

Paolo Martinelli

«RESTITUIRE ALLA FEDE CRISTIANA PIENA CITTADINANZA»

1. LA CITTADINANZA DELLA FEDE

“*Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*”: tra gli ambiti in cui si realizza questa testimonianza si colloca indubbiamente la *cittadinanza*¹, ossia la peculiare responsabilità civile del cristiano che non fugge la storia ma sta, come significativa presenza, in rapporto con le comuni circostanze del vivere. Come si è potuto evincere dai lavori del IV Convegno ecclesiale della Chiesa in Italia (Verona 2006), il tema della cittadinanza è stato indubbiamente tra i più discussi. Lo stesso relatore designato per questo ambito, il sociologo Luca Diotallevi, nella sua sintesi sul lavoro svolto dal gruppo di approfondimento dedicato a questa tematica ha così esordito: «I verbali dei gruppi di lavoro dell’ambito “cittadinanza” documentano un confronto generoso e vivace, ricco di vigorosi accenti critici»². Ciò non deve meravigliare. Infatti, la relazione tra testimonianza cristiana e cittadinanza va più direttamente che altri temi a toccare uno dei nervi scoperti della modernità: *il rapporto tra vita di fede e società, ultimamente tra Chiesa e mondo*. In tal senso, la testimonianza di Gesù risorto speranza del mondo nell’ambito della cittadinanza implica la grande tematica conciliare espressa dalla Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e si connette con il pluriseco-

¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL IV CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo. Traccia di riflessione in preparazione del Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006*, Milano 2005, n. 15e; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, “*Rigenerati per una speranza viva*” (1 Pt 1,3): *Testimoni del grande “sì” di Dio all’uomo. Nota pastorale dell’Episcopato italiano dopo il 4° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Roma 2007, nn. 12-13.

² Vedi il testo in *Una speranza per l’Italia. Il diario di Verona*. Supplemento di *Avvenire*, 2 dicembre 2006, 191.

lare patrimonio della dottrina sociale della Chiesa, in particolare dalla *Rescriptum Novarum* alla *Centesimus Annus*³.

Il tema della cittadinanza come luogo della testimonianza evangelica appare indubbiamente centrale anche nel magistero di Benedetto XVI. Non sarà sfuggito all'osservatore dell'attuale pontificato come uno dei temi più ricorrenti sia propriamente quello della necessità di *recuperare il valore pubblico della fede e dell'esperienza religiosa come tale*. Si pensi, a questo proposito, proprio al discorso tenuto a Verona in occasione del IV Convegno ecclesiale italiano, alla famosa *Lectio Magistralis* di Ratisbona⁴, all'Allocuzione preparata per l'Università La Sapienza di Roma⁵, anche se purtroppo mai pronunciata, agli interventi tenuti nel recente viaggio negli Stati Uniti d'America in relazione alla vera "laicità" dello Stato⁶. A dire il vero, il tema della cittadinanza della fede e dell'esperienza religiosa è stato anche uno dei più presenti negli interventi di Joseph Ratzinger come teologo e come Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede⁷.

Più direttamente, si ricorderà l'esplicito riferimento al nostro argomento da parte di Benedetto XVI nel suo intervento al Convegno di Verona, quando, in rapporto al necessario dialogo tra teologia, filosofia e scienze

³ D'altronde, anche nei precedenti convegni ecclesiali era evidente il riferimento a questa problematica: «Evangelizzazione e promozione umana» (Roma, 1976), «Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini» (Loreto, 1985), «Evangelizzazione e testimonianza della carità» (Palermo, 1995). Già nell'enunciazione dei titoli si può osservare la tematica riguardante il nesso tra l'esperienza cristiana e la capacità di incidere nella storia degli uomini

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Roma - Siena 2006, 11-30.

⁵ Cf. *L'Osservatore Romano*, mercoledì 16 gennaio 2008.

