

COLLOQUIO TEOLOGICO BATTISTA DI ROMA
«La Missione Cristiana nella Società Postmoderna»

CHIESA EVANGELICA BATTISTA
DI VIA DEL TEATRO VALLE
ROMA
5-9 OTTOBRE 2009



Italo Benedetti
«Christian Mission and Postmodern Culture»

Outline

Introduzione

- A. Esiste una crisi del cristianesimo occidentale?
 - a. Che cosa significa parlare di crisi
 - b. Un'occhiata alla cultura occidentale contemporanea
 - c. Quale cristianesimo è in crisi
- B. Chiesa e Società: approcci moderni di qua e di là dell'oceano
 - a. Dal fondamentalismo alla Nuova destra religiosa negli Usa
 - b. Il confronto sulla laicità in Italia
 - c. La religione civile americana e “le religioni civili” in Italia
- C. Cosa emerge dalla crisi
 - a. Segnali di emersione
 - b. Caratteristiche ecclesologiche emergenti
 - c. Cosa occorre fare

Conclusione

Introduzione

Parlare della missione cristiana nella cultura postmoderna pone una pletora di problemi. Bisogna spiegare perché parlare di missione e non di evangelizzazione, precisare il contenuto della parola postmodernità; ma significa anche sollevare il problema di una chiesa che non riesce più a parlare ai propri contemporanei. Senza contare che questo uditorio proviene da esperienze culturali molto diverse, come la cultura nordamericana e quella sud europea, entrambe segnate dal cristianesimo, ma una di matrice protestante e una di matrice cattolica; entrambe con una solida tradizione democratica, ma una segnata dal “muro di separazione” e l'altra dal Concordato nei rapporti tra Chiesa e Stato; entrambe segnate dalla crisi del cristianesimo, ma una di recente e l'altra da vecchia data.

Ho deciso così di intendere questo intervento come *starter* di una discussione nella quale ciascuno possa aiutare l'altro a riflettere sulla propria situazione non solo con l'aiuto di un occhio esterno, ma soprattutto con l'ausilio di due esperienze comparate. La lunga coabitazione degli europei con la crisi del cristianesimo potrà essere utile ai nordamericani con le loro chiese molto reattive culturalmente e viceversa. Determinante sarà quindi l'intervento del controrelatore americano.

Il mio intervento avrà tre punti, il primo affronterà la questione se esista una crisi del cristianesimo in Occidente e di che cosa si tratti; il secondo analizzerà tre modi di affrontare il rapporto chiesa e cultura, chiesa e società negli Usa e in Italia; il terzo affronterà i segnali di emersione di un nuovo cristianesimo in grado di incidere di nuovo positivamente sulla società.

ESISTE UNA CRISI DEL CRISTIANESIMO OCCIDENTALE?

Che cosa significa parlare di crisi

La definizione di crisi può essere altamente soggettiva. Per esempio, molte persone potrebbero dire che il cristianesimo è in crisi perché *esse* non riconoscono più la chiesa che hanno conosciuto, amato e in cui hanno vissuto. In questo senso la parola crisi è ambigua, perché permette delle interpretazioni coerenti con i propri orientamenti, opzioni, visioni. E' ovvio che ogni risposta alla crisi è data a partire da una prospettiva, da un orientamento, ma non è questa la crisi di cui parliamo.

Del resto, la crisi è essa stessa un segno di vitalità. Essa fa diventare le cose, le persone e le situazioni nuove e diverse da prima. L'assenza di crisi, in questo senso, non potrebbe significare altro che il cristianesimo non è stato toccato dal mondo in trasformazione. La crisi è quindi inevitabile perché la chiesa interagisce con un mondo in perenne, veloce e vorticoso trasformazione. In questo caso, *l'assenza* di crisi sarebbe un segno di stagnazione, decadenza e morte.

Perciò la crisi non può essere negata. Nascondere la testa sotto la sabbia non sarebbe soltanto un auto-inganno, o semplicemente un atteggiamento irresponsabile, o un mero errore strategico, anche se di portata storica; ma più ancora significherebbe una radicale sfiducia nelle prospettive di Dio. La soluzione della crisi implica sempre l'accettazione del giudizio insito nella crisi e perciò la grazia che ne può scaturire.

La crisi non è una questione quantitativa, ma qualitativa. La fede cristiana non è una questione quantitativa (numero dei membri delle chiese, delle entrate finanziarie, dei battesimi; dimensioni della denominazione; volume dei bilanci; estensione delle proprietà; numero delle opere diaconali, dei missionari, ecc.), ma va misurata in termini *qualitativi*, cioè di rispondenza all'evangelo che testimonia. Però è innegabile che le chiese abbiano dato di sé

proprio questa immagine. I dati quantitativi non ci forniscono una immagine realistica della crisi di cui stiamo soffrendo. Essi sono utili solo quando sono in grado di mostrarci se la qualità della nostra fede sta migliorando o peggiorando. Per esempio, un dato economico negativo può essere considerato non solo indicatore del livello di consacrazione, ma anche termometro di una crisi di rapporti o di fiducia nella chiesa. Parlare di qualità significa invece porsi la domanda se il cristianesimo è in grado di affrontare la crisi *spiritualmente*, cioè con l'autorevolezza della sua fedeltà e con la potenza del suo evangelo, e non a partire dal suo peso specifico politico ed economico.

La crisi ha a che fare con Dio. In Occidente una grande quantità di persone ha smesso di credere in Dio. Questa crisi riguarda i singoli, le comunità e la Chiesa universale. Se la chiesa non è in grado di aiutare le persone a trovare Dio, allora è in crisi. Questa è la crisi di cui parliamo. La grande domanda che ci poniamo qui è: **“come può un cristianesimo in crisi aiutare una società in crisi di Dio?”**¹.

Un'occhiata alla cultura occidentale contemporanea

Dal dopoguerra due sono stati i mutamenti culturali che hanno cambiato la società contemporanea e la chiesa: il primo è il passaggio dalla modernità alla post-modernità, il secondo il passaggio dalla cristianità alla post-cristianità.

La modernità è stata velocemente destrutturata di alcuni suoi elementi fondamentali come la razionalità, l'obiettività, il realismo, il progresso. Una delle caratteristiche superate della modernità che riguarda il nostro discorso è la separazione tra sacro e profano. Una bella definizione aforistica del postmodernismo l'ha data Umberto Eco: «La sensazione che il passato ci stia incatenando, confondendo, ricattando.»²

La chiesa come istituzione ha perso gran parte della sua posizione privilegiata nella società. Non solo e non tanto nel suo significato politico, ma soprattutto in quello sociale. La chiesa è sempre più sospinta ai margini e pian piano sostituita da altre organizzazioni ricreative e di volontariato. La fede viene concepita fundamentalmente nei suoi risvolti sociologici e psicologici dando sempre meno peso agli aspetti spirituali e di rivelazione divina. Il pluralismo e il relativismo fanno sempre più parte del suo tessuto culturale.

