il cristianesimo si dà in una triplice forma: è cristianesimo « ecclesiastico », quale è vissuto all'interno della Chiesa; è cristianesimo « civile », per i riflessi culturali nell'attuale forma di vita; è cristianesimo « individuale o privato », in riferimento ai bisogni anche religiosi dell'individuo. A queste tre figure di cristianesimo corrisponde la diversificazione della prassi ecclesiastica in « predica », « insegnamento », « cura d'anime » (*Seelsorge*) (p. 58).

La diaconia esprime l'interessamento della prassi ecclesiastica per il singolo in stato di sofferenza creaturale e quindi in situazione di bisogno (p. 139). Essa si colloca perciò nell'ambito della « cura pastorale », anzi coincide con questa dimensione di prassi ecclesiastica, eminentemente rivolta al singolo nella forma di fatto data storicamente. Nel contesto della religiosità dell'uomo e in riferimento alla figura del parroco ne rappresenta infatti la « funzione ecclesiastica » determinante, in connessione con gli altri interventi della prassi ecclesiastica a favore

(4) D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin - New York 1986, pp. 139-197.

della religiosità del singolo nelle diverse situazioni sociali di vita (*Am-tshandlungen* o *Kasualien*) (p. 64). Ed è proprio questa collocazione ad attirare le critiche più consistenti nei confronti della sistemazione di Rössler. Vi si intravede una concezione riduttiva, che non tiene conto delle potenzialità critiche e della dimensione socio-strutturale della diaconia, con l'esplicita autolimitazione alla presa d'atto dell'esistente: come, peraltro, avviene in tutta la sua ricognizione del panorama teologico-pratico⁽⁵⁾.

La forma storica della diaconia è debitrice del programma della *Innere Mission*. In particolare, al suo interno si sono concretati due compiti: gli interventi in aiuto a chi soffre per malattia o per povertà (*Fürsorge*) e la cura pastorale individuale (*Seelsorge*). La prima forma si è sviluppata ai margini o al di fuori dell'istituzione ecclesiastica; la seconda, invece, costituisce il profilo proprio della vita ecclesiastica istituzionale.

La particolare vicenda storica della diaconia ha provocato l'insorgenza di talune questioni, in cui si concentra l'attuale problematica diaconica. Deve essere posta in atto una interpretazione globale del lavoro diaconico, quale è stato sviluppato nelle associazioni cristiane che se ne sono fatte carico. In particolare, è necessaria una valutazione del processo di istituzionalizzazione subito da queste libere associazioni e verificarne la natura di « movimento » spontaneo. A ridosso di questo interrogativo si pone l'altro, relativo all'esistenza di una diaconia nella chiesa organizzata in libere associazioni e di una istituzione ecclesiastica, che pure deve prendersi carico del compito diaconico. Il rapporto stabilito e da istituire fra le due forme di diaconia nella chiesa non coinvolge solo l'organizzazione ecclesiastica, e quindi la legislazione ecclesiastica, ma è problema ecclesiologico, dal momento che investe la figura complessiva di chiesa. Un ulteriore problema riguarda la identità della diaconia. La questione si pone in modo particolarmente acuto per il massiccio ingresso della professionalizzazione e per la crescente specializzazione del lavoro diaconico. Vi si intersecano questioni riguardanti volontariato e attività professionale e questioni di natura socio-politica, poste dalla interferenza inevitabile di diaconia e lavoro sociale.

Il disegno complessivo di una teologia pratica costituisce il quadro in cui viene iscritta la tematica diaconica anche nell'opera maggiore di G. Otto⁽⁶⁾. In questa proposta di teologia pratica come « teoria critica della prassi mediata religiosamente nella società » la materia non è ripartita nei settori tradizionalmente assegnati alle discipline pastorali ma è distribuita per « prospettive ». Un modo più dinamico e flessibile di articolazione del campo teologico-pratico che permette di rompere

(5) Cfr la recensione di Ch. Bäumler in « Theologia Practica » 23 (1988) 292-298.

(6) G. OTTO, *Praktische Theologie*. Bd. 2. *Handlungsfelder der Praktischen Theologie*, München 1988, pp. 175-207.

le rigidità «ecclesiastiche» della concezione «pastoraleteologica» della teologia pratica e di porre attenzione alle urgenze del tempo.

La tematica diaconica è rintracciata sotto il punto di vista prospettico dell'«aiutare» (*Helfen*). Insieme con la dimensione dell'«apprendere» (*Lernen*), questa «prospettiva» dice un aspetto che percorre trasversalmente il campo teologico-pratico, ritornando non solo in quei luoghi ove è esplicitamente a tema ma anche in tutte le concrezioni che sono oggetto della teologia pratica (p. 208). Nella prospettiva dell'«aiutare» il campo di attività della diaconia sta insieme con il campo di attività della «cura pastorale» (*Seelsorge*). Cura pastorale e diaconia vanno congiuntamente. La corrispondenza che intercorre fra loro impedisce di separarle, anche se possono essere oggetto di trattazione distinta.

Lo sviluppo del motivo diaconico segue la griglia espositiva comune a tutte le «prospettive». Tre tesi sintetiche con funzioni di orientamento e una selezione della letteratura precedono l'introduzione in cui la questione è istruita per scorci esemplari. Vengono quindi discussi i problemi teorici. Nel caso della diaconia le questioni prese in esame riguardano il rapporto di diaconia e stato sociale, la correlazione di teologia e diaconia, il tema dell'aiuto per lo sviluppo declinato in termini di «diaconia ecumenica». In particolare, la discussione della qualità teologica della diaconia sottolinea l'importanza della fondazione teologica dell'agire diaconico e ne riprende sinteticamente il dibattito nei suoi termini recenti. Da parte sua l'autore lascia trasparire con chiarezza la propria posizione, favorevole al riconoscimento della necessità di una più incisiva assunzione della componente sociologica entro il discorso teologico-pratico. La trattazione è conclusa da tre squarci aperti su altrettante problematiche concrete: il lavoro comunitario, le professioni impegnate nell'aiutare, l'aiuto alla famiglia.

Presentazioni globali del tema diaconico trovano posto anche nei dizionari teologici. Poiché l'argomento è tipico della teologia pratica, esso è accostato soprattutto nelle iniziative editoriali con intento teologico-pratico. Ma non manca pure l'interesse della enciclopedia teologica, che ne legittima la presenza in opere che percorrono l'intero campo della teologia.

Una rassegna ragionata dei diversi profili sotto i quali il tema può essere considerato è reperibile nella voce che la *Theologische Realenzyklopädie* dedica alla diaconia⁽⁷⁾. In tornate successive è ripercorsa la storia della diaconia⁽⁸⁾, sono delineati i capitoli della problematica teologica implicata nella diaconia⁽⁹⁾, viene tracciato per sommi capi lo

(7) *Diakonie*, in *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. KRAUSE u. G. MÜLLER, Bd. VIII, Berlin-New York 1981, pp. 621-683.

(8) P. PHILIPPI, I. *Geschichte der Diakonie*, ibid., pp. 621-644.

(9) P. J. ROSCAM ABBING, II. *Theologische Grundprobleme der Diakonie*, ibid., pp. 644-656.

stato attuale della scienza diaconica⁽¹⁰⁾, ci si impegna in una recensione dell'attività diaconica delle chiese cristiane e in particolare delle chiese evangeliche tedesche⁽¹¹⁾ ed è infine affrontata la questione della formazione professionale degli operatori⁽¹²⁾

La ricostruzione storica della diaconia ne ridona la figura ecclesiastica nelle sue variazioni diacroniche e in contrappunto con le figure civili dell'intervento sociale. Nella struttura ecclesiastica la funzione diaconica identifica un ministero, quello del diacono, presente fin dagli inizi accanto all'ufficio episcopale. Ma la pertinenza della prassi diaconica alle attività costitutive della chiesa viene progressivamente meno, al punto che si smarrisce la consapevolezza della sua valenza di funzione ecclesiale. Questo accade ben presto, già con la « chiesa post-costantiniana », che vede lo scostamento della diaconia dal tessuto comunitario e la sua configurazione come dovere morale. La ricomposizione di attività diaconica e istituzione ecclesiastica conosce vicende alterne. Anche nell'epoca moderna l'azione diaconale assume più l'aspetto di libera iniziativa di alcuni che di struttura iscritta nella istituzione ecclesiastica.

La figura concreta della diaconia ecclesiastica è determinata anche dal suo inserimento nel contesto sociale. Si susseguono lungo tutta la storia del cristianesimo modelli diversi. L'attività caritativa ecclesiastica di ispirazione cristiana sopperisce alla latitanza di fatto dell'assistenza statale sul finire dell'impero romano e ancora nel corso del Medioevo; con l'inizio dell'epoca moderna convive con il ritorno dell'interessamento civile per l'assistenza; l'avvento dello « stato sociale » collega ancor più strettamente l'azione diaconica all'intervento dello stato in campo sociale.

Alla « teologia della diaconia » è assegnato il compito di rendere conto della struttura dell' « amore del prossimo » su cui si costruisce l'azione caritativa cristiana. L'accento cade sulla categoria del « bisogno »: sulle sue manifestazioni « creaturali », psicofisiche, economiche, interrelazionali; sulla sua diversa portata, individuale e sociostrutturale. Ne è abbozzata la portata, con la identificazione della triplice cerchia di destinatari: il « fratello », il « prossimo », il « lontano ». E' posto pure il problema dello specifico cristiano dell'attività sociale dei cristiani. L'individuazione del soggetto completa la figura della diaconia: in linea di principio soggetto è la comunità nel suo insieme, ma la comunità deve ancora diventarlo effettivamente. In questa luce appare evidente la continuità fra diaconia e « servizio divino », come pure la sua radicazione nella Parola di Dio e dunque il rimando alla dogmatica. Un' ultima questione è posta dalla collocazione di fatto della diaconia

(10) J. ALBERT - P. PHILIPPI, III. *Diakoniewissenschaft/Diakonik*, ibid., pp. 656-660.

(11) H. Chr. von HASE, IV. *Arbeitsfelder heutiger Theologie*, ibid., pp. 660-679.

(12) A. MÜLLER-SCHOLL, V. *Ausbildung und Fortbildung*, ibid., pp. 679-683.

nel contesto dello « stato sociale »: la determinazione del rapporto non è pacifica e chiede un supplemento di attenzione.

La recensione dello stato attuale della scienza diaconica ne sottolinea la comparsa tardiva e ne traccia sinteticamente le linee portanti. Il ritardo e le incertezze sono dovuti sia al cammino parallelo di attività diaconica e riflessione teologica sia ad una concezione riduttiva di teologia pratica che limita il proprio oggetto a predicazione, culto e cura d'anime individuale. Oggetto di indagine è l'autocomprensione della diaconia sotto lo specifico profilo del suo riferimento alla chiesa nel suo insieme e alla vita della comunità in particolare. Su un piano maggiormente formale, l'impegno teorico con la tematica diaconica deve confrontarsi con la questione della propria compatibilità con l'istanza propriamente evangelica di una *theologia crucis*.

La panoramica sulle istituzioni diaconiche delle chiese cristiane si apre con uno squarcio sulle provocazioni che alla diaconia provengono dal mondo moderno per poi impegnarsi in un rapido resoconto delle iniziative di matrice cristiana. Lo sguardo è ecumenico e a dimensioni mondiali. Si parla perciò delle diverse chiese cristiane e delle diverse regioni del mondo. La ricognizione si fa maggiormente analitica in riferimento all'area tedesca e alle chiese evangeliche. Dati e cifre documentano l'imponenza della presenza della Chiesa tedesca in campo sociale, confermando sul versante quantitativo l'obiettivo rilevanza di questo settore per la figura complessiva di chiesa.

Nel *Praktisch-theologisches Handbuch* la trattazione della tematica diaconica è affidata a R. Leudesdorff⁽¹³⁾. Le dieci tesi che la aprono ne richiamano per sommi capi gli sviluppi storici e propongono il teorema teologico di base per la comprensione della diaconia. Il nodo cruciale della diaconia è costituito dalla contestualità dell'orientamento all'Evangelo e dello sviluppo di una comprensione critica della situazione sociale. In questa luce risulta indifferibile una riflessione critica sull'idea di misericordia, da reinterpretare in rapporto dialettico con l'idea di giustizia.

Il confronto con la storia della diaconia assume la figura del recupero della memoria storica, che ha il suo inizio e fondamento nel comandamento veterotestamentario dell'amore del prossimo e nella figura neotestamentaria del Christus Diakonos (cf Lc 22, 27). La storia porta fino alla situazione attuale, con la descrizione dell'organizzazione odierna e della estensione dell'attività diaconica del *Diakonisches Werk* protestante.

