

Le chiese di fronte alla sfida della cultura

Introduzione

Il titolo è pretenzioso. Poter svolgere adeguatamente il tema che vi è enunciato richiederebbe una capacità di analisi e di visione ancora tutta da provare. Ci avviamo a percorrere questa strada con *i tremebondi lumi* della nostra conoscenza, intenzionati ad evidenziare soltanto alcuni aspetti problematici della “sfida”, che riteniamo essere ineludibili, **sempre che di sfida si tratti**.

Secondo una definizione nota, la «cultura» è anzitutto la *paideia*. Con il termine «cultura» si intende l'intera vita spirituale e materiale di un popolo, la sua civiltà: gli usi, i costumi, le tradizioni, la lingua e l'espressione di questi elementi nelle comunità locali; espressione intesa non soltanto come mero esercizio di natura memoriale capace di includere, far sentire come a casa, i soggetti che ne fanno parte, ma espressione pure della forza tesa ad alimentare speranze, visioni e attese della comunità stessa che si sviluppano secondo modelli stabili, il cui criterio centrale è la prevedibilità evolutiva. Bene, la sociologia contemporanea insegna che proprio questa definizione della cultura non è più sostenibile. Una **differente** declinazione dell'essenza dei fenomeni culturali pare affacciarsi, ad esempio, nella comprensione che Z. Bauman esprime attraverso il lessico della *liquidità*. Il sociologo polacco conduce una lettura, contenente elementi di ovvietà, del mondo postmoderno¹, giungendo ad un tentativo di fondazione della validità della sua analisi, che avrebbe maggior peso, se leggesti quell'intenzione limitandomi una visione culturale della critica del postmoderno, ed un minor peso se mi ponessi ad osservare quella medesima analisi, dal piano dei fenomeni storici. Citerò un passaggio lungo ma essenziale per comprendere la posizione dello studioso polacco, che segnala il cambiamento epocale al quale l'ultima generazione ha assistito.

I - La società liquida

Bauman scrive: *Nelle visioni antropologiche ortodosse (una società = una cultura) la cultura era presentata come ancella della struttura sociale, efficiente strumento per la «gestione delle tensioni» e per il «mantenimento dei modelli»; essa lasciava intatta la distribuzione esistente delle probabilità comportamentali che servono a mantenere imm modificata la forma «del sistema», e respingeva qualsiasi violazione occasionale della norma, che minacciasse di sganciare il sistema dal proprio equilibrio. Un simile eterno ritorno alla identità era l'orizzonte utopistico di una totalità sociale gestita bene [...] All'interno di tale visione della società [...], la cultura rappresenta per i dirigenti il sogno che si avvera: un'efficace resistenza al cambiamento. E questo era il modo in cui il ruolo della cultura era percepito, generalmente, fino a non più di venti o trent'anni fa. Ma nel frattempo sono accadute molte cose. Tanto per cominciare, si è verificata la «rivoluzione manageriale...»: i dirigenti sono passati dalla regolazione normativa alla seduzione, dal controllo quotidiano alle pubbliche relazioni, dall'imperturbabile, iperregolato e routinario modello di potere panoptico, al dominio esercitato attraverso l'incertezza diffusa e sfocata, attraverso la précarité e uno sconvolgimento incessante e scombinato delle routine. Sono allora sopraggiunti il graduale smantellamento del quadro, in precedenza a carico dello Stato, entro cui generalmente si esercitavano gli aspetti fondamentali della life politics, e lo slittamento/deriva di quest'ultima verso l'ambito presidiato da un mercato dei consumi che prospera sull'irreparabile fragilità e sull'avvicendamento delle routine [...] L'ultima cosa che i nuovi sceneggiatori e registi del dramma culturale possano desiderare è che il comportamento degli uomini venga ricondotto a routine, ora che gli uomini sono stati riconvertiti in consumatori e null'altro [...] Il mercato dei consumi favorisce la rapidità di circolazione, l'immediata sostituzione dei prodotti non più redditizi: tutte cose che contrastano in maniera stridente con la natura della creazione culturale.[...] Possiamo dire che è in gioco la sopravvivenza della cultura come l'abbiamo conosciuta a partire dai giorni in cui qualcuno dipinse le pareti delle grotte di Altamira. Può la cultura sopravvivere alla morte della durata, dell'eternità, dell'infinito, prime «vittime collaterali» del trionfo del mercato dei consumi? Non abbiamo risposta a questa domanda, pur avendo valide ragioni per sospettare che sia un «no», [...] Subordinare la creatività culturale ai criteri del mercato dei consumi significa chiedere alle creazioni culturali di rispettare il prerequisito di quelli che un tempo erano onesti prodotti di consumo: e cioè legittimarsi in termini di valore di mercato [...], o perire².*

