

Una Woodstock cattolica?

Sante Lesti

Charles Mercier, *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ*, Bayard, Montrouge 2020, 540 pp., ISBN 9782227498525.

Nel suo *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd* (Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 372-384), Alberto Mario Banti ha descritto i grandi concerti rock della fine degli anni Sessanta – e oltre – come «riti di separazione [...] e di riagggregazione liminale» attraverso i quali le giovani e i giovani abbandonavano – anche soltanto per un intervallo di tempo limitato – la cultura mainstream nella quale vivevano per entrare in una nuova *communitas*, finalmente sentita come propria (come si intuisce facilmente, l'analisi di Banti poggia su Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 [1909], e Victor Turner, *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia 2001 [1969]). Se Banti ha ragione, allora non vanno così lontani dal vero i media internazionali quando presentano le Giornate mondiali della gioventù (GMG) come una «Woodstock cattolica». Come dimostra Charles Mercier nel suo splendido libro, infatti, «il nocciolo duro dei partecipanti è costituito da cattolici convinti ma spesso inibiti, nella misura in cui hanno la sensazione di essere in contrasto (*à contre-courant*) con il loro ambiente» (p. 402). «Per queste persone che si sentono in minoranza, e isolate, riunirsi con altri credenti che vivono nella stessa situazione – scrive l'autore qualche riga dopo – è estremamente confortante» (p. 403). In questa prospettiva, le GMG potrebbero essere definite le Woodstock dell'«età secolare» (cfr. Charles Taylor, *L'età secolare* Feltrinelli, Milano 2009 [2007]).

L'enorme successo incontrato dai concerti rock a partire dalla fine degli anni Sessanta non ha impedito, nella seconda metà degli anni Settanta, la repentina disgregazione della controcultura di massa che si era formata nel decennio precedente (cfr. ancora Banti, *Wonderland, Conclusioni. Back to the Future*). Che effetti ha prodotto l'altrettanto enorme successo incontrato dalle «Woodstock cattoliche» a partire dalla metà degli anni Ottanta? Come vedremo, l'ex «jmjiste» Mercier, che ha partecipato alla GMG di Parigi nel 1997, non sfugge alla domanda. Anzi, il nono e ultimo capitolo del libro, intitolato *Feu de paille*

ou étincelle ? Les JMJ à l'heure du bilan, si concentra proprio sull'impatto religioso e, in misura minore, politico e sociale delle Giornate all'interno dei paesi che le hanno accolte.

Prima di scoprire se le GMG siano state un «fuoco di paglia» o una «scintilla», ripercorriamo però il contenuto del libro, cominciando subito con una precisazione. Lo studio di Mercier copre soltanto le GMG internazionali celebrate durante il pontificato di Giovanni Paolo II (1984-2002). «Questo limite cronologico – spiega l'autore – si giustifica con la necessità di mantenere un minimo di prospettiva storica ma anche con la volontà di condurre una ricerca basata sulla consultazione di archivi e sulla raccolta di testimonianze inedite e non sulla semplice compilazione di fonti a stampa» (p. 15). In effetti, l'incrocio fra fonti differenti, insieme a un serrato dialogo con le scienze sociali, consente a Mercier di studiare le GMG sotto molteplici aspetti.

Nel primo capitolo, egli prende in esame la genesi del «dispositivo» (cap. 1, *Prototypes : Rome 1984 et 1985*). Nel secondo, il suo rapporto con la globalizzazione, di cui costituisce nello stesso tempo un prodotto e un vettore (cap. 2, *La mondialisation, toile de fond et horizon*). Nel terzo e nel quarto, l'autore sposta il focus sulla *governance* delle Giornate (cap. 3, *Le système JMJ*, e cap. 4, *La gouvernance à l'épreuve de l'événement*). Nel quinto, l'analisi si concentra sull'atteggiamento del potere politico (cap. 5, *Les pouvoirs publics face au pèlerinage*). Nel sesto, Mercier esamina il coinvolgimento di imprese e artisti (cap. 6, *Entreprises et artistes dans la fête catholique*). Nel settimo, l'inclusione sociale delle GMG (cap. 7, *Les JMJ, des rassemblements inclusifs ?*) (per Mercier questa è la questione più importante da affrontare, nel 2020). Nell'ottavo, l'autore si concentra sul ruolo dei media e dei giovani, i due grandi protagonisti della mobilitazione (cap. 8, *Les médias et les jeunes au cœur de la dynamique de mobilisation*), prima di affrontare, come sappiamo, il nodo dell'impatto delle Giornate. Chiudono il libro una conclusione, intitolata *Illusion ou dévoilement ?*, e un'appendice contenente le cifre della partecipazione alle otto GMG internazionali tenutesi sotto il papato di Wojtyła.

