

La Chiesa cattolica e il convitato di pietra dello sviluppo

di Antonio BallarÃ²

27-11-2023

Al riaffacciarsi della guerra in Europa con l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia di Putin il 24 febbraio 2022, le impressioni sulla sua portata periodizzante hanno fatto la loro comparsa in tempo quasi reale. Non era un fatto dovuto soltanto alla conoscenza di chi per professione seguiva gli eventi di quell'area geografica con gli strumenti della storia o della politica internazionale, ma un fatto che contava su un'atmosfera precedente, dettata dall'idea del progresso universale e la sua crisi. Per qualche osservatore, lo scoppio della guerra ha costituito l'occasione per riaffermare la smentita della tesi del politologo americano - per la verità non il solo - Francis Fukuyama, che tra il 1989 e il 1992 aveva teorizzato il destino globale della «fine della storia»[1] a base di democrazia liberale e capitalismo di libero mercato. Tuttavia, la storia recente ha assistito all'attestazione di un certo consenso in merito al fallimento della teoria di Fukuyama e, non ultimo, il saggista ed editorialista indiano, non estraneo all'Occidente, Pankaj Mishra, in un libro pubblicato per la prima volta in inglese nel 2017, ha scritto che per comprendere che cosa è accaduto negli ultimi decenni è necessario «smascherare l'architettura concettuale e intellettuale dei vincitori della storia in Occidente»[2].

Questo trionfalismo che ha accompagnato l'idea del progresso universale ha nella politica la sua vittima più eccellente, entrata in crisi di legittimità davanti alla società e ai cittadini perché colpita nella capacità di lavorare sul conflitto sociale per lo sviluppo dei vari ambiti del vivere civile. Ne è conseguito che alla crisi del progresso si è aggiunta una crisi dello sviluppo in quanto obiettivo realistico perseguito dalla politica. La narrazione del progresso ha spodestato l'azione e il giudizio politico e li ha sostituiti con il progetto, quasi metafisico, del successo che deriva dal sapersi dalla parte giusta del processo storico. Da questo clima di disincanto sul futuro, i cui confini hanno superato i confini tradizionali della religione, non è esente neanche la Chiesa cattolica. Sono una politica e un cattolicesimo diversi quelli accomunati dalla disillusione per il ritorno indietro dalla «fine della storia».

Sul piano politico, la differenza ha a che fare con la crisi della democrazia liberale, visibile come crisi delle istituzioni quali soggetti necessari alla convivenza civile e di un modo di concepire questa stessa convivenza, e riguarda, nel cattolicesimo, la crisi della recezione del concilio Vaticano II (1962-1965) sia in termini di riforme ecclesiali, sia di evento che aveva sostenuto i processi di democratizzazione nel XX secolo[3]. Lo storico Andrea Graziosi ha delineato le cause di questo sfaldamento del modello liberaldemocratico con sempre più chiarezza dopo l'invasione russa dell'Ucraina come momento che mostrava ciò che la sinistra non voleva vedere: il passaggio da un'epoca di aspettative crescenti a una di segno contrario; il conseguente indebolimento del rapporto élite-popolo; la nascita di un bacino reazionario forte di processi e paure derivati da invecchiamento, nuovi rapporti di genere, immigrazione e nuove forme di esclusione sociale; il cambiamento nella percezione delle riforme, da esempio di incontro tra capacità di domandare e possibilità di dare a emblema della riduzione dei diritti acquisiti; l'avanzare della tecnocrazia come approccio in grado di gestire la moltiplicazione delle istanze nelle società moderne; il successo, figlio dell'individualismo, del leaderismo politico; la formazione di società sempre più plurali e la necessità di gestirne le fatiche a livello strutturale[4]. È il quadro di un cambiamento in parte rimasto incompreso, che ha trasformato premesse e certezze chiave nel sistema europeo e occidentale.

Chi è impegnato a osservare questi sviluppi dal punto di vista del cattolicesimo non può negare che la storia istituzionale e teologica della Chiesa non può essere considerata immune dalle condizioni

messe in luce da Graziosi. Anche soltanto limitandosi alla storia del post-concilio, non appaiono pochi i riverberi della crisi rintracciabili tra le vicende di quella che rimane una delle istituzioni piÙ longeve del mondo occidentale. Il legame tra Chiesa-istituzione e Occidente è uno degli aspetti principali nella comprensione della crisi, poiché il discorso sul cattolicesimo, incluso quello plasmato dal concilio Vaticano II, non può prescindere dal considerare la cultura istituzionale occidentale su cui si basa, mentre il discorso sulla crisi delle istituzioni in Occidente avrebbe molto da guadagnare dalla storia della Chiesa letta dalla prospettiva della storia delle istituzioni. D'altra parte, entrambi gli argomenti vanno letti in parallelo al graduale allontanamento del cattolicesimo dall'Occidente come suo unico baricentro culturale, politico ed economico, e della nascita, nei Paesi vittime del colonialismo, di un pensiero decoloniale.