La problematica teorica è concentrata sulla natura di istituzione della diaconia, per chiarirne criticamente la figura in rapporto al compito suo proprio secondo l'Evangelo e in rapporto alla realtà storicamente data. La sua elaborazione teologica comporta l'esplicitazione

(13) R. LEUDESORFF, *Diakonie*, in *Praktisch-theologisches Handbuch*, hrsg. von G. OTTO, Stuttgart² 1975, pp. 121-151.

della cristologia cui fa riferimento, delle modalità in cui è vissuto il rapporto di giustizia e misericordia, della dottrina della giustificazione fatta propria, della ecclesiologia implicata. Le questioni relative all'istituzione nascono invece dalla immersione della attività diaconica ecclesiastica entro la rete di interventi dello stato sociale. Una ulteriore serie di istanze è posta dalla necessità di recuperare la base comunitaria di ogni agire diaconico.

Nella rappresentazione del continente teologico-pratico suggerita dallo *Handbuch der Praktischen Theologie* ⁽¹⁴⁾ la coppia «cura pastorale» (*Seelsorge*) e «diaconia» configura un compito permanente della chiesa. Si tratta di una istanza strutturale che può essere espressa sinteticamente nella cifra dell'«agire di aiuto» (*Helfendes Handeln*). Le «situazioni» concretamente corrispondenti a questo compito prendono corpo nel punto di intersezione di questa istanza ecclesiale con gli ambiti in cui si sviluppa l'azione della chiesa. In rapporto al singolo e ai gruppi cura pastorale e diaconia si configurano come sostegno alla capacità di comunicazione e alla rinnovata ripresa di corrette relazioni interpersonali ⁽¹⁵⁾. Nell'ambito delle comunità, l'«aiuto» si concretizza negli atteggiamenti di solidarietà in cui si esprime il vivere con gli altri e per gli altri ⁽¹⁶⁾. Con riferimento alla società e alla realtà civile, le «situazioni» si identificano con le molteplici prestazioni di aiuto obiettivamente richieste dai molteplici episodi di bisogno che sorgono nello spazio sociale ⁽¹⁷⁾.

La tematica propriamente diaconica è svolta in corrispondenza con l'ambito comunitario e nell'impatto con la realtà sociale. La ricognizione dei tratti caratterizzanti della «comunità diaconica» ⁽¹⁸⁾ fa da cornice al confronto con le diverse forme di attività pastorale. La discussione ravvicinata di quella figura ⁽¹⁹⁾ riporta in primo piano le problematiche che l'accompagnano: il circolo vizioso della delega fra comunità ecclesiale e diaconia istituzionalizzata, il condizionamento delle attese della società nei confronti della comunità ecclesiale, la debole tematizzazione teologica dell'argomento diaconico.

Le situazioni di «agire di aiuto» ai livelli più alti di chiese regionali e di organizzazione sociale pongono alla diaconia la questione decisiva della istituzionalizzazione e della organizzazione ⁽²⁰⁾. Quanto alla «istituzione», si contrappongono due figure ecclesiologiche: chiesa

(14) *Handbuch der Praktischen Theologie*, hrsg. von P.C. BLOTH u.a., Gütersloh. Dell'opera, prevista in quattro volumi a partire dal 1981, manca ancora il primo volume, dedicato alla teoria teologico-pratica.

(15) Bd. 2. *Praxisfeld: Der Einzelne/Die Gruppe*, Gütersloh 1981, pp. 263-343.

(16) Bd. 3. *Praxisfeld: Gemeinden*, Gütersloh 1983, pp. 451-551.

(17) Bd. 4. *Praxisfeld: Gesellschaft und Öffentlichkeit*, Gütersloh 1987, pp. 349-597.

(18) H. SCHRÖER, *Einleitung. Helfendes Leben und Handeln in Gemeinde und Pfarramt*, in *Handbuch*, Bd. 3, cit., pp. 453-460.

(19) H. THEURICH, *Gemeindediakonie*, ibid., pp. 497-511.

(20) H. SCHRÖER, *Einleitung*, in *Handbuch*, Bd. 4., cit., pp. 351-360.

nella forma di chiesa di popolo e chiesa intesa come « comunità di fratelli », all'insegna dell'incontro personale e della spontaneità degli atteggiamenti. Se dalla « istituzione » si distingue la « organizzazione » e si comprende questa come sistema di attività strumentale rispetto ad uno scopo determinato, sorge l'interrogativo se la struttura diaconica formatasi nelle chiese protestanti, il *Diakonisches Werk*, nel suo rapporto alle chiese è da intendersi come istituzione o come organizzazione. All'interno di questa problematica emergono le altre questioni che interessano l'identità del lavoro diaconico ecclesiale: gli effettivi soggetti della diaconia e l'apparente alternativa fra gruppi dedicati e complessiva vita comunitaria, la specificità teologica della diaconia rispetto al generico lavoro sociale, le condizioni di esercizio della diaconia nel contesto dello stato sociale.

Nella proposta sintetica dei punti-chiave per una prassi di comunità, la puntualizzazione della figura della diaconia ad opera di R. Weth⁽²¹⁾ rimarca con forza la decisività della fondazione biblica per chiarire questo campo di attività ecclesiale. La diaconia ecclesiale è radicata nella singolare diaconia di Gesù Cristo ed è partecipazione a questa diaconia che continua nella comunità attraverso lo Spirito di Gesù Cristo. Il comando missionario di Cristo indica un compito di annuncio, ma anche un compito diaconico. E poiché la diaconia nel nome di Gesù diventa conoscibile solo nel contesto dell'esplicito annuncio di Gesù Cristo, esiste una relativa precedenza della testimonianza della parola sulla testimonianza dei fatti.

Il paradigma biblico è determinante per dare risposta ai problemi che sono posti alla diaconia dal suo inserimento nel sistema sociale di assistenza e per riconoscere i tratti distintivi della comunità diaconica. Questi, poi, diventano criteri per la corretta articolazione del diaconato della comunità, con quella necessaria ripartizione di compiti che comprende anche la delega e la differenziazione delle competenze e responsabilità. In ogni caso, la costruzione di comunità diaconiche rappresenta il compito attualmente urgente per la diaconia.

In area cattolica una presentazione globale della tematica diaconica, o meglio, nell'uso cattolico, caritativa, è portata a termine nel disegno complessivo di una ricostruzione della teologia pastorale⁽²²⁾. La giustificazione della sua presenza entro la teologia pastorale è formulata da K. Rahner, che la motiva iscrivendola a pieno titolo, insieme con annuncio, liturgia e altre, nel numero delle « funzioni fondamentali »

(21) R. WETH, *Diakonie*, in Ch. BÄUMLER- N. METTE (Hrsg.), *Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven*, München- Düsseldorf 1987, pp. 116-126.

(22) *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hrsg. von F.-X. ARNOLD, K. RAHNER, V. SCHURR, L.M. WEBER, (ab III) F. KLOSTERMANN, 4 Bde., Freiburg 1964-1969 [Bd. I: 2 1970] (ed. it. parziale: *Studi di teologia pastorale*, 12 voll., Roma-Brescia 1969-1971).

della « autorealizzazione della Chiesa »⁽²³⁾. Il suo sviluppo è dovuto a R. Völkl, uno dei pochi, in questi anni recenti, ad interessarsi con continuità di questo argomento fra i cattolici e dunque, negli anni Sessanta, lo specialista cattolico in questo ambito. In conformità con la struttura dell'opera, il tema è affrontato in due tempi, in sede di « fondazione » e a livello di « realizzazione » della teologia pastorale. La prima trattazione si colloca in prospettiva teologico-pastorale fondamentale, la seconda costituisce la ripresa della materia sul piano della teologia pastorale speciale.

Quanto al discorso fondativo, peraltro, disponiamo di due redazioni differenti per le due edizioni del volume in cui la questione trova posto. La rifusione è imposta dalla necessità di assumere le acquisizioni del Vaticano II, nel frattempo giunto a conclusione. La prima redazione⁽²⁴⁾ pone in luce la complessità del motivo della « caritas »: per un aspetto coinvolge l'intero della vita cristiana, sotto altro profilo ne configura un settore. In quanto funzione della chiesa, la carità affonda le sue radici nell'amore trinitario di Dio. Nella chiesa, essa conosce realizzazioni differenziate nell'annuncio, nel culto, nei singoli sacramenti. In quanto attività pratica di amore, la « caritas » si commisura sull'« amore fraterno », che nella rivelazione neotestamentaria (cfr Rom 12,7) si manifesta essenzialmente come « diaconia ». Modello della pratica caritativa sono le « opere di misericordia ». In quanto realtà organizzata all'interno della chiesa, la « Caritas » non ne sostituisce la consapevolezza caritativa, quasi in forza di una delega, ma ne rappresenta la modalità necessaria per agire efficacemente in questo settore di vita.

La successiva riformulazione⁽²⁵⁾ riprende la differenziazione della « caritas » come legge di ogni agire ecclesiale e come istituzione ecclesiastica, nel tentativo di coniugare i due motivi entro il tema della « funzione fondamentale ». Il duplice, contestuale aspetto, trasversale e settoriale, della « caritas » è anzitutto motivato a partire dal Nuovo Testamento e illustrato in riferimento al Vaticano II. In particolare, dai documenti conciliari è fatta emergere la figura della carità come legge fondamentale del popolo di Dio e sono citati i rari passaggi in cui viene a tema l'azione caritativa della chiesa.

La ripresa « speciale » della tematica caritativa è collocata nel contesto dei rapporti della chiesa con i diversi ambiti della vita civile⁽²⁶⁾. L'interesse si concentra sulla « Caritas », l'istituzione della chiesa cattolica per l'attività caritativa. Il nodo problematico è costituito dalla giu-

(23) K. RAHNER, *Die Grundfunktionen der Kirche. Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegung*, ibid., Bd. I, pp. 233-235 (it.: *Studi di teologia pastorale 5. Funzioni della Chiesa*, Roma - Brescia 1971, pp. 7-11).

(24) R. VÖLKL, *Caritas als Grundfunktion der Kirche*, ibid., Bd. I, ¹ 1964, pp. 387-412.

(25) R. VÖLKL, *Caritas als Grundfunktion der Kirche*, ibid., Bd. I, ² 1970, pp. 415-448 (it.: *Studi 5*, cit., pp. 213-254).

(26) R. VÖLKL, *Kirchliche Caritas in der heutigen Welt*, ibid., Bd. II/2, pp. 402-423.

stificazione della sua presenza nel contesto dello stato sociale. Lo specifico cristiano del lavoro sociale preso in carico dall'agenzia caritativa ecclesiastica è rivendicato con energia. Il lavoro sociale ecclesiale non ha valenza soltanto umana, ma si iscrive in una prospettiva più ampia. L'uomo nel bisogno è visto anzitutto a partire da Dio e nel suo essere finalizzato a Dio. Entro questo orizzonte di comprensione l'azione sociale della « Caritas » acquisisce consistenza specificamente religiosa.

1.2. *Il dibattito protestante*

Gli interventi in tema di diaconia nella discussione teologica protestante ripercorrono sostanzialmente le problematiche già individuate nella recensione delle opere di più ampio respiro. L'interessamento teologico può essere riunito attorno a quattro capitoli, che configurano, peraltro, i nodi irrisolti della tematica diaconica. La questione più antica è posta dal dilemma della istituzionalizzazione e tocca il profilo ecclesiologico della diaconia. Di conserva, sorge il problema della sua specificità teologica, per superare la omologazione con lo stato sociale. Si impone anche la necessità di precisarne la figura teologica, in modo da disporre di criteri affidabili per apprezzarne le concrezioni. Da ultimo, e come conseguenza degli appunti precedenti, ci si interroga sul luogo specifico in cui questi problemi sono trattati o non e si pone la questione dello studio scientifico della diaconia.

Quanto al profilo istituzionale, l'aporia di fondo è innescata dalla persistenza dell'« alibi diaconico »: l'urgenza di superare la delega di fatto dell'azione diaconica alle libere associazioni si scontra con la refrattarietà delle comunità a comprendersi come soggetto della diaconia. L'idea di « comunità diaconica » non è rifiutata in linea di principio, ma la carenza di partecipazione fa sorgere l'interrogativo se non si vada piuttosto verso una semplice « ecclesiasticizzazione » della diaconia. Pesano su tutta la faccenda la particolare vicenda storica delle chiese protestanti a partire dal secolo scorso e il ruolo in esse giocato dalle iniziative diaconiche di fatto sorte ai margini delle chiese ufficiali. L'iniziativa di J.H. Wichern e il programma della *Innere Mission* sono referente storico non aggirabile per ogni tentativo di ricomprendimento⁽²⁷⁾. La collocazione della diaconia nella « costruzione della comunità » diventa perciò argomento di confronto.

