



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno IV - n. 2-2009**  
**luglio-dicembre**

ISSN 1970-5301

**8**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno IV - n. 2-2009  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*  
*Diritto canonico*  
*Diritti confessionali*  
*Diritto ecclesiastico*  
*Sociologia delle religioni e teologia*  
*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
G. Fubini, A. Vincenzo  
S. Ferlito, L. Musselli  
G. J. Kaczyński  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*  
*Giurisprudenza e legislazione costituzionale*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefani  
A. Fuccillo  
F. De Gregorio  
S. Testa Bappenheim  
G. Schiano  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

...Ma i laici come stanno attuando il Concilio Vaticano II? Riflessioni a margine di un saggio di Fulvio De Giorgi

ANTONINO MANTINEO

Il saggio di Fulvio De Giorgi<sup>1</sup> analizza una tematica sulla quale da tempo diversi studiosi si interrogano se e in che misura i cattolici in Italia danno quella testimonianza e quel contributo che si rendono necessari per vitalizzare la Chiesa del nostro Paese e renderla idonea alla sua missione evangelizzatrice, nonché per essere nella comunità civile quel lievito e quella lucerna che rinnova la società e la illumina anche nella notte buia che stiamo attraversando<sup>2</sup>.

Intento del contributo sembra essere racchiuso nella stessa titolazione: i laici come la Chiesa appaiono come un anatroccolo brutto, sgraziato che potrà diventare cigno solo se saprà coltivare ed alimentare tutti gli elementi non certo somatici, ma sostanziali – di essenza e di natura – che potranno restituire sia alla Chiesa che ai laici stessi il loro vero volto.

La constatazione di avvio dell'A. è che oggi il laicato è inadeguato e la Chiesa si presenta come *casta meretrix*, “un ossimoro che la dice lunga sul «mistero» celato nella Chiesa di tutti i tempi, dalle origini fino a oggi”<sup>3</sup>.

Un altro elemento utile per ricostruire l'analisi di De Giorgi è costituito

---

<sup>1</sup> Cfr. FULVIO DE GIORGI, *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 2008.

<sup>2</sup> Cfr. la ricerca di FRANCO GARELLI, *La Chiesa in Italia. Struttura ecclesiale e mondi cattolici*, Bologna, Il Mulino, 2007. Tra i saggi più recenti, si segnala G. BIANCHI, *Martini “politico” e la laicità dei cristiani*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007. Da ultimo, si v. STEFANO PICCIAREDDA, *Il '68 dei cattolici*, in *statoecliese.it*, maggio, 2009. Sul versante del diritto canonico, per tutti, si v. ANNE ASSELIN, *Vingt ans après la promulgation du Code de droit canonique: Qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église?*, in *Studia canonica*, 3/1, 2004, pp. 85-109.

<sup>3</sup> Cfr. CARLO GHIDELLI, *Prefazione*, in FULVIO DE GIORGI, *Il brutto anatroccolo*, cit., p. 7 e ss. L'ossimoro di *casta meretrix* è stato utilizzato da S. Ambrogio nel suo *Commento al Vangelo di Luca*, in *Commento*, 3, pp. 17-23. Sono varie le interpretazioni dell'espressione: per valutazioni opposte, si v. GIACOMO BIFFI, *Casti meretrix. Saggio sull'ecclesiologia di Ambrogio*, Casale Monferrato, Piemme, 1996; per una valutazione storicizzata dell'espressione, nel senso che la Chiesa è “allo stesso tempo santa e peccatrice”, per tutti v. HANS KÜNG, *La Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 379.

dal *fondamento* su cui poggia la sua riflessione, che trae spunti dal pensiero e dalla testimonianza di padri nobili del cattolicesimo sociale e del magistero ecclesiale: da Rosmini, innanzitutto, sul quale ha sviluppato significativi studi di pedagogia e di storia della pedagogia<sup>4</sup>, ed, ancora, da Lazzati, Dossetti, Oscar Romero, dal cardinale Martini, don Milani, mons. Bello, dal vescovo caro all'A., mons. Minguzzi, dal cardinale Ballestrero (p. 9).

