

Habemus Papam

Jorge Mario Bergoglio di fronte alla crisi sistemica dell'una, santa, cattolica, romana

Vincenzo Pace*

Habemus Papam. Jorge Mario Bergoglio frente à crise sistêmica da Igreja una, santa, católica e romana

Resumo

O presente artigo interpreta os desafios que se põem diante da Igreja católica na atualidade e reflete sobre a relação entre o(s) catolicismo(s) e a modernidade, partindo do ponto de vista da secularização. Estes eventos, em geral, dizem respeito à vida litúrgica e hierárquica e tiveram no Vaticano II a afirmação da “forma romana”, apesar de tentar atenuar a separação entre clero e laicato. Analisa, também, sinteticamente, as principais fraturas no interior da Igreja, especialmente no que diz respeito a suas notas essenciais: una, santa e, sobretudo, romana. Estas parecem questionadas diante da crise de legitimidade que a sé romana tem sofrido por ocasião da pluralidade dos diferentes catolicismos. O papa Francisco enfrenta, assim, alguns desafios como o da justiça social, da bioética, da superação da dicotomia entre clero e leigos e do enfrentamento de temas como o celibato sacerdotal e a ordenação de mulheres.

Palavras-chave: Igreja católica; Papa Francisco I; Crise; modernidade.

Habemus Papam. Jorge Mario Bergoglio Facing the Systemic Crisis of “Una”, Holy, Catholic Roman Church

Abstract

The current article is about the challenges that lie before the catholic church nowadays and the relation between the Catholicism (s) and the modernity considering the secularization. These events are usually regarding the liturgy and hierarchy which were consolidated by “Vatican II” stating the “roman way” in spite of attempting to soothe the separation between the clergy and the laity. The main cracks inside the church structure are analyzed specially concerning: “una”, holy and Roman that seem to be

* Universidade de Padova, Itália. Doutor em sociologia pela Universidade de Padova, Itália. Atua na mesma universidade. E-mail: vincenzo.pace@unipd.it .

questionable due to the recognition crisis it has been going through because of the number of different catholicisms. Therefore, Pope Francisco copes with some challenges such as social injustice, bioethics, the overcoming of the dichotomy between the clergy and the laity and topics like celibacy and women ordination.

Keywords: catholic church; Pope Francisco I; Crisis; modernity.

Habemus Papam. Jorge Mario Bergoglio frente a la crisis sistémica de la Iglesia “una”, santa y Católica romana

Resumen

El presente artículo interpreta los desafíos de la Iglesia Católica en la actualidad y reflexiona sobre la relación entre los catolicismos y la modernidad, partiendo del punto de vista de la secularización. Estos eventos, en general, se refieren a la vida litúrgica y jerárquica y tuvieron en el Concilio Vaticano II la afirmación de la “forma romana”, a pesar de intentar atenuar la separación entre clero y laicado. Analiza, también, sintéticamente, las principias fracturas al interior de la Iglesia, especialmente lo que se refiere a sus notas esenciales: “una”, santa y sobre todo, romana. Estas parecen cuestionadas delante de la crisis de legitimidad que la sede romana ha sufrido por ocasión de la pluralidad de los diferentes catolicismos. El Papa Francisco enfrenta, así, algunos desafíos como el de la justicia social, de la bioética, de la superación de la dicotomía entre clero y laicos y el enfrentamiento de temas como el celibato sacerdotal y la ordenación de mujeres.

Palabras-clave: Iglesia católica; Papa Francisco I; Crisis; modernidad.

Introduzione

L’elezione di Jorge Bergoglio a capo della Chiesa cattolica, avvenuta nel marzo 2013, sembra segnare un punto di svolta nella lunga e tormentata vicenda del rapporto fra Cattolicesimo e modernità. Una vicenda che si svolge nel respiro corto della storia, tra la fine dell’Ottocento e la seconda metà del Novecento.

Il confronto a distanza, critico, con la modernità, convenzionalmente come punto di partenza può essere individuato con il sorgere di un movimento di intellettuali organici alla Chiesa stessa: dapprima, con l’emergere del *Reformkatholizismus* in Germania (grazie all’impegno, tra gli altri, di Herman Schell, Albert Ehrhard e Josef Müller) e, successivamente, con il modernismo, che ha avuto diffusione fra Francia e Italia (da Loisy a Murri e Bonaiuti, tanto per ricordare i nomi più noti). I motivi ideali che, in misura diversa, tengono assieme i due movimenti saranno in gran parte ripresi nel secondo dopoguerra, all’interno di diverse chiese nazionali e, a volte, come nel caso Olandese, rilanciati e approfonditi da vescovi di prima grandezza, com’è stato Edward Schillebeeckx, iniziatore della Nuova teologia e autore, assieme ad altri, del Nuovo Catechismo Olandese¹.

* Doutor em sociologia pela Universidade de Padova, Itália. Atua na mesma universidade.

¹ Cfr. Autori Vari, *Nuovo Catechismo Olandese*, Leumann, Elle Di Ci, 1966.

I punti critici – di riforma – erano sostanzialmente due: da un lato, cambiare la *forma liturgica romana*, d'altro, mettere in discussione la struttura gerarchica piramidale della Chiesa, favorendo la nascita di un modello federativo, di comunità locali e nazionali dotati di relativa autonomia. In tal modo, si pensava di poter rendere la chiesa di Roma una struttura più leggera, per dare più voce alle chiese locali, aprirsi al dialogo ecumenico, cristianizzare valori secolari che erano rimasti sino ad allora fuori ai margini o fuori del discorso ufficiale cattolico (come, ad esempio, i temi rispettivamente della libertà religiosa *nella chiesa* e i diritti umani, come patrimonio *anche* della cattolicità).

Il Concilio Vaticano II ha tuttavia rappresentato, come è stato ampiamente documentato², il tentativo di conservare la *forma romana* della chiesa, accogliendo allo stesso tempo alcune spinte riformiste nate al suo interno e precisamente: una riformulazione del rito romano (più partecipato ma, comunque, sempre centrato sul ruolo sacrale del ministro, del prete officiante); il ridisegno di un modello ecclesiologicalo, messo a punto dal Concilio di Trento, ridisegno che, pur confermando il principio supremo dell'obbedienza all'autorità del Papa, garante dell'unità e della cattolicità, appariva più articolato sulla collegialità episcopale, da un lato, e sul principio teologico del sacerdozio universale – caro a molta tradizione protestante –, dall'altro.