L'intenzione di ricomporre l'unità di diaconia e comunità, risalendo oltre la giustapposizione creatasi nella storia delle chiese tedesche, è perseguita con tenacia da P. Philippi. La sua opera risulta in questo

(27) Cfr H.-G. HEIMBROCK, *Diakonie als Element des Gemeindeaufbaus*, in « Theologia Practica » 22 (1987) 318-332.

senso pionieristica (28). La valorizzazione della dimensione critica della diaconia si riflette nel riconoscimento della sua dimensione comunitaria. La presentazione della figura del Figlio dell'uomo «servitore» avviene nel contesto di una istruzione ai discepoli. Questa parola evangelica non è perciò separabile dalle affermazioni che riguardano la vita dei discepoli. Essa può dunque essere assunta a fondamento dell'ordinamento diaconico della comunità. La qualità diaconica della vita cristiana si rivela nella impossibilità di separare la diaconia dalla liturgia. Secondo la parola evangelica, la struttura diaconica della comunità appartiene alla realtà della Cena del Signore. La diaconia è ancorata alla Cena, là dove la comunità diventa visibile come concreto corpo sociale. La diaconia è anzitutto dimensione della comunità riunita in Cristo e non semplicemente un aspetto di vita del singolo cristiano. La perdita della connessione intrinseca di diaconia e comunità è prodotto della storia della chiesa e deve perciò essere recuperata.

Il riconoscimento della valenza intrinsecamente diaconica della comunità passa attraverso la ricomprensione dell'ufficio ecclesiastico. L'ufficio della «episcopé» non esaurisce la propria responsabilità di fronte al Vangelo nel solo impegno per l'annuncio, ma esige anche la cura per la vita comunitaria e per l'agire secondo il Vangelo. La ristrutturazione della «episcopé» comunitaria impone la decostruzione dell'«ufficio parrocchiale». L'ufficio di parroco non è concetto teologico ma realtà storico-giuridica ecclesiastica, che sottende specifici risvolti ecclesiológicos da vagliare criticamente. La parrocchia di fatto esistente non può essere qualificata senz'altro come comunità. La costruzione di una effettiva diaconia è mezzo per la costruzione della comunità. La diaconia non deve rimanere una aggiunta alla parrocchia, ma diventare elemento costitutivo della comunità.

L'istituzione dell'ufficio di diacono è la conseguenza necessaria per una chiesa che vuole integrare la dimensione del diaconato nella propria struttura di comunità. All'ufficio del diacono appartiene la volontà della comunità di assumersi la propria responsabilità in campo sociale. La complessificazione sociale esige che il diaconato sia occupato in modo professionale e a tempo pieno almeno nelle grandi città. Ma la mancanza di un contesto comunitario diaconico rischia di svuotare questo ufficio e di ridurlo ad ulteriore complicazione delle strutture ecclesiastiche.

La connessione di «diaconia» come dimensione ecclesiale e «diaconato» come ufficio ecclesiastico appare però non pertinente a A. Hollweg (29). La diaconia deve essere compresa non in funzione della istituzione, come aspetto del ministero della chiesa, ma come dimen-

(28) P. PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*, Stuttgart 1963, 2 1975; ID., *Diakonia. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*, Neukirchen-Vluyn 1984.

(29) A. HOLLWEG, *Trendwende in der Diakonie. Kritik und Neuorientierung*, «Pastoraltheologie» 73 (1984) 196-211; ID., *Diakonie und die Paradigmenproblematik in*

sione sociale della fede cristiana. Il luogo della discussione non è dato dagli ordinamenti ecclesiastici, ma è posto dal mondo e dalla storia. La diaconia non può essere dedotta semplicemente dall'ufficio ecclesiastico. Piuttosto, la responsabilità diaconica cresce nell'interazione e nell'intreccio di comunità e mondo. L'impegno cristiano, che dalla intenzione diaconica porta alle formazioni associative, non deve necessariamente essere ricondotto alla organizzazione ecclesiastica e alle sue strutture ministeriali.

Paradigma della elaborazione teologica della diaconia devono essere le esperienze di partecipazione alla realtà storica attuale e le esperienze di fede dischiuse nella testimonianza biblica. Il pensiero teologico sulla diaconia non può risultare deduttivamente da un quadro «dogmatico-metafisico». Il deduttivismo teologico può occultare e quindi rafforzare anche un atteggiamento secolaristico. Nella discussione della figura di diaconia occorre assumere in modo rigoroso il contesto socio-statale in cui attualmente ci si muove e assimilare gli aspetti sociologici messi in luce dalla esegesi biblica. La diaconia postula una chiesa come comunità. In questo senso la questione diaconica sfocia nella questione ecclesiologica. Ma senza un confronto critico con la realtà storica rimane precluso l'accesso alla comprensione di una effettiva diaconia biblica.

La discussione intraecclesiale circa diaconia, diaconato e comunità si imbatte di continuo con l'altro problema di fondo nella comprensione della diaconia, sollevato dal suo obbligato legame sociale. La diaconia ecclesiale, in Germania in modo particolare, è inserita nel sistema sociale e in certo modo ne dipende. E la dipendenza può trasformarsi in compromissione. Anche in questo fatto si può scoprire l'eredità storica di un passato di libera diaconia, diventata obiettivamente surrogato per il sistema di sicurezza sociale preindustriale. Ma anche nella attualità della realtà statale della Germania federale l'opera diaconica copre una grossa parte del fabbisogno assistenziale dello stato sociale. Ne risulta certamente una dipendenza finanziaria della diaconia dallo stato, ma anche un forte condizionamento concettuale. Per la sua posizione intermedia fra chiesa e stato sociale, la diaconia corre il rischio di diventare agenzia sociale, sottratta alla chiesa e di subire una profonda distorsione della propria identità.

La problematicità della situazione è pienamente avvertita⁽³⁰⁾. Poiché la diaconia entra a far parte di sistemi sociali dati, questi sistemi definiscono in larga misura le condizioni di esercizio dell'attività diaconica. La valutazione di una simile situazione non è univoca. Per taluni

der Theologie. Fortführung einer Auseinandersetzung, «Pastoraltheologie» 78 (1989) 19-33.

(30) K.-F. DAIBER, *Gemeindediakonie in der Bundesrepublik Deutschland*, «Theologische Literaturzeitung» 108 (1983) 81-90.

la compromissione con lo stato sociale ha reso la diaconia un fatto mondano, fissandone la fuoriuscita dalla comunità. Per altri, attraverso questa interazione con il sociale la diaconia impegna tutta la prassi della comunità e diventa presenza della comunità nel campo dei rapporti sociali. L'intreccio della diaconia ecclesiastica con lo stato sociale ne compromette il profilo. La diaconia non è più immediatamente identificabile con l'agire della Chiesa. Si è perciò posti di fronte all'esigenza di attuare una risignificazione della specificità della diaconia comunitaria proprio nello stato sociale.

Quello che appare come fattore di rischio è colto invece anche come opportunità per la diaconia e per la chiesa⁽³¹⁾. La diaconia ecclesiastica rappresenta attualmente un campo assai complesso di mediazione tra chiesa e società. Una visione unilaterale e semplificatrice da un punto di vista teologico non renderebbe conto della molteplicità di elementi che vi sono interessati. Il sopraggiungere della crisi dello stato sociale ha acuito la problematicità della presenza della diaconia, costretta a confrontarsi non solo con il « sociale » ma anche con il fattore « economico » implicato nell'attività sociale. Ma l'apparente contraddittorietà della situazione della diaconia costituisce insieme una provocazione, perché la diaconia dimostri la propria qualità cristiana entro il sistema sociale di fatto dato. La diaconia non può allora evitare di confrontarsi con la domanda circa la « economia della misericordia », per non ritrovarsi a fungere da supporto per le strategie economico-sociali dello stato. Il suo inserimento nello stato sociale deve potersi sviluppare in modo da far lievitare la specificità ecclesiale entro il lavoro sociale in atto nel tessuto societario. Per la sua pluridimensionalità, la diaconia si colloca in posizione conflittuale sia nei confronti dello stato sia rispetto alla chiesa⁽³²⁾.

La diaconia ecclesiastica conserva questa sua capacità sociale anche in contesto totalitario di socialismo reale⁽³³⁾. In una società socialista la chiesa può chiarire il proprio compito nella misura in cui si comprende come tutta diaconica. Solo una chiesa diaconica può produrre prestazioni attese e apprezzate in una società che ha una visione del mondo diversa dalla cristiana. Il contributo specifico della chiesa può essere indicato come « diaconia sociale ».

In consonanza obiettiva con la discussione della figura della diaconia, vista come intermedia fra chiesa e società, si inserisce la teorizza-

(31) J. DEGEN, *Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat*, München 1985; ID., *Diakonie im Sozialstaat. Empirische Befunde und Problem-skizze*, « Theologia Practica » 20 (1985) 235-250.

(32) Una discussione di pubblicazioni recenti di area protestante sotto il profilo prevalente dell'interesse per il contesto sociale della diaconia è prodotta anche in J. DEGEN, *Wem bin ich Nächster - wie bin ich Nächster? Neuere Veröffentlichungen zum kirchlichen Handlungsfeld Diakonie*, « Pastoraltheologie » 71 (1982) 198-215.

(33) R. TURRE, *Chancen und Probleme diakonischer Arbeit in der sozialistischen Gesellschaft*, « Evangelische Theologie » 45 (1985) 401-415.

zione di N. Luhmann, entro il quadro di una teoria sistemica della società e della conseguente definizione funzionalistica della religione⁽³⁴⁾.

Nella costellazione di «funzione», «prestazione», «riflessione», che raccoglie le possibili relazioni sistemiche di ogni sistema particolare (pp. 54- 56), la diaconia si definisce in termini di «prestazione». Mentre la «funzione» dice il rapporto del sistema particolare alla società intesa come sistema globale e la «riflessione» indica il rapporto del sistema particolare a se stesso, la «prestazione» rimanda agli scambi dati tra sistemi sociali. Le prestazioni del sistema religione per altri sistemi particolari sono denominate «diaconia» (p. 58). Si tratta di una convenzione semantica, che non intende racciordarsi di per sé ai significati di cui questo termine storicamente è carico. Per «diaconia» è distintivo che «*problemi sociostrutturali* sono percepiti in *forma personalizzata* (e ciò significa naturalmente in certo modo anche: non sono percepiti come problemi sociostrutturali » (p. 58 [corsivo nel testo]). Questa modalità percettiva permette al sistema religioso di assumere competenza per i «problemi residui», o difficoltà della persona, che sono generati in altri sistemi funzionali, ma non vi sono trattati. La genesi sociostrutturale dei problemi presi a carico differenzia la «diaconia» dalla «cura d'anime» (*Seelsorge*), che invece indica le prestazioni per sistemi personali e per i problemi specifici da questi generati. Se si volesse usare un termine unico per indicare genericamente le due forme di prestazione, aggiunge Luhmann, si potrebbe ricorrere al concetto di «servizio» (ibid.). La concentrazione sui riflessi personali di problemi che pure hanno attinenza con le strutture esclude dalla competenza della diaconia la discussione delle strutture sociali. Essa si limita a prendersi cura degli effetti sulle persone, senza poter arrivare alle cause, che rimangono fuori della sua portata.

Inoltre, la competenza della diaconia verso l'esterno del sistema religioso la distingue nettamente dalla «comunicazione spirituale», propria della «funzione», che costituisce il «nucleo religioso» delle chiese. La componente culturale e di annuncio della religione è altro rispetto alla dimensione di diaconia. Non solo, ma la prestazione di servizi può entrare in conflitto con la «funzione» della religione. Poiché prestazioni possono darsi solo se accettate da altri sistemi, è necessaria una concordanza con i sistemi recettori. Questo «pensare-a-partire-dall'altro» può comportare una divaricazione rispetto alla «funzione». Entra allora in gioco la teologia, che è competente per la «riflessione» (p. 59). In ogni caso, «funzione», «prestazione», «riflessione» costituiscono «istanze di tipo diverso, che devono essere assolate l'una accanto all'altra e combinate l'una con l'altra» (p. 62).