Il punto è che, fin qui, sembra che la chiesa abbia agito o difendendo a spada tratta la modernità contro la post-modernità, oppure vivendo nella negazione di questo nuovo paradigma culturale.

Il primo e più urgente compito della chiesa oggi è quindi quello di **capire la cultura nella quale svolge il suo ministero.** Perché?

Perché è un compito che la chiesa ha sempre percepito come essenziale. Il testo fondamentale di questa ricerca nella modernità fu: *Christ and Culture* di H. Richard Niebuhr, nel quale la chiesa era concepita essa stessa come una cultura. Il liberalismo ha fondato la sua missione sul presupposto della chiesa come sub-cultura (o su quello correlato della chiesa come contro-cultura di Yoder). La sfida della post-modernità, a causa della natura sempre più pluralistica della società, si gioca oggi piuttosto sul piano inter-culturale.

Perché conoscere la cultura nella quale si intende predicare l'evangelo è sempre stata una buona pratica missionaria. I danni maggiori di certa missione cristiana del passato sono stati proprio quelli sul piano culturale. Oggi «la chiesa è una istituzione *moderna* in un contesto culturale *post-moderno*»³. La chiesa occidentale non può più, a causa della natura pluralista

¹ Jon Sobrino e Felix Wilfred, Cristianesimo in crisi? *Concilium*, anno XLI, fascicolo 3 (2005), pag. 19 [159].

² Umberto Eco, citato in Wikipedia, voce: post-modernità.

³ Eddie Gibbs and Ryan K. Bolger, *Emerging Churches, Creating Christian Communities in Postmodern Cultures*, Baker 2005.

della cultura occidentale e della sua crescente marginalizzazione, presupporre di poter rendere un ministero credibile senza uno sforzo di comprensione del mutato ambiente culturale nel quale opera.

Perché l'Occidente si trova al centro di un cambiamento culturale di proporzioni storiche.

L'occidentalizzazione è stata sostituita dalla globalizzazione; la comunicazione elettronica ha rivoluzionato la cultura, l'informazione e l'accesso ad esse; l'economia da nazionale e industriale si è trasformata in internazionale e finanziaria; la ricerca scientifica sta facendo emergere una nuova definizione di ciò che è "umano", già dal livello biologico (con il conseguente emergere di nuove riflessioni nel campo dell'etica e del dialogo scienza-fede).

Perché la chiesa è in declino. La frequenza media nelle chiese europee è all'8-9%, negli Stati Uniti al 40% (ma molti commentatori ritengono che si tratti di risposte dettate dall'intenzione più che dalla reale frequenza, attestando la media reale al 15-20%). Questo declino numerico porta con sé difficoltà economiche, crisi vocazionali, diminuzione della capacità missionaria, incognite denominazionali).

Perché i programmi delle chiese sono adattati alla cultura di una società che non esiste più.

Questo significa che va studiata anche la cultura che vige *all'interno* delle chiese. Le chiese hanno rimosso dalla loro spiritualità il simbolico, il mistico, l'esperienziale per dare tutto lo spazio al logico e al razionale. La cultura letteraria, l'esegesi critica, la predicazione razionale, il valore dell'approfondimento, hanno fatto la sostanza della spiritualità protestante dalla Riforma in poi. Oggi prevalgono il *surfing*, la cultura multimediale, l'esegesi narrativa, la spiritualità esperienziale.

Perché la lingua della cultura è cambiata. La Riforma è stata in grado di saltare sul treno dell'invenzione della stampa a caratteri mobili. La chiesa moderna è stata lenta nel comprendere le nuove tecnologie della comunicazione (persino la televisione è rimasta appannaggio esclusivo delle chiese fondamentaliste). Il culto, la formazione, e la vita comunitaria sono rimaste legate alla cultura verbale e astratta, mentre oggi essa è principalmente veicolata dalla tecnologia e dall'esperienza multimediale. L'impatto della predicazione sulle nuove generazioni è vicino allo zero. *Internet* ha reso la comunicazione unidirezionale obsoleta, persino il *dialogo*, cioè la comunicazione a due, è in sofferenza, *Internet* ha creato una piazza del mercato virtuale dove la gente comunica attraverso la *conversazione*, cioè alla pari, contribuendo al discorso in modo circolare.

Perché una nuova cultura implica nuove strutture organizzative e nuove politiche economiche e patrimoniali. Questo è il dato che tutti gli amministratori ecclesiastici hanno già sperimentato. Oggi ci si tiene in contatto attraverso i *blog*. Il luogo fisico d'incontro non ha più alcun valore né significato, ciò che conta è il *network*. Il lavoro può essere svolto a casa e la chiesa può incontrarsi al *pub*.

Perché la leadership è più importante del ruolo (pastorale). In campo secolare la salita di Barack Obama e le speranze che ha innescato, e in campo cristiano la vicenda di Papa Wojtyla, specie se confrontata con quella dell'attuale pontefice, hanno reso chiaro il potenziale dell'influenza del cristianesimo attraverso i suoi *leader*. La gente chiede testimoni, esempi, guide, santi, apostoli e non più funzionari, manager, "intellettuali organici" o vescovi.

Perché la gente non è meno religiosa, ma piuttosto le credenze religiose sono radicate più nell'esperienza che nell'identità ecclesiastica o nelle istituzioni religiose. L'autorità religiosa, più che nella Bibbia o nella gerarchia, risiede nel credente individuale. La grande domanda rivolta alla chiesa è: "con quale autorità?".

Perché le nuove generazioni sono più spirituali delle vecchie, ma si sentono fuori posto in chiesa. «A loro piace Gesù, ma non la chiesa» ha intitolato il suo più noto libro Dan Kimball. Questo significa:

1. Che il bisogno di spiritualità non è incontrato dalle chiese e che i giovani si rivolgono al “fai da te” sincretistico.
2. Che le nuove generazioni non seguono la fede dei genitori. Gli individui fanno le loro scelte di fede autonomamente senza tener conto delle tradizioni familiari.

Quale cristianesimo è in crisi

In crisi è la cultura ecclesiastica. A mio parere non è in crisi la Chiesa nel senso teologico del termine, ma è andata in crisi la *cristianità*, ossia il *paradigma* per mezzo del quale la Chiesa si è identificata con la cultura dominante. Si tratta del paradigma costantiniano che ha caratterizzato 1.500 anni di storia del cristianesimo occidentale. Il sistema costantiniano ha cominciato a sgretolarsi già con la scissione d’Oriente e, in Occidente a partire dalla Riforma protestante, che ha rappresentato la caduta di uno dei pilastri fondamentali di questo paradigma: l’unità. Anche la nascita delle chiese anabattiste e battiste ha dato un duro colpo a questo paradigma, infatti esse hanno negato il legame tra il sacro e il secolare (la Chiesa nasce con il battesimo, essa deve “nascere di nuovo” fuori dalla società).