Questo quadro di riferimento ci permette di mettere in luce lo stile autobiografico che accompagna tutto il lavoro, che, per altro, sembra essere l'esito di una riflessione meditata e misurata, che si presenta come un mosaico di tessere assemblate non in modo approssimativo, né improvvisato. Lo scritto, infatti, risulta dalla armonica composizione di un insieme di saggi e studi, tutti accomunati dalla ricerca e dalla dimensione di fede vissuta. Il contributo, pur ispirato da contenuti, rigore e metodo scientifici, è, parimenti, intriso di profonda spiritualità, per cui si riconoscono in esso le qualità dello studioso e il pregio della persona che si mette in gioco, anche in modo autocritico, nella sua dimensione di credente, oltre che di ricercatore. De Giorgi si narra come testimone di una spiritualità intrisa dallo e formatasi allo spirito della Chiesa del Concilio Vaticano II e che, pure, si arricchisce del magistero pontificio e di quello episcopale. Questa circostanza ci autorizza ad apprezzare la sua coerenza e la sua sincera fede, anche quando gli si poteva chiedere, forse, un maggiore coraggio nella sua lettura della deriva che attraversa la Chiesa italiana e che fa temere, allo stesso De Giorgi, uno *scisma sommerso* (p. 77)<sup>5</sup> e, più in generale, un dissenso e un disagio di tanti che avvertono le distanze che separano oggi dallo *spirito conciliare* e dal vangelo di Cristo. Su alcuni di questi passaggi che, forse, avrebbero richiesto un esercizio maggiore di libertà di parola, mi permetterò di ritornare, non certo per sminuire il valore dell'opera, quanto, piuttosto, per offrire un personale contributo sul tema, con il solo intento di proseguire nella riflessione avviata dall'A. sull'impegno cui è oggi chiamato il laicato.

Mi preme, subito, richiamare i due interrogativi di fondo che attraversano tutto il lavoro: come sarebbe il laicato senza il Concilio Vaticano II (p. 71) ?;

---

<sup>4</sup> Cfr. FULVIO DE GIORGI, *Antonio Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia, Morcelliana, 2003; Id., *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento*, Milano, ISU Università Cattolica, 1999.

<sup>5</sup> L'espressione "scisma sommerso", che sempre più spesso è richiamata per indicare il disagio di tanta parte dei cattolici italiani e stranieri, si deve al saggio di PIETRO PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano. La società moderna e la Chiesa cattolica*, Milano, Garzanti, 1999, in cui l'A. riprende una delle cinque piaghe della Chiesa, come descritte da Antonio Rosmini, per deprecare la distanza che intercorre tra gli insegnamenti della gerarchia ecclesiastica e la pluralità dei fedeli, i quali nella vita concreta disattendono le indicazioni del Magistero.

e, l'altro: in che periodo della storia della Chiesa ci troviamo (p. 31)?.

Le due domande si intersecano fra loro e mentre fanno emergere altre questioni che interpellano la fede, si va definendo, per merito dell'A., una prospettiva di speranza e di impegno cui sono chiamati la Chiesa e, in modo speciale, i laici.

Sul primo interrogativo, De Giorgi constata come era proprio di una Chiesa *totalitaria*, quale *societas perfecta*, come definita fino al Concilio Vaticano I, costituirsi e proporsi come modello gerarchico, in cui tutto il potere era riconosciuto all'autorità ecclesiastica, così che i laici erano qualificati come sudditi e beneficiari della grazia, solo nella misura in cui fossero ossequiosi nei confronti della gerarchia. Da ciò discendeva la conseguenza che i laici, singoli o organizzati, non avevano alcun ruolo, non partecipavano alla vita della Chiesa se non come destinatari del ministero della salvezza<sup>6</sup>.

La condizione dei laici, come determinata dalla Chiesa pre-conciliare, non appare a De Giorgi del tutto superata, né modificata nella odierna ecclesiologia e nella prassi seguita dai laici medesimi. Egli nota, infatti, come un analfabetismo del laicato, quasi di ritorno alle posizioni pre-conciliari e, di rimando, la produzione di una "pure inconsapevole chiusura della gerarchia ecclesiastica in quell'autoreferenzialità, che la rende intoccabile", simile alla condizione del *ceto* politico. Non appaia inopportuno questo rimando e parallelismo tra la crisi della vita della Chiesa, e la crisi della democrazia che investe molte società occidentali, compresa quella italiana<sup>7</sup>. Sul punto, infatti, l'A. osserva come mentre si continua a parlare di democrazia, si vanno implementando logiche e procedure antidemocratiche (p. 49); il modello classico della democrazia rappresentativa e parlamentare appare in crisi quasi irreversibile e viene sostituito, nella prassi, da logiche oligarchiche. Parimenti, si continua a parlare del Concilio Vaticano II, mentre, nei fatti, si vanno implementando logiche non conciliari, disattendendone anche i deliberati. Rientrano fra coloro che prendono le distanze e smentiscono il Concilio Vaticano II anche quelli che lo ritengono una *parentesi* da cui allontanarsi in fretta, per ripristinare una Chiesa, quale unica agenzia di salvezza, cittadella e fortezza che avverte di doversi difendere dall'*esterno* e, talvolta, anche dall'*interno* (p. 71).