Dato il rapporto intercorrente tra sistema globale e sistemi particolari, il fenomeno della secolarizzazione induce delle trasformazioni nella concezione delle componenti del sistema religioso. In particolare,

(34) N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.

decesce l'orientamento di «funzione» e cresce l'orientamento di «prestazione»: il baricentro della religione si sposta sull'attivismo sociale. Poiché la prestazione comporta il sottostare alle leggi del successo e alle attese del recettore, questo condizionamento svuota l'azione di aiuto della sua specifica connotazione religiosa. Cancellata ogni simbolica religiosa, il contenuto religioso di tale attività si riduce alla generica motivazione del dover fare qualcosa. La determinazione delle modalità dell'iniziativa è invece governata dalle esigenze dell'ambiente (pp. 264-265).

La diaconia è interessata da una tensione interpretativa. Il doppio rimando, alla chiesa, come a suo luogo originario, e alla società, che nella forma di stato sociale ne determina le condizioni di esercizio, introduce elementi di polarizzazione nella sua comprensione. Esiste una pressione per la deconfessionalizzazione della diaconia in direzione di un lavoro sociale di fatto o consapevolmente «secolare», a responsabilità ecclesiale. La connotazione evangelica si mostrerebbe nella professionalità secolare del lavoro sociale. Sul versante opposto, il ritorno allo specifico cristiano è inteso nel senso del recupero delle finalità originarie della *Innere Mission*. In questa linea, la comprensione corretta del bisogno materiale e sociale dell'uomo porta al suo bisogno più profondo, legato al peccato e alla conversione. La diaconia è perciò servizio all'uomo in vista della sua conversione⁽³⁵⁾. La debole coniugazione di «annuncio» e «diaconia» o anche la sua latitanza, da un lato, e la loro confusione, dall'altro, accentuano la precarietà fisionomica della diaconia e urgono una più consistente definizione teologica della figura.

La questione è posta con forza da G. Harbsmeier⁽³⁶⁾, che denuncia le ineluttabili conseguenze dello slittamento nel sociale da parte di diaconia e chiesa. L'espansione dell'attività diaconica riduce le chiese a grandezze sociali, relegando ai margini le componenti religiose dell'annuncio e della preghiera. A fronte di questa tendenza, è necessario recuperare la concezione riformata di «legge» e «vangelo», «fede» e «opere». Con il lavoro sociale sotto la legge della produzione la chiesa realizza la propria giustificazione ma dimentica di stare sotto la Parola. Occorre perciò liberare l'attività diaconica dalla smania delle opere per fare spazio alle autentiche «buone opere» della fede attraverso i suoi singoli membri. Ad una sensibilità riformata risulta sospetta la rivendicazione dello specifico cristiano delle «opere». Non è la chiesa in quanto tale ad essere attiva nella società: comunità cristiana e comunità civile non si identificano. Lavoro sociale e diaconia devono ricom-

(35) R. WETH, *Diakonie am Wendepunkt*, «Evangelische Theologie» 36 (1976) 263-279.

(36) G. HARBSMEIER, «Glaube und Werke» in *der totalen kirchlichen Arbeitswelt*, Neukirchen-Vluyn 1977.

prendersi nelle condizioni di «anonimità» proprie dell'agire politico del cristianesimo.

L'elaborazione della qualità teologica della diaconia ecclesiastica nelle condizioni dello stato sociale ripercorre la Scrittura alla ricerca del principio che assicuri legittimità teologica all'attività diaconica di fatto praticata. Il principio scritturistico è rinvenuto nella figura biblica della «misericordia», intesa come concetto operativo⁽³⁷⁾. La «misericordia» del cristiano è capace di mantenere un «contraddittorio creativo» nei confronti della burocratizzazione statale della gestione della sofferenza e dei problemi umani⁽³⁸⁾. Come misura di ogni diaconia è rintracciato il modello neotestamentario configurato nell'«agire di aiuto» di Gesù⁽³⁹⁾. La «diaconia di Gesù» legittima la presenza della diaconia accanto al culto, proprio della chiesa, e alla politica, luogo tipico dello stato. Essa si colloca su un piano intermedio fra individualizzazione e personalizzazione. La sua figura da un lato si ricollega all'etica della solidarietà dell'antico Israele, dall'altro è anticipo della nuova realtà del Regno di Dio⁽⁴⁰⁾. La figura biblica è «pungolo» per la diaconia nel suo dilemma tra servizio e potere. Sotto altro profilo, i criteri articolati a partire dalla «diaconia di Gesù» sono in grado di attivare una mediazione di senso e funzione della diaconia attuale, proprio per la loro compatibilità con le linee teoriche del lavoro sociale attuale⁽⁴¹⁾.

Vista dall'altra parte, dalla parte cioè di chi sperimenta in prima persona l'impedimento fisico e si trova in situazione di bisogno, l'attività diaconica presenta risvolti teologici incisivi⁽⁴²⁾. L'effettivo superamento della «sindrome del soccorritore» nella diaconia e l'acquisizione di una reale solidarietà nella chiesa non solo impongono decisi mutamenti di prospettiva all'antropologia teologica ma chiedono anche una più completa lettura della figura del Dio biblico. In questa luce, deve essere ridiscussa la figura, presuntivamente biblica, dell'«agire di aiuto». Diversamente si rimane bloccati in una visione teologica spezzata fra «sopra» e «sotto», prigioniera forse inconsapevole della persuasione della superiorità di chi aiuta e della inferiorità di chi l'aiuto lo deve ricevere.

(37) J. DEGEN, *Diakonie im Widerspruch*, cit.

(38) *ibid.*, p. 90.

(39) H. SEIBERT, *Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch*, Gütersloh 1983.

(40) *ibid.*, pp. 17-40. La centralità della figura ritorna anche in R. Weth (cfr R. WETH, *Diakonie*, cit.), che precisa in questo senso posizioni in precedenza abbozzate: cfr R. WETH, *Diakonie am Wendepunkt*, cit.

(41) *ibid.*, pp. 76. 248-251.

(42) U. BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen 1980; ID., *L'handicappato come argomento teologico*, in J. MOLT-MANN, *Diakonia. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, Torino 1986, pp. 101-115.

Lo spazio teologico della diaconia si apre fra «salvezza» (*Heil*) e «benessere» (*Wohl*)⁽⁴³⁾. Nell'Antico Testamento la connessione fra le due figure è manifesta. Nella prospettiva neotestamentaria, al centro della salvezza sta l'uomo nuovo, liberato dal peccato e «cittadino del regno di Dio». Nei «dintorni» di questa salvezza è superato anche ogni bisogno, ogni male. Ne segue che l'annuncio del Regno di Dio non può essere separato dall'aiuto nel bisogno creaturale. Poiché la salvezza è salvezza dell'uomo nella sua interezza, differenza e correlazione di «salvezza» e «benessere» sono da assumere contestualmente, superando una de-mitologizzazione che diventa de-corporeizzazione della salvezza.

Le implicazioni della ricaduta della tematica diaconica sulla teologia sono rilevate analiticamente da J. Moltmann⁽⁴⁴⁾. La costruzione di una «teologia diaconale» muta il paradigma metodologico del lavoro teologico: non anzitutto un percorso che trascorre «dal testo all'annuncio» o «dal testo all'insegnamento», ma un cammino che va «dal testo all'azione» (p. 18). Quanto alla diaconia, a fronte della permanente ambiguità di una sua presenza nello stato sociale solo riparativa e non anche preventiva, la forma cristiana le è assicurata dalla prospettiva del Regno di Dio e la sua figura cristiana si delinea nella prefigurazione di una «nuova collettività», dove è superata l'idea stessa di «aiuto» (pp. 25-27). Nella prospettiva del Regno di Dio, i «poveri» sono il luogo della realizzazione del Regno ed è dissolto ogni «pensiero della divisione» (p. 34). La diaconia è «diaconia sotto la croce» (p. 35): non rimozione della sofferenza, ma accoglimento del soffrire; suo presupposto è il morire quotidiano, nella speranza della risurrezione.

L'immagine di chiesa ad essa pertinente è quella di una «comunità diaconale» (p. 40), strutturalmente configurata nella forma del servizio. Il «diaconato universale» di tutti i fedeli è la condizione imprescindibile per la plausibilità dell'istituzione diaconica entro le strutture ecclesiastiche. La diaconia è radicalmente «comunità di forti e deboli». La «diaconalizzazione della comunità» e «l'integrazione della diaconia nella comunità» (p. 43), superando ogni forma di delega, rimane la via obbligata per la comunità cristiana.

Il superamento della «sindrome del lebbroso» e della corrispondente «sindrome di paura» (p. 56) permette di rivedere categorie antropologiche cruciali. Malattia e sofferenza si manifestano come tratti integranti dell'uomo (p. 72) e «ogni 'handicap' è anche un dono» (p. 76), se si coniuga la percezione dell'«avere il corpo» con la categoria dell'«essere corpo» (p. 87). «Salute» è «la forza di essere uomini nella felicità e nel dolore, nella vita e nella morte» (p. 99 [corsivo nel te-

(43) H. LORENZ, *Heil und Wohl*, «Evangelische Theologie» 45 (1985) 389-400.

(44) J. MOLTSMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn 1984 (ed. it.: *Diaconia. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, cit.). L'indicazione delle pagine segue l'edizione italiana.

sto)). «Guarigione» è condividere e comunicare (p. 100), sulla base della «accettazione» come categoria fondamentale dell'umano (p. 93).

L'esilità e il carattere iniziale del supporto teologico alla comprensione della diaconia rende conto della impressione diffusa che quello di diaconia e teologia sia un incontro mancato, almeno finora. I canali di fatto paralleli di diaconia e comunità, sul piano delle istituzioni, si riproducono nel parallelismo, a livello di riflessione, di una teologia accademica, che non avverte neppure di potersi occupare di questo argomento, e di un pensiero sulla diaconia elaborato fra addetti ai lavori all'interno delle istituzioni diaconiche. I precedenti storici, che possono aver portato a questa situazione di sostanziale indifferenza reciproca, sono già stati sinteticamente ricordati ⁽⁴⁵⁾. La ricognizione della vicenda storica mette in evidenza la difficoltà di porre a tema la diaconia entro il quadro tradizionale del lavoro teologico, soprattutto in presenza dello sviluppo quantitativo assunto dalla attività diaconica nel secondo dopoguerra. In particolare, all'interno della teologia pratica, la dissoluzione della «poimenica» e l'autonomizzazione della «diaconia» non hanno portato ad una elaborazione della disciplina in modelli teorici convincenti.

La questione dell'articolazione dello studio della diaconia entro il quadro complessivo del lavoro teologico è riproposta con vigore dalla stessa pattuglia di autori che si sono interessati con una certa continuità alla materia ⁽⁴⁶⁾. Ne riportiamo gli estremi.

La diagnosi della mancata tematizzazione della materia diaconica registra anzitutto motivazioni interne allo sviluppo di taluni luoghi della teologia. Una soteriologia dimezzata ha separato l'al di qua terreno dall'al di là celeste, lasciando il primo in penombra. La dottrina riformata della giustificazione ha preso drasticamente le distanze dalle «opere buone» e alimenta una allergia istintiva nei confronti dei «meriti», proibendosi l'accesso alla considerazione di quanto ne porti anche solo il sentore. La cristologia è stata impegnata da un monofisismo strisciante, che non ha preso in dovuta considerazione la vita umana di Gesù. Più in generale, la tradizione sembra condizionata da una sottile

(45) Cfr sopra, n. 10.

(46) Al tema è dedicato un numero della rivista «Pastoraltheologie»: *Diakonie und Theologie*, «Pastoraltheologie» 72 (1983)/4, che raccoglie contributi di A. FUNKE, *Diakonie und Universitätstheologie - eine versäumte Begegnung?*, ibid., 152-164; J. ALBERT, *Diakonie - Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin*, ibid., 164-177; P. PHILIPPI, *Diakonie - Diagnose des Fehlens einer Disziplin*, ibid., 177-186; H. WAGNER, *Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie*, ibid., 186-194. Inoltre: Th. STROHM, *Theologie der Diakonie - Diakonie an der Theologie - Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*, «Theologia Practica» 20 (1985) 281-292; P. PHILIPPI- Th. STROHM, *Forschung und Studium im Fachgebiet «Diakoniewissenschaft» in der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg*, ibid., 293-298. La questione è toccata anche in H.-G. HEIMBROCK, *Diakonie als Element des Gemeindeaufbaus*, cit.

tendenza docetica, che lascia scivolare a margine l'interesse per le tematiche maggiormente vicine alla concretezza della storia.