Le vestigia che il paradigma costantiniano ha lasciato nella Chiesa moderna sono molto evidenti (persino nelle chiese libere):

L’unità tra il sacro e il secolare. Nonostante tutti i correttivi, il paradigma costantiniano è sopravvissuto fino ad oggi. La religione civile in America, malgrado il “muro di separazione”, (questo termine fu coniato da un battista: Isaac Backus) e il legame tra Stato e Chiesa in Italia sono esempi e gradi diversi, della sopravvivenza, nel cristianesimo occidentale, del paradigma costantiniano.

La missione come impresa estera. Spesso legata al colonialismo e all’imperialismo, la missione era sentita come esclusivamente rivolta ai *pagani*, nel senso di coloro che non appartengono alla *cultura* cristiana. La missione era difesa militarmente dallo Stato e i missionari erano eroi ed eroine alla stregua dei soldati. Il loro compito era culturale oltre che religioso, ma le due funzioni erano considerate la medesima cosa.

La comunità come parrocchia. Nel paradigma costantiniano la comunità diventa una entità geografica. Da chiesa di santi in un ambiente ostile si trasforma in ripartizione dell’ambiente sociale, dove tutti quelli che vivono nei confini della parrocchia sono di fatto membri della chiesa. Virtualmente non esiste nulla al di fuori della chiesa (*extra ecclesiam nulla salus*). Oggi tutte le chiese, specialmente quelle di maggioranza, anche le *Free Church*, sentono il loro ministero come rivolto ad un *territorio* e il pastore sa di doversi prendere cura di tutta la comunità civile: battezzano tutti i bambini che nascono, sposano tutte le coppie, fanno il funerale a tutti quelli che muoiono, anche al di là della loro partecipazione alla vita comunitaria e persino al di là della fede. Il catechismo è orientato alla conoscenza denominazionale e i pastori vengono formati ad essere dei presidi teologici sul territorio.

La necessità dell’unità come uniformità. Nel paradigma costantiniano l’uniformità dottrinale, disciplinare e amministrativa è essenziale alla sopravvivenza della chiesa nell’Impero romano. Questo è il primo dato a crollare con la scissione d’Oriente e la Riforma, fino alla frammentazione odierna; ma ogni chiesa ha continuato per sé a vivere con un profondo senso interno di unità della chiesa e della sua missione, come se le altre chiese non esistessero. Ognuna è stata convinta di essere la chiesa “Una” e spesso al proprio interno vigeva un alto grado di uniformità. Il movimento ecumenico ha fatto aprire gli occhi alle chiese e ha contribuito ai tentativi di ritrovare una qualche forma di unità (ma anche i modelli di unità negli anni sono cambiati da quelli “organici” che puntavano alla *ricostruzione* dell’unità, fino a quello della “unità nella diversità” che *rinuncia* all’uniformità). La difficoltà dell’ecumenismo oggi va letta anche in questa luce di superamento della necessità dell’unità in un mondo frazionato quanto quello delle chiese.

La posizione del laicato nella chiesa. Le persone non entravano a far parte della chiesa sulla base della volontà, ma sulla base della nascita (*cuius regio eius religio*). Il battesimo riconosceva questa realtà. Per volontà si entrava invece nel clero, che era un popolo di Dio distinto, all'interno della chiesa, dal laicato. La vocazione del laico era di essere un buon cittadino, lavoratore, leale alle istituzioni e alla denominazione, in qualche caso un diacono oppure un ministro nel caso delle chiese libere.

Con ciò vorrei sostenere che **questo paradigma cristiano è andato in frantumi** e che finirà del tutto appena le generazioni legate ad esso passeranno venendo meno al suo sostentamento finanziario.

Il problema quindi non è fare meglio il proprio dovere cristiano: evangelizzare di più, contribuire di più, essere più presenti in chiesa. Il problema è che l'appello evangelistico delle chiese è rimasto legato al vecchio paradigma che era fondamentalmente un invito ad entrare a far parte di una chiesa.

CHIESA E SOCIETÀ: APPROCCI MODERNI DI QUA E DI LÀ DELL'OCEANO

Può essere di qualche interesse per il nostro discorso vedere come il paradigma costantiniano ha funzionato negli ultimi decenni. Lo faremo comparando alcune esperienze da entrambe le sponde dell'Oceano.

Dal fondamentalismo alla Nuova destra religiosa negli USA

Verso la metà dell'800 l'evangelismo americano cominciò a spaccarsi tra liberali e conservatori. Ai primi del '900 la frattura si consolidò in due campi, quello del *Federal Council of Churches* (poi chiamato *National Council of Christian Churches*), formalmente istituzionalizzato nel 1908, e quello che si coagulò nel movimento fondamentalista. Le linee di divisione non erano chiare, si può dire che i liberali tendevano ad interessarsi ai temi sociali, mentre i fondamentalisti si preoccupavano maggiormente della moralità privata. Nel 1913 una serie di opuscoli furono pubblicati con il titolo complessivo di *The Fundamentals*, da cui prese nome il movimento. La divisione tra liberali e fondamentalisti era sostanzialmente una questione interna alle denominazioni. Con lo *Scopes trial*, il cosiddetto "processo alla scimmia" che a Daytona contrappose William Jennings Bryan a John Scopes sull'insegnamento della teoria darwinista nella scuola, iniziò il lungo periodo delle controversie denominazionali che opposero i due schieramenti. I modernisti, come venivano chiamati allora i liberali, ebbero la meglio su ogni controversia e alla fine estromisero i fondamentalisti da tutte le posizioni denominazionali. In più, i fondamentalisti furono coperti di ridicolo dalla stampa nazionale. Essere fondamentalista era diventato imbarazzante. In questo periodo nacquero anche alcune denominazioni fondamentaliste che raccoglievano le chiese fuoriuscite dalle denominazioni nazionali e le chiese indipendenti formate dagli evangelizzatori; ma la stragrande parte dei fondamentalisti non abbandonò le denominazioni, entrando in una specie di clandestinità. I legami erano tenuti e rafforzati nelle conferenze missionarie, nelle scuole bibliche e nei seminari, nelle agenzie missionarie e nelle istituzioni paraecclesiastiche. Tutti erano convinti che del fondamentalismo non se ne sarebbe più sentito parlare.

La parte contata come liberale nelle denominazioni non era però veramente tale. In verità, a parte qualche militante, da annoverare di solito tra gli intellettuali o i dirigenti ecclesiastici, la massa delle chiese era di sentimenti evangelici molto simili a quelli in voga prima della separazione. Inoltre, molti di coloro che si ritrovarono dalla parte dei fondamentalisti cominciarono ad avere a noia gli atteggiamenti rigidi tipici della propria *leadership* e presero

a distanziarsene. Nel 1940 nacque l'*American Council of Christian Churches* che raccoglieva i fondamentalisti più intransigenti e l'anno successivo nacque la *National Association of Evangelicals* che raggruppava i moderati. Da quest'ultima nacque il fenomeno dell'evangelicalismo. Dopo la Seconda Guerra Mondiale Harold Ockenga, Carl F. H. Henry e Billy Graham cominciarono a dare visibilità ad un movimento in crescita vertiginosa con una capacità strategica esemplare (*Wheaton College, Fuller Seminary, InterVarsity Press, Christianity Today*, radio e televisione, ecc. oggi tutti luoghi di eccellenza teologica), dimostrando di essere «una forza capace di mutare significativamente la cultura, o sintomatica di un cambiamento significativo nella dinamica della cultura»⁴.