¹ Michele Rostan, con altri, usa l'espressione «modernità radicale». Cfr. Relazione CED del I Distretto, in *Relazione al Sinodo 2007*, pp. 172 -173. Secondo Frederic Jameson, invece, la postmodernità tardo-capitalistica è l'unica cornice teorica all'interno della quale ripensare la dimensione politica, sociale e culturale della globalizzazione. Da F. Jameson, *Postmodernismo*, Fazi editore, Roma 2007

² Z. Bauman, *Vita liquida*, Bari 2006, pp. 55 - 58

D'altra parte,

L'allontanamento dalla politica e dalla sfera pubblica diventa, come Arendt scrisse profeticamente, l'«atteggiamento fondamentale dell'individuo moderno, che nella sua alienazione dal mondo rivela davvero se stesso solo nella sfera privata e nell'intimità degli incontri faccia a faccia»³

II - Tre spunti di riflessione

Quali sono, per le chiese, i termini critici dell'analisi baumaniana?

I) Il primo consiste nel pensare le chiese come soggetti culturali sociologicamente avvertiti in ordine alle condizioni della loro sopravvivenza storica. Pertanto, se è vero che i processi storici hanno una loro logica ed è vero che chi non li capisce, chi non li intercetta rimane escluso dalla storia, sarà vera, anche per il soggetti culturali «chiese», la conclusione alla quale giunge Bauman e cioè che occorre legittimarsi in termini di valore di mercato, oppure accettare l'estinzione? Proveremo ad esporre una critica coerente di questa conclusione dopo aver elencato i due termini seguenti.

II) Il secondo riguarda ancora un passaggio analitico contenuto nel testo sopra citato. Tra le ragioni delle difficoltà che le chiese stanno vivendo, da una generazione, almeno, vi è l'ostacolo psicologico (teologico) ad integrare la precarietà esistenziale, esito ultimo della globalizzazione postmoderna, quale termine esponenziale della crisi di tutto ciò che esse hanno inteso come «cultura» nel quadro di sistemi di continuità stabile. La figura simbolica di questo mutamento la si trova in uno spezzone della storia del linguaggio. Nei sistemi moderni rappresentati dalle *visioni antropologiche ortodosse*, di cui Bauman descrive le caratteristiche, vi era la possibilità di usare un'espressione il cui senso riconduceva ad una dottrina sociale, una filosofia, un modo di concepire e vivere i rapporti all'interno della società. L'espressione passata alla storia è: cultura del lavoro. Con la fine della «durata», della condizione essenziale alla cultura, così come abbiamo imparato ad intenderla, l'espressione è stata espunta dall'uso ordinario e, in campo linguistico, non vi è un termine analogo che l'abbia sostituita. Solo il termine «lavoro» ha trovato dei sostituti nei termini che, tuttavia, si limitano ad evocare il concetto espresso dalla parola «lavoro», attraverso la descrizione del tipo di rapporto che intercorre tra i manager dell'impresa del mercato e i soggetti di turno della precarietà. Così il rapporto sarà un *contratto*, o un *part-time*, o un *co-co-pro* etc. Il soggetto della precarietà non dirà volentieri che *lavora presso*, o che *lavora per...*, o che *lavora in...*; dirà più facilmente che è «*un operatore del settore...*», o che ha un «*contratto*», ovvero, in caso contrario, non tanto che è *disoccupato*, perché questo farebbe pensare alla mancanza del lavoro, che il linguaggio ordinario non è più in grado di utilizzare, ma che è *in attesa*, avendo lasciato il suo curriculum all'agenzia.

La fine della «continuità» e della «durata» determina, anche nelle chiese, l'affacciarsi di una crisi, sulla cui soluzione vi è chi non scommetterebbe un centesimo, pensando all'attuale generazione, la quale dovrebbe mostrarsi all'altezza del compito: far fronte alla crisi e governarne gli esiti più negativi, che vuol dire, *mutatis mutandis*, annunciare l'evangelo in uno spazio senza cultura, dopo la *morte della durata*, sotto il dominio del mercato. Tutto ciò, in un clima nel quale ogni tentativo di ricostituzione di schemi di durata rappresenterebbe una resistenza alla pervasività della avvolgente massa liquida e, in definitiva, un inutile sforzo.