Vi influisce anche la figura complessiva fatta propria dalla teologia nel secondo dopoguerra, nella scia della teologia dialettica. Di fatto è mancato il raccordo tra teoria teologica e prassi ecclesiale. La teologia scientifica ha fallito una teoria affidabile circa il rapporto della teologia alla prassi ecclesiale e della Chiesa alla prassi sociale. L'assioma metodologico centrale della forza propria con cui la parola predicata si media entro la prassi ha indotto una disattenzione per le necessarie mediazioni. «Dal testo alla predica»: il modello vincente ha riassorbito nell'accadimento della parola ogni possibile accadimento ecclesiastico. La teologia pratica della teologia dialettica si è sviluppata quasi esclusivamente dal concetto dogmatico della predicazione, che raggiunge l'agire sociale nella sequenza «predica-fede-amore- azione sociale». In questa figura di teologia è tolto lo spazio per lo sviluppo di una effettiva teologia pratica.

All'interno stesso della teologia pratica si deve rilevare, annotano ancora gli autori interessati, uno squilibrio che penalizza la materia diaconica. Mentre le funzioni mediate da omiletica, catechetica, poimenica, scienza liturgica presentano un certo grado di omogeneità, i compiti riconosciuti o assegnati alla diaconia sono caratterizzati da notevole eterogeneità. Nel primo caso ci si muove pur sempre all'interno di atti linguistici. Nel caso della diaconia si tratta di passare da un atto linguistico ad una forma di azione: l'esegesi deve essere tradotta in una comunicazione non-verbale.

Esistono anche delle resistenze al trattamento teologico di questa materia. Un primo ordine di obiezioni è legato alla sottolineatura del carattere personale della diaconia. La prestazione di aiuto nell'amore implica una responsabilità personale così forte e spontaneità e risolutezza tali da non poter essere imbrigliata in una struttura scientifica. Un secondo tipo di resistenze proviene dalle persone impegnate nell'attività diaconica. Nei confronti di ogni intervento teoretico, soprattutto se esterno alla istituzione, viene elevato il sospetto di intellettualismo, che brucia in partenza ogni possibilità di comunicazione. Di fatto le istituzioni diaconiche ecclesiastiche sono tendenzialmente emigrate dal campo di incontro con la teologia e hanno lavorato con le scienze umane. Ma anche questo contatto è avvenuto più sotto l'aspetto della utilizzazione pratica delle conclusioni di quelle scienze che non sotto quello teorico della chiarificazione metodica.

L'indicazione dei compiti traccia un primo abbozzo della auspicata scienza diaconica. Essa deve porre a tema l'analisi puntuale della prassi diaconica e fungere da provocazione per la teologia nel suo insieme dal punto di vista dell'interesse della diaconia. Nel suo lavoro di discussione delle forme concrete del lavoro sociale ecclesiastico la scienza diaconica deve aprirsi alla collaborazione con le scienze affini. In

particolare, dovranno essere intrattenuti stretti rapporti con la medicina, la psicologia, la sociologia. Nei confronti della teologia, alla scienza diaconica è assegnato il compito di promuovere una figura di «teologia diaconica». Il lavoro teologico, cioè, deve essere sollecitato a lasciare i luoghi sicuri della Chiesa per coinvolgersi nelle problematichità, insicurezze, sconfitte della vita. Sotto questo profilo, la teologia manifesta la propria qualità «universale», poiché diventa un pensare insieme con tutti e per tutti. Dimostra anche la propria capacità «intensiva», dal momento che cerca la sua verifica nel «caso serio» e scopre il carattere rischioso delle decisioni. Impara a lavorare in modo «esemplare», concentrando la molteplicità dei suoi asseriti nei punti critici e rappresentando in questi punti particolari il senso dell'intero.

1.3. *La problematica cattolica*

In casa cattolica la questione caritativa è tenuta desta da interrogativi ed istanze affini a quelli che increspano il mondo ecclesiale protestante. Anche in ambito cattolico si è sviluppata a partire dalla fine del secolo scorso una organizzazione caritativa poderosa e capillare, che si è collocata al di fuori degli schemi parrocchiali e in presa diretta con la realtà del cattolicesimo sociale tedesco. La *Caritas* tedesca (*Deutsches Caritasverband*) ha maturato in questi anni una presenza di tutto rispetto nel tessuto ecclesiastico e civile. Ma è cresciuto nel frattempo il disagio per la extraterritorialità ecclesiastica di cui ha goduto e si infittisce una domanda di ecclesialità che ne giustifichi l'esistenza come attività precisamente cristiana. Muovendo verso una più interiore radicazione ecclesiale, l'associazione caritativa incontra la pastorale e la parrocchia e si interroga sui rapporti da intrattenere con la pastorale parrocchiale.

D'altro lato, l'affiorare di una nuova sensibilità ecclesiale soffre le insufficienze dello schematismo parrocchiale tradizionale e cerca una nuova figura di aggregazione pastorale, maggiormente rispondente alle istanze di comunità, connaturate con l'esperienza cristiana. I valori di comunità portano alla riscoperta di un concetto integrale di pastorale, non limitato alle funzioni di annuncio e liturgia, ma comprensivo anche della vita fraterna in tutti i suoi aspetti, incluso l'aiuto vicendevole. L'azione caritativa non appare più esterna o addirittura estranea alla vita della comunità, ma è percepita come sua componente costitutiva. Il processo di formazione della comunità si trova perciò confrontato con l'esigenza di assumere esplicitamente il servizio caritativo entro il proprio orizzonte di comprensione.

La combinazione asimmetrica di ricerca di spessore cristiano da parte dell'associazionismo caritativo e di esigenza di diaconia nella riformulazione della figura di comunità richiama l'attenzione della coscienza credente sul plesso di problemi ruotanti attorno ai due fuochi

di «Caritas» e «comunità». Vi è coinvolta anche la riflessione teologica, dalla quale ci si attende una chiarificazione della problematica. L'urgenza nasce con il Vaticano II, che ha proposto una coscienza rinnovata di Chiesa ed ha riattivato consapevolezze sopite circa la vita cristiana. Lo spunto iniziale è impresso dall'azione di ripensamento della propria immagine da parte delle chiese locali in sede di «applicazione» del concilio. Le indicazioni emerse nell'area linguistica tedesca a proposito di «diaconia e caritas» sono puntualmente registrate dagli interessati⁽⁴⁷⁾. E ancora nell'ambito della «Caritas» prende le mosse la ricerca di una coordinazione soddisfacente di «caritas» e «pastorale», le cui tappe sono puntigliosamente annotate⁽⁴⁸⁾.

Il lavoro di questi anni confluisce in una serie di pubblicazioni che accompagnano il progressivo, ma anche faticoso, chiarimento del rapporto di carità organizzata e pastorale nel suo insieme⁽⁴⁹⁾. «Diaconia» dice una prospettiva permanente della vita ecclesiale e la «caritas», in quanto attività di aiuto all'uomo nel bisogno, ne è una forma specifica di realizzazione. In quanto tale, l'attività caritativa rappresenta una funzione fondamentale nella comunità. Essa richiede la partecipazione di tutti e di ciascuno, ma ha anche bisogno di una precisa specializzazione di alcuni⁽⁵⁰⁾. Persuasioni affini circa la correlazione intrinseca di azione caritativa e forma della comunità vengono formulate nel frattempo anche a partire da una riflessione teologico-pastorale sulla pastorale⁽⁵¹⁾.

L'esigenza di chiarimento teoretico proveniente dal terreno della pratica caritativa interpella anche i teologi. K. Rahner, in particolare, accede alla richiesta e si impegna nella ricerca del senso cristiano e dello spessore teologico del lavoro della chiesa a favore dell'uomo nel bi-

(47) R. VÖLKL, *Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden*, hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 1977.

(48) H. KRAMER- B. STAPPEL, *Zwischenbilanz im Arbeitsbereich Caritas und Pastoral/ Gemeindec Caritas (1966-1986)*, «Caritas» 88 (1987) 31-49.

(49) R. VÖLKL (Hrsg.), *Caritative Diakonie der Kirche*, Aschaffenburg 1976; *Caritas und Pfarrgemeinde. Dokumentation des Studientages des Deutschen Bischofskonferenz Februar 1983*, hrsg. von Deutschen Caritasverband i. A. der Deutschen Bischofskonferenz; *Caritasverband in Kirche, Staat und Gesellschaft. Ein Positionspapier des Deutschen Caritasverbandes zu Selbstverständnis und Auftrag verbandlich organisierter Caritas im heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext*, hrsg. von Generalsekretariat des Deutschen Caritasverbandes e. V., Freiburg 1983; *Der ekklesiologische Ort der Diakonie. Zur Gemeindebildenden Funktion der Diakonie heute*, (= DCV Materialien 5), Freiburg 1985; P. NORDHUES u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband*, Paderborn 1986; R. VÖLKL, *Nächstenliebe - Die Summe der Christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas*, Freiburg 1987.

(50) Cfr R. VÖLKL, *Fünf Thesen zu «Caritas und Pfarrgemeinde»*, in *Caritas und Pfarrgemeinde*, cit., pp. 16-17.

(51) *Caritas und Diakonie*, hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, (= Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1974; J. WIENER- H. ERHARTER (Hrsg.), *Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral*, Österreichische Pastoraltagung 28.-30. Dez. 1977, Wien 1978.

sogno⁽⁵²⁾. Utilizzando ad ampio raggio la strumentazione concettuale elaborata nella propria teologia, Rahner raggiunge alcune persuasioni circa l'identità della «scienza della caritas» e la specificità dell'attività sociale ecclesiale.

Quanto alla «scienza della caritas», essa rientra nella «teologia pratica». Non può limitarsi a dire cosa sia sempre la caritas ecclesiale, derivando le proprie affermazioni da una ecclesiologia meramente «essenziale», come, peraltro, la teologia pratica è da intendere come ambito specifico della teologia e non come semplice corollario della ecclesiologia «essenziale». La «scienza della caritas» ha una funzione «critica» nei confronti delle realizzazioni pratiche della caritas nella chiesa e deve anche prendersi carico della funzione «profetica» di progettare le forme sempre nuove della caritas.

Questa disciplina dovrebbe essere concepita come «cosmo-logia teologico- ecclesiologica»⁽⁵³⁾. Suo oggetto non è semplicemente l'«assistenza», ma l'«attività sociale». In corrispondenza con la riconduzione della «caritas» alla «grazia» e la conseguente definizione di «caritas» come salvezza integrale dell'uomo, ogni atto che miri ad una interumanità «doverosa» è riconosciuto come espressione della «caritas» e fatto rientrare nella competenza di tale disciplina. Tale «attività sociale» comprende anche il «lavoro caritativo», in senso tradizionale, come sua parte. Compito della disciplina diventa la riflessione sul rapporto della Chiesa con il mondo, visto come opera dell'uomo, luogo dove l'uomo esercita la propria responsabilità nei confronti di se stesso, ormai non più difeso da limiti imposti dalla natura.

Il rapporto fra attività sociale profana e attività sociale cristiana è comandato dal rapporto di grazia e mondo profano. Fra interumanità fondata sulla grazia e interumanità mondana si danno rapporti complessi, per i quali si deve riconoscere una impossibilità teologica di tracciare una netta linea divisoria fra le due aree. L'impossibilità è anche epistemologica, dal momento che l'eventuale distinzione è sempre competenza di una decisione storica. La partizione tra attività sociale della Chiesa e dello stato si istituisce, perciò, su un sistema aperto e mobile, che allo stato chiede di non essere totalitario e dalla Chiesa esige che accetti di vivere in una società pluralistica.

Il dovere cristiano per la Chiesa e per il cristiano di svolgere attività caritativa attinge ad un duplice ordine di motivazioni. In una visione antropologica che riconosce l'unità dell'uomo nella pluralità delle sue dimensioni, si deve ammettere che una disfunzione entro una dimensione si ripercuote anche in altre dimensioni. Peraltro, esistono disfunzioni anche in campo sociale che possono essere sanate solo attraverso

(52) K. RAHNER, «Cristo alla stazione ferroviaria ...», in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Roma 1964, pp. 611-639; ID., *Teologia pratica e attività sociale della Chiesa*, in ID., *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 761-788.