Qual è la differenza tra fondamentalismo ed evangelicalismo? «Le due ortodossie hanno differenti ortoprassi; cioè, mentre evangelicalismo e fondamentalismo condividono le medesime proposizioni cognitive, essi praticano le loro credenze in modi così differenti che, per trovare ciò in cui essi veramente credono, si deve andare oltre le loro formulazioni dogmatiche ereditate.»⁵ La differenza tra *evangelicals* e fondamentalisti risiede proprio nel loro atteggiamento verso la cultura. H. Richard Niebuhr disse che gli *evangelicals* propendevano per un modello “Cristo che trasforma la cultura”⁶. Essi si rivolgono alle maggioranze e danno loro un chiaro senso di minoranza⁷. Jimmy Carter, Jesse Jackson ed altri *evangelicals* hanno reso evidente che una teologia conservatrice non indica affatto anche una politica conservatrice.

Ma neanche il fondamentalismo radicale è rimasto con le mani in mano. Anzi, si può dire senz'altro che i mutamenti più profondi sono avvenuti proprio nel fondamentalismo. Innanzitutto, da personale e privatistica la fede è divenuta un fenomeno sociale di dimensioni tali da determinare un'intera stagione politica. In secondo luogo, la ricerca della fedeltà senza compromessi, entrando nell'agone politico, si è trasformata nella ricerca del consenso e del compromesso. In terzo luogo, proprio a causa del concetto privato della fede, il fondamentalismo non era mai stato uniformemente e coerentemente reazionario come nell'attuale stagione. Il coinvolgimento nel potere ha poi richiesto «una sospensione teleologica dell'etico»⁸. Gruppi che mai avrebbero potuto essere compagni di viaggio dei fondamentalisti, come i pentecostali, i *Southern Baptist*, e i testimoni di Geova (ma anche cattolici ed ebrei) sono stati raccolti nella *Moral Majority* di Jerry Falwell (l'organizzazione politica che ha determinato l'elezione di Ronald Reagan). E' però da sottolineare la differenza di atteggiamento verso la cultura che ha avuto il fondamentalismo. L'impegno politico delle chiese liberali era orientato alla “teologia pubblica”, ossia una riflessione che assumeva il carattere pluralistico della società americana e vi contribuiva con il proprio apporto particolare nell'interesse generale del Paese e nel rispetto delle sensibilità altrui. L'impegno fondamentalista è «politico ma non pubblico»⁹, nel senso che il pregiudizio di fondo verso le esperienze ad esso aliene anima ancora il loro progetto politico. Il legame del fondamentalismo politico con la religione civile americana è tenue e labile. Bisogna anche aggiungere, però, che il fondamentalismo ha sempre tenuto in sé il paradosso di *essere usato* politicamente. Carl McIntyre, J. Franklin Norris, Billy James Hargis hanno avvelenato la politica americana con l'isteria anticomunista e anticattolica per decenni. Oggi,

⁴ William G. McLoughlin, “Is There a Third Force in Christendom?” *Daedalus* 96 n°1 (winter '67). Citato in Martin E. Marty, *A Nation of Behavers*, University of Chicago Press, 1976 p. 91.

⁵ Martin E. Marty, *A Nation of Behavers*, University of Chicago Press, 1976 p. 95.

⁶ Citato in Martin E. Marty, *A Nation of Behavers*, University of Chicago Press, 1976 p. 103.

⁷ R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Oxford University Press, 1986.

⁸ Martin E. Marty, *Religion & Republic. The American Circumstance*, Beacon Press 1987, p. 293

⁹ *Ibidem* p. 295-296

un po' per una certa "politica del risentimento"¹⁰ per gli anni di patimento in clandestinità nelle denominazioni, un po' per il tribalismo che ancora caratterizza la politica in molti paesi occidentali spingendo molti cittadini a rinchiudersi dentro i propri confini culturali regionali, un po' per la crisi di valori che li ha fatti assurgere a portatori di valori morali, un po' per la perizia nel manovrare i mezzi di comunicazione di massa, i fondamentalisti sono riusciti non solo ad avere grande visibilità e rispettabilità sociale, ma anche a lasciare il segno nella vita politica della Nazione.

Il confronto sulla laicità in Italia

Qui dobbiamo introdurre una parola che probabilmente risulterà strana ai nostri colleghi americani: laicità. Mi risulta che in inglese non esista neppure il termine (e infatti non l'ho trovato sul *Ninth Webster's Collegiate Dictionary*). Per laicità si intende la neutralità dello Stato rispetto alle diverse religioni e visioni del mondo, nonché alle organizzazioni che le rappresentano.¹¹ Ora che i nostri colleghi americani hanno ascoltato il significato, suppongo che non troveranno alcuna difficoltà a capire che si tratta di ciò che la Costituzione americana garantisce nel suo Primo Emendamento.

In Europa la laicità dello Stato viene vissuta in modi molto diversi nelle diverse nazioni. In Francia vige un regime di assoluta separazione tra Stato e Chiesa che spesso sconfinava in una vera e propria "religione della laicità" con qualche tratto intollerante nei confronti delle fedi. In Germania esistono due chiese strettamente legate allo Stato, evangelico-luterana e cattolico-romana, e altre chiese e religioni meno strettamente legate. In Inghilterra c'è una vera e propria "chiesa di Stato", la anglicana; lo stesso accade in alcuni paesi scandinavi per le chiese evangelico-luterane.

In Italia la Costituzione prevede due diversi regimi di rapporti tra Stato e Chiesa: uno per la chiesa cattolico-romana (art. 7) e uno per tutti gli altri (art. 8). Con la chiesa cattolico-romana i rapporti sono regolati attraverso un Concordato (come tra nazioni), con le altre chiese e religioni attraverso delle Intese (che lo Stato ha stabilito solo con poche chiese e religioni, non con l'Islam, per esempio).