III) Il terzo elemento critico può essere individuato nella citazione della Arendt che manifesta un valore positivo, accanto a quello negativo evidente nel venir meno del soggetto postmoderno rispetto alla politica, la partecipazione, la responsabilità sociale⁴. Occorre moltiplicare gli incontri faccia a faccia con l'individuo postmoderno, che nella sfera privata rivela se stesso. Non è la classe che «colloca» e individua nella società, ma è l'individuo, colto nella sua sfera più privata, il termine capace di far luce sulle condizioni generali, che per questa via tornano a manifestare nuove potenzialità. Là dove infatti si colga il privato in una relazione intersoggettiva vi è di già il definirsi di uno spazio pubblico, o almeno non più privato. Questo significa che l'incontro nella sfera privata, in quanto costituisce un aspetto della sfida culturale è anche, al medesimo tempo, l'opportunità per il riprendersi, il riaversi dello spazio pubblico che si ottiene a partire da un incontro dell'interesse privato e dunque da uno sforzo volto nella sua direzione. Nell'infanzia dell'era moderna, i grandi commerci privati hanno avuto necessità di informazioni, relazioni, ed anche per questa via è andato ridefinendosi lo spazio pubblico moderno. Al contrario, invece, dall'analisi del generale, del pubblico, dello spazio comune, non si ricaverebbe nulla perché oggi lo spazio comune segnala un'assenza e secondo questa lettura rimane l'individuo, fuori dello spazio comune, dentro la sua privatezza; o anche, secondo

³ Ibid.

⁴ G. Barberis M. Revelli, *Sulla fine della politica. Tracce di un altro mondo possibile*, Milano 2005.

un'altra possibile lettura, un individuo non più nelle condizioni di distinguere la sfera pubblica dalla sfera privata⁵. Così, la sfida culturale e il problema che essa pone attiene alla reperibilità della figura soggettuale con cui entrare in una relazione, relazione dalla quale lasciare emergere il suo interesse privato definito.

III - Un passo verso il centro delle questioni

Nella citazione della Arendt ricorre l'espressione «individuo moderno». Tuttavia, nel clima della liquidità baumaniana non è chiaro in qual guisa lo «individuo» debba potersi pensare. Corrispondente al manifestarsi di una capacità pervasiva della *précarité* è, nei fatti, un soggetto frammentato, se non appunto dileguato: le dimensioni morali e spirituali che lo costituivano non hanno più un riferimento al contesto, o a confini contro i quali poter «cozzare giovevolmente». La sofferenza vissuta nella sua privatezza è segnalata da una decontestualizzazione - «sua» - che lascia frammentate le parti di cui sarebbe stato «composto»; anzi, la privatezza è esasperata dal *non esserci più* di un contesto culturale, ovvero, dal *non esserci* della stabilità unificante, **la cui assenza** segnala lo sfaldamento del «contesto». E la privatezza che vorrei localizzare, non è la privatezza di un'unità individuale, ma la privatezza dei mille frammenti in cui quell'unità si è dispersa. Pertanto dovrò fare uso dei plurali, parlare dei «privati», quali oggetti di un'intenzione di incontro e rinunciare, temporaneamente, all'uso del termine «individuo». Mi domando: una concentrazione sulla sfera del soggetto delocalizzato nel privato dovrebbe produrre l'esito