Nonostante ad oggi manchi una vera e propria storia del post-concilio nella Chiesa[5], individuare alcune linee portanti del dibattito sul Vaticano II è possibile anche seguendo lo schema di Graziosi. Negli anni immediatamente successivi al concilio, segnati da una discussione che contava soprattutto su chi aveva partecipato all'evento, tra cui i piÙ grandi teologi del Novecento, si è consumata una transizione da una fase di entusiasmo per i risultati del Vaticano II a un'altra di depressione e rassegnazione a un destino che dopo il concilio ha assunto toni sempre piÙ cupi, al punto che lo stesso Vaticano II è stato interpretato come causa della crisi piuttosto che come evento rivelatore di un processo iniziato almeno con la crisi modernista. Le «aspettative decrescenti» sul Vaticano II sono diventate una presenza fissa nell'inconscio e nel subconscio ecclesiale: nel campo della liturgia, dove per prime si sono infrante le speranze di un'unità ecclesiale resa visibile da una celebrazione eucaristica restituita a tutti i credenti, non solo a causa delle lotte a difesa del rito precedente[6], ma anche del mancato investimento in formazione liturgica e alla partecipazione attiva; nel rapporto con la Parola di Dio, ripensato dal Vaticano II in senso piÙ dinamico e di recupero della Bibbia come testo da studiare e meditare, ma ricaduto nelle secche del legalismo e del letteralismo; nell'evoluzione della dottrina sulla Chiesa, riequilibrata rispetto al rafforzamento delle prerogative papali al concilio Vaticano I (1869-1870) attraverso una valorizzazione dell'episcopato e di un ruolo piÙ attivo dei laici, ma mai pienamente perseguita e approfondita; nella relazione positiva con la modernità, che il concilio aveva delineato e che è stata negoziata non poche volte, specialmente durante i pontificati di Giovanni Paolo II (1978-2005) e Benedetto XVI (2005-2013), con un nuovo atteggiamento difensivo i cui effetti persistono.

Il post-concilio vede anche il cattolicesimo in preda a un indebolimento del rapporto élite-popolo nei termini di uno «scisma sommerso»[7], di un celato distacco tra la visione e le proposte provenienti dal magistero ecclesiastico e le coscienze dei singoli fedeli, anche oltre la morale[8], da un lato, e in termini di perdita di credibilità della Chiesa istituzionale, anche a causa della crisi degli abusi sessuali, e della nascita di un nuovo movimentismo laicale dotato di leadership capaci di limitare l'autorità episcopale, dall'altro. Da un punto di vista teologico, è uno degli esiti di un certo modo di recepire la metafora conciliare di Chiesa-popolo e dei laici come soggetti definiti per derivazione dal clero[9], ed è un elemento che getta luce sulla diffusione di approcci neo-tradizionalisti e neo-conservatori nella Chiesa cattolica. Ma oltre alla sensibilità conservatrice di stampo morbido nelle generazioni che invecchiano, questo «bacino reazionario» conta anche su un orientamento integrista di tipo piÙ militante nelle generazioni piÙ giovani, accomunate dalla delusione per le promesse irrealizzate del capitalismo[10].

Sono percepite come irrealizzate anche le promesse del tardo Novecento per il cattolicesimo, il quale è alle prese non soltanto con le questioni che emergono nello spazio pubblico, ma anche con questioni interne che da quelle derivano: le sfide rappresentate dal cambiamento nei rapporti di genere, dalle migrazioni e dalle nuove forme di esclusione sociale che aprono una finestra sul ruolo delle donne nella Chiesa, sull'accoglienza delle persone LGBTQ+, sul sostegno ai nuovi poveri (migranti, ma anche vittime del lavoro povero). A queste situazioni sono strettamente legate

aspettative di riforma che anche nella Chiesa, malgrado l'adozione meno problematica del termine dopo il concilio, sono state riadombrate da uno scetticismo che diffondeva la preoccupazione che le riforme fossero l'anticamera di un cedimento allo spirito del tempo[11]. Ecco perché è significativo che in un discorso divenuto centrale nel conflitto delle interpretazioni sul Vaticano II, quello rivolto da Benedetto XVI alla Curia romana nel dicembre 2005, il papa abbia parlato, oltre che di «continuità», anche di «riforma», un termine sicuramente più affine ad alcuni ambienti che ad altri[12].