---

<sup>6</sup> Per i riflessi prodotti da questa impostazione sulla vita delle associazioni laicali nella Chiesa, si rinvia a ANTONINO MANTINEO, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Torino, Giappichelli, 2008, in specie p. 119 e ss.

<sup>7</sup> Utile appare il contributo recente di GAETANO SILVESTRI, *Dal potere ai principi. Libertà e uguaglianza nel costituzionalismo contemporaneo*, Bari, Laterza, 2008; nonché quello di MASSIMO L. SALVADORI, *Democrazie senza democrazia*, Bari, Laterza, 2009:

L'A., invece, sceglie di stare dalla parte dei principi conciliari<sup>8</sup>, individuando in essi la via maestra che può restituire la Chiesa al servizio dell'uomo, di ogni uomo, anche di quello che non è stato direttamente toccato dalla *historia salutis* compiuta dall'evento della venuta del Cristo<sup>9</sup>. In ciò, De Giorgi sembra condividere gli spunti di alcuni teologi, fra i quali, per ultimo, lo stesso Vito Mancuso, i quali, sul fondamento del Concilio Vaticano II, prendono le distanze dalla concezione agostiniana dell'*extra ecclesiam nulla salus*, proponendo una Chiesa quale mezzo di salvezza, non esclusivo né, ancor meno, fine della salvezza<sup>10</sup>.

L'A. si spinge con sincera e critica analisi a considerare quali siano, allora, i punti dolenti, o, come egli preferisce dire, in ossequio al lessico rosminiano, le cinque piaghe del laicato, che richiedono una conversione profonda, costituendo dei crinali decisivi per lo stesso futuro della Chiesa. Da ciò si può comprendere come solo un laicato *rinnovato evangelicamente* può proiettare verso il futuro una Chiesa che possa dare attuazione al Concilio Vaticano II. Come a dire, secondo un'espressione utilizzata di recente, occorre che si affermi la laicità quale dimensione della vita ecclesiale, che richiede la laicità del credente come pure la laicità della Chiesa<sup>11</sup>.

Il Concilio Vaticano II ha proposto, infatti, l'immagine di una Chiesa come realtà di popolo pellegrinante nella storia, popolo messianico che "cammina alla ricerca della città futura e permanente"<sup>12</sup>. Questa Chiesa porta con sé una identità ed una vocazione laicale, nel senso che essa è chiamata ad essere sempre più popolo, come anche il termine *laós* sta ad indicare<sup>13</sup>. In quanto

---

<sup>8</sup> Per richiami alla prospettiva e alla disciplina nuove offerte dal Concilio Vaticano II sul ministero dei laici, si rinvia a ANTONINO MANTINEO, *op. ult. cit.*, p. 127 e ss.

<sup>9</sup> Per una ricostruzione ed un'analisi dei contributi teologici sul tema, cfr. GIANLUIGI PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna, Dehoniane, 2001.

<sup>10</sup> Vedasi di VITO MANCUSO il recente contributo, *Cosa vuol dire la salvezza al di fuori della Chiesa*, in *La Repubblica*, 28 aprile 2009.

<sup>11</sup> GREGORIO BATTAGLIA, *Solo il Vangelo. Laicità del credente, laicità della Chiesa*, in *Horeb*, 1, 2009, pp. 41-48. *Ivi*, sono richiamati, in particolare, GIUSEPPE BARBAGLIO, *La laicità del credente*, Assisi, Cittadella Editrice, 1987, p. 123; YVES CONGAR, *La chiamata di Dio*, in AA.VV., *Il popolo nel cammino dell'umanità*, Roma, 1970, p. 53.