(53) K. RAHNER, *Teologia pratica*, cit., p. 766.

la rettifica di disfunzioni in campo religioso. Tale disfunzione «teologica» può annidarsi sia nel rapporto originario dell'uomo con Dio e il prossimo sia nella sua estrinsecazione ecclesiale. La sua cura è compito proprio della chiesa ed ha per sé effetto sociale. Inoltre, esistono interventi, pur dovuti nella società in soccorso del bisogno dell'uomo, che non possono essere sostenuti a lungo in difetto di una forte motivazione morale. Sono le zone di confine del lavoro sociale, le più impervie e le meno gratificanti. Questa attività, necessaria e auspicata dall'amore, che non può durare senza il supporto dell'amore sorretto da fede e speranza, costituisce il «luogo» di una attività sociale che è propria della Chiesa.

La riflessione di Rahner corre parallela e ai margini del confronto teologico, in certo modo istituzionalizzato, fra «Caritas», pastorale e teologia. Il dialogo avviato nell'immediato dopo-concilio ha compiuto un proprio cammino ed ora è anche tempo di tirare le somme, almeno provvisoriamente, quasi a fare il punto della situazione. In questa prospettiva si collocano taluni interventi.

Dal punto di osservazione di una «nuova teologia della comunità», K. Lehmann ha seguito con continuità la vicenda e giunge ad un bilancio provvisorio ⁽⁵⁴⁾. La risonanza del dialogo non sembra essere andata oltre gli addetti al lavoro. In teologia sistematica ha trovato debolissima eco; nella teologia pratica ha coinvolto per lo più a titolo personale alcuni pochi docenti; nei programmi di formazione ha ottenuto spazi marginali. Nella pratica effettiva è peraltro da annotare in molte comunità cristiane la crescita di consapevolezza circa la correlazione intrinseca di pastorale e caritas. Permangono tuttavia grosse carenze nella teoria e nella prassi e in particolare si riscontra una sensibilità ridotta nella percezione del bisogno dell'uomo. Quanto ai rapporti tra «Caritas» organizzata e caritas comunitaria si dovrebbe andare verso forme di cooperazione e di dialogo, che superano la coesistenza competitiva e non pongono una integrazione strutturale.

L'apporto della riflessione teologica a quest'ultimo chiarimento, che rimette in causa contestualmente la struttura della comunità e l'auto-comprensione della organizzazione caritativa, si dispone su tre fronti. Anzitutto, il recupero della radicazione cristologica del discorso sulla caritas. La «diaconia» è da assumere nel suo valore di cifra complessiva della vita di Gesù, che ne è quindi riferimento costitutivo. Occorre poi precisare il movente prossimo dell'azione caritativa. Esso è dato dal bisogno dell'uomo concreto. L'attività caritativa deve perciò formularsi a partire da una attenzione puntuale all'uomo che è nel bisogno. Infine, condizione di realizzazione della pratica caritativa è la forma di comunità fraterna e di servizio. La «diaconia» è indissolubilmente legata

(54) K. LEHMANN, *Caritas in der Gemeinde*, «Caritas» 75 (1974) 61-76; ID., *Theologische Reflexionen zur Integration von Pastoral und Caritas*, «Caritas» 80 (1979) 242-248; ID., *Nochmals: Caritas und Pastoral*, «Caritas» 88 (1987) 3-12.

alla «koinonia». Solo una comunità fraterna può essere comunità che serve.

Più precisamente, le tre funzioni della comunità, annuncio, liturgia, vita fraterna, hanno fundamentalmente pari valore e si richiamano reciprocamente, anche in modo tensionale. La pari originarietà non permette che siano ridotte l'una all'altra. Non ha senso perciò porre una centralità o addirittura l'unicità della diaconia nella comunità, anche se è possibile una «prevalenza situativa» della diaconia. Anzi, sotto il profilo della fondazione, esiste una precedenza di annuncio e liturgia: alla luce del Vangelo soltanto è possibile cogliere il bisogno dell'uomo «con gli occhi della fede».

Una discussione più ravvicinata del rapporto di organizzazione caritativa e pastorale è condotta con interesse teologico-pastorale da R. Zerfaß⁽⁵⁵⁾. Lo sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche nello stato sociale non è esente da ambiguità. L'alta professionalizzazione raggiunta accelera la secolarizzazione delle istituzioni stesse, per il difetto di consapevolezza teologica del raccordo della carità organizzata con la tradizione della Chiesa. La Caritas assolve di fatto nei confronti della Chiesa una funzione surrettizia di legittimazione per la sopravvivenza della «Chiesa di popolo». La teologia, quando smarrisce il senso della caritas come dimensione globale della vita ecclesiale, diventa una «teologia della carità» specialistica, ad uso degli addetti ai lavori. Il recupero della dimensione ecclesiale delle istituzioni caritative esige una riformulazione contestuale sia della caritas ecclesiale sia della pastorale ecclesiale. La promozione della ecclesialità della Caritas suppone il ristabilimento del carattere diaconico della Chiesa e della sua pastorale. E ciò, in particolare, per evitare di ridurre i criteri di ecclesialità della istituzione caritativa a criteri di esplicita appartenenza ecclesiale dei suoi collaboratori ed impiegati.

Un più deciso spostamento sulla diaconia come figura al limite totalizzante della comunità caratterizza l'elaborazione della problematica di diaconia e comunità da parte di H. Steinkamp e O. Fuchs. O. Fuchs⁽⁵⁶⁾ pone l'opzione per la diaconia come spartiacque per la for-

(55) R. ZERFAß, *Predigt und Gemeinde*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 92 (1983) 89-104; ID., *Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie*, in *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. Festschrift für Hans Schilling*, hrsg. von E. SCHULZ u.a., St. Ottilien 1987, pp. 321-348; ID., *Der Beitrag des Caritasverbandes zur Diakonie der Gemeinde*, «Caritas» 88 (1987) 12-27; ID., «*Einer trage des andern Last*» (Gal 6,2). *Theologische Überlegungen zu den Kirchlichkeitskriterien der Caritas in Deutschland*, in I. CREMER- D. FUNKE (Hrsg.), *Diakonische Handeln. Herausforderungen - Konfliktfelder - Optionen*, Freiburg 1988, pp. 116-134; ID., *Die Funktion der Caritas und ihrer Einrichtungen für die Kirche*, in *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*, Würzburg 1989, pp. 154-176.

(56) O. FUCHS, *Ernstfall Diakonie. Christliches Handeln als Verkündigung*, «Theologisch-praktische Quartalschrift» 136 (1985) 223-230; ID., «*Umstürzlerische*» *Bemerkungen zur Option der Diakonie hiezulande*, in *Caritas '85. Jahrbuch des Deutschen*

ma della comunità cristiana. La sua imprescindibilità nella configurazione della comunità nasce dal potenziale di cambiamento che il volto del povero introduce nel cammino della comunità. La diaconia, perciò, è da assumere come paradigma determinante di tutte le altre funzioni ecclesiali. A partire dal riconoscimento del povero diventa possibile anche un corretto annuncio del Vangelo.

Più articolata la posizione di H. Steinkamp⁽⁵⁷⁾. Sullo sfondo del teorema ormai diffusamente recepito delle tre funzioni della comunità, la questione della identificazione dell'«agire diaconico» della comunità deve confrontarsi con un triplice nodo problematico: quello relativo ai confini tra comunità e ambiente, quello posto dal rapporto di diaconia e annuncio, quello provocato dalla contrapposizione di «politico» e «sociale», «diaconia politica» e «diaconia sociale» (pp. 29-36). La ricostruzione idealtipica delle forme di comunità cristiana individua la «parrocchia» come unità amministrativa ecclesiastica, espressiva di una «Chiesa di popolo». Questo contesto ha favorito il sorgere di una diaconia istituzionalizzata come «struttura parallela» dell'organizzazione ecclesiastica (p. 43), accanto ad una parrocchia soprattutto preoccupata della attività culturale. Nella forma, poi, di «organizzazione comunitaria», imperniata sulla attivazione di servizi, la diaconia diventa un settore della struttura organizzativa ecclesiastica. In questo caso la diaconia rischia di ridursi ad una percezione individualistica del bisogno, disattendendone gli aspetti strutturali (pp. 66-67).

L'assunzione, invece, del «lavoro comunitario» a metodo della diaconia comunitaria permette alla diaconia di superare una concezione unidirezionale di aiuto, da chi aiuta a chi è aiutato, e di mantenere l'attenzione al contesto più ampio del sistema nella individuazione del bisogno dell'uomo (p. 77). In questa prospettiva, la forma di comunità adeguata appare quella della «comunità di base» della esperienza liberazionista latino-americana (p. 84); il primato della «koinonia» sulle altre tre funzioni supera la concezione giustappositiva di annuncio e diaconia (pp. 96-98); può essere chiarito il senso di una «diaconia politica» (pp. 104-107). Attraverso la diaconia, allora, la comunità ritrova la propria identità (pp. 114-115).

Tutta la problematica sollevata in area tedesca dalla questione diaconica è ultimamente confluita in due contributi che fissano l'attuale stato della discussione. La ricognizione della loro impostazione rende edotti della piega presa dalla discussione sulla diaconia in taluni settori della teologia tedesca. La partecipazione di autori di entrambe le confessioni cristiane dice pure il carattere transconfessionale del dibattito.

La rivista *Concilium* ha dedicato recentemente al tema un suo nu-

Caritasverbandes, Freiburg 1984, 9-40; ID., *Der Wert des Lebens oder wie wertvoll ist das Leben?*, «Caritas» 86 (1985) 65-78.

(57) H. STEINKAMP, *Diakonie Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*, Freiburg 1985.

mero⁽⁵⁸⁾. L'analisi si apre con una ricognizione dello stato del « disagio » nel mondo e dalla constatazione del suo permanere come effetto indotto dello sviluppo e del progresso tecnologico⁽⁵⁹⁾; individua il principio scritturistico⁽⁶⁰⁾ e l'insegnamento patristico⁽⁶¹⁾ circa la diaconia; si impegna in una ri-trattazione sistematica di tutta la questione della organizzazione caritativa e della comunità cristiana nella prospettiva del motivo della « comunità diaconale »⁽⁶²⁾. La trattazione di angolature specifiche del tema completa l'esposizione della questione diaconica⁽⁶³⁾.

Sempre nella linea della « comunità diaconica », e in sintonia con le intenzioni di fondo di H. Steinkamp, al quale è dedicato, si pone il volume collettivo sull'« agire diaconico »⁽⁶⁴⁾. Motivato dalla crescente rilevanza della tematica diaconica come dimensione della presenza ecclesistica nel sociale, il volume riporta in apertura una messa a punto della situazione attuale della discussione sulla diaconia⁽⁶⁵⁾. I numerosi contributi sono quindi distribuiti su tre assi. Le « provocazioni » per l'agire sociale cristiano rendono conto delle diverse forme del bisogno psico-sociale così come si presenta nell'attuale contesto storico-sociale⁽⁶⁶⁾. Le « aree di conflitto » ripropongono alla discussione i nodi irrisolti della questione diaconica: la « Caritas »⁽⁶⁷⁾, il volontariato, specie femminile⁽⁶⁸⁾, la « comunità diaconica »⁽⁶⁹⁾. el catalogo delle « op-

(58) *Diaconia: Chiesa per gli altri*, « Concilium » 24 (1988), fascicolo 4.

(59) A. ADEDEJI, *In un mondo diviso. C'è una via d'uscita dal danneggiamento reciproco e dall'autodistruzione?*, ibid., 21-34 [535-548]; G. BAUM, *Vittime della società del benessere*, ibid., 35-45 [549-559].

(60) C. ABESAMIS, *La buona novella ai poveri*, ibid., 46-58 [560-572].

(61) N. BROX, « Far sì che la terra diventi cielo ». *La diaconia nella chiesa delle origini*, ibid., 59-68 [573-582].

(62) O. FUCHS, *Chiesa per gli altri*, ibid., 69-85 [583-589]; H. STEINKAMP, *Diaconia della chiesa dei ricchi e della chiesa dei poveri. Un confronto statistico-ecclesiologico*, ibid., 96-109 [610-623]; N. METTE, *Solidarietà con i più piccoli. Costruire la comunità attraverso un attivo servizio di testimonianza*, ibid., 110-120 [624-634].