⁶ Il papa ha avuto modo di riconoscere al modello americano una laicità indubbiamente più sana rispetto a quella vigente per lo più negli stati europei. In questi ultimi la religione non può come tale esprimersi in ambito pubblico, mentre in America si riconosce alla religione il ruolo di anima della nazione e di coscienza critica. Si possono vedere, ad esempio: 1) l'intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo diretto verso gli Stati Uniti (cf. *L'Osservatore Romano*, giovedì 17 aprile 2008); 2) il discorso tenuto da Benedetto XVI durante la visita al Presidente Bush alla Casa Bianca il 16 aprile (cf. *L'Osservatore Romano*, venerdì 18 aprile 2008); 3) il discorso ai vescovi degli Stati Uniti tenuto sempre il 16 aprile, come pure le risposte alle domande rivoltegli dai vescovi stessi al termine dell'incontro (cf. *L'Osservatore Romano*, venerdì 18 aprile 2008). Nella stessa direzione si esprime il discorso tenuto da Benedetto XVI durante l'udienza generale di mercoledì 30 aprile, durante la quale ha ricordato il viaggio apostolico negli Stati Uniti (cf. *L'Osservatore Romano*, giovedì 1 maggio 2008).

⁷ BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005; J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992; ID., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo 2004; M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004.

moderne ha affermato come occorra «dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza»⁸. Questa espressione forte del pontefice mette chiaramente in evidenza che se occorre una *restituzione* della piena cittadinanza alla fede è perché essa di fatto è venuta per lungo tempo meno, rischiando di ridurre il credere a qualche cosa di meramente privato, senza incidenza a livello culturale. A questo proposito è necessario richiamare alla memoria ciò che può aver dato origine a questo scollamento tra la vita della fede e la vita pubblica. In tal modo potremo forse intendere meglio il richiamo del papa e le direttive emerse dalla Conferenza Episcopale italiana nell'ambito del Convegno di Verona.

2. L'ORIGINE DI UNA ESTRANEITÀ

Richiamiamo il punto centrale del problema, facendo innanzitutto un esempio caro alla nostra tradizione francescana⁹. È facile rilevare come per san Francesco d'Assisi la fede fosse indubbiamente un fatto totalizzante e pubblico. Pensiamo alla lettera del Santo di Assisi ai *Reggitori di popoli* e al suo invito affinché i capi si convertano, facciano penitenza, partecipino all'Eucaristia¹⁰; pensiamo al richiamo che Francesco fa loro affinché vivano bene il proprio ruolo di governo sapendo che tutti dobbiamo rendere conto a Dio del nostro operato¹¹. L'Assisiato, umile, "piccolino" e "illetterato", ha la libertà di ricordare ai "potenti" e ai "grandi" la loro responsabilità nel diffondere la lode di Dio nel popolo: «Dovete dare al Signore tanto onore fra il popolo a voi affidato, che ogni sera un banditore proclami o altro segno annunci che siano rese lodi e grazie all'Onnipotente Signore Iddio da tutto il popolo»¹². Tale compito da parte dei governanti non ha per Francesco alcun aspetto facoltativo, non si tratta di un invito ma di un imperativo, tanto che può proseguire asserendo: «se non farete questo, sappiate che voi dovete rendere ragione al Signore Dio vostro Gesù Cristo nel giorno del giudizio»¹³. Oggi noi sentiremmo un forte imbarazzo nel rivol-

⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI al IV Convegno Ecclesiale Nazionale Italiano*, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 20 ottobre 2006.

⁹ Per quanto segue mi permetto di rimandare a P. MARTINELLI, *Riconoscere l'amore. San Francesco d'Assisi e la fede*, Santa Maria degli Angeli - Assisi 2006.

¹⁰ Cf. Lrp 6: FF 212.

¹¹ Cf. Lrp 2s: FF 211.

¹² Lrp 7: FF 213. È probabile, come è noto, che in questo testo, come in altri, si senta l'eco dell'esperienza di Francesco in terra mussulmana, in cui aveva notato come grazie al grido del *muezin* dal minareto la popolazione venisse invitata a rendere lode a Dio.

¹³ Cf. Lrp 8: FF 213.

gerci ai capi delle nazioni europee, invitandoli a partecipare alla Santa Messa, a convertirsi, ricordando loro di fare in modo che il proprio popolo dia lode a Dio pubblicamente. Faremmo qualche cosa di avverso agli attuali codici culturali.