Se volessimo applicare la teoria dei sistemi a questo processo di ammodernamento che il Concilio Vaticano II aveva avviato, con un misto di coraggio e timore, si può affermare che siamo di fronte a una doppia contingenza che la Chiesa di Roma si trova a gestire: per un verso, combinare il principio organizzativo dell'autocrazia con il moderno bisogno di democrazia interna, per un altro, attenuare la separazione funzionale fra detentori del sapere e potere sacri (il carisma di funzione dei sacerdoti) e il laicato, dando più spazio a quest'ultimo soggetto.

L'eredità divisa che il Concilio Vaticano II ha lasciato non è stata risolta né dal tentativo compiuto sotto il papato di Paolo VI di trovare un punto di equilibrio fra il desiderio di modernità religiosa e la resistenza da parte degli occhiuti custodi di una traduzione concepita come trincea ultima dietro cui combattere i presunti mali della modernità *tout court*, né dall'esercizio del carisma personale calato sull'abito istituzionale di papa, da parte di Giovanni Paolo II. In questo ultimo caso, il potere di comunicazione che dal carisma personale emanava è riuscito a far passare in secondo ordine i problemi irrisolti della Chiesa del post-Concilio. Tutto ciò è stato lucidamente analizzato da Yves Congar nel suo *Diario del Concilio*³. Domenicano, teologo e cardinale,

² Cfr. G. Alberigo, A. Melloni, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 1-2, Bologna, Il Mulino, 1995.

³ Il diario, per volontà stessa dell'autore, scritto durante e dopo gli anni del Concilio, avrebbe dovuto uscire dopo il 2000, postumo. Così è stato. È stato pubblicato, infatti, dalla casa editrice Cerf di Parigi nel 2002, con il titolo *Mon journal du Concil* e tradotto in italiano nel 2005 dall'Editrice San Paolo, Cinisello Balsamo.

Congar lascia spesso intendere quali fossero le speranze riposte nell'evento: la Chiesa sarebbe tornata alle sue *fonti* originarie, "...ad avere Cristo come suo punto centrale...biblico, liturgico, pasquale, comunitario, ecumenico e missionario"⁴. Allo stesso tempo, in una annotazione del 24 agosto 1961, egli si lasciava andare sconsolatamente alla seguente considerazione a proposito dei testi preparatori della Commissione teologica conciliare: "...La fonte non è la Parola di Dio: è la Chiesa stessa, anzi la Chiesa ridotta al papa: è molto grave..."⁵.

A rileggere le pagine del Diario di Congar si possono ricavare utili spunti di riflessione, anche per un sociologo non addetto ai lavori del teologo, per comprendere come il lucido intelletto del domenicano francese avesse intuito, nel tempo intenso da lui vissuto, quali fossero i maggiori problemi che un'istituzione come la Chiesa cattolica aveva di fronte a sé e che dal Concilio continuano a trascinarsi ancora oggi. Per uno come Congar, che ha avuto il privilegio di conoscere da vicino ben 8 Papi (da Pio X a Giovanni Paolo II, che lo consacrerà cardinale nel 1994), le parole appena ricordate non devono meravigliare. Conosceva molto bene la legge tendenziale di caduta nell'inerzia di ogni grande istituzione religiosa: il cambiamento è visto sempre in tal caso come una sfida rischiosa, una strada che una volta imboccata, non si sa dove porti⁶. Lo si può leggere a chiare lettere nel passaggio che segue:

"...i personaggi importanti della Curia si sono ben presto resi conto che con Giovanni XXIII e il suo progetto di Concilio si rischiava di andare incontro a una strana avventura e che era dunque necessario predisporre degli sbarramenti, riprendere più possibile il controllo e limitare i danni"⁷

Uno dei banchi di prova della volontà di innovazione da parte della Chiesa era costituita per Congar dall'apertura del dialogo ecumenico. Sull'ecumenismo, è nota la sua tesi: Congar non guardava alla riunificazione delle Chiese come ad un semplice ritorno alla *casa madre* di tutti i cristiani non cattolici, ma come, al contrario, ad un *investimento di un nuovo capitale simbolico di cattolicità* da parte della Chiesa stessa. Tale investimento doveva contare su almeno tre fondamentali risorse di senso:

4 Cfr. Op. cit, p. 111.

5 Ibidem, p. 111.

6 Su questo concetto rinvio ad un saggio per molti versi insuperato del sociologo J. Séguy, *Les conflits du dialogue*, Paris, Cerf, 1973.

7 Ibidem, p. 2005: p. 69. Un'analisi più articolata sui conflitti interni alla Chiesa cattolica del suo tempo, si veda anche di Y. Congar, Congar Y., *Chrétiens désunis*, Paris, Editions du Cerf., 1937 (riedita più volte; l'ultima edizione è del 2003).

- a) Il *ricoscimento delle differenze*, con l'apprezzamento e la valorizzazione di valori sviluppati e conservati, in primis, dalle altre Chiese cristiane e, in seconda battuta da altre grandi religioni mondiali (magari numericamente non tutte sullo stesso piano), come l'Ebraismo e l'Islam;
- b) Un progetto – una sorta di *conditio sine qua non* dal punto di vista sia teologico sia ecclesiologico – di *riforma della Chiesa cattolica*, nella direzione della collegialità e dell'apertura alla cultura moderna (ad es. sul tema della libertà religiosa);
- c) La volontà di rinnovare – e non solo aggiornare – il *sistema* (come amava dire Congar) – l'organizzazione istituzionale, la sua logica di funzionamento, il modo con cui, per dirla in termini sociologici, una grande organizzazione religiosa *pensa se stessa*⁸ – in modo tale da porre la Chiesa in permanente *stato di missione*, una missione non più di conquista, ma di dialogo con le culture altre e con il mondo moderno: un sistema organizzato con confini simbolici non più pensati come mura da difendere, ma piuttosto come paratie mobili, un sistema *chiuso per essere aperto*, fermo nei suoi principi ma attento alle ragioni dello spirito e della verità presenti in altre religioni.

Non è che sotto i precedenti papi non si sono compiuti passi avanti e gesti significativi. A volte ai grandi gesti non sono seguite buone pratiche di dialogo e di riconciliazione ecumenica. Gli incontri di Assisi che Giovanni Paolo II ha avuto il merito di promuovere finivano per essere grandi messe in scena senza reali ricadute né teologiche né ecclesiologiche. Benedetto XVI ha, infatti, avuto buon gioco nel ristabilire il primato della verità: solo nella Chiesa cattolica risplende in tutta la sua integrità. Dare l'idea che tutte le religioni siano sullo stesso piano contraddice lo spirito della formula tradizionale dell'*extra ecclesiam, nulla salus*. Da qui l'arretramento nel dialogo con le Chiese riformate e le prese di distanza critiche nei confronti dell'Islam.