(63) La qualità « profetica »: F. BETTO, *Diaconia profetica. Il contributo della chiesa alla formazione del futuro dell'uomo*, ibid., 86-95 [600-609]; il punto di vista femminista: E. SCHLÜSSER FIORENZA, « Il servizio alle mense ». *Una riflessione critica di teologia femminista sulla diaconia*, ibid., 121-135 [635-649]; le ambiguità della diaconia: P. KALIOMBE, *La diaconia in un contesto universale. Un punto di vista africano*, ibid., 136-144 [650-668]; diaconia e stato sociale: J. DEGEN, *L'agenzia diaconale nello stato assistenziale*, ibid., 145-154 [659-668]; la figura di « diaconia culturale »: G. FUCHS, *Diaconia culturale*, ibid., 155-166 [669-680]; il motivo della « chiesa diaconale »: U. BACH, « Ma sulla tua parola! ». *In difesa di una chiesa diaconale*, ibid., 167-177 [681-691].

(64) I. CREMER- D. FUNKE (Hrsg.), *Diakonisches Handeln*, cit.

(65) M. FISCHER, *Zur gegenwärtigen Diskussion um die Diakonie - Stand und Perspektiven*, ibid., 13-24.

(66) ibid., pp.25-114.

(67) R. ZERFASS, « Einer trage des andern Last » (Gal 6,2), cit.

(68) I. CREMER, *Nächstenliebe oder Ausbeutung? Zur Ambivalenz ehrenamtlichen Arbeit von Frauen*, ibid., 135-143.

(69) G. SCHNEIDER, *Gemeindewerdung von Diakonie oder Diakonisierung von Ge-*

zioni e prospettive» sono raccolte alcune variazioni attuali della tematica diaconica ⁽⁷⁰⁾.

2. FRA TEOLOGIA E LEGITTIMAZIONE TEOLOGICA

Una storia diversa della pratica caritativa e una differente impostazione del lavoro teologico nel suo insieme hanno avviato l'interesse della teologia per la tematica caritativa in contesto francese ed italiano su strade proprie, con percorsi molto più modesti e ridotti rispetto al mondo tedesco. Non solo l'interessamento è relativamente recente, ma, non disponendo di una quadro di riferimento teologico almeno abbozzato, l'elaborazione è soltanto iniziale. La trattazione dell'argomento caritativo si muove fra lo sviluppo di una teologia della carità, nella indagine dei massimi principi e delle grandi figure teologiche che stanno a fondamento di questo momento di chiesa, e i tentativi di una legittimazione teologica della presenza istituzionale della pratica caritativa nella struttura ecclesiastica. Di fatto, l'istituzione caritativa ecclesiastica è collocata nella sua cornice teologica.

2.1. *Fede nella storia*

Fatti salvi gli eventuali reperti di uno scavo più esteso, l'area francese non offre molto di teologico-pastorale sulla materia caritativa. Di fatto è possibile recuperare un solo contributo di una certa significatività, nel momento dedicato alla «pratica» all'interno di una «iniziazione» alla «pratica della teologia» ⁽⁷¹⁾. Si tratta in sostanza di un riesame della storia della pratica caritativa ecclesiale in vista della giustificazione delle forme attuali. In primo piano viene il cambio epocale dall'epoca di cristianità ad un'epoca che, in difetto di meglio, si dice post-cristiana. La conseguente delegittimazione della presenza della Chiesa nei «servizi della società» impegna a trovare nuove motivazioni, maggiormente congruenti alla situazione. Fra presenza ormai obsoleta di «cristianità» e perdita di luogo si cerca lo spazio, teologicamente motivato, in cui collocare l'azione sociale della Chiesa.

Le coordinate sono rinvenute nella percezione della rilevanza sociale della fede cristiana, attinta nella sua matrice biblica e ripercorsa nella «storia degli effetti» lungo tutta la storia della Chiesa. Ne emerge la

meinde?, ibid., 144-153; H.-U von BRACHEL, *Diakonales Handeln und Gemeindeentwicklung. Gemeindewerdung von Diakonie am Beispiel der Telephonseelsorge*, ibid., 154-171.

(70) ibid., pp. 173-246.

(71) V. COSMAO, *Servizi della società*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, a cura di B. LAURET- F. REFOULÉ, vol. 5. *Pratica*, ed. it. a cura di E. Costa jr., Brescia 1987, pp. 256-288.

figura di «pratica politica della fede» (p. 273), quale prodotto della gestione degli effetti sociali attesi dalla «pratica ecclesiale della fede». Fra iniziative ecclesiali che nascono da una «pratica politica», e quindi «di parte», della fede e discorso della Chiesa può insinuarsi una divaricazione, che riproporrebbe la dicotomia, già rilevabile nella storia del cristianesimo, fra organizzazione del culto a Dio e organizzazione dei rapporti sociali nella prospettiva della fraternità. Tenuto presente questo rischio, i «servizi della società», nelle forme diverse richieste dalla situazione epocale, rappresentano tentativi, sempre parziali, di radicare la fede nel terreno suo proprio, che è la storia. L'esercizio concreto di questa responsabilità ecclesiale nei confronti della storia si concretizza nella attività degli organismi di cui la Chiesa cattolica e le Chiese cristiane si sono dotate istituzionalmente per il servizio all'uomo. La situazione è in ogni caso caratterizzata da grande fluidità, dal momento che la Chiesa universale «non ha ancora ritrovato il proprio posto nelle società che si sono riorganizzate emancipandosi dalla sua tutela» (p. 284).

2.2. «Caritas» e teologia

L'interesse della teologia italiana per la materia caritativa si è attivato solo di recente, in concomitanza con l'ingresso della tematica, agli inizi degli anni Ottanta, nell'ordine del giorno della pastorale italiana. Esso si è concretizzato in tre interventi, sollecitati o promossi dalla «Caritas Italiana». Si tratta di altrettante istruzioni della questione teologica della tematica caritativa, con tonalità differenziate.

Con la prima iniziativa, concretizzatasi nel volume *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale* ⁽⁷²⁾, si cerca un primo inquadramento del tema nella teologia. I problemi all'orizzonte hanno sostanzialmente due radici: la realizzazione di una effettiva «pastorale organica», che attui il raccordo di «diaconia della carità e pastorale»; i rapporti tra Chiesa e stato sociale in Italia ⁽⁷³⁾. In realtà, lo sviluppo di fatto attuato non riesce a rendere conto tematicamente di questi nodi per l'ambiguità irrisolta della oscillazione fra «carità» come virtù e «carità» come forma storica dell'azione ecclesiale e la tendenziale risoluzione della seconda nella prima.

La giustificazione della qualità teologica dell'interesse per la pratica caritativa è rinvenuta nell'articolazione della figura dei «segni dei tempi», colta come cifra della originaria pertinenza della storia alla fe-

(72) *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, opera promossa dalla Caritas Italiana a cura di P. DONI, Padova 1986.

(73) Cfr M.J. CASTELLANO, *Presentazione*, ibid., pp. 13-15.

de⁽⁷⁴⁾. L'impianto del contributo traccia una parabola ove ad una fenomenologia del bisogno e delle risorse segue la rivisitazione dei luoghi scritturistici e una ricognizione della storia dell'azione caritativa della Chiesa, cui si accosta una rielaborazione sistematica, per giungere, infine, ad una discussione della dimensione istituzionale della pratica caritativa.

La presentazione della situazione attuale del bisogno dell'uomo e l'indicazione delle risorse disponibili o da attivare⁽⁷⁵⁾ funge quasi da esposizione del « caso », cui segue il trattamento teologico. Dalla Bibbia vengono riproposte le figure che pongono in evidenza l'attenzione al bisogno dell'uomo: due dall'Antico e due dal Nuovo Testamento. Le figure veterotestamentarie ripercorrono il luogo del « povero » e della « liberazione »⁽⁷⁶⁾ e quello della « elezione » e della « promessa »⁽⁷⁷⁾. La ricognizione neotestamentaria si sofferma sulle figure del Samaritano⁽⁷⁸⁾ e di Zaccheo⁽⁷⁹⁾. La riproposizione della tradizione ecclesiale in materia caritativa articola due momenti, dedicati rispettivamente al vissuto della comunità cristiana e alla posizione di teologia e magistero. La ripresa del vissuto cristiano ripercorre la storia cristiana dell'attività caritativa, dalla comunità apostolica attraverso la chiesa antica fino ai giorni nostri⁽⁸⁰⁾. La ricognizione della tradizione ecclesiale sfocia in una delineazione sintetica della posizione della teologia e successivamente del magistero circa l'argomento caritativo⁽⁸¹⁾ ed è conclusa dalla presentazione della « Caritas Italiana », vista come istituzione in cui si concentra la proposta caritativa del magistero episcopale italiano⁽⁸²⁾.

La ri-trattazione sistematica espone una sequenza che dalla scaturigine trinitaria della carità attraverso la vita ecclesiale e cristiana arriva a indicare nella « pace » la cifra sintetica della carità. Di fatto vengono interessati alcuni trattati/discipline teologici, riscritti sotto la particolare angolatura della carità: il trattato trinitario, l'ecclesiologia, il trattato delle virtù, la liturgia, la teologia morale⁽⁸³⁾.

(74) G. BOF, *Il Vangelo per il nostro mondo*, ibid., pp. 27-35.

(75) P. COSCI, *La nuova geografia e fenomenologia delle povertà umane*, ibid., pp. 37-52; L. TAVAZZA, *Nuovi tentativi di risposta*, ibid., 53-68.

(76) A. FANULI, *L'azione di Dio liberazione dei « poveri »*, ibid., pp. 71-87.

(77) R. DE ZAN, *L'azione di Dio per un popolo nuovo*, ibid., pp. 89-98.

(78) G. SEGALLA, *Il buon samaritano: l'azione di Dio in Cristo salvatore*, ibid., pp. 99-110.

(79) A. TESSAROLLO, *Zaccheo: le esigenze della sequela di Cristo*, ibid., pp. 111-123.

(80) G. LEONARDI, *Le prime comunità cristiane: la carità si fa struttura*, ibid., pp. 127-150; P.F. BEATRICE, *La Chiesa antica di fronte ai bisogni degli uomini*, ibid., pp. 151-166; G. BUTTURINI, *La storia della carità nella Chiesa cattolica fra povertà e ricchezza*, ibid., pp. 167-186; S. ROSTAGNO, *La diaconia nelle Chiese evangeliche*, ibid., pp. 187-198.

(81) P. DONI, *La carità nello studio della teologia e nel magistero*, ibid., pp. 199-216.

(82) G. PASINI, *La Caritas: il nuovo volto della carità nella Chiesa*, ibid., pp. 217-223.

(83) B. FORTE, *Alle sorgenti della carità*, ibid., pp. 227-243; S. DIANICH, *La Chiesa: per la fraternità fra gli uomini*, ibid., pp. 245-256; L. SARTORI, *Le polarità della carità*,

Il ritorno della riflessione alla storia avviene con il « momento operativo » (p. 315). In concreto, vi sono istruiti due temi, relativi alla prospettiva della figura attuale della prassi caritativa. Il primo ne svolge le dimensioni ecclesiale e civile e ripropone la condivisione come terreno comune a Chiesa e società per una più partecipata umanità⁽⁸⁴⁾. L'altro ne discute le modalità di istituzionalizzazione ecclesiastica e ripropone la « Caritas Italiana » come forma storica attuale della pratica caritativa della Chiesa italiana⁽⁸⁵⁾.

L'appello rivolto dalla Caritas Italiana ai teologi per un impegno della teologia italiana con la tematica caritativa ha trovato terreno favorevole nella congiuntura ecclesiale del momento ed è stato raccolto dalla Associazione Teologica Italiana che ne ha fatto argomento del suo convegno del 1985. Vi sono esplorate le potenzialità di una ri-trattazione dell'ecclesiologia sotto il punto di vista del « principio 'amore' »⁽⁸⁶⁾.

L'istruzione sintetica della questione « carità » in prospettiva teologica è assunta da S. Dianich⁽⁸⁷⁾. L'accoglimento della provocazione della Caritas a farsi parte diligente in campo teologico dell'impegno caritativo profuso nella Chiesa comporta preliminarmente lo spostamento del tema dall'etica alla ecclesiologia. Di fatto, allo svolgimento della tematica caritativa in campo etico sotto il profilo della morale individuale ha fatto storicamente riscontro un silenzio ecclesiologico sull'argomento. La Chiesa appare più strutturata sul sacramento e sul diritto che articolata sul vissuto caritativo.