Con il suo studio, Mercier si propone di raggiungere tre obiettivi: 1) «storicizzare» la figura di Giovanni Paolo II; 2) mettere in luce i «processi decisionali» all'interno della sua Chiesa; 3) osservare l'evoluzione della «scena cattolica» tra il 1984 e il 2002 in relazione ad alcuni aspetti fondamentali della società contemporanea: il ruolo delle donne; l'inclusione delle persone disabili; il discorso sull'omosessualità; il rapporto con la diversità culturale e religiosa; l'adattamento nei confronti della secolarizzazione, ecc. In realtà, il primo obiettivo si

perde un po' per strada, anche se questo non impedisce a Mercier di sottolineare alcuni elementi importanti e, in conclusione, di formulare un giudizio estremamente interessante sull'impatto delle GMG sulla figura del papa. Per quanto riguarda i primi, ne segnalerei almeno tre: a) l'interpretazione provvidenziale dei nuovi media fornita da Giovanni Paolo II in occasione della Giornata di Czestochowa, il 15 agosto 1991 (pp. 84-85); b) l'insistenza dello stesso Giovanni Paolo II sulla «visibilità» della Chiesa all'interno della società (pp. 126-127); c) l'illuminante paragone tra Wojtyła e Michael Jackson istituito da un ragazzo americano sconvolto da un primo piano del papa polacco sull'orlo delle lacrime: «Michael Jackson non ha mai pianto per me. Il papa l'ha fatto. Questo significa che mi ama e che per lui sono importante» (p. 419).

Per quanto riguarda il giudizio storico sull'impatto delle GMG sulla figura di Giovanni Paolo II e, in generale, sul papato, l'autore scrive: «Dopo la crisi degli anni 1960-1970, le GMG restaurano l'importanza (*le poids*) del papato nell'immaginario dei giovani cattolici, senza che si assista per questo a una rinascita dell'“intransigentismo” dei loro predecessori della fine del XIX secolo. A parte una minoranza, i membri della “generazione Giovanni Paolo II” non possono essere qualificati come “gioventù vaticana” o “milizia del papa”. Karol Wojtyła rappresenta una figura spirituale, ascoltata e amata per il suo carisma, più che un capo. Le GMG suscitano l'adesione alla sua persona senza per questo rinforzare meccanicamente il suo potere di decisione, o quello della curia che lo assiste» (p. 481). Si tratta – come accennato – di un giudizio estremamente interessante, nonostante il riferimento un po' troppo generico alla «crisi [del papato] degli anni 1960-1970» (i primi anni Sessanta sono forse il momento di massimo consenso – interno ed esterno – nei confronti del papato!).

L'analisi della *governance* delle GMG di Giovanni Paolo II costituisce il cuore del libro. Prima di prenderla in esame, però, è necessario ricordare come nascano le «Woodstock cattoliche». All'origine del dispositivo c'è un sacerdote milanese aderente al movimento Comunione e Liberazione (CL), Massimo Camisasca (attualmente vescovo di Reggio Emilia-Guastalla), che, in previsione dell'anno santo straordinario del 1983-1984, sottopone l'idea di un raduno di giovani al vicepresidente del Pontificio consiglio per i laici Cordes. Forte del sostegno (e dell'expertise) dei «nuovi movimenti» (CL, ma anche i Focolari, che dal 1971 organizzano un raduno annuale di giovani, il Genfest, e altri), questi presenta il progetto a Giovanni Paolo II, che l'accetta con entusiasmo. I due «prototipi» delle future GMG si tengono a Roma

nel 1984 e nel 1985. È lo stesso Wojtyła a decidere prima di ripetere l'esperimento dell'anno santo (1984) in occasione dell'Anno internazionale della gioventù indetto dall'ONU (1985) e poi di renderlo un appuntamento fisso, con il suo nome attuale. Sia il raduno del 1984 sia quello del 1985 sono organizzati dal Pontificio consiglio per i laici in stretta collaborazione con i nuovi movimenti, da cui proviene anche la stragrande maggioranza dei partecipanti.