Allo stesso modo, nessun papa è riuscito sinora a ricomporre le divisioni interne alla Chiesa cattolica, a superare la tendenza dei movimenti di risveglio nati soprattutto subito dopo il Concilio a costituirsi come avanguardie spirituali, puritane e profetiche, con tratti del tipo-setta⁹.

⁸ Su questa formula cfr. E. Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 2008.

⁹ Sui movimenti di risveglio nella Chiesa cattolica cfr. E. Pace, *Asceti e mistici nella società secolarizzata*, Venezia, Marsilio, 1983; ID:, "Crescite e moltiplicativi. Dall'organicismo alla pluralità dei modelli nel cattolicesimo contemporaneo", in *Concilium*, n. 3, 2003, pp. 87-103; L. Diotallevi, "Cattolicesimo in via di settarizzazione? Un'ipotesi vecchia per problemi nuovi", in *Concilium*, n. 3, 2003, pp. 139-157; M. Marzano, *Quel che resta dei cattolici*, Milano, Feltrinelli, 2012.

Le maggiori sfide che stanno, dunque, di fronte a papa Francesco non sono tanto le questioni interne – legate al peso della Curia o alla trasformazione di un’istituzione finanziaria, da tempo fuori controllo, come lo IOR, in una banca a vocazione etica o della rimozione alla radice dei problemi che generano il fenomeno della pedofilia – riguardano l’idea stessa di chiesa, *una, sancta* e, soprattutto *romana*, giacché essa appare sempre più lontana dalla realtà. A Roma c’è la sede del papato, ma Roma non è più un modello teologico, ecclesiologico, liturgico e morale condiviso dalle chiese nazionali. Non basta, la differenziazione, non più funzionale e stratificata, bensì sistemica, che dal Concilio Vaticano II in poi è avvenuta nelle pieghe interne della vita delle chiese locali e fra le tante persone che sentono di essere *diversamente cattolici*¹⁰, non riconoscendosi più su molti punti con la dottrina della Chiesa di Roma, non più vista perciò come la depositaria dell’unità e della santità. Il processo è andato talmente avanti che nemmeno il carisma personale di Karol Wojtyła è stato in grado di contrastarlo e men che meno di superarlo.

Nelle pagine che seguono mi soffermerò sinteticamente sulle principali fratture – perché è di questo che si tratta e non di semplici scostamenti dalla dottrina e dalla prassi immaginata dalla Chiesa di Roma come universalmente valide – per mostrare come papa Francesco abbia dalla sua il fatto di provenire da un angolo di mondo, dove il cattolicesimo è oggi messo alla prova seriamente. Il neo-pentecostalismo¹¹, infatti, in America latina e in centro America erode le basi di consenso tradizionale, non solo in Brasile ma anche in un Paese, come l’Argentina da cui Bergoglio proviene; così, l’etica neo-pentecostale sembra andare d’accordo con lo spirito del neo-liberismo. Le ferite lasciate sul campo nella battaglia teologica condotta da Roma contro non solo il movimento della teologia della liberazione ma contro tutte le sperimentazioni liturgiche e comunitarie inventate dal movimento delle comunità di base, messe al servizio della lotta contro le ingiustizie sociali si sono solo in apparenza rimarginate. In realtà, la condanna del modello di chiesa povera, sperimentato dalle comunità di base, ha finito per aprire una falla più grande, un vuoto che è alla lunga è stato riempito dalle nuove chiese, dove il carisma diventa un’impresa e l’agire carismatico appare più adeguato allo spirito di riscatto sociale dei ceti meno abbienti¹².

¹⁰ Parafraso il felice titolo di V. Bova, *Diversamente fedeli*, Roma, Carocci, 2013.

¹¹ Sul fenomeno a livello globale cfr. il numero monografico curato da P. Lucà-Trombetta di *Religioni e Società*, n. 74, 2012.

¹² J.P. Bastian, M. Aubrée, *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001 ; A. Cortain, J.P. Dozon, A.P. Oro, *A Igreja Universal do Reino de Deus*, São Paulo, Paulinas, 2003; R. Fernandes, P. Sanchiz, O. Velho, L. Carneiro, C. Mariz, C. Mafra, *Novo Nascimento*, Rio de Janeiro, Mauad, 1988; P. Freston, *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; J. Garcia-Ruiz, P. Michel, *Et Dieu sous-traite le salut au marché*, Paris, Arman Colin, 2012; R. Mariano, *Neopentecostais: por uma nova sociologia dopentecostalismo*, São Paulo, Loyola, 1999.

1. Il pluralismo interno

Cattolicesimi, cattolici, chiese cattoliche. Il plurale è più appropriato del singolare per descrivere, in modo sintetico, la realtà del cattolicesimo contemporaneo. Il desiderio di cattolicità resta, ma si confronta sempre più con un'ampia varietà di modi di sentirsi ed essere cattolici nella società contemporanea. In gergo sociologico, ciò significa che la differenziazione interna al cattolicesimo contemporaneo, dalle parrocchie ai movimenti ecclesiali, dagli ambienti rarefatti e silenziosi della teologia alle diverse sensibilità critiche presenti nelle file del clero, del mondo monastico e degli ordini religiosi femminili, ha raggiunto un livello tale di complessità che nessuna autorità sembra in grado di ridurla e ricondurla ad unità. La forma *romana*, tutta speciale dell'unità della Chiesa, che il Cattolicesimo ha conosciuto nel corso della storia del Cristianesimo non sembra più in grado di garantire una effettiva comunione teologica e un modo unitario di essere chiesa. Le diverse chiese cattoliche, fuori dell'Europa, si confrontano con le specifiche storie culturali e sociali di Paesi di grandi continenti, come l'Africa, l'Asia e l'America Latina. In tal Paesi le varie comunità cattoliche si misurano con nuove chiese di matrice protestante, che, con il loro slancio religioso e liturgico, stanno scrivendo un'ultima pagina della storia post-coloniale di interi popoli. Le comunità cattoliche, anche quando sono guidate da Pastori che riflettono la linea di restaurazione inaugurata da Giovanni Paolo II, volta a ripristinare la virtù dell'obbedienza del clero e dei vescovi all'autorità del Papa, sono anch'esse alla ricerca di un proprio modo di essere chiesa: cattolica ma non romana, fedele all'autorità di Pietro ma relativamente lontana dalla teologia europea, rispettosa formalmente dei canoni liturgici, così come si sono venuti definendo a partire dal Concilio Vaticano II, ma insofferenti dei limiti imposti alle forme di espressività spirituale pre-cristiana che affiorano vistosamente nelle nuove chiese pentecostali o nei movimenti cattolici di tendenza carismatica.