<sup>12</sup> Cfr. *Lumen Gentium* n. 9. Sul versante teologico, piace qui richiamare, tra i primi, YVES CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia, Morcelliana, 1967; KARL RAHNER, *L'apostolato dei laici*, in *Saggi sulla Chiesa*, Roma, 1966, in particolare, p. 213 e ss.

<sup>13</sup> Cfr. il contributo classico di GIORGIO FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 47 e ss. Era stato lo stesso Paolo VI, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 1, Roma, 1963, p. 570, ad esprimersi sul superamento operato dalla nuova ecclesiologia conciliare e sulla necessità che il laico prendesse coscienza di essere elemento attivo della Chiesa. Per una considerazione sui riflessi ecclesiologici e teologici della costituzione *Gaudium et Spes* sulla vita della Chiesa, cfr. ERIK BORGMAN, "Gaudium

tale, la Chiesa non può lasciarsi trascinare da tentazioni di tipo settario o elitario, perché è insito nella stessa nozione di popolo l'idea di abbracciare tutto e tutti, senza distinzione di genere, razza, generazione, cultura.

Richiamiamo brevemente gli elementi di criticità del laicato italiano, come proposti dall'A.

La prima carenza del laicato gli appare quella di una adeguata, noi diremmo, *originale ed originaria*<sup>14</sup>, *spiritualità del laicato* (p. 89). Non è stata sostituita, infatti, alla spiritualità propria degli istituti secolari, estesa con automatismo ai laici – impostazione questa propria della Chiesa pre-conciliare – una rinnovata ed aggiornata spiritualità che si dovrebbe fondare sulla radicalità evangelica, come espressa dalle beatitudini; terreno questo ove i laici potrebbero trovare tanti punti di contatto con le donne e con gli uomini di *buona volontà*, che pure non si dichiarano cristiani<sup>15</sup>.

La seconda carenza è quella di una soggettività pastorale dei coniugi, passando, cioè, da una soggettività individuale ad una pastoralità di coppia. L'immagine trinitaria dell'Amore trova, infatti, una sua pienezza nella vocazione dell'amore sponsale che unisce, come una sola carne, lo sposo alla sposa<sup>16</sup>.

---

*et Spes*": il futuro mancato di un documento rivoluzionario, in *Concilium*, 4/2005, Queriniana, pp. 64-75; in particolare, *ivi*, p. 68 e ss., ove l'A. rimarca lo stretto collegamento tra la *Gaudium et Spes* e la costituzione dogmatica *Lumen Gentium*: «Il fatto che in *Lumen Gentium* il capitolo sulla Chiesa come popolo di Dio preceda quello sulla Chiesa come gerarchia – cosa che provocò molte discussioni e scontri durante il Concilio – ha sempre avuto un gran rilievo nella ricezione della *Lumen Gentium*. Ma, in certo senso, è ancor più rilevante il fatto che la Chiesa sia stata descritta come “sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano” (LG, 1). La Chiesa non esiste per se stessa, ma è un segno e uno strumento mediante il quale Dio chiama tutto il genere umano e il mondo a partecipare alla sua stessa vita». Sul tema, si segnalano: Gruppo italiano docenti di diritto canonico (a cura di), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Milano, Glossa, 2000; MAURILIO GUASCO, JUAN IGNACIO ARRIETA, GIORGIO FELICIANI, GIUSEPPE DALLA TORRE, ROSINO GIBELLINI, EMILIE FOULLLOUX, GIOVANNI PIANA, FRANCESCO TRANIELLO, *La Chiesa del Vaticano II*, Parte II, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1994.

<sup>14</sup> Cfr., in questa direzione SALVATORE BERLINGÒ, MARTA TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2008, in specie, p. 156 e ss.

<sup>15</sup> Su questi temi, Cfr., per tutti, CARLO MARIA MARTINI, *Il discorso della montagna*, Milano, Mondadori, 2006; ID., *Le tenebre e la luce. Il dramma della fede di fronte a Gesù*, Casale Monferrato, Piemme, 2007.

<sup>16</sup> Cfr. Sulla famiglia come manifestazione trinitaria dell'Amore, ritorna SALVATORE BERLINGÒ, “*Ursakrament*” e “*magnum sacramentum*”. *A quarant'anni dal volume di Francesco Zanchini Castiglionchio “La chiesa come ordinamento sacramentale”*, in *statoechiese.it*, maggio, 2009, in particolare, 2, ove l'A. ribadisce che la «istituzione sacramentale del matrimonio e della famiglia si rende (...) necessaria nell'economia della nuova alleanza al fine di garantire alla Chiesa la permanenza e la dignità di un modello che risulta imprescindibile e prioritario per la struttura ordinata della comunità dei suoi fedeli»; ed, ancora, l'A. afferma che «la sacralità della famiglia è indispensabile per la Chiesa non solo e non già perché senza di essa il popolo di Dio si estinguerebbe materialmente, ma anche, e soprattutto, perché senza di essa l'istituzione ecclesiale non sarebbe potuta nascere con la

Su questo ritardo ha inciso, di certo, la visione negativa del matrimonio, che ancora nel vecchio Codice di diritto canonico del 1917 aveva indicato tra i fini, anche se secondari, il *mutuum adiutorium* e il *remedium concupiscentiae*<sup>17</sup>, ritenendo, comunque sia, la condizione laicale uno stato di vita inferiore rispetto ai presbiteri e ai religiosi. Solo una pastoralità e spiritualità delle e dalle famiglie, *oggetto* e *soggetto* di evangelizzazione, può rendere la Chiesa veramente laica (p. 12).

La terza carenza è quella determinata dall' assenza di una pastoralità di libertà e di liberazione, in una Chiesa che abbia come "luogo privilegiato" del suo messaggio i poveri<sup>18</sup>. Forse in questo si nota l'enorme distanza che divide ed allontana la Chiesa dal Concilio Vaticano II, per non avere adeguatamente perseguito la *scelta preferenziale* dei poveri che Essa è chiamata a compiere<sup>19</sup> (p. 96 e ss.).

La quarta carenza è quella della libertà di parola dei laici nelle comunità ecclesiali<sup>20</sup>. Sono, infatti, prevalenti le forme di autocensura, i silenzi e le omissioni che implicano un consenso pavido e rassegnato, un conformismo che è caricatura della vera unità e che non attua quel principio di autonomia dei laici, pur nella comunione con i pastori (p. 103).

La quinta carenza è quella costituita dalla mancata consapevolezza della dignità fraterna del laico. Si tratta di trasformare nella realtà del vissuto ecclesiale la piena uguaglianza dei battezzati, superando ogni paternalismo e ogni forma di clericalismo: ed, infatti, anche secondo il vescovo Tonino Bello, "i laici che si clericalizzano non sono meno innocui dei chierici che si laicizzano" (p.107).

Qualche considerazione si rende necessaria a proposito del secondo interrogativo: quale Chiesa oggi si propone al mondo contemporaneo e alle

---

peculiarità e con le caratteristiche che le sono proprie o, quanto meno, si sarebbe ben presto e ineluttabilmente inaridita quanto alla sua capacità di significazione».

<sup>17</sup> Cfr. Sui fini generali del matrimonio, nel confronto tra vecchio e nuovo codice, cfr., per tutti, SALVATORE BERLINGÒ, ENRICO VITALI, *Il matrimonio canonico*, Milano, Giuffrè, 2006, p. 21 e ss.

<sup>18</sup> Cfr., ancora, Congregazione per la dottrina della fede, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 3, ove si legge: «l'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica nella quale Dio si è fatto povero per noi, per arricchirci con la sua povertà».

<sup>19</sup> Cfr. la Costituzione *Gaudium et Spes*, 69. FULVIO DE GIORGI, in *Il brutto anatroccolo*, cit, p. 96 e ss., ricostruisce attraverso quale itinerario sia giunta la Chiesa, da una parte, a compiere questa scelta; dall'altra, a ridimensionarla, se non a rimuoverla: nel documento della CEI, *Evangelizzazione e sacramenti*, 81, del 12 luglio 1973, nel Convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana*, 13, del 1976; ed, ancora nei documenti del Consiglio permanente della CEI, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* 4, 23 ottobre 1981, nonché della CEI, *Comunione e comunità nella Chiesa domestica* 24, 1 ottobre 1981.