Peraltro, la stessa formulazione del problema in termini ecclesiologici è avvolta da notevole complessità. L'assunzione tematica del motivo « Chiesa » rivela una tensione tra la considerazione escatologica di Chiesa, dove il motivo « carità » compare in tutta ovvietà, e la Chiesa come soggetto storico, dove il tema è capace invece di ridestare questioni rilevanti. Sorge poi la domanda se « carità » può essere assunto come categoria per dire la Chiesa, accanto ai simboli patristici, alle immagini bibliche, ai concetti teologici in uso. Nella determinazione di « caritas », inoltre, è ineludibile il riferimento trinitario. Diventa pure

ibid., pp. 257-270; P. VISE TI, *Liturgia e carità*, ibid., pp. 271-292; S. BASTIANEL, *La carità anima della morale cristiana*, ibid., pp. 293-305; G. MATTAI, *La pace sintesi e meta della carità*, ibid., pp. 307-314.

(84) G. PANTEGHINI, *I soggetti della carità*, ibid., pp. 317-330; M. LEPORI, *La carità: finalità stile impatto con la vita attuale*, ibid., pp. 331-344.

(85) V. GROLLA, *Carità, strutture e organizzazioni di servizio sul territorio*, ibid., pp. 345-360; G. PASINI, *La Caritas: un organismo pastorale per lo sviluppo comunitario della carità*, ibid., pp. 361-374.

(86) ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, *De Caritate Ecclesia. Il principio « amore » e la chiesa*, Padova 1987.

(87) S. DIANICH, « *De caritate ecclesia* ». Introduzione ad un tema inconsueto, ibid., pp. 27-107.

importante, però, sfuggire alla identificazione di Cristo e Chiesa e tener presente la distinzione e la non coincidenza di «carità» e «amore».

Su questo sfondo di complessità si profilano alcune concentrazioni problematiche. La dialettica di fede e carità pone nella necessità di «intrecciare» la *professio fidei* come principio dell'esistenza della Chiesa e della sua comunione con la «professione dell'amore». Più in profondità, deve essere condotta una rilettura del senso stesso della verità sotto il profilo della carità. Inoltre, dalla correlazione di appartenenza alla Chiesa e santità sorge la questione del significato della esistenza dei peccatori nel seno della Chiesa in ordine alla sua autoidentificazione. Sullo sfondo della dialettica di ortodossia e ortoprassi, diventa poi necessario verificare il ruolo della ortoprassi/carità, come dono e impegno effettivo, nella costituzione della Chiesa. Infine, nell'ambito dei rapporti da istituire fra «carità dossologica» e «carità politica», si delinea la necessità di armonizzare due criteriologie differenti: quella della dossologia e quella della incisività storico-politica.

I passaggi decisivi per una ri-trattazione in questo senso della ecclesiologia comprendono anzitutto una indicazione di metodo. Insieme con la legittimità di una «deduzione» trinitaria della ecclesiologia occorre riconoscerne anche l'insufficienza. In particolare, tale deduzione manca il soggetto storico «chiesa». Ci si imbatte in due sintassi diverse: il discorso sul mistero insondabile e la considerazione del volto storico della Chiesa. La percezione del soggetto storico «chiesa» ha luogo nella osservazione della «ecclesiogenesi». L'architettura della ecclesiogenesi, a sua volta, si mostra al punto di confluenza di *professio fidei* e realizzazione nel puro segno dell'amore. L'integrazione della dimensione di carità entro la struttura di «popolo di Dio» e «ministero ordinato», propria della Chiesa, postula che l'attività caritativa non sia delega ad alcuni ma rappresenti articolazione costitutiva della struttura ecclesiastica fondamentale. In tutto questo, la questione ecclesiologica cruciale rimane la corretta articolazione dell'indispensabile rapporto fra la dimensione escatologica e la dimensione storica della Chiesa.

La proposta della carità come «luogo» della teologia caratterizza il terzo intervento sul tema caritativo, cui ancora è partecipe l'attività promozionale della Caritas Italiana⁽⁸⁸⁾. L'intento di promuovere l'incontro fra pastorale e teologia nel segno della carità è portato a termine in una successione di contributi che cercano lo scambio tra teologia e vissuto cristiano. In realtà si hanno due percorsi paralleli, in cui vengono a tema il lavoro teologico e la pratica caritativa. L'ordito è anche fitto, ma manca la trama che legghi il tessuto.

(88) *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura del Pontificio Istituto Pastorale dell'Università Lateranense, Bologna 1988.

Il manifesto di apertura propone un ritorno alle fonti bibliche della carità, in una considerazione del tema neotestamentario «agape» come cifra complessiva del mistero cristiano⁽⁸⁹⁾. Segue, di nuovo, la ricognizione fenomenologica delle povertà e delle risorse, quasi a rideclinare il tema nei suoi termini di urgenza storica⁽⁹⁰⁾. Sono quindi passate in rassegna le diverse discipline/trattati teologici, sotto il profilo del loro interessamento al tema «carità». Abbiamo allora la metodologia teologica⁽⁹¹⁾, la cristologia e il trattato trinitario⁽⁹²⁾, l'ecclesiologia⁽⁹³⁾, l'antropologia teologica⁽⁹⁴⁾, la teologia morale⁽⁹⁵⁾, il diritto canonico⁽⁹⁶⁾. In un momento successivo, è presa in considerazione la Caritas, quale concretizzazione ecclesiastica dell'impegno di carità. L'istituzione «Caritas» è analizzata sui tre livelli nazionale⁽⁹⁷⁾, diocesano⁽⁹⁸⁾, parrocchiale⁽⁹⁹⁾. Infine, la presenza della carità nei luoghi della pastorale, a livello di rilevazione o nella forma di istanza, è rintracciata nella animazione comunitaria, intesa come sensibilizzazione ai grandi temi professati dalla Caritas Italiana: il volontariato, la pace, la solidarietà terzomondiale⁽¹⁰⁰⁾, nella catechesi⁽¹⁰¹⁾, nella liturgia⁽¹⁰²⁾, nell'azione pedagogica⁽¹⁰³⁾. Le «indicazioni teologiche e operative»⁽¹⁰⁴⁾ poste a conclusione ripercorrono di nuovo le strade parallele e «in dialogo» di teologia e pastorale.

Merita ricordare altre voci che sono intervenute sulla tematica caritativa al di fuori degli appuntamenti ufficiali o ufficiosi della pastorale italiana. Si tratta di riflessioni che ripropongono sinteticamente la problematica teologica della prassi caritativa e richiamano l'attenzione su taluni nodi rilevanti della vita credente dal punto di vista della carità operosa.

(89) R. PENNA, *Solo l'amore non avrà mai fine. Una lettura di 1Cor 13 nella sua pluralità di senso*, ibid., pp. 19-32.

(90) G. PASINI, *Il fenomeno della povertà: criteri per una lettura*, ibid., pp. 33-43; G. NERVO, *Il fenomeno della povertà: criteri per una risposta della comunità cristiana*, ibid., pp. 45-67.

(91) I. BIFFI, *La «carità» nella metodologia della teologia sistematica*, ibid., pp. 71-77.

(92) M. BORDONI, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, ibid., pp. 79-101.

(93) B. GHERARDINI, *La carità nel trattato «De Ecclesia»*, ibid., pp. 103-114.

(94) I. SANNA, *Antropologia teologica e carità*, ibid., pp. 115-135.

(95) D. CAPONE, *Teologia morale e carità*, ibid., pp. 137-154.

(96) A. MONTAN, *La legge canonica a servizio della carità*, ibid., pp. 155-167.

(97) G. PASINI, *La Caritas strumento di animazione comunitaria alla carità*, ibid., pp. 171-189.

(98) G. VENTURINI, *La Caritas diocesana*, ibid., pp. 191-199.

(99) L. CONTI, *La Caritas parrocchiale*, ibid., pp. 201-210.

(100) M.T. TAVASSI, *Solidarietà di base e volontariato*, ibid., pp. 217-222; Gc. MILANESI, *Educazione alla pace e animazione comunitaria della carità*, ibid., pp. 223-227; S. CALVANI, *Tre vie di solidarietà con il Terzo mondo*, ibid., pp. 229-233.

(101) S. LANZA, *Nella catechesi*, ibid., pp. 237-253.

(102) D. SARTORE, *Nella liturgia*, ibid., pp. 255-265.

(103) E. BACIGALUPO, *Nella testimonianza*, ibid., pp. 267-275.

Il difetto di elaborazione teologica del tema caritativo è attualmente oggetto di scontate denunce. Negli anni Settanta in Italia non era ancora usuale. E' allora interessante incontrare una presa di posizione in tal senso già in quel momento⁽¹⁰⁵⁾. Il fatto che la Chiesa da sempre ha esercitato opere caritative/di assistenza impone un chiarimento circa la missione della Chiesa. All'origine di questa prassi cristiana sta incontestabilmente l'esempio e l'insegnamento di Cristo. Vi è perciò una carenza nel trattato di ecclesiologia. Costruito sulla linea controversistica della visibilità e oggettività, lascia in ombra l'aspetto interiore, « soggettivo », della carità e della grazia. Si hanno quindi Parola e Sacramenti, senza la carità. L'ecclesiologia del Vaticano II, che riscopre la « Chiesa dell'amore », rappresenta, dunque, un recupero di questa esigenza intrinseca alla Chiesa.

Le ragioni teologiche e le condizioni storiche della carità si coniugano reciprocamente in una « intelligenza cristiana della dedizione »⁽¹⁰⁶⁾. Il desiderio di vita « buona », il cui senso trascende ogni concretizzazione dei « beni » che gli uomini possono scambiarsi, fa riscoprire la figura « inimmaginabile » dell'amore che è Gesù di Nazareth nella ineducibile « differenza » della sua dedizione. La « differenza » è affidata ai cristiani ogni volta come responsabilità. Dunque, come il compito etico della fede in senso proprio. Il modo privilegiato di attuazione è dato dal « ripartire dagli ultimi » inteso come « rimanere » con loro, conoscendo una solidarietà disinteressata. In questa prospettiva deve collocarsi l'attività caritativa presente nella Chiesa.

Le condizioni civili della carità costituiscono il filo conduttore della riflessione sulla percezione attuale del motivo caritativo⁽¹⁰⁷⁾. La « marginalità » della carità denuncia la sua collocazione tendenziale in spazi ulteriori rispetto alle forme contemporanee del rapporto sociale. E' allora opportuna una comprensione riflessa dell'esercizio effettivo della carità nell'esistenza concreta. Si avverte allora la debolezza di questa civiltà, che soffre di difetto di senso in presenza di abbondanza di risorse materiali. Allo « stato sociale » manca la « prossimità », sostituita con il tentativo di imporre il punto di vista dell'efficienza. Più in profondità, si manifesta la sindrome di debolezza dell'io. In questa situazione alla carità cristiana sopraggiunge il compito di ricostruire l'immagine dell'uomo. I percorsi sono indicati dalla esposizione provocatoria alle domande inquietanti del « ricominciare dagli ultimi ».

(104) P. CODA, *Indicazioni teologiche e operative*, ibid., pp. 279-294.

(105) G. COLOMBO, *Presupposti teologici del dovere e del diritto della Chiesa all'iniziativa in campo assistenziale*, in *Persona, Comunità e Stato nella prospettiva della riforma dell'assistenza*, Milano 8-9.4.1978, Roma 1979, pp. 15-25.

(106) P.A. SEQUERI, *Caritas quaerens intellectum. Sull'intelligenza cristiana della dedizione*, « Rivista del Clero Italiano » 66 (1985) 818-824.

(107) G. ANGELINI, *La carità: al centro o ai margini della città?*, in *La carità e la chiesa*, Bergamo - Casale Monferrato 1989, pp. 89-112.

Una panoramica ha intento prevalentemente informativo ed è quindi completa quando ha adempiuto il suo compito di fornire una visione per quanto possibile dettagliata e distinta del paesaggio preso in considerazione. E' quanto abbiamo tentato a proposito del campo della riflessione teologica sulla prassi caritativa. Le conclusioni possono quindi prescindere dall'avanzare valutazioni, che sono invece affidate ad un dibattito il più possibile pertinente sul merito della questione. Nutriamo la speranza che le note qui presentate possano aiutare in questa direzione. Ci limitiamo ad una annotazione, quasi a cogliere il messaggio di fondo di questa recensione. L'eterogeneità delle argomentazioni prodotte sul tema caritativo è invito ad una più stringente consapevolezza metodologica. La precauzione è necessaria soprattutto quando si entra nel campo della pastorale, cui la tematica caritativa appartiene, dove è abbastanza facile lasciarsi sedurre da discorsi gratificanti sotto il profilo presuntivamente teologico, ma meno pertinenti al profilo della questione teologico-pastorale.

8 dicembre 1985.

BRUNO SEVESO
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale*