

Battismo e spiritualismo

Storia, teologia, politica

Di Fabrizio Oppo

Nella trattazione dedicata al battesimo Karl Barth, com'è noto, prende apertamente posizione per la prassi del battesimo dei credenti attraverso un confronto teologico e storico con i padri della Riforma e con le principali correnti che sul tema si sono sviluppate nella tradizione protestante. Confrontando le posizioni di Lutero, di Zwingli e di Calvino da una parte, schieratisi a favore del pedobattismo, e le posizioni degli anabattisti dall'altra, Barth sostiene le posizioni anabattiste per quanto riguarda la prassi del battesimo agli adulti, ma critica la fondazione teologica da essi proposta. Rifiuta quindi il pedobattismo dei Riformatori, sostenendo però la critica che Lutero rivolgeva agli anabattisti riguardo alla natura teologica dell'atto battesimale.

La sua convinzione principale è che la testimonianza battesimale è una semplice risposta umana, e non può essere caricata di significati più forti. Il battesimo è inserito nell'ambito della problematicità della storia della persona e della coscienza. Assume il carattere di risposta alla grazia, di scelta responsabile assunta dall'individuo, perdendo il suo aspetto divino o "sacramentale". Il battesimo non è la causa dell'*uomo nuovo*, ma atto di risposta e remissione verso qualcosa che è già accaduto (la scelta di Dio, la grazia). Non si può quindi scambiare questa scelta umana con il momento forte dell'inizio del cammino verso la ricerca della santità da parte dell'essere umano. Il battesimo non fa parte di alcuna strategia di santificazione. La santità si accetta, non si costruisce. Da parte umana è riconoscimento di debolezza e non azione di forza.

Battezzarsi da adulti non vuol dire, perciò, battezzarsi quando si è più forti per essere veri cristiani. Significa invece adoperare la libera volontà responsabile, e con questo riconoscere e confessare la profonda solidarietà con gli increduli, gli inconvertiti e gli ingiusti¹.

Le riflessioni barthiane sul battesimo costituiscono un'utile premessa per l'argomento che si vuole trattare: lo spiritualismo legato all'esperienza religiosa battista. Senza addentrarci subito nell'analisi precisa dei significati del termine "spiritualismo"², possiamo però riconoscere come, da più parti, si tenda ad individuare nel battesimo, italiano e internazionale (soprattutto americano), uno degli spazi dove la fede cristiana sia vissuta soprattutto nel suo aspetto "esperienziale", privilegiando, cioè, il lato soggettivo, coscienziale, e anche emozionale della vita di fede. Collegati a questa sottolineatura del "vissuto soggettivo" ad alta intensità, si citano poi i fenomeni del letteralismo biblico, dell'ansia di purezza della verità, del fondamentalismo e dello sguardo sul mondo come luogo di lotta tra Bene e Male precisamente individuabili.

Nel presente intervento cercheremo di ripercorrere in estrema sintesi, i momenti in cui, nella storia del protestantesimo, simili concezioni sono sembrate prevalenti, partendo dalla cosiddetta "Riforma radicale" fino alle più recenti espressioni della religiosità americana.

La Riforma radicale

S'intende con questo termine il movimento di dissidenza religiosa che si sviluppò all'interno della Riforma del Cinquecento. Il termine fu coniato, dopo gli eventi che esso indica, dalla storiografia nordamericana. Diversamente, e contro, la *Magisterial Reformation*, la Riforma che poté realizzarsi con l'appoggio dei poteri politici (principi o magistrati), la *Radical Reformation* fu opera di comunità, gruppi e singoli pensatori. I rappresentanti di questa corrente, chiamati Anabattisti (ribattezzatori) provenivano in genere da Zurigo e s'inseriscono, con atteggiamento molto critico, in

¹ Karl Barth, *Il fondamento della vita cristiana*, Casa Editrice Battista, Roma, 1976, pag. 258.

² Su questo tema, l'introduzione più efficace resta: Giovanni Miegge, *Protestantesimo e spiritualismo*, Claudiana, Torino, 1941.

quella parte della Riforma chiamata anche Seconda Riforma o, “Riforma delle città” perché, diversamente dalla riforma evangelica luterana, che si rivolgeva ad un popolo contadino e ai principi tedeschi per la rigenerazione del corpo cristiano, crebbe negli ambienti delle città libere dell’Impero e della confederazione svizzera. Rappresentanti della corrente “riformata” del protestantesimo sono, com’è noto, Zwingli, Bucero, Ecolampadio, poi Calvino e Beza. Essi si rivolgevano ai magistrati delle città e ai consigli comunali per la realizzazione di una nuova società e per la riforma del cristianesimo. Comune convinzione era che la riforma religiosa dovesse andare di pari passo con la riforma della società. Il regno di Dio non nasce solamente nella coscienza dei credenti, ma è qualcosa di visibile, di individuabile esteriormente nella pratica della carità che si organizza in iniziative pubbliche e politiche. I secondi riformatori, i riformatori delle città, diversamente da Lutero, testimone di un cristianesimo interiore e lacerato (che proveniva dalla medievale *devotio moderna*), si erano formati nella cultura della *via antiqua*, nella filosofia di Tommaso d’Aquino che accompagnavano con lo studio degli autori classici, soprattutto del Platone politico della *Repubblica* e delle *Leggi*. Erano cioè umanisti che riflettevano sull’idea del Bene e sulla sua traducibilità razionale nella riforma delle città e nella riforma della chiesa. Mantenevano quindi, e rinnovavano, la struttura del *Corpus christianum*, termine che indicava appunto l’unità tra la comunità civile e quella religiosa.

Fu proprio questo legame tra l’aspetto religioso e quello civile l’elemento principale della frattura tra le minoranze anabattiste e i riformatori prima nominati. Secondo gli anabattisti il campo della politica e quello della religione dovevano essere radicalmente separati. I credenti devono vivere lontano dagli affari del mondo e perseguire una rigenerazione esclusivamente spirituale.

Gli anabattisti non negavano la necessità dello Stato e dell’azione politica perché erano convinti che la forza del potere profano fosse un elemento indispensabile per mantenere l’ordine sociale in un mondo cattivo. Solo pensavano che il credente rinato per opera dello Spirito non facesse più parte del mondo malvagio e dovesse vivere separato dalla sua violenza. Propugnavano perciò un profondo dualismo che vedeva da una parte i “figli dell’ira”, bisognosi di un’autorità forte che potesse governare il loro istinto, e, dall’altro, i “figli della benedizione”. Il potere secolare è voluto da Dio perché è necessario “punire e proteggere”, ma ciò accade a causa del peccato che ha distrutto l’originario ordine della creazione. Coloro che sono liberi dal peccato non hanno bisogno di questa autorità.

Dalla visione anabattista emerge una visione della comunità cristiana di tipo *donatista*³, vale a dire una chiesa composta di puri, di santi, separata dal potere politico come la santità è separata dalla corruzione. Con questa concezione ci si allontana nettamente dal cuore stesso della teologia luterana.

Secondo Lutero i cristiani sono certamente resi santi dalla grazia di Dio, ma non per questo cessano di essere peccatori. Si è *allo stesso tempo* santi e peccatori. Il riformatore adopera ancora, talvolta, il termine classico che definiva la chiesa, cioè *Corpo mistico di Cristo*, ma non ne riconosce il significato teologico. È impossibile per lui concepire una chiesa che rifletta direttamente la divinità di Cristo (secondo la concezione della *teologia della Gloria* esplicitamente rifiutata). La chiesa è la comunità di giusti-peccatori che si riuniscono attorno alla Parola (chiesa *Creatura Verbi*)⁴.

Gli anabattisti, rifiutano la tensione presente nella definizione del cristiano come peccatore e giusto allo stesso tempo, e separano non solo il peccato e la santità, ma i peccatori e i santi, riproponendo la concezione della chiesa come corpo di Cristo.

³ Il termine fa riferimento alla controversia che oppose, nel IV sec. d.C. il vescovo Donato ad Agostino di Ippona. I donatisti contestavano la presenza, all’interno della chiesa, di persone legate a cristiani che avevano mostrato debolezza di fronte alle persecuzioni dell’imperatore Diocleziano (284-313).

⁴ Sul rapporto tra questa concezione teologica luterana e la politica moderna si veda: Gabriella Cotta, *La nascita dell’individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna, Il Mulino, 2002.