<sup>20</sup> V. la Costituzione *Lumen Gentium* 9; e il decreto *Apostolicam actuositatem* 8.



comunità politiche? La domanda richiama alla vera missione della Chiesa nel tempo e nello spazio e come essa si pone a fronte degli ordinamenti civili e delle leggi che tentano di offrire soluzioni alle questioni ultime dell'uomo: dal diritto di nascere a quello di morire; e, in generale, di proporre una disciplina a quelle materie costituenti le mobili frontiere<sup>21</sup>, ove si misurano, appunto, le relazioni tra lo Stato e la Chiesa e le reciproche e, non sono sempre convergenti, competenze. Potremmo, con l'A., sottoscrivere l'affermazione per la quale "è improponibile un diritto civile conformato al diritto canonico" (p. 130); e l'altra, secondo cui la Chiesa non può esigere, nei confronti della società e dello Stato, di essere l'unico veicolo di un senso interpretativo delle grandi questioni dell'uomo contemporaneo, posizione questa che giunge a proporre quasi la coincidenza tra la Chiesa e lo Stato, con ciò mostrando di avere dimenticato l'intensa esigenza della cristianità primitiva, di essere una genuina comunità contro la società omologante e conformista, perché si addice ai cristiani, come espresso dalla Lettera a Diogneto<sup>22</sup>, richiamata anche dall'A., di passare "la vita sulla terra ma di essere cittadini del cielo" (p. 126).

L'A., sulla funzione della Chiesa nel mondo, richiama, ancora, le forme culturali in cui essa si può concretizzare. Appare come una grande tentazione quella di coltivare la cultura della presenza come prevalente, se non l'unica, rispetto a quella della mediazione e del paradosso. Con la prima si privilegeranno le forme di compromesso con il potere politico, per ottenere negli spazi pubblici, risorse e vantaggi o, anche, per ottenere leggi ispirate, ma solo in astratto, alla difesa di valori definiti dalla Chiesa italiana *non negoziabili*<sup>23</sup>: così il valore della famiglia, anche quando non sia accompagnato da politiche pubbliche in suo sostegno<sup>24</sup>; o le *crociate* in difesa della vita<sup>25</sup>, mentre dalle comunità politiche,

---

<sup>21</sup> Sulle *mobili frontiere* come terreno di confronto fra ordinamento statale e ordinamento canonico, si v. GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte*, Milano, Ave, 1996; Id., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma, Studium, 1997.

<sup>22</sup> *A Diogneto*, in *I padri apostolici*, Milano, Didaché, 2005, pp. 20-21.

<sup>23</sup> Cfr. STEFANO RODOTÀ, *Il conflitto tra Stato e Chiesa e i diritti «non negoziabili»*, in *La Repubblica*, 21 marzo 2007, 23.

<sup>24</sup> In questa prospettiva si v. Congregazione per la dottrina della fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, Milano, Paoline, 2003; nonché, CEL, *Nota del Consiglio Episcopale permanente a riguardo della famiglia fondata sul matrimonio e di iniziative legislative in materia di unioni di fatto*, Roma, 28 marzo 2007, 1 e ss., secondo cui «il fedele cristiano è tenuto a formare la propria coscienza confrontandosi seriamente con l'insegnamento del Magistero e pertanto non può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società».

<sup>25</sup> Una riflessione pacata e sofferta è quella di CARLO MARIA MARTINI, *Io, Welby e la morte*, in *Il sole*-24 ore, 21 gennaio 2007, p. 31.

anche transnazionali, non vengano parimenti garantiti i diritti e la pari dignità sociale alle minoranze, e, fra queste, ai senza diritti, come gli stranieri e i rom<sup>26</sup>. La cultura della mediazione richiede, piuttosto, la capacità, tutta da recuperare e da valorizzare, del dialogo, tendente a comprendere più che a giudicare, proporre più che imporre. Questa visione di Chiesa, che sa attivare la virtù della mediazione, se anche è accompagnata da quella del paradosso, fa sì che si possa vivere la *dimensione escatologica*, nel senso che la Chiesa ed il cristiano non si conformano alla mentalità di questo mondo, ma ricercano sinceramente la comprensione dei cuori, dei sentimenti e delle emozioni che sono nell'animo delle persone incontrate: che ispira alla misericordia, ad un cuore compassionevole e, al tempo stesso, non smette di testimoniare la radicalità dell'annuncio profetico, dell'amore di Dio; che sa proporre, ad esempio, un modello alternativo di famiglia, anche quando leggi dello Stato prevedessero di regolarizzare le convivenze, attribuendo doveri alle due parti legate affettivamente e diritti, soprattutto nei confronti della parte più debole. O anche nel senso che la Chiesa si sappia porre, con grande rispetto e senza il bisogno di una legge statale autoritativa, ispirata a concezioni proprie di uno Stato etico, nei confronti di ogni soggetto umano o dei suoi familiari o, ancora, dei medici che scelgano di misurarsi con il mistero della morte, senza prolungare una non-vita attraverso il ricorso a pratiche terapeutiche di accanimento forzato<sup>27</sup>.