di una riduzione dello spazio che si interpone tra i frammenti della sua identità dispersa? Il recupero di un'unità attraverso l'evidenziazione dei collegamenti possibili tra i frammenti dispersi dell'identità? E ciò, forse per la medesima ragione che attiene al mandato dei discepoli (Matteo 28, 19), che tuttavia occorre reinterpretare? Nel testo evangelico citato, Gesù manda i discepoli a fare suoi discepoli i popoli, non il mondo. Il «mondo» costituisce una categoria teologica-biblica diversa da quella espressa dal termine «popoli». Ma anche i popoli sono, in quel mandato, intesi quali soggetti individuali, e se è ad individui che la chiesa viene mandata e nessun individuo essa incontra nel mondo liquido dove, invece, sarebbe alle prese con brandelli di soggetti culturali, essa vivrà una crisi nel far seguito al suo mandato. Non è la vocazione che manca: quella in ogni caso continua ad esserle rivolta. Né manca la risposta, il movimento e ovviamente l'intenzione. Il fatto è, per dirla in metafora, che in giro non c'è il topo (la durata, la continuità) sul quale la gatta possa lanciarsi e così la crisi descritta nella vita liquida ha quale termine corrispondente la crisi dei discepoli mandati ai popoli; dunque, non la crisi del cristianesimo, in senso lato, ma la crisi dei discepoli che hanno accolto quel mandato di Gesù è il dato problematico con il quale le chiese sono messe a confronto. Detto in altro modo è la crisi di quei discepoli per i quali il rapporto chiesa-cultura costituisce il loro problema teologico. **E questo è, come dire, tanto più vero se consideriamo che** all'insicurezza declinata da Bauman nei termini di una sociologia della liquidità corrisponde, ad esempio sul piano ecumenico, il ricorso ad una identità forte o rafforzata, o sufficientemente resistente da permettere l'attraversamento delle «procellose» fluidità esistenziali. Il ricorso è ad un'antica forza: la religione. Questa, nella misura in cui basta a garantire un punto d'appoggio identitario, oltre la sua problematicità e oltre la sua problematizzazione da parte dei soggetti che da essa si lasciano (ri) conquistare è anche, per il suo carattere precario (ha i nervi scoperti!), perché in un mondo liquido, nella necessità estrema di tacitare le voci delle coscienze, di passare all'azione difensiva di ciò che ritiene avere recuperato, e recuperare quanto più è possibile sotto il segno di un «indistinto» religioso⁶, innalzando frontiere, esse stesse precarie e pertanto ancor più pericolose per chi tenti di varcarle. In questo «quadro» il ricorso alla religione è azione propedeutica al passaggio nell'integralismo che ha dei riscontri statistici notevoli: va a gonfie vele, ovunque, manifestandosi anche con evidenti connotazioni politiche! Vi è tuttavia una comprensione della religione, non intesa come ricorso alla necessità di tacitare le voci delle coscienze, ma anzi alla necessità di risvegliarle, che nella storia del pensiero è andata coniugandosi attraverso un'idea di storicità della fede. Ritengo che nel tempo presente quest'idea, per le scienze teologiche abbia nuove *chances*, che non ha avuto lungo tutto l'arco del cosiddetto *secolo breve*. Per questa ragione, se non vedo male, uno sviluppo coerente dell'idea di storicità della fede dovrà ri-