Rileviamo due aspetti strettamente collegati a questa posizione, utili per il tema complessivo che stiamo trattando. Il primo riguarda la carica escatologica che attraversa tutto il movimento anabattista⁵:

*La convinzione di costituire la “generazione dell’Esodo” per la quale i rapporti che vigono nel mondo sono superati ... la convinzione che il dies irae fosse imminente, conduce tutti i gruppi anabattisti, senza eccezione, a considerarsi la comunità degli ultimi tempi.*⁶

Tensione escatologica e apocalittica che ritroveremo come forma costante in tanti sviluppi della nostra storia⁷.

Spiritualismo

Il secondo aspetto è lo spiritualismo che sostanzia questa visione. E per spiritualismo intendiamo letteralmente la trasformazione della Parola in spirito. Naturalmente è necessaria qualche precisazione. È chiaro che la parola del Signore è spirito e vita (Gv. 6: 63) ma è chiaro anche che quando si parla di spirito nella bibbia non si fa riferimento a qualcosa di *spirituale* o ad uno stato di profondità psicologica, ma allo Spirito Santo che è persona, è qualcuno, è altro da noi e non s’identifica con alcuno dei nostri pur elevati processi mentali. Lo Spirito non è spirituale, ma aderisce alla materia della Parola di Dio. È questa una precisazione che si è costretti a ripetere con frequente ricorrenza, a causa del processo d’interiorizzazione e di psicologizzazione che il messaggio cristiano ha subito nel corso del tempo. Soprattutto dalle origini dell’epoca moderna, passato il medioevo, quando il soggetto moderno ha preso corpo diventando criterio di misura delle verità (“se qualcosa ha valore e significato, lo deve avere *“per me”*), la Parola è diventata spirito e la Rivelazione è *verificata* all’interno della coscienza umana.

Si tratta di un processo storico e culturale di grandissimo rilievo, carico d’aperture e di novità in direzione dell’emancipazione umana. Tuttavia, come accade per i movimenti complessi, il suo studio richiede sforzo di precisione analitica e gusto per le distinzioni concettuali.

Nella storia del protestantesimo, fin dalle sue origini, lo spiritualismo è presente. Alcuni dei suoi caratteri si ritrovano negli scritti di Thomas Müntzer il quale, come dovrebbe essere noto, non fa parte del movimento anabattista e che è qui citato per chiarire il fenomeno più ampio dello spiritualismo. Secondo Müntzer non basta più il principio della “sola Scrittura” perché bisogna ascoltare la voce di Dio stesso che parla direttamente, mediante lo Spirito, nel cuore degli eletti. Uno spirito oltre la Scrittura:

Disapprovo che veneriate la bocca muta del Signore (cioè la Scrittura), che non sappiate ... chi non siano gli eletti o i rei, opponendo in tal modo una forte resistenza alla futura chiesa, nella quale la sapienza del Signore si leverà in tutta la sua pienezza. Tale vostro errore ... è da attribuirsi all’ignoranza della parola vivente ... Attenzione: dalla bocca di Dio, e non dai libri essa procede. Nei libri essa è soltanto attestata. Poiché, se non è impiantata nel cuore, è parola d’uomo e porta alla rovina i falsi scribi.

(Lettera a Melantone del 27 marzo 1522)

⁵ Emidio Campi, *Contributo per uno studio della concezione del potere nell’età della Riforma*, in *Il dibattito su anabattismo e Riforma*, Torino, Claudiana, 1973, pp. 81 e sgg.

Naturalmente è d’obbligo la citazione del fondamentale: Ugo Gastaldi, *Storia dell’anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino, Claudiana, 1972.

⁶ E. Campi, *Contributo ...*, cit., pag. 81.

⁷ Lo storico americano Paul Boyer, nel suo *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in American Culture* Harvard University Press, 1992, ha studiato la diffusione delle credenze apocalittiche nell’evangelismo recente a partire dalle sue origini storiche.

Tra gli anabattisti si ricordano, tra gli altri, Caspar Schwenckfeld (1487-1581) che parla di una progressiva *deificazione* del credente per l'azione interiore dello Spirito, e Sebastian Franck, secondo cui la Scrittura è un'ombra della Parola interiore scritta dallo spirito nel libro del cuore:

Il regno di Dio è una forza, non una predicazione o una conoscenza della storia ... chi è senza la Scrittura, o senza la parola esteriore, e non ha mai sentito parlare di Cristo, non per questo è senza Cristo. Dio è ovunque, e fin dall'inizio annunzia Cristo, la sua Parola nell'universo. Io credo con gli antichi dottori che Cristo è nel cuore di tutti gli uomini.
(da *Paradoxa*, 1534)

Da queste posizioni emerge la fiducia in un'illuminazione che avviene nel soggetto e che lo spinge non ad accettare la Parola che già c'è, ma a crearne una sua, una parola che si crea continuamente nello spirito e nella sua attività.

Anche il comportamento individuale e collettivo dei credenti e la disciplina ecclesiastica proposta dagli anabattisti appaiono centrati sul processo soggettivo di santificazione. La responsabilità del credente diventa mobilitazione impellente per la ricerca della purezza, e la risposta della fede alla Rivelazione sembra più importante della Rivelazione stessa e della grazia di Dio.

Le implicanze di questi principi sulla vita cristiana sono conosciute: innanzi tutto il rifiuto del battesimo degli infanti, perché il battesimo richiede un'assunzione di responsabilità personale; accanto a questo il rifiuto del *corpus christianum*, in altre parole della corrispondenza tra società civile e società cristiana.

Sulla questione del battesimo abbiamo già ricordato la posizione di Barth che cercheremo di sviluppare al termine di quest'intervento; sul rifiuto del *corpus christianum* qualche ulteriore precisazione è necessaria. Al tempo della Riforma il legame tra società ecclesiastica e la società civile era inestricabile, basti pensare al fatto che per lungo tempo uno strumento indispensabile alla società civile come l'anagrafe era reso possibile solo dalla compilazione dei registri di battesimo che venivano naturalmente compilati e conservati nelle chiese. Inoltre tutti gli aspetti fondamentali della vita umana che sono decisivi per la formazione di legami sociali (oltre alla nascita anche la crescita, il matrimonio e la morte) erano inseriti in rituali ecclesiastici che organizzavano il senso della vita individuale e la orientavano nella vita in comune. Data la forza di questo rapporto i cambiamenti nell'organizzazione della chiesa avevano una profonda conseguenza nella società civile e politica. Lutero e i riformatori non rifiutavano questo legame, anzi cercavano di renderlo integro: pensavano che la prassi della chiesa cattolica, con la divisione del clero dal laicato, avesse indebolito, per non dire distrutto il *corpus christianum*, che andava quindi ricostruito.

Gli anabattisti si opposero. La divisione tra chiesa e società civile è necessaria perché la comunità cristiana è la sede dei figli della benedizione, mentre la comunità civile è nata per mettere ordine tra i figli delle tenebre. Per cui gli anabattisti rifiutano il possesso dei beni, il giuramento, il servizio militare, i procedimenti penali e l'assunzione di cariche pubbliche. Si tratta di costruire una società altra, un mondo altro, in contrapposizione alla violenza dello stato.

A causa della compenetrazione tra chiesa e società civile espressa dalla teoria del *corpus christianum*, le posizioni anabattiste furono considerate sovversive e i loro sostenitori perseguitati dalle autorità. Protestanti e cattolici non esitarono a bruciarli o ad affogarli come eretici o rivoltosi. I principali esponenti del movimento, che partì da Zurigo, morirono giovani a causa delle persecuzioni: Felix Mantz (1500-1527), Conrad Grebel (1498-1526), Michael Sattler (1490-1527).

Gli aspetti politici

La separazione della chiesa dallo stato è un principio fondamentale che sta alla base dell'emancipazione umana, dell'allargamento della tolleranza e della libertà. E la rivendicazione di questo principio è netta tra gli anabattisti. Il contributo che essi donarono a questo processo di emancipazione, con il sacrificio della propria persona, è un fatto storico importantissimo. Non è

possibile pensare a una libertà civile senza la libertà religiosa che procede dal riconoscimento delle diverse fedi e confessioni e dalla conseguente affermazione dello stato laico.

Non deve sembrare strano che il principio della laicità dello stato si sia affermato anche grazie alla rigorosa testimonianza di un movimento minoritario dalla spiccata vocazione spiritualistica. La storia presenta spesso fatti che possono sembrare contraddittori o paradossali. Cerchiamo quindi di storicizzare e di analizzare con qualche maggior dettaglio questo specifico nodo tra religione e politica.

Procediamo con una domanda: la libertà delle comunità ecclesiali dal potere politico, essenziale come abbiamo visto, s'identifica con il concetto moderno di libertà? Si possono indicare differenze e, nel caso, quali?

Le antiche comunità battiste rivendicavano la libertà *delle comunità*. Oggi il concetto di libertà non può pensarsi se non con riferimento *all'individuo* singolo. Lo storico Paolo Prodi, studiando la posizione degli anabattisti all'interno di un esame sui rapporti tra il sacro e il potere, riconosce al cristianesimo radicale il merito di aver contribuito a sviluppare in Occidente i principi di libertà e di democrazia. Aggiunge in ogni modo che tali posizioni radicali che si rifanno al principio della setta, secondo cui è possibile istituire qui sulla terra la società dei perfetti, producono, all'interno delle singole comunità, atteggiamenti repressivi violenti:

L'idea di costruire una società di perfetti ha per prima conseguenza la repressione a qualsiasi costo di ogni devianza.

E questo anche se

Certamente all'esterno, proprio per la loro antitesi alle nuove Chiese territoriali, le sette e più in generale tutti i gruppi che vengono definiti come fanatici (Scwärmer), il cui prototipo può essere visto nell'anabattismo del secondo e terzo decennio del Cinquecento, sono un potente strumento di affermazione della libertà religiosa e della tolleranza all'interno della società confessionale.⁸

Il problema si situa all'interno della differenza concettuale che sussiste tra la libertà per gli antichi e la libertà per i moderni.

Per gli antichi (s'intende complessivamente un'età che va dall'antica Grecia fino alle soglie dell'età contemporanea, includendo quindi l'età della Riforma) la libertà è essenzialmente libertà collettiva, la libertà della città, la sua autonomia rispetto ad un potere esterno, la libertà della corporazione, la libertà del gruppo; non tanto la libertà dell'individuo o della coscienza privata all'interno di quel gruppo. Per i moderni, invece, è essenziale la libertà della coscienza singola e dell'individuo privato.⁹

Anche per gli anabattisti era essenziale il riconoscimento dell'autonomia delle proprie comunità di fronte al potere, più che il riconoscimento della libertà individuale all'interno della comunità.

Religione e libertà

La dimensione pubblica del cristianesimo, richiesta dalla "Riforma delle città" entro cui gli anabattisti nacquero, se pur con atteggiamento molto dialettico, si sviluppa nel Cinquecento e nel

⁸ Paolo Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 227. Lo stesso autore ha dedicato uno studio fondamentale al tema del giuramento politico, con riferimenti alla contestazione del giuramento nel cristianesimo radicale: *Il sacramento del potere*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁹ Riassumo così, con audace brevità, un problema ancora discusso e complesso. Per gli approfondimenti è necessario ricordare innanzi tutto il classico Benjamin Costant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819), Torino, Einaudi, 2001; inoltre: Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000; Giovanni Sartori, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987 (specialmente alle pagine 37-38).

Seicento con la “teologia del Patto”. Il punto di riferimento per questa posizione teologica è l’opera del collaboratore di Zwingli, Heinrich Bullinger *L’unico ed eterno patto di Dio*, del 1534, nella quale l’alleanza tra Dio e il suo popolo, narrata nell’Antico Testamento e confermata nel Nuovo, è l’ambito in cui s’iscrive la vocazione di ogni cristiano. Questo significa che la vocazione del credente non è un fatto privato che nasce e termina nell’intimità del rapporto con Dio, ma va vissuta all’interno del *popolo* eletto e delle sue istituzioni. La storia d’Israele e le sue istituzioni giuridiche e politiche (le norme di vita e d’organizzazione del popolo di Dio come le troviamo a partire dal libro dell’*Esodo*) fanno parte della storia della salvezza di tutti i credenti. Il Patto costituisce quindi l’aspetto pubblico della vocazione cristiana. E introduce quella norma della vita pubblica che permette al cristiano di controllare l’autorità e anche di contestarla.

È chiaro che la teologia del patto favorisce la responsabilizzazione del credente in ambito politico e in ambito religioso. I patti richiedono sempre la libera volontà dei contraenti. Le disposizioni di Dio richiedono la libera disponibilità umana.

Lo storico e sociologo Michael Walzer nel suo fortunato libro *La rivoluzione dei santi* (del 1965, pubblicato da Claudiana nel 1996) studia le origini del radicalismo politico a partire da questa teologia. In essa deve apparire chiaro che Dio non usa i credenti come semplici strumenti: l’obbedienza alla chiamata deve essere in qualche modo voluta. La semplice sottomissione non è una risposta adeguata perché conduce ad una passività rassegnata: “*L’ordine di Dio non richiedeva soltanto una timorata acquiescenza, ma una specie di appassionato consenso, una risposta registrata ... nella coscienza e nella volontà*”. Per tutto questo: “*Il patto era un modo per rendere attivi gli uomini ... La funzione del patto era di suggerire una risposta disciplinata e metodica alla grazia, una nuova, attiva e disponibile obbedienza al comando*” (pagg. 203-204).

Il patto costituisce quindi un momento dello sviluppo della soggettività moderna, della autoconsapevolezza degli individui e delle collettività. Con il Patto, i credenti diventano attori della storia. Con un’altra avvertenza: nella modernità per diventare attori della storia occorrono disciplina e metodo.

Europa, America e ritorno

La teologia del Patto sostiene le idealità repubblicane che troviamo nella rivoluzione inglese del Seicento, nell’emigrazione in America e nell’impegno religioso e politico in quella regione. Il fenomeno interessante che si sviluppa in America negli anni della rivoluzione e in seguito, è costituito dal formarsi di una coscienza religiosa intransigente, politicamente impegnata in direzione radicale e repubblicana. Nonostante indicative eccezioni, in ogni caso minoritarie, i protestanti e i battisti americani parteciparono attivamente alla costruzione dello Stato. Contro la posizione della originaria Riforma radicale, che contrapponeva la chiesa dei santi allo stato malvagio, qui troviamo comunità che si percepiscono ancora come comunità di santi e di puri, ma che superano quella iniziale ostilità.

È vero che lo spazio politico è lontano dalle aspirazioni di una coscienza religiosa perché nel suo isolamento è male e violenza; ma se si parte dal bene, e dalla chiesa che lo conosce e lo vive, non è forse possibile pensare ad un allargamento verso una grande società di giusti? Non è forse possibile pensare di costruire un mondo civile sostenuto dagli stessi valori che fondano la comunità cristiana? È quel che avvenne in terra americana. Molti predicatori congregazionalisti infondevano la convinzione di una relazione speciale del popolo americano con Dio. La storia americana diventava un processo unitario in cui non erano separati gli aspetti sociali e politici da quelli religiosi, perciò chiesa, stato e società erano fusi in un’indistinta comunità di santi¹⁰. Il risultato fu

“*Una tendenza a polarizzare il mondo tra le forze di Dio e quelle dell’Anticristo. Una concezione dualistica della storia come lotta tra bene e male*”¹¹.

¹⁰ Massimo Rubboli, “*La santa causa della libertà*”. *Protestantesimo e rivoluzione americana*. In AA.VV. *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino, Claudiana, 1994.

¹¹ Rubboli, cit, pag. 187.

Un tipo di nazionalismo religioso presente ancora oggi e che si esprime non solo negli anni della rivoluzione ma anche in seguito, attraverso originali luoghi di formazione, di autocoscienza e di crescita spirituale e civile. Questo grande movimento di coscientizzazione sociale e politico si realizzò attraverso un coinvolgimento religioso di carattere emotivo più che intellettuale o teologicamente riflesso.

Le motivazioni sono molte, ma non è da sottovalutare il dato generale che la situazione americana è una realtà di frontiera ed ha come presupposto il fatto materiale della dispersione della popolazione in un territorio vasto. Questa situazione non favorisce la formazione di comunità strutturate e stabili. Si sviluppa invece una sensibilità individualistica, e l'elemento comunitario prevalente è costituito dalla comunità autonoma che si sviluppa sul territorio locale. La religiosità è soprattutto un sentimento individuale che, a livello popolare, presenta decisi caratteri emozionali.

È molto importante insistere sul fatto che l'emozionalità, il vissuto psicologico immediato, non sia un elemento secondario, ma appartenga anzi alla struttura del fenomeno religioso e della sua organizzazione.

Come creare allora, anche in questo campo, disciplina e metodo?

Per poter gestire questa religiosità, per formare comunità e chiese o movimenti spirituali collettivi in queste realtà di base, connotate in senso tanto individuale, erano necessari predicatori nuovi, nuove figure di pastori, generalmente privi di una preparazione universitaria specifica e che, attraverso il linguaggio della persona comune, si trasformassero in veri "imprenditori della religione", organizzatori dei bisogni religiosi immediati delle classi popolari. La loro predicazione era basata su un sermone teatrale e drammatico che doveva concentrare l'attenzione degli spettatori sulla condizione delle loro anime. Era quindi richiesta la conversione in modo impellente, come risultato di una decisione immediata più che di una riflessione approfondita¹².

Questi nuovi predicatori appartengono generalmente alle chiese metodista e battista. Sono capaci di organizzare raduni di massa (*revival*) in cui i partecipanti vivevano con forte intensità psicologica momenti religiosi al di fuori di istituzioni centralizzate: espressioni spirituali libere, profondamente intense, ma decisamente occasionali. In questo modo si organizzavano collettivamente le esperienze religiose individuali attraverso un'educazione comunitaria dal basso¹³. Dato che le emozioni non si possono trasferire in comportamenti metodici e regolari perché perderebbero la loro intensità, le comunità che si creeranno da questi momenti religiosi dovranno essere poco strutturate e gestite in modo da rinnovare continuamente le esperienze religiose immediate e psicologicamente intense. Sono comunità in cui va organizzata continuamente la *mobilitazione della sensibilità* dei credenti (anche, nel culto, attraverso il canto ritmico, il movimento del corpo e gli intercalari con cui il pubblico accompagna la predicazione: "Sì", "Amen", "Alleluia" ecc.). E' molto citato l'episodio di Cane Ridge (1801) in cui, attraverso le parole dei predicatori, donne, uomini e bambini cadevano a terra in preda all'estasi e piangevano e gridavano e ridevano istericamente.

Eppure i *revival* erano un modo per organizzare e far agire le persone. Uomini e donne che non si conoscevano vivevano insieme un'energia collettiva. Era un modo per produrre disciplinamento di massa, omogeneità del comportamento, delle coscienze e delle volontà. I partiti politici organizzati in America nasceranno dopo (negli anni Trenta dell'Ottocento) e prenderanno a modello i *revival* religiosi per organizzare il consenso della folla. Nella politica contemporanea, infatti, la partecipazione delle masse è organizzata attraverso la ricerca di un consenso che non sia adesione esterna e formale, ma partecipazione appassionata e convinta. Per questo carattere di mobilitazione, vale a dire di organizzazione alla partecipazione attiva, e di mobilitazione di sentimenti immediati le esperienze dei *revival* furono essenziali per fare "entrare gli Stati Uniti nell'era della partecipazione democratica"¹⁴. Ai fini del nostro discorso generale è chiaro che queste esperienze testimoniano di

¹² R. Laurence Moore, *L'intreccio di sacro e profano nella storia americana*, Torino, Claudiana, 2005, pag. 34. Si veda inoltre: Harold Bloom, *La religione americana*, Milano, Garzanti, 1994.

¹³ Si veda Cristina Mattiello, "Dio è una cosa e la Chiesa è un'altra" in: <http://dinamico.unibg.it/acoma/2/9.pdf>.

¹⁴ R. Laurence Moore, cit. pag. 38.

una religiosità fortemente spiritualista. Si è detto in precedenza che si ha spiritualismo, quando la Parola diventa spirito soggettivo. In questi casi la Parola diventa addirittura emozione.