Il fatto è che ogni riforma nella Chiesa non può essere separata da una riforma della Chiesa, della sua dimensione strutturale o istituzionale. Così non sorprende che la complessità della struttura ecclesiale si sia attirata critiche che ne hanno discusso la necessità e compatibilità con il Vangelo, in un periodo storico in cui le istituzioni accusano la difficoltà di gestire una moltiplicazione senza precedenti delle istanze dal basso. D'altra parte, è attuale anche nella Chiesa cattolica il rischio di un dirigismo che annulla la dimensione comunitaria e interpersonale e dà luogo a varianti populiste o tecnocratiche, le une speculari alle altre: si ha un'idea se si guarda alla gestione delle università, ma non solo, soprattutto fuori dall'Italia, per esempio negli Stati Uniti o in Australia e nel mondo anglo-americano in generale[13]. Inoltre, rimane aperta la questione della leadership nella Chiesa, che ha direttamente a che fare con il funzionamento dell'istituzione ecclesiale e deve tenere in conto il nuovo volto globale del cattolicesimo, in cui sussistono e si relazionano esperienze culturali e di Chiesa differenti.

Ci sono elementi che sembrano tratteggiare un percorso quasi lineare nel panorama della crisi della liberaldemocrazia e del post-concilio: da una crisi della democrazia e delle istituzioni a una crisi della Chiesa e della recezione del Vaticano II, fino a una crisi del rapporto Chiesa-democrazia e della Chiesa come istituzione. Questo panorama evidenzia la centralità del carattere istituzionale nella comprensione della crisi, e la questione è anche se si possa parlare di progresso o di sviluppo in una fase di riconsiderazione di ciò che è istituzionale. Giovanni XXIII, il papa che ha voluto e convocato il concilio, aveva espressamente parlato di «aggiornamento» per indicare il compito che avrebbe atteso la Chiesa riunita in assemblea conciliare, un'espressione che la teologa Stella Morra ha interpretato come «essere all'altezza del giorno che viene»[14]. Ci si può chiedere che cosa significhi essere all'altezza della crisi attuale per un'istituzione come la Chiesa cattolica, alla luce della storia del post-concilio e ormai anche del pontificato di papa Francesco, iniziato più di dieci anni fa, il 13 marzo 2013.

Per una Chiesa la cui teologia si è sviluppata radicalmente dalla cosiddetta crisi modernista di inizio Novecento, è comprensibile il senso di spaesamento intorno alla propria storia recente. È un periodo che ha messo in scena la fine della «fine della storia» dell'anti-modernismo come destino per la Chiesa, ma anche quella del Vaticano II come evento che avrebbe risolto i problemi della Chiesa con la modernità, e ha poi rimesso la responsabilità del futuro nelle mani dei diversi attori coinvolti. Indicativa in proposito è l'avvenuta neutralizzazione della nozione di «storia della salvezza», che il concilio aveva recuperato con l'obiettivo di adottare un'ottica positiva sulle vicende umane. Ora quest'epoca di fine della «fine della storia» lo rende più complicato. Non si tratta tanto di precisare le differenze tra progresso, sviluppo e salvezza, che non dipendono soltanto dai differenti campi d'indagine a cui rimandano, quanto di saper definire il problema a cui si rivolgono, il che è un passaggio fondamentale nello sforzo per una nuova intesa sul futuro. Ma questo richiede anche un discorso pubblico, che sia pure un discorso pubblico ecclesiale e teologico, sulle istituzioni come soggetti che articolano istanze di conservazione e rinnovamento.

Una difficoltà rilevante nella strutturazione di un discorso sulle istituzioni è derivata dalla diffusione della tesi della fine della storia come ipotesi realistica, non irrazionale, che ha prodotto una percezione finalistica o teleologica dei processi storici, cioè di giustificazione o tolleranza verso quelle che venivano considerate distorsioni temporanee, fisiologiche per il tipo di processo in corso. Ma questa sottovalutazione degli elementi più problematici messi in mostra dagli eventi come effetto

imprevisto in un'epoca di fine della storia deve essere letta anche in quanto contributo al mutamento, in corso da alcuni anni, nella visione conservatrice tradizionale dei partiti e degli intellettuali esponenti di questo orientamento politico. L'evoluzione - o l'involuzione - della cultura cattolica, ma anche non cattolica, di stampo conservatore dopo gli anni Settanta mostra l'ampiezza di una transizione non ancora sufficientemente messa in rapporto con la crisi istituzionale nella Chiesa, soprattutto in teologia. Il fatto è che dalla cultura conservatrice e tradizionalista ci si aspettava molto meno di quello che ci si aspettava dal progressismo in termini di gestione e interpretazione della crisi.