⁵ Le funzioni delle istituzioni statali, la produzione, l'occupazione sono delocalizzate. Il precarizzato non sa con chi prendersela per la sua condizione e quando chiede al manager d'impresa se non sia possibile migliorare le condizioni del trattamento, definire un contratto stabile, si sente rispondere dal manager che così va il mercato, ovunque. Nessuna istituzione accoglie la richiesta di stabilità; nessuna istituzione statale, sindacato o partito esercita un controllo sul funzionamento del mercato. Anche in questo senso il precarizzato non sa più dove corra il confine tra la sua condizione privata e la dimensione pubblica, dell'incontro, entrambe sotto il segno della *précarité*.

⁶ I termini che accomunano le differenti espressioni del fondamentalismo si ritrovano tutti in una concezione autoritaria della religione, e nella visione dell'etica.

congiungersi ai termini dell'esperienza scientifica rappresentata dal genere "dottrina della fede", sospesa⁷, come dire, dall'esperienza teologica critica⁸.

IV - La religione, tra modernità radicale e postmodernità

Nel ritorno attuale alla religione sarebbe possibile scorgere l'indizio di una crisi del canone moderno della secolarizzazione, se con il termine «secolarizzazione» si intende il rifiuto dell'invasione del sacro, di un essere a-parte. Già! Ma a-parte, dove? In quale spazio, di chi, e dunque di quale sacro? Il mondo liquido segna con la sua metafora la fine delle categorie spaziali: dentro, fuori, alto, basso. E le segna e continua a segnare per il soggetto "privato" e per l'istituzione. Nessun sacro è, perché nessuno spazio delimita alcunché; e anche che cosa sia "pubblico" e che cosa sia "privato" è domanda che rimane senza risposta. **La dominante è la fine dei contesti, degli schemi di durata.** Per questo, a chi scrive sembra invece che il fenomeno contemporaneo del ritorno del religioso sia nei fatti un'espressione parossistica della secolarizzazione stessa che ha, quale suo punto di massima espressione, un'azione cieca, con il cedimento all'autoritarismo della religione, ritenuta essere capace di restituire un senso ai fenomeni. Mentre invece, in una società post-secolare dovrebbe trovare una più chiara collocazione la domanda di senso rivolta all'agire FUNZIONALE della religione. Il medioevo pre-moderno è carico di domande e di critica della religione, di cui non vi è traccia nei rigurgiti del religioso contemporaneo. Quest'ultimo, anzi, si manifesta come sintesi di un generale venir meno della razionalità della domanda e come abbandono ad un'autorità, non in grado di comporre l'inquietudine indecifrabile della liquidità con una visione della società in cui l'uomo postmoderno sia rintracciabile. Una religione ed una società de-secolarizzantesi non potranno eludere il problema della precarizzazione esistenziale del soggetto e non potranno eluderlo perché le tocca da vicino ("vicinissimo"), a motivo dell'assenza della stabilità, di cui esse sono la rappresentazione storica e culturale. Sotto quest'aspetto, la società liquida manifesta atteggiamenti radicali ed è nei fatti una società ancora moderna: il canone della secolarizzazione non è superato. E questo, benché l'indicazione arendtiana raccolta da Bauman, quale misura per il tempo postmoderno (che egli chiama liquido), sia certamente valida. Il tempo presente è oscillante in una indeterminatezza, in quanto promuove «misure» essenziali, minime, come se fosse compiuta la liquidazione del moderno e fosse già il tempo di un postmoderno, con l'attenzione per una ripresa di rapporti fondamentali, e tuttavia il tempo presente è moderno per quanto attiene ai profili di una società ancora secolarizzata, ovvero respingente la domanda di senso⁹, di cui sopra.

V - E. Troeltsch

Tale sintesi è il punto d'origine di una riflessione, che da qui in avanti potrà procedere nel quadro di una indeterminatezza, dichiarata tra due prospettive: il profilo della società contemporanea, tardo moderna, da una parte, e le misure suggerite per la ricomposizione di relazioni (del «pubblico») essenziali (postmoderno, liquido). È il punto d'origine di una riflessione che, a guardar bene, non presenta nulla di straordinario, in quanto pure dalla prospettiva del "privato" ammette, nella riflessione generale, una nozione della religione che è appartenuta al pensiero cristiano precedente la rivoluzione dialettica¹⁰. È una nozione che anticiperà tutta la riflessione postbarthiana sulla fine delle "certezze" apodittiche e il cui precipitato è l'affermazione, già di M. Weber, che lo stesso Barth assumerà, della decisione del singolo, quale sola autorità attuale a decidere chi sia per lui Dio. Rilevante, a questo riguardo, è l'ultima espressione di Troeltsch, come teologo sistematico, prima del 1914, quando passerà dalla facoltà teologica dell'Università di Heidelberg alla facoltà filosofica dell'Università di Berlino. Tale passaggio per K. Barth sarà «fatidico», in quanto segnerà la fine reale del diciannovesimo secolo¹¹ con l'adesione di Troeltsch alla *Machtpolitik* del Kaiser Guglielmo II. È legittimo domandarsi se nel clima della liquidità tale concentrazione sulla decisione del singolo sia possibile. L'analisi baumaniana sembrerebbe non lasciare spazio ad altre risposte, oltre il no! In ogni caso, alcuni anni prima della fatidica fine del diciannovesimo secolo, Troeltsch scrive una pagina significativa anche per l'interpretazione che stiamo dando della citazione arendtiana, accolta da Bauman. Il tema della riconquista dell'anima, da parte della vita che ne è rimasta senza; l'interiorità, la speranza del futuro e la figura di Gesù che diventa interprete e guida della vita stessa, e così la resistenza allo sbriciolamento individualistico,

⁷ R. Garaventa, *Religione e modernità in Ernst Troeltsch*, Napoli 2004.

⁸ J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976.

⁹ A questa visione si potrebbe opporre l'affermazione di G. Deleuze, nella prima serie di paradossi, in *Logica del senso*

¹⁰ J. Moltmann, op. cit.

¹¹ R. Ghibellini, *La teologia del ventesimo secolo*, Brescia 1996³, p. 14.