In Italia la presenza sociale e mediatica della chiesa cattolico-romana è fortissima. La Conferenza episcopale italiana spesso esercita pressioni politiche fortissime, come sulla questione dell'IRC (Istituto della religione cattolica, l'insegnamento cioè della religione cattolica nella scuola pubblica con professori scelti dai vescovi e pagati dallo Stato), suscitando fenomeni di reazione che rasentano l'anticlericalismo. Politicamente, nel nuovo scenario creatosi dopo la dissoluzione della Democrazia Cristiana (il partito cattolico), la chiesa cattolico-romana ha persino incrementato la sua influenza sui partiti, di destra e sinistra, sempre in cerca del "voto cattolico", creando però situazioni di servilismo politico che molti giudicano inaccettabile. Sul piano della cultura è degno di nota il fenomeno cosiddetto degli "atei devoti". Questi sono esponenti "laici" del mondo della cultura e del giornalismo che combinano il loro personale ateismo ed agnosticismo con un sostegno militante alle forme più massicce di presenza dell'ideologia cattolico-romana nella vita della società italiana. Per esempio, il sostegno all'obbligo di esporre il crocifisso nelle aule

¹⁰ Indicativa qui è la vicenda riguardante i telepredicatori. I fondamentalisti erano sostanzialmente esclusi dall'accesso alle ore di pubblica utilità concesse dalle televisioni. Così i fondamentalisti cominciarono a raccogliere danaro nelle chiese per acquistare ore di trasmissione a prezzi commerciali. Il *business* divenne così redditizio che le tv abbandonarono del tutto le ore pubbliche concesse alle chiese *mainline* e si dedicarono totalmente ai telepredicatori creando uno dei fenomeni sociali più vistosi del fondamentalismo.

¹¹ Seguo Fulvio Ferrario in: Fulvio Ferrario e William Jourdan, *Le ragioni del movimento ecumenico*, Claudiana, 2009. E Fulvio Ferrario, "Le radici e i frutti" e "La *Charta Oecumenica* e il dialogo tra le confessioni, oggi" in Fulvio Ferrario, *Tra crisi e speranza. Contributi al dialogo ecumenico*. Claudiana, 2008.

scolastiche e negli uffici pubblici o il sostegno incondizionato ai vescovi sulle questioni etiche, fino a suffragare posizioni spesso imbarazzanti persino per la chiesa cattolico-romana e pericolose per il processo di adattamento della società multiculturale, riguardanti l’Islam, le “radici cristiane”¹² e il conflitto di civiltà.

In questo contesto, oggettivamente difficile, le chiese evangeliche storiche (quelle riconducibili alla Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia) si sono quasi uniformemente schierate sul fronte laico e, a mio parere, appiattite sulle posizioni laiciste proprie delle ideologie politiche di sinistra (spesso estrema, perché quella moderata, come detto sopra, tende al servilismo politico nei confronti della chiesa di maggioranza); sinistra che in Italia appare particolarmente sprovveduta sui temi religiosi e teologici essendosi tradizionalmente tenuta lontana da essi abbandonandoli nelle mani dei cattolici. Le chiese evangeliche italiane non hanno finora sentito l’esigenza che il loro dissenso etico venisse posto sul tavolo ecumenico in modo da avere posizioni teologicamente più articolate da far valere anche sul piano politico. L’impressione che se ne riceve è che le chiese evangeliche condividano *in toto* le posizioni etiche dei partiti di sinistra, e che esse semplicemente partecipino all’agone politico in uno schieramento opposto a quello cattolico per ragioni politiche e teologiche. Le posizioni etiche evangeliche non risaltano né sul piano teologico in un confronto franco e aperto con il cattolicesimo, né sul piano politico in un’opera di servizio che aiuti i partiti laici a riflettere anche teologicamente. Le chiese evangeliche italiane dovrebbero esplorare altri modelli di separazione degli ambiti politico ed ecclesiastico, perché il sostegno alla laicità dello Stato non dovrebbe essere scisso dall’onorare il compito precipuo delle chiese di testimoniare la parola di Dio nel mondo. Quindi, dato che l’etica ha a che fare con l’evangelo, le chiese dovrebbero sentirsi libere di intervenire apertamente sulle questioni di etica pubblica. Questo atteggiamento ha una ricaduta negativa anche sulla capacità di evangelizzazione delle chiese locali che su questo piano da un lato si sentono “appagate” dalle prese di posizione pubbliche delle denominazioni, dall’altro trovano difficile rivolgere un appello credibile alla fede in Gesù Cristo, che anzi sentono di dover ogni volta giustificare come se appartenesse ad un ambito che non le è proprio.

La religione civile americana e “le religioni civili” in Italia

La locuzione “religione civile” rimanda ad un concetto labile, che è stato definito in modi molto diversi dagli studiosi che vi si sono dedicati e il cui uso comune fa spesso riferimento a cose diverse. In effetti, il concetto è ancora un cantiere aperto, in quanto il suo contenuto è stato lasciato «all’interpretazione privata, ai discorsi di chiunque – predicatore, politico o poeta – fosse dotato della capacità di convincere gli altri.»¹³ Questa locuzione appare per la prima volta ne *Il contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau; oggi, il riferimento più frequente ad essa riguarda la particolare esperienza degli Stati Uniti. In Italiano, la locuzione fa immediatamente pensare ad una religione particolare che permea completamente la vita civile di un paese (il crocifisso nelle aule, il prete alle cerimonie civili, l’opinione del cattolico in tutti i dibattiti), mentre il significato originale è piuttosto che la vita civile viene vissuta con toni ed accenti religiosi. Una migliore traduzione potrebbe essere: *fede civile*.

Riguardo alla religione civile americana, un buon punto d’inizio sono i discorsi dei Presidenti. Quanto si afferma nelle occasioni solenni spesso fa emergere i valori più profondamente radicati nella coscienza pubblica che spesso non sono prontamente percettibili nella vita

¹² Questo termine si riferisce al dibattito scaturito dalla proposta di un riferimento alle radici cristiane dell’Europa.

¹³ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*, p. 46 citato in: Matteo Bortolini (a cura di) Robert N. Bellah, *La religione civile in Italia e in America*, Armando editore 2009.

quotidiana. I discorsi dei Presidenti americani contengono quasi invariabilmente dei riferimenti a Dio¹⁴. Si potrebbe obiettare che questi stessi riferimenti rivelano il carattere residuale della funzione della religione: non richiamano alcuna religione in particolare, non menzionano Cristo, né Mosè, né hanno un nesso con alcuna chiesa. L'unico riferimento è Dio. Il resto appartiene alla sfera privata del Presidente e dei cittadini. Ciò accade perché il principio laico non prescinde da Dio, ma piuttosto isola la sfera religiosa – considerata privata - dalla sfera politica – considerata pubblica. Negli Stati Uniti, la separazione tra Stato e Chiesa non nega una dimensione religiosa all'ambito politico nella convinzione che la volontà popolare non è il criterio ultimo di ciò che è giusto o sbagliato; esiste un principio superiore che può giudicarla perché è possibile che il popolo sbagli. Infatti, i diritti dell'uomo sono considerati più fondamentali delle stesse strutture politiche e ciò rappresenta un principio rivoluzionario che può modificare la struttura stessa dello Stato.

La religione civile americana è articolata e ben istituzionalizzata, con le sue cerimonie e liturgie, i suoi testi sacri e le memorie storiche, le sue festività, i suoi profeti e la sua retorica. Benché la struttura della religione civile americana derivi dalla cultura cristiana, soprattutto protestante, e il linguaggio sia di chiara matrice biblica, essa non coincide con il cristianesimo.