Nell'indicare quella che viene chiamata una piccola via per nuovi orizzonti di missionarietà laicale, l'A. assegna centralità alle comunità costitutive di una chiesa di base<sup>28</sup>, e cioè le parrocchie, che sono chiamate ad un'autentica

---

<sup>26</sup> Cfr. GIUSEPPE SCHILLACI, *Identità cristiana inclusiva o esclusiva?*, in *Horeb*, 1/2009, p. 5 e ss., dove l'A. richiamando Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2008, fa presente che quando si affermi l'identità, a danno degli esclusi, questi sono relegati in una sorta di *underclass*, nella regione inferiore, fuori dai confini della società. "Identità di sottoclasse" significa assenza di identità. Sempre ZIGMUNT BAUMAN, in *Intervista sull'identità*, B. Vecchi (a cura di), Roma-Bari, 2008, Laterza, p. 44 ritiene che «La sottoclasse è un eterogeneo insieme di persone il cui *bios* (ossia la vita di un soggetto socialmente riconosciuto) è ridotto, come direbbe Giorgio Agamben, a *zoè* (vita puramente animale, in cui tutte le appendici riconoscibilmente umane sono state tagliate via o annullate). Un'altra categoria che subisce lo stesso fato è quella dei profughi, i senza Stato, i *sans papiers*, i non territoriali in un mondo di sovranità basata sul territorio. Condividono la situazione dei sottoclasse, ma al tempo stesso patiscono una privazione ancora maggiore, viene loro negato il diritto a una presenza fisica nel territorio sotto un governo sovrano, fatta eccezione per dei "non luoghi" concepiti appositamente per loro...».

<sup>27</sup> Cfr. GIOVANNI BIANCHI, *Martini politico*, cit., pp. 35 e ss., in cui si richiama l'intervista concessa dal Cardinale Martini, *La Chiesa non dia ordini: serve il dialogo laici-cattolici*, in *La Repubblica*, 16 marzo 2007, 21.

<sup>28</sup> Cfr. KARL RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani*, Cinisello balsamo, San Paolo, 1986; in particolare, si v. in quest'opera il saggio *Comunità di base sudamericane in una Chiesa europea?*, pp. 255 e ss.

conversione: da una prospettiva culturale e di erogazione quasi amministrativa di servizi religiosi, ad una che le vedono minuire (da *minus* = servo, minore, nel senso francescano) e, perciò, orientate all'ascolto e all'accoglienza, anche nelle situazioni dolorose vissute dai fratelli, che non attendono giudizi pre-costituiti, ma la comprensione e il perdono.

Prima di giungere ad alcune brevi conclusioni sembra necessario avanzare qualche osservazione critica al lavoro di De Giorgi.

Mi pare di poter indicare un limite nel suo tentativo, pur generoso e sincero di ricondurre a coerenza tutto il magistero di Giovanni Paolo II, che lo induce a ritenere che il contributo del papa polacco, determinante nel segnare la fine del comunismo storico, fosse tutto orientato a richiamare la centralità del cristianesimo, come buona novella liberante dalle tante forme di schiavitù e di oppressione. Nella prospettiva dell'A. appare, quindi, coerente la condanna e l'abiura da parte del Papa della teologia della liberazione, considerata viziata dalla teoria e dalla prassi marxiste (p. 68 e ss.). Il punto meriterebbe un'analisi più approfondita. Mi pare, infatti, che tutto il Magistero di Giovanni Paolo II abbia preso, certo, le distanze non solo dal materialismo storico dei regimi comunisti, ma anche dal capitalismo senza regole, che porta alla disumanizzazione e all'alienazione<sup>29</sup>. La condanna, poi, della teologia della liberazione da parte della Chiesa e di Giovanni Paolo II<sup>30</sup>, è stata, in parte, ridimensionata dalla stessa Congregazione per la dottrina della fede<sup>31</sup>, la quale non ha riscontrato in quella espressione teologica contenuti contrari alla dottrina della Chiesa<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Tra i vari documenti del Magistero di Giovanni Paolo II, in cui si può rilevare la critica al capitalismo come modello disumanizzante, quando non sia orientato al bene comune e alla centralità della persona umana, si v. la lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, Roma, 1987, che venne presentata a vent'anni dalla *Populorum progressio* di Paolo VI.