Tutti questi fenomeni sono caratterizzati da una forte interiorizzazione della fede che diventa vissuto psicologico. Fede come esperienza, esperienza di sé e della propria interiorità. Nelle comunità battiste del Sud (La Confederazione Battista del Sud è sorta in America nel 1845) per essere ammesso nella chiesa il candidato deve raccontare la propria esperienza di persona liberata. Il suo racconto è ascoltato da altri membri della comunità che confrontano quell'esperienza con la loro, e non con la parola biblica¹⁵. In quest'ambiente anche la liberazione dal peccato assume l'aspetto psicoterapeutico di liberazione dall'ansia e dal senso di colpa.

Allo spiritualismo si collega fortemente un atteggiamento fondamentalista basato sulla lettura letterale delle Scritture. A prima vista sembrerebbe aprirsi una contraddizione. Lo spiritualismo, infatti, è soggettivo, mentre la lettura letterale della bibbia lascerebbe intatta l'oggettività del testo. Ma in realtà quando leggiamo un testo senza la necessaria consapevolezza storica, quando cioè lo leggiamo con immediatezza, lo leggiamo all'interno della cultura che già possediamo. Capita allora che un'espressione, una parola, non vengano intese nel *loro* significato, ma all'interno del *nostro* sistema di significati. Quando leggiamo la bibbia senza la coscienza della lontananza del testo da noi, quando la leggiamo immediatamente, la trasportiamo dentro di noi. Ecco allora che la lettera biblica, da dato oggettivo diventa un dato molto soggettivo.

Il discorso, è evidente, non riguarda ormai solo più la religione americana e il protestantesimo radicale, ma tocca atteggiamenti spirituali molto diffusi tra noi nel tempo presente. La difficoltà che nasce nell'interpretarli riguarda la presenza in essi di tradizioni storiche e di fede che hanno costituito momenti di liberazione e di alto significato morale, assieme ad altri elementi molto negativi come lo spiritualismo, il letteralismo fondamentalista e la sostanziale intolleranza presente nelle visioni salvifiche totalizzanti.

Conclusioni

Terminiamo con Barth, come avevamo iniziato. Le sue riflessioni sul battesimo favoriscono la comprensione dello spiritualismo e dei suoi pericoli. Barth accenna ai rischi che si corrono quando, con la giusta preoccupazione di evitare la sacramentalità del battesimo, ossia, per intenderci, la sua "opera esteriore", si privilegia un'"opera interiore" sotto forma di esperienze, ispirazioni, esaltazioni, illuminazioni ed estasi, e che viene identificata con il "battesimo dello Spirito"; in breve, con una sorta di perfezionismo spirituale. Ciò che accade, secondo il teologo, è che viene dimenticata la dimensione umana. La fede cessa di essere l'umile risposta del credente e diventa una sorta di divinizzazione: "*L'interesse è posto esclusivamente nell'elemento divino che si cerca di scoprire in quello umano*"¹⁶.

È chiaro che qui il discorso interessa, oltre il battesimo, tutta la vita cristiana interpretata secondo le categorie spiritualistiche. Il pericolo della perdita del lato umano, laico, dell'esistenza è un serio problema teologico. Nello spiritualismo abbiamo sempre rilevato la soggettività dell'esperienza di fede. Ma si tratta di una soggettività poco umana, poco profana, poco laica. Poco creaturale. E l'esperienza di Dio non riguarda il Dio altro a cui ci possiamo solo affidare in speranza, ma un Dio evidente e visibile in ogni campo della vita, soprattutto nell'energia psichica interiore. A questa divinizzazione dell'umanità e del mondo, a questo tentativo di rendere carnale la libertà di Dio, non si può dare risposta diversa da quella della teologia della croce: un'umanità umilmente e sobriamente riconsegnata a se stessa e un Dio riconosciuto nella sua libertà.

Originariamente scritto per *Quaderni di Eben ezer*, vol. 0, giugno 2006, pubblicazione dell'Associazione Casa Evangelica Battista Eben Ezer.

La copia letterale e la distribuzione di questo testo nella sua integrità sono permesse con qualsiasi mezzo, a condizione che sia riportata questa nota.

¹⁵ H. Bloom, cit. pag. 226.

¹⁶ K. Barth, *Il fondamento* ..., cit. pag. 153.