L'influenza deista dell'Illuminismo, all'origine della costruzione della religione civile americana, è stata quindi forte, ma essa non è riuscita o non ha voluto imporre il concetto deista del "Dio orologiaio"; anzi, come per il Dio d'Israele biblico, la divinità si interessa e partecipa attivamente alle vicende storiche, in particolare americane. Anche il protestantesimo ha influito profondamente sulla religione civile americana. «Intervenendo nella sfera pubblica come "portatrici particolari di valori universali", le chiese protestanti hanno fornito un ineguagliabile contributo all'emergere della coscienza nazionale americana, tramutando il patto esteriore della libertà negativa del liberalismo e dell'utilitarismo nel patto interiore della virtù e della libertà positiva.»¹⁵ Attraverso una "teologia pubblica" le chiese hanno saputo interpretare e far progredire moralmente e politicamente il significato della nazione americana. Il protestantesimo ha funzionato come "elemento di restrizione" (A. de Tocqueville) capace di trasformare l'interesse personale in un ben inteso interesse. I partiti politici con le loro interpretazioni ideologiche, le chiese con la loro teologia pubblica e gli intellettuali con la filosofia pubblica interpretano e costruiscono la religione civile americana giorno per giorno di fronte ai problemi che la società si trova man mano ad affrontare. Insomma la religione civile americana non è una "religione generale" e non si identifica con nessuna religione in particolare. Essa è nuova e americana¹⁶; muove dalla preoccupazione che l'America sia una società conforme al volere di Dio e possiede una speranza escatologica, ma proprio per questa medesima ragione, se non nelle derive minoritarie¹⁷, essa mai ha rappresentato l'adorazione della nazione americana. La religione civile americana rappresenta

¹⁴ Dio è menzionato in tutti i discorsi di insediamento dei Presidenti americani ad esclusione di quello brevissimo (appena due paragrafi) e superficiale di George Washington al suo secondo mandato. La parola "Dio" però non compare fino al discorso di insediamento di James Monroe (1821). Fino a quel momento ci si riferiva a Dio con allocuzioni del tipo: "Essere onnipotente che governa l'universo".

¹⁵ Matteo Bortolini (a cura di) Robert N. Bellah, *La religione civile in Italia e in America*, Armando editore 2009, p. 15.

¹⁶ Non mi stupirei se l'elezione di un Presidente ebreo o agnostico non scalfisse affatto il contenuto della religione civile, come del resto è accaduto con l'elezione del Presidente cattolico John F. Kennedy.

¹⁷ Abbiamo visto che il legame della destra religiosa con la religione civile è molto labile. Essa piuttosto ha lamentato come negativa l'influenza della religione civile sulle chiese. Già Alexis de Tocqueville parlava delle chiese americane come di "istituzioni politiche" che «contribuisce fortemente alla conservazione della repubblica democratica presso gli americani» Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Einaudi, 2006, p. 307.

piuttosto una interpretazione dell'esperienza civile americana alla luce di una realtà ultima ed universale.

Per quanto riguarda la religione civile in Italia, Robert N. Bellah, uno dei maggiori sociologi statunitensi che hanno studiato la religione civile, ne ha individuate ben cinque: il “basso continuo”, il cattolicesimo, il liberalismo, il socialismo e l'attivismo. Quella che chiama “*basso continuo*” religioso, la più profonda e originaria, è la religione pre-cristiana descritta da Carlo Levi nel *Cristo si è fermato ad Eboli*. L'Italia contadina si è rassegnata ad essere dominata, ma non ha mai accettato come proprie le glorie e le imprese dei dominatori. Semmai ha sentito come sue le lotte del banditismo per difendersi dagli Stati, dalle teocrazie, dagli eserciti. Queste masse contadine erano formalmente cattoliche, ma il “basso continuo” rappresentava la religione *reale*, mentre il cattolicesimo la religione *legale*. Legalistico ed esteriore era infatti il loro rapporto con la chiesa cattolica romana¹⁸. Nel *cattolicesimo*, la presenza del papato ha impedito la nascita di una chiesa nazionale italiana, cioè di una chiesa che fosse autenticamente cattolica e genuinamente rappresentativa della cultura popolare nazionale. Il meglio dell'intelligenza cattolica è stato messo a disposizione dei rapporti internazionali del Vaticano non producendo alcun risultato sul piano culturale nazionale¹⁹. Anche il *liberalismo* è stato un fenomeno intellettualistico che non ha mai raggiunto le masse popolari; mentre il *socialismo*, ben penetrato tra le masse popolari, non riuscì (anche a causa del sorgere del fascismo) ad inserirsi nel sistema politico e a portare le masse lavoratrici ad una partecipazione politica attiva. L'*attivismo* qui è da identificarsi col fascismo²⁰ (ma fu proprio anche di certo socialismo); è la religione di D'Annunzio e Marinetti (ma anche di Grazia Deledda) fatta di giovanilismo, interventismo, eroismo. Tutte queste possono propriamente essere chiamate religioni civili perché interpretano in modo trascendente la realtà storica che le riguarda e il destino che le aspetta, ma nessuna di esse è riuscita ad imporre una egemonia simbolica di portata popolare e nazionale. Tra l'altro, la frammentazione delle letture rende gli intellettuali delle religioni civili non credibili, in quanto il loro discorso non viene percepito come una declinazione della religione civile a favore dell'avanzamento complessivo del Paese, ma al contrario come parte di una contrapposizione politica²¹.

COSA EMERGE DALLA CRISI

Segnali di emersione

1. Troppo spesso chi si converte, invece di trovare Cristo, finisce in una chiesa. Sempre più persone lasciano le comunità per *preservare* la loro fede; sentono che la chiesa non contribuisce più alla loro crescita spirituale, né rappresenta un conforto nei momenti difficili della vita. Si stima che il 5% dei cristiani a livello globale debbano essere

¹⁸ A ciò si riferiva lo statista Marco Minghetti quando descriveva le masse contadine di fine ottocento «quasi prive di sentimento religioso». Citato in: Matteo Bortolini (a cura di) Robert N. Bellah, *La religione civile in Italia e in America*, Armando editore 2009. p. 81.

¹⁹ «La Riforma luterana e il calvinismo hanno creato un vasto movimento nazional-popolare attraverso il quale si è diffusa la loro influenza. I riformatori italiano non sono riusciti a produrre alcun importante risultato storico.» Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi 1948.

²⁰ Così Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza 1972 che definì il fascismo “romanticismo morboso” p. 301.

²¹ Gli intellettuali cattolici italiani come Dossetti, Fanfani, La Pira, ecc. invece di creare una teologia pubblica, hanno preferito la via politica, sia perché il loro discorso sarebbe stato interpretato “di parte cattolica” dalle altre interpretazioni sul mercato, sia per sfuggire alla censura di un cattolicesimo che ha sempre avvocato al clero la rappresentanza dei cattolici italiani.

considerati senza affiliazione, “*post-congregational*” nei termini della sociologia ecclesiastica statunitense e che questa percentuale raddoppierà entro quindici anni. I programmi e le attività delle chiese sono giudicati inadeguati ad incontrare la nuova richiesta di genuina vitalità spirituale. Chi si converte vuole trovare una esperienza trasformante (cioè vedere la propria vita trasformata, la propria città cambiata, il proprio contributo valorizzato, il proprio spirito curato, la propria competenza umana accresciuta, ecc.). L’appello cristiano è alla conversione *a Cristo* e le chiese devono mantenere questa promessa.