Il paradosso è che tutto ciò non appare alla superficie; traspare nella vita sociale, nelle scelte etiche, negli orientamenti politici e nei diversi modelli di chiesa che tacitamente i cattolici hanno in testa e nel loro cuore. Anche la riconquistata autorevolezza della Chiesa istituzionale nello spazio pubblico non deve trarre in inganno. I vescovi, o meglio i Presidenti delle Conferenze episcopali, sono diventati autorevoli e ascoltati *pubblici* interlocutori su materie di rilevante interesse collettivo, svolgendo, dunque, un ruolo pubblico riconosciuto dagli altri attori che occupano l'agorà: politici (di destra o di sinistra, poco importa), *opinion-makers* (giornalisti della carta stampata, dei media vecchi e nuovi), economisti e scienziati che lavorano lungo le frontiere del vivere e del morire.

Tutto ciò sembra andare contro ogni ipotesi di secolarizzazione della società contemporanea¹³. In realtà, la modernità continua a produrre i suoi effetti anche nella sua fase tarda: la religione non sparisce dall'orizzonte di

¹³ J. Casanova, *Public religion in the modern world*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

senso di una vasta moltitudine di soggetti, si aggiusta piuttosto agli stili di vita propri della tarda modernità. Si continua a credere, ma il credere è oggetto di scelta individuale¹⁴. Ma non basta: si continua a credere, ma senza più legami stabili con il luogo, dove la religione di nascita (il cattolicesimo) ha, nel respiro lungo della storia, offerto un riferimento stabile per esprimere la fede degli individui. La civilizzazione parrocchiale è da tempo in crisi in molti Paesi di lunga tradizione cattolica e comincia a manifestarsi in modo drammatico, laddove, in particolare, l'invecchiamento del clero avanza, senza che il ricorso alle nuove vocazioni che fioriscono invece in Africa o in Asia sia in grado di compensare le perdite e colmare i vuoti. La de-localizzazione dell'appartenenza religiosa, perciò, appare una tendenza che ben si concilia con il credere in modo moderno: vado a pregare o mi trovo con altri credenti, laddove mi porta il cuore e la curiosità per il nuovo¹⁵.

Su questo sfondo vorrei mostrare perché ha senso parlare al plurale del cattolicesimo, soprattutto quando si volge lo sguardo agli atteggiamenti e ai comportamenti, molto differenziati, che i cattolici e le cattoliche in carne e ossa coltivano in interiorità e manifestano esteriormente, quando sono chiamati a farlo.

2. Quattro sfide per papa Francesco

Mi concentrerò su quattro sfide che la società contemporanea pone. Sono altrettante frontiere: due esterne al cattolicesimo stesso e altre due interne ad esso. Le prime, esterne, sono, da un lato, la giustizia sociale e, dall'altro, la bioetica. Le seconde, interne, riguardano entrambe la natura stessa dell'essere chiesa oggi: da un lato, cosa significa essere una comunità di credenti, in cui le persone siano intensamente coinvolte, senza asimmetrie fra clero e laici; dall'altro, sino a quando potranno rimanere in uno stato di latenza la questione del celibato ecclesiastico e l'accesso al sacerdozio alle donne? Le due questioni interne sono tali sono in apparenza; infatti, esse riflettono precisamente il diverso pensare e sentire *cattolico* che in varie forme si manifesta fra chi si ritiene un credente convinto, militante e partecipe al destino della *sua* chiesa e chi, d'altro canto, mantiene una riserva mentale su molte questioni dottrinarie e etiche che la chiesa, come depositaria di una verità rivelata, ritiene magari indubitabili e non negoziabili. Un tipo di cattolico, quest'ultimo, che crede senza un forte senso di appartenenza.

¹⁴ D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999 ; P. Michel, *La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1995 ; A. Capelle-Pogăcean, P. Michel, E. Pace (éds), *Religions et identités en Europe*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2008.

¹⁵ G. Davie, *Europe: the exceptional case*, Londres, Darton, Longman, Todd, 2002; D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; S. Fath, *Dieu XXL*, Paris, Autrement, 2008.

Per meglio far comprendere il mio punto di vista, vorrei usare una metafora. La domenica, andando alla messa, nel preciso momento in cui il sacerdote dall'altare invita i fedeli a scambiarsi un segno di pace, sino a che punto la stretta di mano e la recitazione della formula “la pace sia con te” mette in pace le persone, che compiono tale gesto, e che in realtà nutrono *diverso parere* in materia di scelte etiche, sociali, politiche e di modelli di chiesa?¹⁶

La prima sfida è legata al tema della giustizia sociale: cosa ha da dire il cattolicesimo su un modello di sviluppo che sembra sistematicamente polarizzare la disparità di risorse economiche e sociali, distruggere opportunità di lavoro e lasciare fuori dalla “mensa” masse crescenti di persone?

La società contemporanea ha visto aumentare in generale, nel ciclo relativamente lungo della crisi dell'economia di mercato e dei sistemi di welfare, il divario fra ricchi e poveri. Stiamo diventando sempre più società a clessidra. Pochi ricchi al vertice e molti che scivolano verso il basso della scala economica e sociale. In particolare, la novità della crisi consiste, da un lato, nella sempre più squilibrata distribuzione della ricchezza, e, dall'altro, nella tendenziale caduta del valore del lavoro, soprattutto per le nuove generazioni, le donne e le persone che occupano le fasce sociali medio-basse. Esse vedono assottigliarsi le tutele sociali minime, che i sistemi di welfare erano riusciti a garantire sino a qualche decennio fa. La speculazione finanziaria ha messo in crisi interi settori produttivi: invece di produrre merci e beni, si produce oggi disoccupazione.

Tuttavia, tra la crisi fiscale dello Stato sociale e il mercato sempre più dominato dal puro calcolo strumentale dei costi e benefici finanziari, resiste l'area dell'economia sociale, storicamente e culturalmente presidiata da movimenti e gruppi d'ispirazione cristiana e cattolica, in particolare. Le cooperative sociali, le esperienze di economia di comunione¹⁷, la rete stesa in varie società a maggioranza cattolica da Comunione e Liberazione attraverso la Compagnia delle Opere¹⁸, le forme di intervento sociale inventate dalle Caritas, al di là del primo *pronto soccorso* sociale a favore dei bisognosi e degli

¹⁶ Cfr. su questi temi il numero di *Concilium* (n. 5, 2011), a cura di Luis Carlos Susin e Erik Borgman, dedicato a “Economia e religione”.