<sup>30</sup> V. Sacra Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione*, Città del Vaticano, 1984. Si ricorda che la teologia della liberazione aveva influenzato positivamente la seconda e la terza Conferenza Generale dell'episcopato latino-americano di Medellín e di Puebla. Quella di Medellín si svolse dal 26 agosto al 6 settembre del 1968; quella di Puebla il 28 gennaio 1979. Per una riflessione meditata sul significato della Conferenza di Medellín, si v. J. OSCAR BEOZZO, *Medellin: quarant'anni*, in *Concilium*, 5/2008, pp. 147-161; ed, ancora, SILVIA SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna, Il Mulino, 2007. Piuttosto che richiamare la vasta produzione che può farsi rientrare nella teologia della liberazione, ci piace qui ricordare l'opera di PAUL GAUTHIER, *I poveri, Gesù e la Chiesa*, Roma, 1963, cui molti teologi si sarebbero in seguito richiamati.

<sup>31</sup> V. Sacra Congregazione per la dottrina della fede, *Libertà cristiana e liberazione*, Città del Vaticano, 1986.

<sup>32</sup> V., da ultimo, FELICE SCALIA (a cura di), *La Teologia scomoda. Il caso Sobrino*, Molfetta (Bari), La Meridiana, 2008, p. 79, che fa sue le espressioni contenute nella *Notificatio*: «Lo scopo della presente *Notificatio* è quello di richiamare all'attenzione di tutti i fedeli la fecondità di una riflessione

Una seconda osservazione invece, quanto alle tendenze temporalistiche e mondane della Chiesa italiana, da cui l'A. prende le distanze. Sul punto ci si poteva attendere, forse, una maggiore libertà di parola ed un'individuazione più analitica delle cause che hanno portato a questa deriva mondanizzante, che offuscano la dimensione di *Chiesa mistero* e di Chiesa al servizio degli ultimi, introducendo elementi propri di una religione civile, quasi neo-costantiniana.

Sentiamo di fare nostre le speranze e gli auspici di De Giorgi, anche se poco si intravedono i segni di una felice metamorfosi del laicato da brutto anatroccolo a cigno (p. 247 e ss.).

Si avverte, infatti, l'esigenza di una Chiesa che si ponga, stabilmente, in sintonia col Vangelo, che non voglia mondanizzarsi: una Chiesa in cammino che si scopra sempre più pellegrina e forestiera, sempre in guardia davanti ai richiami seducenti degli assoluti terrestri. Per il credente laico questo è sano relativismo. Un relativismo cristiano che, come sottolinea Enzo Bianchi, risulta essenziale "per non divenire cappellania dei potenti del mondo, per mantenersi obbediente solo al vangelo: i cristiani sanno che la loro cittadinanza è nei cieli, che sono in cammino verso la città futura, che non hanno quaggiù una dimora permanente"<sup>33</sup>.

L'identità del cristiano è, in conclusione, una identità *cristica*, ispirata dal sentire stesso di Dio verso l'uomo e tesa a conformarsi progressivamente a questo sentire, assumendo il sentire di Dio come suo proprio (cfr. Fil. 2, 6-11). Una identità *kenotica*, che mostra la sua forza nella debolezza, abbandonando logiche di potere, svuotando il proprio io per alimentarsi di mitezza e umiltà<sup>34</sup>. Solo così si può costruire una città dell'uomo in cui molto spazio sia assegnato al fedele laico, che è chiamato a concorrere, attraverso il suo ministero, al rinnovamento della Chiesa come promosso dal Concilio Vaticano II.

---

teologica che non teme di svilupparsi nel flusso vitale della Tradizione ecclesiale». La *Notificatio* da parte della Congregazione per la dottrina della fede, data il 26 novembre 2006, era relativa, in particolare, a due opere di Jon Sobrino, e cioè: *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Madrid, Cittadella, 1991; e *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, San Salvador, 1999 – pubblicate in Italia dalla Cittadella di Assisi, rispettivamente nel 1995 e nel 2001.

<sup>33</sup> ENZO BIANCHI, *Cristiani nella società*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 17.

<sup>34</sup> Cfr. GIUSEPPE SCHILLACI, *Identità cristiana inclusiva o esclusiva?*, cit., p. 11.