attraverso la speranza del regno quale comunità della umanità e dell'amore di Dio costituiscono anche i termini di una predicazione contemporanea, che voglia assumere seriamente l'incontro del soggetto nella sua dimensione privata. «...la grande aspirazione del tempo è la riconquista dell'anima, delle profondità infinite della vita interiore, e, con esse, della certezza di Dio, la riconquista della contrapposizione di natura e spirito, di Dio e mondo, poiché appunto solo dalla contrapposizione di questi termini la vita, fattasi senz'anima, può riattingere nuovo moto e approfondimento. Il problema del nostro tempo verte intorno a questi principi: si tratta di salvare il valore infinito dell'anima, il valore dell'interiorità, la speranza del futuro. Il cristianesimo viene così a configurarsi come il vangelo della conquista e dell'affermazione dell'anima ricolma di Dio. Gesù diventa l'interprete e la guida nei misteri dell'anima. E proprio in questo sta anche l'altro grande problema religioso del tempo, il problema del legame reciproco delle anime in una comune sostanza, vivente e irradiante vita, e in uno scopo comune. Il regno di Dio, nel suo differenziarsi dalla chiesa e dai grandi sogni avveniristici delle utopie, il regno di Dio come la comunità della *humanitas* e dell'amore di Dio, come la interiore unificazione dell'umanità nello spirito, si leva dinanzi a noi come la grande speranza di contro ad ogni sbriciolamento individualistico, ad ogni scompaginamento che porta alla distruzione della comunità, ad ogni forma di semplice legame coattivo. Questi sono i nuovi problemi che oggi appassionano e impegnano mentre gli antichi han perso per noi interesse e ci si sono fatti estranei. Noi non ci domandiamo: come posso assicurarmi il possesso di Dio e della grazia? Noi chiediamo piuttosto: come posso ritrovare l'anima e l'amore?»¹²

La risposta al «come» è nella considerazione che Troeltsch ha espresso della fede cristiana, quale principio religioso elastico, capace di un adattamento continuo. Tale convinzione emerge ad esempio nel testo della voce *Offenbarung* (Rivelazione), del 1907, scritto per l'enciclopedia teologica *Religion in Geschichte und Gegenwart* pubblicata in prima edizione nel 1909: «il cristianesimo, in quanto religione dell'elevazione (*Erhebung*) dell'uomo alla libertà di Dio, in quanto religione della redenzione degli uomini dallo strapotere della natura e del male, in quanto religione dell'istituzione di un regno di Dio che collega in Dio vita singola e vita universale, possiede un'interiorità inattaccabile e una possibilità illimitata di sviluppo rispetto alle istituzioni e alle condizioni esteriori di vita degli uomini, come pure rispetto alle mutevoli conoscenze scientifiche del mondo»¹³.

Quel «come» insomma consiste nel vivere la fede cristiana, nell'annuncio di tale fede, essenzialmente quale fede nell'opera di Dio: l'innalzamento, l'elezione, espressione sintetica di ogni ritrovamento dell'uomo, nel senso del suo ritrovarsi, quale termine identico all'essere ritrovato, ovviamente, da parte di Dio. Un ritrovamento che è lo stabilirsi di una relazione personale, aggiungiamo noi, coincidente con la figura e la persona di Gesù Cristo.

Nel tempo della liquidità, siffatta caratteristica della fede cristiana quale *possibilità illimitata di sviluppo* manifesta delle potenzialità ermeneutiche, scientifiche, di cui non è impossibile misurare la portata: si tratta di possibilità in ordine alla rivalutazione di un rapporto fede/religione, accettabile da parte delle chiese della tarda modernità¹⁴.

VI - Le chiese

È possibile comprendere l'affanno delle chiese cristiane occidentali, **europee**, nelle quali due generazioni di credenti hanno insegnato, predicato, creduto come essenziale e irriducibile la distinzione tra fede e religione. Vi è tuttavia un tratto dell'analisi baumaniana che permette di coniugare questo magistero, con la necessità di «cogliere» lo spirito del mondo liquido e così, *di legittimarsi in termini di valore di mercato* a partire dalla profezia arendtiana e dalla dottrina troeltschiana della religione cristiana. La fede, quale luogo antropologico, è certamente uno spazio di intercettazione *dell'atteggiamento dell'individuo moderno che nella sua aliena-*

¹² E. Troeltsch, *La dogmatica della «Religionsgeschichtliche Schule»*, tr. it. di A. Caracciolo, in: *L'Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli 1968, pp. 225 ss.