¹⁷ Si tratta della formula lanciata dal movimento dei Focolarini e dalla sua leader Chiara Lubich, con esperimenti in vari Paesi (dall'Italia alla Spagna, dall'Argentina al Brasile), su cui rinvio a L. Bruni, L. Crivelli, *Per un'economia di comunione*, Roma, Città Nuova, 2004.

¹⁸ La Compagnia delle Opere vanta 36.000 imprese (molte non profit, altre profit), soprattutto in Italia, ma non solo (è presente, infatti, anche in altri 16 Paesi nel mondo), che agiscono nel campo agro-alimentare, in quello socio-sanitario e assistenziale, nell'ambito educativo (solo in Italia gestisce 520 istituti scolastici con 49.000 alunni e più di cinquemila fra docenti e non docenti). Su Comunione e Liberazione, S. Abruzzese, *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Paris, Cerf, 1989 e “Religion et modernité. Le cas de Communion e Libération », dans *Social Compas*, 36, 1989, pp. 13-32.

immigrati irregolari, l'impegno internazionale della Comunità di Sant'Egidio, l'attivismo di molti ordini religiosi in campo sociale – e potremmo continuare nell'elenco – costituiscono tante diverse risposte che testimoniano come la carità, trasformata modernamente in intelligente impegno civile, non sia certamente venuta meno nell'azione dei tanti gruppi di cattolici presenti oggi nelle nostre società. Si tratta, in ogni caso, di sperimentazioni che riflettono diversi modi di intendere il rapporto fra religione e economia, fra la dottrina sociale della Chiesa e l'impegno attivo per cambiare le regole del mercato, intervenendo sulle cause ultime dell'ingiustizia e della marginalità sociale. Si va dall'utopia di cittadelle autosufficienti dal punto di vista economico, dove la produzione degli utili e la ricerca del profitto non costituiscono il motore dell'impresa all'adozione di modelli di investimento e di gestione che non sono lontani dalla logica del mercato; si passa dal tentativo di non fare solo assistenza agli ultimi per impegnarsi in battaglie civili per la difesa dei diritti fondamentali della persona, inclusi quelli che rappresentano in molte società contemporanee, i nuovi dannati della terra, gli immigrati immessi nel mercato nero ed espulsi non appena la crisi fa sentire i suoi morsi. In alcuni casi le organizzazioni cattoliche svolgono il ruolo internazionale, parallelo ai dicasteri vaticani, capace di interporre fra parti in guerra o in conflitto fra loro¹⁹ oppure di diventare gli *avvocati* dei diritti di intere comunità discriminate e oppresse da forme di neo-colonialismo, come fanno da tempo in Africa alcuni ordini religiosi missionari.

Se tutto ciò è vero, la crisi sta producendo una polarizzazione all'interno del mondo cattolico. Il simbolo che divide è rappresentato dalla figura dello straniero: l'immigrato che arriva da mondi lontani e cerca di rifarsi una vita come vicino di casa nostra. La linea di frattura che ormai passa anche fra i cattolici, soprattutto in Europa, è fra chi ritiene comunque l'immigrato un invasore che minaccia l'identità nazionale e religiosa e chi lo considera, invece, una persona con cui entrare in dialogo, culturale e religioso. La nascita di nuovi partiti politici che riscuotono consensi perché si mostrano più fermi nel contrastare l'invasione dello straniero, ne sono una conferma. Le chiese cattoliche nazionali sembrano combattute: per un verso, le Caritas, i gruppi del volontariato cattolico si schierano per la difesa dei diritti sociali e civili degli immigrati, per un altro, le

¹⁹ Alludo alla Comunità di Sant'Egidio, che è nata come movimento di laici a sostegno dei poveri per diventare un prestigioso soggetto di mediazione nei conflitti internazionali. Presente in 52 Paesi nel mondo (con circa 50.000 aderenti). Sul mouvement rinvio a M. Balas, "Un pluralisme sans conflits", dans *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 51, 2008, pp. 51-61 e "Dire la pace per farla : il dialogo interreligioso a Sant'Egidio", in *Etnografia e Metodi Qualitativi*, 1, 2008, pp. 35-48.

autorità ecclesiastiche, pur mostrandosi sollecite nei confronti della tutela dei diritti degli immigrati (compresi quelli in condizione di irregolarità), inclusi i diritti alla libertà religiosa e di culto, sembrano prudenti nell'incoraggiare forme di dialogo interreligioso, per timore che si ingenerino confusioni e l'indebolimento del sentimento di appartenenza alla Chiesa cattolica.

In ogni caso, ormai i cattolici si orientano politicamente verso tutte le direzioni: destra, sinistra, centro e, in misura minoritaria, anche verso i nuovi partiti xenofobi e nazional-religiosi che sorgono in Europa. I cattolici non sembrano avere nostalgia, laddove esistevano sino a venti anni fa, né ad annettere particolare significato religioso, laddove esistono ancora, a partiti d'ispirazione cristiana o cattolica. La politica si è secolarizzata, da questo punto di vista, in maniera irreversibile. L'apparizione di partiti nazional-religiosi che invocano le radici identitarie cristiane o cattoliche della nazione contro il pericolo islam in fondo non sono altro che l'estrema deriva della secolarizzazione stessa: la religione ridotta a puro strumento ideologico di lotta politica.

La seconda sfida è rappresentata dalla bioetica.

Di fronte alle nuove frontiere della bioetica le divisioni nel cattolicesimo emergono non tanto nella posizione che le autorità ecclesiastiche, sia a Roma sia nelle chiese locali e nazionali, hanno assunto nei confronti dei temi etici, più controversi, che la ricerca scientifica solleva, ma quanto piuttosto fra i cattolici di base, per così dire. Questi ultimi, chiamati ad esprimersi sempre più pubblicamente su tali controversie, appaiono non sempre allineati e coerenti rispetto alle prese di posizione ufficiali della Chiesa. La biologia moderna ha compiuto notevoli progressi, infrangendo barriere che sembravano sino a qualche decennio or sono invalicabili. L'inizio della vita può esser determinato con l'aiuto di tecniche di fecondazione assistita, senza che sia più necessaria la coppia naturale formata da una donna e da un uomo, uniti da un vincolo giuridicamente riconosciuto. Allo stesso modo, la fine della vita può essere allungata così come può essere accelerata artificialmente, con un intervento medicalmente mirato. La biologia sembra in grado di alterare ciò che nella dottrina secolare della Chiesa cattolica si chiama ordine naturale, stabilito da Dio nell'atto di creazione. Quando le leggi di uno Stato riconoscono la possibilità della fecondazione assistita o forme di morte assistita e volontariamente richiesta da persone giunte allo stadio terminale di una malattia, la Chiesa cattolica reagisce, condannandole, in nome della difesa nella natura umana, specchio delle leggi di Dio. In tal modo, le diverse chiese nazionali, che in Europa e fuori dell'Europa hanno cercato di contrastare attivamente gli orientamenti politici o progetti di legge a favore della fecondazione assistita (inclusa quella eterologa, ricorrendo cioè all'inseminazione proveniente da