L'istituzionalizzazione del dispositivo produce alcuni cambiamenti nella sua *governance*. A partire dalla terza GMG (Buenos Aires, 1987), le conferenze episcopali e i vescovi delle diocesi ospitanti assumono un ruolo preponderante, mentre i nuovi movimenti perdono progressivamente importanza. Questo cambiamento si riflette anche sul programma delle Giornate: dal 1993 (Denver) in poi, per esempio, i leader dei nuovi movimenti sono esclusi dalla catechesi dei giovani, che resta soltanto in mano ai vescovi. Per tutto il pontificato di Giovanni Paolo II, la collaborazione tra il Pontificio consiglio per i laici e i comitati locali costituiti *ad hoc* sarà regolata informalmente. Sul piano pratico, il primo – che si presenta come l'organismo cui «il Santo Padre ha affidato [...] la preparazione, la gestione e lo svolgimento della Giornata mondiale della Gioventù dal momento della sua istituzione» (cit. a p. 149) – si riserva il diritto di stabilire il tema della Giornata; di preparare il messaggio del papa; di mantenere ufficialmente i contatti tra il comitato locale, i movimenti e le associazioni; di selezionare i vescovi catechisti; di organizzare il forum dei giovani. I secondi, invece, sono direttamente responsabili della preparazione materiale e della gestione dell'evento, mentre tutto il resto (scelta dell'inno ufficiale e dei canti, delle celebrazioni, ecc.) rientra in un'area di collaborazione tra i due soggetti. Una *governance* del genere, sottolinea Mercier, «contrasta con la dinamica ecclesiologica del pontificato di Giovanni Paolo II» (p. 165): eclissi dell'iniziativa diretta del papa (personalmente responsabile della scelta del luogo soltanto fino al 1991); diminuzione del peso – e persino della presenza – dei movimenti; ascesa dei vescovi e delle conferenze episcopali. L'analisi della «struttura» e della *governance* delle GMG non sarebbe completa se l'autore non indossasse anche le lenti del genere e della generazione. In questo modo, emergono, nonostante qualche eccezione, una Chiesa maschile – quando non maschilista – e clericale, e un dispositivo *per i* giovani più che *di* giovani.

Passiamo al terzo – e ultimo – obiettivo principale del libro: che prospettiva sull'evoluzione della «scena cattolica» tra il 1984 e il 2002 ci forniscono le GMG? Come anticipato, per Mercier la questione più

importante che si pone su questo terreno è quella dell'«inclusione sociale»: «Fra tutte le caratteristiche delle GMG di Giovanni Paolo II, una cattura in maniera particolare l'attenzione dello storico che le osserva all'inizio degli anni 2020, segnati dall'importanza delle questioni legate all'*inclusione*» (p. 321). L'autore esamina separatamente cinque terreni di inclusione (o esclusione) sociale: 1) la diversità fisica e mentale; 2) la diversità culturale; 3) la diversità religiosa; 4) la diversità di genere; 5) la diversità di orientamento sessuale.