D'altra parte, negli ultimi anni la Chiesa ha sprecato l'occasione, per alcuni versi irrimediabilmente, di accreditarsi come istanza critica approfittando del confronto con interlocutori provenienti da ogni parte dello spettro politico. È qualcosa che non riguarda soltanto gli argomenti più controversi. Osservando il pontificato di papa Francesco, è chiaro anche come non dipenda dall'apporto di novità decisive all'insegnamento sociale della Chiesa e dal tentativo di restituire alla dottrina sociale lo slancio perduto, anche se in un dibattito pubblico diventato più sconcertante e relativamente meno partecipato. Ma questo è anche un problema specificamente politico, derivante dalla riluttanza, a sinistra, a riconoscere nella Chiesa cattolica un'alleata riguardo a battaglie comuni, con la logica accettazione dell'appropriazione di ogni rapporto con essa da parte delle destre ed estreme destre di oggi.

Quello che la Chiesa aveva imparato al Vaticano II era un più ampio pluralismo interno, frutto anche della precedente esperienza di opposizione a quei sistemi politici considerati incompatibili con la sua natura e missione. È un aspetto che appare sempre più insignificante anche tra i cattolici: il processo di critica e autocritica teologica e istituzionale da parte della Chiesa cattolica nel corso del Novecento. In una rilettura del libro di Huntington sui processi di democratizzazione della fine del XX secolo, il politologo Gianfranco Pasquino ha osservato non soltanto l'avvento di una certa «pluralizzazione» nella Chiesa, ma anche che essa ha imparato «a stare all'opposizione» e che è «preferibile stare all'opposizione in un regime democratico piuttosto che in un regime autoritario o totalitario»[15]. In un mondo di crisi della democrazia, ma anche di nuovi autoritarismi, rimane da chiedersi se non sia cambiato qualcosa.

[1] F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

[2] P. Mishra, *L'età della rabbia. Una storia del presente*, Mondadori, Milano 2018, p. 39.

[3] S. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna 1998.

[4] A. Graziosi, *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*, il Mulino, Bologna 2023, pp. 120-129.

[5] A titolo esemplificativo, due esempi di sguardo sul post-concilio sono stati M. Faggioli, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, EDB, Bologna 2013 e G. Marengo, *Chiesa senza storia, storia senza Chiesa*, Studium, Roma 2018, pp. 101-147. Un interessante quadro storico si ricaverebbe da un'analisi dei commentari ai documenti del Vaticano II pubblicati nel post-concilio, anche nel confronto tra le differenze emergenti su base geografica.

[6] J.F. Baldovin, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Liturgical Press, Collegeville MN 2008.

[7] P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa*, Garzanti, Milano 1999.

[8] S. Morra, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015, pp. 15-70.

-
- [9] Il teologo Giuseppe Ruggieri ha evidenziato che «si potrebbe scrivere la storia della Chiesa del Novecento, soprattutto quella della promozione dei cosiddetti "laici", come una storia dell'invenzione di surrogati sempre piÙ deboli da opporre alla piena riscoperta della comunione ecclesiale»: Chiesa sinodale, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 70, nota 80.
- [10] F. Michel e Y. Raison du Cleuziou (a cura di), *À la droite du Père. Les catholiques et les droites de 1945 à nos jours*, Seuil, Parigi 2022.
- [11] M. Seewald, *Riforma. Quando la Chiesa si pensa altrimenti*, Queriniana, Brescia 2022.
- [12] Il discorso di Benedetto XVI delineava un'ermeneutica «della discontinuità e della rottura» e un'ermeneutica «della continuità e della riforma», sostenendo quest'ultima. Il papa dichiarava così la sua posizione teologica sull'interpretazione del Vaticano II, ma al tempo stesso non evitava di polarizzare il dibattito.
- [13] G.J. Beyer, *Just Universities. Catholic Social Teaching Confronts Corporatized Higher Education*, Fordham University Press, New York 2021.
- [14] S. Morra, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015, p. 22. La studiosa rinvia poi a G. Ruggieri, *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna*, (a cura di), *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, Servitium, Bergamo 2003, pp. 253-274.
- [15] G. Pasquino, *Il fattore religioso nella Terza ondata di democratizzazione riletto 25 anni dopo la caduta del muro*, «Nomos», 3, 2015, p. 9.