2. I credenti sono sempre meno attenti alla crescita della chiesa e sempre più sensibili alla trasformazione del proprio ambiente vitale. L’evangelo non è per restare seduti sulle panche, ma per battere le strade. La domanda non è più “come posso far crescere la chiesa”, ma “come posso far crescere il regno di Dio”. L’obiettivo della missione è sempre meno *chiamare* le persone in chiesa, chiamare le persone a Cristo, e sempre più *andare* dalle persone, portare Cristo. L’intento evangelistico è sempre meno *invitare* le persone in chiesa e sempre più *infiltrarsi* nella società. L’evangelizzazione non è più uno dei programmi della chiesa accanto agli altri, ma è il senso stesso della chiesa che informa ogni sua attività. Gli stessi membri di chiesa dividono i loro contributi tra la chiesa e le altre agenzie di aiuto sociale e molte chiese preferiscono diminuire il contributo alla denominazione per finanziare progetti laici locali come testimonianza della loro presenza sul territorio. Molti vedono la pulizia asettica delle chiese in stridente contrasto con la sporcizia e il degrado delle periferie e una patente contraddizione con la capacità di Gesù di sporcarsi che emerge dai vangeli.
3. I programmi delle chiese sono orientati a formare *membri di chiesa* (il pacchetto per i nuovi membri della chiesa di Roma Teatro Valle, ad esempio, è composto dal regolamento, dalla tessera delle contribuzioni e dall’elenco telefonico dei membri). Il messaggio è molto chiaro: seguire Gesù non è altro che essere un buon membro di chiesa, discepolo = membro. Le chiese sempre più cominciano a porsi il problema di come formare nuovi discepoli di Gesù. Il primo colloquio pastorale con i nuovi membri riguarda sempre più il “contratto” nel quale i nuovi membri esprimono che cosa immaginano vorrebbero vedere accadere nella loro vita diventando membri della chiesa, rispetto allo sviluppo personale e spirituale. E’ in questa occasione che il pastore o il Consiglio spiega la formazione e la disciplina spirituale della comunità. Il fuoco della formazione non è più sulla frequenza alle riunioni della chiesa, ma sulle esperienze di missione nei propri luoghi di vita.
4. I programmi delle chiese sono anche orientati a fare emergere i *ministeri* valorizzando doni e talenti e puntando alla formazione di “quadri” o “intellettuali organici” (qualche volta persino sorvolando sulle doti spirituali e la loro tenuta nel tempo). I membri sono risorse per il lavoro della chiesa. Il “genio” della Riforma fu invece proprio quello di trasformare i laici in “preti” (Marx). Il sacerdozio universale non era altro che il tentativo di rendere ogni credente un sacerdote, ossia, *non* un parroco che ha responsabilità pastorali nella chiesa, ma un sacerdote in grado di mettere in relazione una persona con Dio. Questa funzione viene riscoperta e ripristinata. I programmi delle chiese vengono orientati a fare emergere *leader* valorizzando soprattutto le doti spirituali personali e puntando alla formazione di missionari. I membri sono risorse per la missione della chiesa.
5. Le chiese formano pastori competenti a lavorare nelle chiese e per le chiese (in Italia la formazione tende a plasmare “presidi teologici” capaci di affrontare tutto lo spettro delle incombenze pastorali avendo in mente l’isolamento delle comunità e la solitudine del pastore). Molte chiese si preparano a formare *leader* la cui competenza riguarda il saper

lavorare fuori della chiesa e creare opportunità e connessioni tra la chiesa e la cultura secolare (come: interpretare la cultura, reperire le risorse, usare le tecnologie, ecc.). Quindi la prospettiva è quella di formare *leader* per il movimento cristiano più che “lealisti denominazionali”

6. La gran parte dell’influenza dell’ambiente sulla chiesa avviene fuori dal suo controllo. Eppure molte chiese spendono enormi quantità di energie per la programmazione. Oggi la preoccupazione maggiore delle comunità non è come possiamo *pianificare* il futuro, ma come possiamo *prepararci* per esso. Ciò che conta non è la tattica, ma la formazione spirituale. In questo gioca un ruolo la *visione* per il futuro. Ma una visione non la si può inventare, la si deve scoprire. Essa appartiene all’economia del dono e pertanto deve essere coltivata più che proposta. La visione stabilisce i *valori* che dovranno essere praticati e determina i *risultati* che si vogliono ottenere.

Caratteristiche ecclesiologiche emergenti

Nonostante non si possa ancora prevedere come sarà la chiesa nel futuro, si possono però già individuare delle linee direzionali. Esse ci mostrano alcune caratteristiche:

Le chiese diventano dei “sistemi aperti”. Si percepisce una maggiore apertura verso l’ambiente circostante e il contesto culturale. I confini tra “dentro” e “fuori” la chiesa o tra la vita comunitaria e la vita cittadina sono meno delineati. Questo porta maggiore possibilità di contaminazione e quindi maggiore squilibrio, ma in generale le chiese sanno essere più sensibili verso quanto avviene nella società circostante e nella cultura, e quindi anche più reattive nel rispondere alle sollecitazioni e in definitiva con maggiore possibilità di incidere positivamente.

Le chiese sembrano più adattabili. Per il motivo di cui sopra, il genio delle chiese emergenti è di essere molto radicate localmente. Chiese molto simili, anche nella stessa città, possono essere organizzate in modi molto diversi proprio per la loro apertura e capacità reattiva. Questo significa un alto grado di dipendenza della chiesa dal contesto culturale e sociale che la ospita e un alto grado di localismo (non di tipo tribale come lo conosciamo oggi, ma di tipo *incarnazionale*).

Le chiese sono più pronte al cambiamento. Qui si vede il circolo virtuoso in cui sembrano inserite alcune chiese: sensibilità all’ambiente, adattabilità, cambiamento e infine capacità di incidere socialmente e culturalmente. Le chiese sono in grado di “imparare”. I piccoli miglioramenti nel ministero comunitario diventano esperienza e patrimonio “in rete”; non si riflette sui cambiamenti da apportare al livello denominazionale (“esperti” che vengono raccolti in “comitati” che producono “documenti” che le comunità “studiano” per poterli poi “applicare” nella propria realtà), ma ogni team pastorale²² avrà la responsabilità, localmente, per il proprio ministero, di apportare tutti i miglioramenti necessari. Sono queste innovazioni di basso profilo che, sul lungo periodo, hanno prodotto, per il loro effetto cumulativo, cambiamenti radicali nella configurazione della chiesa e del suo ministero. Quindi:

- Capacità di ricevere, comprendere ed interpretare i segnali provenienti dall’ambiente.
- Capacità di rispondere creativamente attraverso nuove caratteristiche organizzative.
- Capacità di influenzare l’ambiente esterno in modo reattivo e creativo.