Per quanto riguarda il primo terreno, la GMG di Czestochowa (1991) segna una svolta: si passa da una logica «segregativa», per quanto positiva (i disabili hanno un accesso speciale al papa), a una logica inclusiva nel senso attuale del termine. La diversità culturale è affrontata in un'ottica multiculturalista, come dimostrano le celebrazioni (nel 1989, 1991 e 1995 il papa saluta tutti i gruppi nazionali di pellegrini nella loro lingua, a prescindere dalla loro dimensione; nel 1993, 1997 e 2002 ricorda i nomi di tutti i paesi rappresentati). Come si può immaginare, la questione è particolarmente importante per gli organizzatori della GMG di Denver (1993). Paul Henderson, responsabile della programmazione, inserisce tra i suoi obiettivi «la massima partecipazione delle minoranze etniche e razziali a tutti i livelli della pianificazione, della messa in opera, degli acquisti, degli accordi contrattuali e del reclutamento dei volontari» (cit. a p. 332). In realtà, il multiculturalismo delle GMG finisce là dove comincia la diversità religiosa. Sotto questo aspetto, l'autore individua due fasi: la prima, da Roma (1984) a Manila (1995), si caratterizza per una «relativa apertura confessionale» (che si concretizza nella partecipazione sia di delegazioni non cattoliche sia di delegazioni non cristiane); la seconda, da Parigi (1997) in poi, si contraddistingue invece per un sostanziale esclusivismo religioso, seppur mitigato da un discorso «inclusivo» sul ruolo delle religioni all'interno della società. (In maniera speculare, l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della prima fase coesistono con un discorso esclusivo sulle radici cristiane e cattoliche dei paesi ospitanti.)

Per quanto riguarda la partecipazione femminile, le donne sono in maggioranza tra le partecipanti/ i partecipanti e – come prevedibile – in assoluta minoranza tra le organizzatrici/ gli organizzatori, soprattutto per quel che riguarda i ruoli apicali (considerando che la presidenza dei comitati locali spetta a un vescovo, l'incarico più elevato accessibile a una laica/ un laico è quello di vicepresidente/ vicepresidente o segretaria/o generale, a seconda dei casi: su sei edizioni, soltanto in un'occasione (Manila 1995) è assegnato a una

donna (Henrietta de Villa). È interessante notare, a questo proposito, che la GMG di Denver (1993) sia la scena di tre differenti *performances* femministe. La prima – quella di maggior impatto – è in realtà una *performance* involontaria, nel senso che non sembra esserci alcuna intenzione femminista dietro la scelta di assegnare a una ragazza, Christiana Brown, la parte di Gesù in una recita della Passione che si tiene venerdì 13 agosto al Mile High Stadium. La seconda è la lettura di una versione «inclusiva» (cioè con i pronomi personali maschili di 3^a persona che si riferiscono a Dio trasformati in pronomi personali di 2^a persona singolare, quindi invariabili) del Magnificat da parte di Mev Puleo, una giovane universitaria cattolica che si richiama alla teologia della liberazione. La terza è l'inserimento, nella «litanìa del pellegrino», di una preghiera contenente, accanto alle tradizionali invocazioni di Dio padre, anche alcune invocazioni di Dio madre («ventre di tutti», «madre del mio cuore», ecc.).

L'«inclusione» delle persone LGBT non è nemmeno presa in considerazione. Non a caso, il paragrafo dedicato al tema si intitola *L'impensé des orientations sexuelles* (pp. 375). Ciononostante, la questione emerge in almeno due occasioni. La prima è quando gli organizzatori della GMG di Denver (1993) chiedono – ed ottengono – di essere esentati dal rispetto della legislazione antidiscriminatoria locale in vigore dal 1990 (legislazione contro la quale si era schierato anche l'arcivescovo di Denver James Francis Stafford). Di fronte a questa scelta, che sorprende (negativamente) anche alcuni membri del consiglio comunale, l'associazione di cattoliche e cattolici omosessuali «Dignità» commenta: «Il messaggio implicito è che tutti sono invitati, tranne i gay e le lesbiche» (cit. a p. 372). La seconda è quando lo stilista Jean-Charles de Castebajac (nei primi anni Settanta autore, con Oliviero Toscani, dell'iconica campagna pubblicitaria dei Jesus Jeans «Chi mi ama mi segua» ecc.) disegna per la GMG di Parigi (1997) una veste liturgica (una casula) decorata con cinque bande di colori (una per ogni continente) che ad alcuni ricordano un po' troppo quelle della Bandiera arcobaleno simbolo del movimento LGBT.