¹³ E. Troeltsch, *Fede e storia*, a cura di R. Garaventa, Brescia 1997, p. 112

¹⁴ In effetti il cristianesimo è secondo Troeltsch un principio religioso estremamente elastico, che ha capacità di «adattarsi» alle più diverse situazioni storiche e quindi di «ringiovanire» costantemente – e questo perché è un principio religioso estremamente individualizzato e spiritualizzato: la sua elasticità è cioè la conseguenza della sua peculiare natura. [...] Non a caso il suo punto di partenza e di riferimento non è né una determinata concezione della natura, né una determinata formazione comunitaria «caduca e particolare», bensì solo la persona di Gesù, considerata a partire dal suo intimo e individuale rapporto con Dio. E non a caso, proprio per questo, la religione cristiana si rivolge «esclusivamente al nucleo più intimo ed essenziale dell'individuo», al fine di porlo in un rapporto intimo e personale con il Dio trascendente e a staccarlo così dalla limitatezza e dalla caducità dell'esistenza umana. R. Garaventa, op. cit. pp. 167-168.

zione dal mondo rivela davvero se stesso solo nella sfera privata e nell'intimità degli incontri faccia a faccia. In quanto la fede è significata come incontro personale di Gesù Cristo, in quanto è testimonianza della unicità della «salvezza» e in quanto «salvezza» è termine coniugabile come accoglimento dell'appartenenza ad un'identità conferita, e conferita per l'esser fatto presso¹⁵ colui il quale mi dà identità, come con l'imposizione battesimale del nome, quel luogo di incontro faccia a faccia si rivela essere anche un luogo specialissimo della predicazione e, in definitiva, il luogo della composizione di relazioni intersoggettive.

Non le denominazioni confessionali sono identificanti. Identificante è la relazione con Gesù Cristo. Qui e così ha inizio la dimensione pubblica del soggetto della modernità radicale. Con ciò, naturalmente non è risolto il problema, perché siffatta impostazione risente dell'ipotesi di lavoro secondo la quale sarebbe chiaro che chi risponde al mandato di Gesù non avverte di trovarsi nella medesima posizione del soggetto precario. Mentre invece l'analisi baumaniana e prima ancora nichilista, per chi abbia "più solidi" riferimenti nietschiani e heideggeriani, induce a riflettere su questo punto, se cioè gli stessi discepoli che rispondono al mandato di Gesù, non siano nelle condizioni di coloro che necessitano di identità come coloro i quali ancora attendano di essere "appartenuti" alla parola esterna: ma «*tu sei mio*» (Isaia 43, 1) è il nome, la realtà ultima degli eletti. Se questo non fosse il caso - e per ragioni non sociologiche, ma teologiche ritengo che non lo sia: la parola sempre parla e trova i suoi e "si appartiene" ad essi! - rimarrebbe pur tuttavia il problema di *come condurre alla fede la cultura*¹⁶, che nell'analisi baumaniana si connota quale liquidità, metafora della **mancanza di stabilità, essenziale alla possibilità stessa della cultura e, conseguentemente, del suo condursi alla fede.**

Si potrebbe osservare che, in quanto la pervasiva *précarité* costituisce il solo dato presente in modo uniforme e continuo nella società liquida, una possibilità alla cultura sia pur tuttavia data e sia data proprio dalla precarietà vissuta quale dato presente. Ma, allora, come costruire una strada riconoscibile che conduca la cultura alla fede, nell'oceano della permanente instabilità liquida? Oceano che avviluppa ogni cosa, lasciando nel soggetto avviluppato la sensazione di un nascondimento dei confini tra interno ed esterno? Tra responsabilità ed abbandono; opinione e giudizio; perdita e ritrovamento? Quel che è perso è nell'oceano della liquidità; è lì e dunque, in senso stretto, non è perduto, ma in quanto è andato nella liquidità, esso non mi appartiene come cosa esclusiva¹⁷. L'inquietudine, così, non emerge a causa di quello che ho perduto, ma a causa di quello che non mi appartiene più in modo unico; pertanto sostengo che vi sia una nuova opportunità nel coniugare la precarietà esistenziale nei termini di un'identità non «*appartenente*», più che perduta, attraverso il recupero, sul piano analitico, della nozione teologica di «parola esterna»; ma esterna pure all'oceano della liquidità, esterna alle dinamiche delle fluttuazioni del globo culturale. Esterna e, proprio perché esterna alle dinamiche liquide, efficace, capace di fare a sé l'uomo dalla *limitatezza e dalla caducità esistenziale* e dunque di riabilitare un'appartenenza. **Si tratta di un'appartenenza - quella alla quale il soggetto tardo moderno è chiamato - alla città che non è quella del mondo liquido. La predicazione potrà e forse dovrà sollecitare il soggetto liquido a pensare e ad uscire dal suo essere disperso - e produttore altra dispersione -, dal suo stato barbarico, dacché l'aggettivo «liquido» definisce una realtà, quella dell'incultura, che significa l'umano allo stato brado.**