Questo è possibile solo se le comunità mostrano un alto grado di “connettività” con l’ambiente circostante in uno scambio continuo di informazioni. Questo compito diviene impossibile se le chiese sono guidate da un singolo leader o pastore ed organizzate in modo

²² Per Team pastorale non si intende il gruppo di pastori che guida più comunità sullo stesso territorio, ma il gruppo di ministeri locali che hanno la responsabilità di un programma o di una attività della comunità locale.

gerarchico (o perlomeno dall'alto in basso). Questa capacità richiede una *leadership* orizzontale e una organizzazione dal basso verso l'alto.

La conoscenza e la riflessione teologica sarà maggiormente distribuita. Come nel *cloud computing*, la conoscenza non viene "salvata" centralmente sull'*hard disk*, ma *on line*, ed è disponibile a quanti vogliono accedervi. Questo significa che sta cambiando radicalmente il modo di relazionarsi alla "verità". La conoscenza e l'esistenza teologica non risiedono esclusivamente nel mondo accademico, l'unico ad averne la chiave di accesso; ma la riflessione teologica diventa una esperienza condivisa (come avviene con Wikipedia). La chiesa è *open source*, chi è in grado di dare soluzioni praticabili e condivise ai problemi teologici che si affacciano riceve il riconoscimento dell'autorevolezza (come avviene con Google). Questa "conoscenza corporata" può avvenire solo se tutti sono connessi.

La guida delle comunità è dei "visionari". Nelle chiese emergenti l'ambiente determina le decisioni. In questa situazione il ruolo della *leadership* è quella di aiutare la comunità a cambiare la percezione di una situazione. I leader non "annunciano" il cambiamento, ma *provvedono le risorse* per il cambiamento, in modo che questo dalla base arrivi al vertice. La *leadership* traccia linee, facilita la comunicazione con l'esterno, connette le persone, collega programmi e attività, e riceve il *feedback* per un nuovo circolo ermeneutico.

Cosa occorre fare

Potrei sintetizzare quest'ultimo paragrafo così: *niente*. Ma concordo che la sintesi, benché sufficiente, sarebbe eccessiva. La nostra questione non è *se* la chiesa cristiana occidentale cambierà, ma *come generare* il cambiamento.

Ora, ci sono due possibilità, una è quella di *produrre* il cambiamento attraverso un intervento "legislativo": dall'alto, un gruppo di esperti, attraverso dei meccanismi legislativi, regolamentari o di creazione del consenso, induce le chiese al cambiamento. L'altra possibilità è quella di rendere possibile il cambiamento attraverso un intervento "culturale": orizzontalmente, si avvia una riflessione che deve tendere alla *trasformazione* dei comportamenti dei singoli e delle chiese. L'approccio legislativo ha a che fare con le strutture verticali (democratiche, ma comunque strutturate dall'alto verso il basso) e con *l'esercizio* del potere; l'approccio culturale ha a che fare con le strutture orizzontali (anche quando gestite da *leadership* autorevoli) e con *l'attribuzione* di poteri. L'approccio legislativo tende a diventare moralista (appelli alla consacrazione), l'approccio culturale punta all'assimilazione dei cambiamenti.

La prima e più importante cosa da dire a questo punto è che se vogliamo che il cambiamento che cerchiamo sia reale, stabile e moralmente integro, dobbiamo accettare il fatto che ci vorrà molto tempo prima che se ne vedano i frutti. Anzi, quello che suppongo è che alla nostra generazione sarà solo concesso di "salire sulla montagna" per vedere la "terra promessa" da lontano. Altri saranno coloro che traghetteranno le nostre chiese nel "futuro". Un cambiamento violento, procurato, muoverà solo la superficie, sollevando la melma e lasciando inalterato il paesaggio. Nelle nostre chiese sono presenti molte generazioni e non tutte appartengono alla cultura postmoderna e quindi non tutte sono pronte a questi cambiamenti che si prospettano di portata storica. Nessuno vorrà abbandonare le nostre chiese, così come sono oggi, con la facilità con cui si smette un vestito liso. Le chiese di oggi sono figlie della Riforma e dell'Illuminismo, hanno acquisito più titoli del "nuovo" e non mancano di argomentazioni valide per resistere al cambiamento. Le *leadership* delle chiese non devono perciò cadere nel tranello della soluzione facile e veloce; o entrare nel vortice delle commissioni e dei documenti. Il nostro compito non è di forzare la mano, ma di accompagnare; non di abbandonare, ma di soffrire la perdita di pezzi importanti di una eredità ricchissima. Non c'è da saltare su una macchina nuova stanchi della vecchia che non cammina

più. La funzione fondamentale di profeti come Isaia e Geremia fu proprio quella di “permettere” l’esilio, dargli un senso, accettarlo, dare una risposta alla domanda: “perché Dio ha permesso ciò?” Una buona *leadership* oggi dovrebbe avere questa funzione profetica. Un cambiamento senza lutto, senza accettazione, sarebbe uno shock dal quale le chiese potrebbero non riprendersi mai più.

Se il cambiamento deve essere reale, esso deve essere *trasformativo*, non tattico. La *leadership* oggi ha una strategia, sa dove vuole arrivare, ma ora deve abbandonare i tatticismi per affrettare gli eventi e deve invece permettere che la chiesa di oggi diventi un grembo dove la chiesa di domani nascerà, rallegrandosi dell’attesa. Far discendere un cambiamento epocale dall’alto equivarrebbe al tentativo illusorio di cooptare Dio nei *nostri* piani. Il metodo invece è sempre lo stesso: nascere di nuovo; morire nelle acque battesimali e *emergere* a vita nuova.

Quello che bisogna fare subito è invece dire dei sì, permettere che le cose avvengano.

Incoraggiare la sperimentazione, i micro cambiamenti e i progetti locali con la consapevolezza che la sperimentazione non è il cambiamento stesso, ma è il permesso di fare in modo diverso, pensare creativamente e ri-pensare ciò che facciamo. Da questa fertilità nascerà il nuovo che aspettiamo.

Conclusione

Nella introduzione ci eravamo chiesti: “come può un cristianesimo in crisi aiutare una società in crisi di Dio?”

La risposta non è semplice, ma essa è racchiusa in un cristianesimo capace di essere sensibile alla cultura, reattivo e proattivo verso di essa, riconoscendone apertamente la dipendenza, ma anche infiltrandosi nella cultura, contagiandola e influenzandola.

La chiesa deve ricominciare dal suo *core business*: aiutare le persone a trovare Dio. La promessa di Gesù è che Dio è accessibile a tutti quelli che accettano Cristo da coloro che lui ha mandato: «*chi riceve colui che io avrò mandato, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato*» (Giovanni 13:20).