Il capitolo sull'inclusione (o l'esclusione) sociale promossa dalle GMG di Giovanni Paolo II lascia emergere parecchi frammenti del *discorso* proposto dal papa e dagli altri *speakers* ecclesiastici in occasione delle Giornate. Questi sembrano comporre un programma riassumibile nella formula «umanizzare la globalizzazione», anche se un capitolo specificamente dedicato alle *parole* delle GMG sarebbe potuto essere utile per farsi un'idea più precisa. Cosa hanno detto Giovanni Paolo II e gli altri vescovi «catechisti» ai milioni di giovani che li hanno ascoltati

(per non parlare delle decine di milioni di giovani e meno giovani che hanno ascoltato – oltre che guardato – il papa in televisione)?

Cosa sono state allora le GMG di Giovanni Paolo II, un «fuoco di paglia» o una «scintilla»? Per capirlo, Mercier scompone la domanda in tre interrogativi distinti: 1) Quali sono stati gli effetti delle Giornate a breve e a lungo termine? 2) Quali sono state le loro ricadute sulle differenti categorie di pellegrini? 3) L'impatto delle GMG di Giovanni Paolo II su questi gruppi è stato sufficiente per incidere sulle credenze e i comportamenti religiosi di tutte le giovani e di tutti i giovani dei paesi che le hanno ospitate? Nel breve periodo, le Giornate sembrano essere state capaci di aumentare sia l'appartenenza religiosa (al cattolicesimo), sia la credenza (in Dio), sia la pratica (soprattutto la preghiera personale). In Francia, per esempio, la percentuale di giovani tra i 18 e i 29 anni che si dichiarano cattolici aumenta di 4 punti tra il 1990 e il 1999, dopo essere diminuita di 14 nel decennio precedente. Tuttavia, nel medio-lungo periodo, l'impatto generale delle GMG di Giovanni Paolo II sembra essere percettibile soltanto sulla fede e, soprattutto, la preghiera personale. In particolare, le Giornate sembrano segnare l'esistenza soprattutto delle giovani e dei giovani che prendono parte direttamente all'«evento». Per molti di loro, questo coincide con un'esperienza di «pienezza», per riprendere un'altra categoria di Charles Taylor, usata dallo stesso Mercier. Nel raccontarla, le giovani e i giovani pongono l'accento su alcuni elementi ricorrenti: il senso di comunità; il papa («La [sua] energia mi ha toccato. Mi sono sentito benedetto. Non posso spiegare questo sentimento, un sentimento provocato dal fatto di aver ricevuto un dono invisibile. Questa felicità, intensissima, non è paragonabile a nient'altro», riferisce Adonis Guangsing, uno dei 4 milioni di giovani che assistono alla messa finale della GMG di Manila); la natura, soprattutto nel caso delle ragazze e dei ragazzi del Nord America (Canada e Stati Uniti).

In qualche caso, le «Woodstock cattoliche» conducono le/i loro partecipanti direttamente in paradiso, come racconta l'ultima testimone citata da Mercier, Colette, che ha preso parte alla GMG di Toronto (2002): «Mio nonno mi aveva detto: “Bisogna che tu viva il Paradiso. Bisogna che tu raggiunga Dio, quando morirai, perché non c'è niente di più bello del Paradiso. Ci sarà bel tempo in Paradiso. Ci saranno alberi maturi. Ci saranno persone di tutte le età, di tutte le razze. Tutti avranno l'aria contenta. Tutti si parleranno, si arrangeranno per farsi capire”. Quando sono arrivata sul sito della GMG, sentivo la voce di mio nonno nella mia testa, e quello che sentivo, lo vedevo. Gente di tutte le razze, di tutte le culture, di tutte le età (c'e-

rano dei giovani della GMG, sì, ma c'erano anche degli accompagnatori, delle famiglie di accoglienza, dei bambini). Tutti si parlavano. I miei occhi hanno pianto per mezz'ora. [...] È stata come una folata di felicità. Ma questa folata di felicità, non è passata. Di solito hai degli sbalzi di felicità che durano cinque o dieci minuti. Quella volta, sono stata euforica tutta la giornata, fino a che sono andata a dormire a mezzanotte. Ho ricevuto una specie di scarica dell'amore di Dio per tutta la giornata» (cit. alle pp. 495-496).