un donatore anonimo, esterno alla coppia) o di forme di accompagnamento al fine vita (forme attive di eutanasia), hanno invocato il diritto della Chiesa stessa di intervenire in campo politico, giacché le questioni al centro delle decisioni dei Parlamenti toccavano questioni etiche fondamentali. Si è assistito così, in alcuni casi, a un ritorno alla dottrina della *potestas indirecta*, che nel XVII secolo fu elaborata dal gesuita cardinale Roberto Bellarmino, per far riguadagnare alla Chiesa della Riforma cattolica un potere spirituale *nel* temporale che stava rischiando di perdere. Non è casuale che tale dottrina avesse avuto una prima esplicita consacrazione nella controversia che vide la Chiesa in contrasto aperto nei confronti della rivoluzione scientifica inaugurata da Galileo Galilei.

Se, dunque, la Chiesa cattolica ha più volte espresso la sua contrarietà a tutte le conseguenze sul piano etico delle nuove scoperte della genetica e della biologia, non tutti i fedeli cattolici hanno seguito coerentemente le indicazioni che provenivano dai loro Pastori: dal campo più strettamente morale agli orientamenti politici. Alcuni esempi aiutano a capire quanto appena affermato. In Spagna, dove ancora più del settanta per cento della popolazione continua a dichiararsi cattolica, tra il 1981 e il 2008 è cresciuto vistosamente il numero di spagnoli favorevoli all'eutanasia (dal 7 al 51%)²⁰; in Belgio, sullo stesso tema l'atteggiamento nettamente critico resiste in parte fra i cattolici praticanti, mentre si attenua sensibilmente fra chi si dichiara cattolico ma con gradi di autonomia più o meno elevati, riducendosi sensibilmente così la distanza che divideva sino a dieci anni la posizione dei cattolici dai non cattolici dichiarati²¹; in Italia, dove si è celebrato nel giugno 2005, un referendum popolare sulla fecondazione medicalmente assistita, la Conferenza episcopale è intervenuta nel dibattito politico invitando gli italiani ad astenersi, contribuendo in tal modo a far venire meno il numero di votanti minimo necessario per rendere valida la consultazione: l'astensione elevata e il referendum non è perciò passato. Il risultato è stato visto come una vittoria della Chiesa cattolica; tuttavia, a ben guardare, gli atteggiamenti degli italiani nei confronti dell'intervento dei vescovi su questa materia è stato molto differenziato e critico: solo un terzo fra i cattolici convinti e praticanti l'invito ad astenersi è stato giudicato *doveroso*, mentre il giudizio del

²⁰ A. Perez-Agiote, "Les trois vagues de la sécularisation des consciences en Espagne", dans *Social Compas*, 2009, 56/2, pp. 189-201.

²¹ W. Bain-Legros, L. Voyer, K. Dobbelaere, M. Echardes (éd.), *Belges toujours*, Bruxelles, Presses de l'Université De Broeck, 2001 ; E. Inghelbrecht, J. Bilzen, F. Martiner, L. Déliens, « Attitudes tolards Euthanasia A nation ide sud in Flandres », in *International Journal of Nursing*, 2009, 26, pp. 649-655. Per una comparazione fra *cattolicesimi* in Europa rinvio a A. Perez-Agote (ed.), *Portrait du Catholicismes. Une comparaison européenne*, Rennes, PUR, 2012; I. Turina, *Chiesa e biopolitica*, Milano, Mimesis, 2013.

restante della popolazione oscilla fra chi ritiene tale intervento legittimo e chi, invece, lo stigmatizza come un'ingerenza. C'è, inoltre, un altro elemento di riflessione. Le gerarchie cattoliche si sono mostrate sempre unanimemente e ripetutamente contrarie oltre che nei confronti dell'eutanasia o delle forme di manipolazione genetica fuori della relazione di coppia, anche di altri temi eticamente sensibili: il riconoscimento dei diritti civili delle coppie dello stesso sesso e la cancellazione della legislazione sull'aborto, laddove essa è stata introdotta. Su questo ultimo tema, persiste una vistosa differenza di orientamento fra l'opinione pubblica, che comprende anche una parte non piccola di cattolici credenti e praticanti, e la posizione ufficiale della Chiesa istituzionale. Allo stesso modo è mutato l'atteggiamento di condanna o di incertezza o fastidio che anche i cattolici, sino a qualche decennio or sono, manifestavano nei confronti degli omosessuali, giudicati come dei depravati o, alternativamente, dei malati. Da qui l'apertura da parte anche dei cattolici in vari Paesi, in cui essi continuano ad essere formalmente la maggioranza, nei confronti di leggi che riconoscano le unioni civili fra coppie dello stesso sesso, leggi contro cui si leva la voce delle autorità ecclesiastiche. Infine, in alcuni casi – come in Belgio, ad esempio – le posizioni chiare e distinte dei vescovi sui temi appena evocati, sono adattate e rese meno aspre non tanto per ragioni pratiche, ma quanto piuttosto perché la norma religiosa può avere senso solo nella relazione che concretamente si stabilisce, ad esempio in un ospedale cattolico, fra medico e paziente, che chiede di poter porre termine ad una vita poco dignitosa e dolente, a causa di una malattia incurabile.

Restano, infine, le sfide interne, forse le più complesse e insidiose.

I cattolici sono diversi fra loro non solo perché la pensano diversamente in campo sociale, politico o rispetto ai dilemmi posti dalla bioetica, ma anche perché hanno perso da tempo *il sentimento cattolico*. Il sentire di essere e di appartenere ad una comunità di destino, da cui ricevere senso per l'agire quotidiano e in vista delle scelte fondamentali di vita. Con una formula ellittica si può affermare che la libertà di credere ha messo in crisi la solidarietà nel credere. A forza di rivendicare la libertà della coscienza individuale in materia di fede, anche i cattolici mediamente sono diventati più individualisti nel credere. Si sono messi in proprio. Otto italiani su dieci, ad esempio, ritengono che si “possa avere una vita spirituale senza far parte di una religione organizzata” e sette su dieci dichiarano che “si possa essere buoni cattolici anche senza seguire le indicazioni della chiesa nel campo della morale sessuale”²². Si tenga conto che in Italia, ancora oggi, più dell'ottanta per cento della popolazione si dichiara cattolico e considera ancora la presenza del cattolicesimo parte viva del proprio orizzonte di senso. Situazioni

²² F. Garelli, *Religione all'italiana*, Bologna, Il Mulino, 2011.

analoghe, anche se su scale di grandezze diverse, si possono riscontrare in Paesi di lunga tradizione cattolica come l'Irlanda e, seppur con minore intensità, come la Polonia. Se la fiducia sociale nei confronti della Chiesa cattolica continua a mantenersi relativamente alta, rispetto cioè ad altre istituzioni pubbliche che sembrano invece travolte da un crescente sentimento di sfiducia (come i partiti politici o le banche), ciò non vuol dire che tutto vada per il meglio nella vita interna della Chiesa e, di conseguenza, fra i cattolici che attivamente ad essa aderiscono. Desidero, a tal proposito, soffermarmi su due aspetti, che a mio parere, sembrano più critici. Uno riguarda la vita comunitaria in sé, l'altro le questioni irrisolte nella vita della Chiesa.