Sul piano pratico-liquido l'attraversamento di questa via richiede una responsabilizzazione delle chiese, in cui abbia centralità lo studio del pensiero e delle problematiche dell'uomo contemporaneo, lo studio dell'umanesimo contemporaneo; uno studio che dia consequenzialità agli esiti dell'ascolto, nella relazione; uno studio che abbia un forte radicamento nella conoscenza della storia del pensiero cristiano, letta quale storia delle fedeltà a Cristo, perché sia possibile spaziare nel dialogo con la religione e con il religioso, che potrà emergere **quale argomento problematico** del confronto con il soggetto liquido, a partire dal punto di equilibrio, in cui è messa in gioco la fede¹⁸. Si tratta di un'azione che richiede l'uso di pochi strumenti essenziali: due soggetti, dei quali, uno dovrà essere scovato e incontrato nella sua dimensione privata, l'altro (la chiesa) dovrà essere presente a se stesso, secondo una lettura che non travolga quest'ultimo nell'analitica baumaniana della liquidità, ed esserlo nell'unico modo in cui gli è possibile: mantenendo aperta su tutti i fronti la do-

¹⁵ Cfr. *L'attratto è libero*, Riforma 20/5/2007, p. 1

¹⁶ G. Tourn, *Italiani e protestantesimo. Un incontro impossibile?*, Torino 1997, p. 226.

¹⁷ La necessità che le industrie farmaceutiche sentono di salvaguardare i *copyrights*, i diritti alla difesa delle proprietà intellettuali di una "scoperta", per tempi sempre più lunghi, e imponendo barriere sempre più alte, è motivata, psicologicamente, dalla crescente facilità di fluttuazione dei dati, dell'informazione, la cui segretezza, per quelle industrie, è garanzia di maggiori guadagni. Tutto ciò a fronte di spese mondiali esorbitanti per la cura di malattie che potrebbero essere debellate senza aggravii straordinari. Questo è un altro effetto negativo della globalizzazione.

¹⁸ Cfr. *Anarchismo epistemologico e agape cristiana*, Protestantesimo, 2/2007, pp. 85-109.

manda «Chi è Gesù per me?», perché dal lavoro su questa domanda può emergere una riflessione introduttiva sull'appartenenza.

Le chiese nelle quali per due generazioni di credenti è stata insegnata e predicata la distinzione tra fede e religione sarebbero chiamate non a replicare le dinamiche della religione che si sente venir meno senza la «durata», e la cui applicazione «liquida» si osserva nelle risultanze fondamentalistiche. **Per la sua particolare vocazione, la chiesa non dovrebbe interessarsi più di tanto della fine della durata, della cultura, se non per la necessità materiale che essa può avere di intendere i linguaggi, cioè, essenzialmente, le esigenze dell'uomo contemporaneo e sotto questa luce essa può legittimamente interrogarsi in ordine all'uso dei suoi strumenti di comunicazione, anche a partire da analisi sociologiche come quella di Bauman che finiscono col ripetersi in mille variazioni, senza aggiungere altro.** In ogni caso, le chiese sono chiamate all'opera di relazione interpersonale, nella quale parlare di ciò che Gesù è per loro: dalla concezione del mondo e dell'uomo, all'assunzione e delimitazione dei problemi esistenziali; dal ministero della predicazione della chiesa, ai ministeri della chiesa e nella chiesa; il culto, la cura d'anime, la formazione¹⁹ **e non da ultimo, il ruolo della teologia nella cultura.**

Questo è uno degli esiti particolari scaturente dall'assunzione del quadro problematico generale della «cultura», nel rapporto definito dal titolo che ci siamo dati. Da questo punto sarebbe possibile addentrarci in una disamina del medesimo rapporto, dalla prospettiva di radicamento della chiesa valdese in Italia e reinterpretare la lezione della impossibilità dell'incontro su base culturale come il suo esatto opposto, reso attuale dalla destabilizzazione del modello culturale in cui sarebbe possibile inserire il modulo di lavoro dell'incontro personale, ma sempre attuale in quanto elemento essenziale della fede cristiana e della sua capacità di adattamento.

L'argomento merita una trattazione specifica e potrà essere oggetto di un altro capitolo di lavoro.

Massimo Marottoli
Alessandria, gennaio 2008

Ultima revisione: 21 febbraio 2008

¹⁹ Cfr. il documento del V Circuito presentato all'assemblea dell'ottobre 2007: *Contribuzione e precarietà del ministero pastorale nella chiesa valdese.*