Per iniziare dal primo aspetto, la sfida principale che i cattolici hanno davanti è il diverso modo di vivere l'esperienza di comunità. La nascita di movimenti di risveglio in campo cattolico, dal Concilio Vaticano II in poi, ha indicato con forza e non da oggi quali siano le poste in gioco. Uno degli effetti inattesi della riforma teologica introdotta dal Concilio Vaticano II è stato, infatti, il superamento del principio che regolava il rapporto fra l'istituzione-chiesa e le diverse forme d'aggregazione e di partecipazione del laicato alla vita interna della chiesa. Il passaggio da una visione organicista alla coesistenza di modelli organizzativi, molto differenti a volte fra loro, costituisce il punto fondamentale della tesi che ci accingiamo a dimostrare. Formulando in altro modo quanto appena detto, ciò che muta è, infatti, la forma organizzativa stessa, non più affidata al principio della divisione del lavoro religioso, fondato sulla differenza di genere, d'età e di professione. Una forma che era pensata come riflesso fedele delle diverse articolazioni della società civile e delle scansioni bio-sociali del corso della vita del "buon cristiano".

La novità che si afferma dal Concilio Vaticano II in poi è, invece, la progressiva accettazione, da parte della gerarchia ecclesiastica, della differenziazione per carismi e specializzazioni funzionali, che superano le divisioni tradizionali, proprie di un modello organicista. In quest'ultimo caso, infatti, la società è vista dalla Chiesa (nella sua dottrina e nella sua prassi ecclesiale) come un organismo vivente e ordinato naturalmente da Dio, composto di corpi intermedi (dalla famiglia agli enti di governo locale, dalle associazioni degli imprenditori a quelle professionali e così via) e di tante parti quante sono le *naturali* morfologie del sociale stesso (la differenza di genere e quella fra generazioni, le diverse età sociali di cui si compone il ciclo vitale, i diversi gradi d'istruzione che gli individui raggiungono e, infine, l'appartenenza alle varie classi sociali). Ogni segmento della società, così rappresentato, costituiva una cellula periferica che poteva essere valorizzata per far vivere il *corpus* organizzativo della Chiesa cattolica. L'appartenenza alla chiesa era determinata in base al doppio criterio della credenza di fede, per un lato, e

della comunanza di legami socio-economici o d'ordine naturale (l'età, il sesso, le generazioni ecc.), dall'altro. Tutto ciò non esiste più. Non solo perché la teologia stessa del Vaticano II ha criticato alla radice la concezione organicista del rapporto chiesa-mondo, ma anche e soprattutto perché il modello non ha retto il confronto con un ambiente sociale che andava trasformandosi profondamente, differenziandosi e sottraendo sfere dell'agire sociale all'influenza della religione. Ciò che, ad un certo punto, si è verificato è stato il venir meno del legame fra universale e particolare: la capacità del primo d'*in-formare* il secondo, nei minimi particolari e nelle tante specificità sociali che lo caratterizzavano, si è indebolita progressivamente.

Che cosa hanno in comune oggi fra loro Comunione e Liberazione (CL), l'Azione cattolica, il Rinnovamento nello Spirito (RnS), le comunità neo-catecumenali (NC), le comunità d'ascolto della Bibbia, i Focolarini e così via? Coloro che aderiscono sono dei credenti che vivono in modo differente l'appartenenza alla Chiesa cattolica. Militare in un gruppo o in un altro non è la stessa cosa. Per ragioni non puramente estrinseche: perché, ad esempio, si è entrati, nell'ambiente sociale in cui si vive, a contatto con un'associazione piuttosto che con un'altra o perché una delle sigle appena ricordate è più presente in una parrocchia e meno in un'altra²³.

I motivi della diversa militanza sono in realtà più seri: essi hanno a che fare con una differente concezione dell'essere cristiano e di sentirsi parte della Chiesa cattolica. Mettendo per ora tra parentesi la storia del riconoscimento – in alcuni casi, faticosa e complessa – di queste nuove associazioni da parte dell'autorità ecclesiastica, non è la stessa cosa aderire a Comunione e Liberazione o percorrere il cammino di riconversione, proposto dal movimento neo-catecumenale. I confini fra le diverse aggregazioni, oggi presenti nel panorama ecclesiale, sono ben tracciati e marcano distanze teologiche e forme d'azione socio-religiosa di non poco conto.

Nell'esempio appena fatto, il credente che intraprende il cammino neo-catecumenale compie la scelta di “tornare alle origini della comunità cristiana”, mentre chi si riconosce negli ideali di CL si sforza di *rianimare* sfere della vita sociale, come l'economia e la politica, che hanno perso l'impronta cattolica. Allo stesso modo, il seguace del RnS è talvolta percepito dal militante d'AC come una persona *border-line*, aderente ad una sorta di libera chiesa all'interno della grande Chiesa cattolica.

²³ Sul pluralismo interno alla Chiesa cattolica cfr. il numero 3/2003 della rivista *Concilium* e in particolare gli articoli rispettivamente di L. Diotallevi, “Cattolicesimo in via di settarizzazione?”, pp. 139-157; D. Lehmann, “Dissenso e conformismo nei movimenti religiosi. Quale differenza fra il Rinnovamento carismatico cattolico e le chiese pentecostali?”, pp. 158-169; E. Pace, “Crescete e moltiplicatevi: dall'organicismo alla pluralità dei modelli nel cattolicesimo contemporaneo”, pp. 87-103.

Potremmo moltiplicare i casi e gli esempi, ma ciò che ci preme sottolineare è il significato complessivo del fenomeno. Il fatto che tutti i militanti ai vari gruppi si sentano parte della Chiesa non significa che tutti esprimano in modo omogeneo tale sentimento: la diversa struttura organizzativa, infatti, riflette una differente visione teologica del rapporto chiesa-mondo, diversi stili di vita liturgica, forme non univoche di legittimazione della leadership, minore o maggiore de-clericalizzazione del principio d'autorità e, infine, relativa indipendenza nei confronti della gerarchia ecclesiastica, sia a livello periferico (i parroci) che rispetto alla chiesa di Roma. Insomma, siamo di fronte alla presenza di un'elevata differenziazione interna al sistema di credenza organizzato dalla Chiesa cattolica.

La crescita, inoltre, di movimenti che sono capaci di dare soddisfazione e senso alle scelte che individualmente ciascuno compie quando aderisce all'uno e all'altro, sembra indicare come anche in campo cattolico non sia più sufficiente *nascere* nella chiesa, ma che occorra *rinascere* in essa, da persone adulte, libere, convinte e gioiosamente coinvolte in un'esperienza di comunità. Tutto ciò non sembrano più in grado di offrirlo le parrocchie, strutture sempre più di residenza e non di scelta. La figura del parroco continua ad essere apprezzata nei Paesi cattolici, ma perde sempre più il carisma che storicamente ha avuto come pastore spirituale della comunità e leader della comunità territoriale.

Altri sono i leader cui i cattolici alla ricerca della comunità guardano con fiducia. Sono i tanti leader che hanno spontaneamente dato vita ai movimenti, leader in prevalenza laici o, quando non lo erano, gestiti in prevalenza da laici. Il nodo del rapporto, infatti, fra una chiesa clericale e il ruolo dei laici non è stato certamente sciolto. L'idea del sacerdozio universale elaborata dal Concilio Vaticano II si è presto immiserita e il ritorno del potere clericale ha finito per relegare i laici al ruolo di coadiuvanti, se va bene, o a passivi e docili esecutori di ordini, dall'alto. Chi, operando nel mondo, ha osato smarcarsi dalle opinioni di un vescovo o di un prelado di Santa Romana Chiesa, in campo sociale, politico ed etico, in nome di una coscienza adulta illuminata dalla fede, è stato o richiamato all'ordine oppure ostracizzato dai mezzi di comunicazione che la Chiesa stessa possiede e gestisce.

La riduzione, compiuta dalla Chiesa ufficiale, del ruolo del laicato cattolico a coadiuvante della "vigna del Signore", in verità è andata a buon fine²⁴. Sono pochi i gruppi di dissenso o i movimenti alternativi nati all'interno della chiesa, capaci di farsi sentire e di incidere sugli equilibri di potere²⁵. Il

²⁴ E. Pace, *L'identità del prete fra carisma di funzione e primato della spiritualità*, in F. Garelli (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo millennio*, Bologna, Il Mulino, 2003.

²⁵ Uno di questi è il movimento internazionale *We Are Church*. Nasce nel 1996 come rete di collegamento di comunità di cattolici di base, soprattutto sparse fra Austria, Germania

movimento delle comunità di base in ambiente cattolico si fa interprete di una visione di chiesa alternativa; tuttavia, alcuni punti che esso pone al centro della riforma della chiesa sono condivisi da un'opinione pubblica cattolica più ampia. Essi sono nell'ordine: la facoltatività del celibato ecclesiastico, l'ordinazione delle donne e la nomina del vescovo da parte delle comunità locali e non più per volontà del Papa.

Conclusione

Sfide interne e sfide esterne, dunque, sono fra loro connesse. I cattolici rispondono in modo diverso, pensando in modo altrettanto diverso al loro ruolo nella società contemporanea. Una minoranza continua a immaginarsi come un'avanguardia critica, profetica rispetto alle ingiustizie e ai poteri forti che dominano il destino di moltitudini di individui nel mondo. Essa sente il bisogno di una chiesa altrettanto profetica, capace di esercitare il potere inerme della parola evangelica; ma tale chiesa non c'è, o almeno fa fatica a rinnovarsi e, così facendo, per essere all'altezza dei tempi.

La maggioranza dei cattolici si frantuma, incerta e divisa nelle scelte etiche, sociali e politiche, fornendo, dall'esterno, l'impressione di una potente macchina a corto di benzina, un potenziale di vitalità sociale e d'immaginario collettivo per ora inespresso. Finché c'era il grande comunicatore, qual è stato Karol Wojtyła²⁶, a capo della Chiesa, la forza della profezia sembrava aver ripreso slancio; in realtà, come accade sovente con il ciclo del carisma, scomparsa la figura del capo carismatico i problemi e i limiti dell'azione del cattolicesimo si sono ripresentati e sono ancora lì a dividere e a interrogare i cattolici impegnati sinceramente nella riforma della Chiesa.

Tutto ciò costituisce lo scenario in cui si muoverà il nuovo papa, Jorge Bergoglio. Le sue prime mosse sembrano promettenti e hanno subito rianimato speranze che apparivano stancamente riposte sin quando sulla cattedra di Pietro sedeva papa Ratzinger. È presto, tuttavia, per dire se le attese per una riforma della Chiesa potranno trovare una risposta da parte del papa argentino. Certo, chi meglio di lui, cultore delle opere di Borges, conosce il

e Italia. L'occasione che determina una prima aggregazione è la raccolta di firme per un appello ad una riforma della Chiesa cattolica, presentata poi a Papa Giovanni Paolo II. Le firme raggiunsero la quota di due milioni e mezzo. Da allora il movimento ha più volte cercato di far sentire la propria voce. Solo recentemente sia alcuni episcopati (rispettivamente quello spagnolo, tedesco e italiano) hanno preso in considerazione le richieste, circoscandole più o meno nettamente. Nel 2005 anche papa Benedetto XVI ha preso posizione critica nei confronti del movimento.

²⁶ G. Zizola, *L'altro Wojtyła. Riforma, restaurazione e sfide del millennio*, Milano, Sperling & Kupfer, 2005 et *Santità e potere. Dal Concilio a Benedetto XVI*, Milano, Sperling & Kupfer 2009.

modo con cui il grande scrittore interpretava il famoso paradosso di Achille e la tartaruga. Forse, rileggendolo, papa Francesco avrà l'intuizione che la Chiesa, finché continua ad immaginarsi come l'invulnerabile Achille rischia di non vedere che la tartaruga, il movimento lento della secolarizzazione, nonostante le riprese del religioso e del sacro, avanza. Fuor di metafora, o cambia passo e si mette al passo con la modernità oppure rischia di perdere la partita non solo verso l'esterno ma anche al suo interno.

Submetido em: 19-10-2013

Acceto em: 31-10-2013