Perché questa differenza? Per Francesco, come per la mentalità medioevale in genere, la fede in Dio Trinità era la realtà più universale che si potesse concepire. Le varie differenze *tra* i popoli e *nel* popolo, al di là dei loro conflitti, trovavano nella professione della fede il fattore di unità. La fede era concepita come *uni-verso*: ossia come ciò che conduce e riconduce tutto in unità. Appellarsi alla fede era appellarsi alla realtà ultima più universale. E la stessa Chiesa istituzionale possedeva questo carattere di "ultimo appello"¹⁴. Di conseguenza, si capisce perché andare contro la fede in quel tempo implicasse anche una serie di conseguenze di carattere pubblico e sociale. Successivamente, con la nascita dell'epoca moderna, la fede viene gradatamente ad indicare qualche cosa che riguarda non più la realtà quotidiana, ma una scelta privata. Le ragioni di questo profondo cambiamento sono molto complesse, ma hanno essenzialmente la loro radice in una trasformazione di carattere sia *culturale* che *storico* che sta all'origine della modernità stessa.

In parte, tale fenomeno affonda le sue radici nella *crisi nominalista* e nella conseguente crisi dei cosiddetti "universali", per cui la conoscenza dell'uomo non sembrava più arrivare ad "intenzionare" adeguatamente la realtà e pertanto la sua formulazione concettuale perdeva di capacità universale. In tal modo si apriva il fianco anche ad una certa concezione di fede e di rivelazione priva di riscontro oggettivo, così da apparire sempre più in balia dell'arbitrarietà, non solo di Dio, ma anche dei poteri che da tale realtà trascendente traggono legittimazione. Da questa crisi, afferma ad esempio lo studioso tedesco Max Seckler, nasce la critica al concetto tradizionale di rivelazione cristiana, con il deismo inglese prima e con l'illuminismo tedesco e francese poi, che tende ad affermare l'impossibilità stessa di una rivelazione storica e a destituire di fondamento l'autorità ecclesiastica, quale depositaria dei contenuti di tale rivelazione¹⁵.

Ma soprattutto il motivo che stiamo cercando è da ricondurre alla *storica fine dell'unità della coscienza europea occidentale intorno alla fede cattolica*,

¹⁴ Un esempio per tutti è la posizione della Chiesa nel medioevo nei confronti della nascente università. Il riferimento alla Chiesa era ciò che permetteva l'indipendenza della ricerca da poteri politici di parte: cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 35-42.

¹⁵ Cf. M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 28-65.

con la nascita della riforma protestante. Ci riferiamo in particolare alla figura di Martin Lutero, alla sua rottura risoluta nei confronti della Chiesa romana e alla risposta cattolica sinteticamente rappresentata dal Concilio di Trento. Senza entrare in merito ai contenuti di tale scontro, a noi basti qui rilevare il fatto che la fede come tale non ha più riferimento all'unità visibile della Chiesa in occidente. Pertanto l'esperienza cristiana, di fatto, non appare più foriera di unità ma di divisione. Ora, in nome della fede non ci si unisce più ma ci si divide, fino alla tragica esperienza delle guerre di religione che insanguinano l'Europa. Da qui nasce, da parte dei nuovi poteri culturali e politici, l'esigenza di stabilire *nuovi piani di universalità* emancipati da qualsiasi esperienza di fede, secondo il dettato dei giusnaturalisti, *etsi Deus non daretur*: come se Dio non ci fosse. Nascono così gradatamente i concetti "laici", nel senso di "separati dalla fede" e da ogni esperienza religiosa confessionale, di *diritto naturale*, di *ragione autonoma*, di *natura umana* e di *Stato* nel senso moderno¹⁶. Qui si impone la necessità politica e culturale non solo di distinguere religione e società, ma di separarle, escludendo la possibilità della prima di influire sulla seconda.

Da qui si capisce anche la grande *separazione* che domina tutta l'epoca moderna *tra ragione e fede*. Il vero elemento universale e comune a tutti è ora rappresentato dalla *ragione autonoma e neutrale*. L'unico spazio lasciato alla fede è quello di essere una scelta privata che riguarda esclusivamente le cose soprannaturali e le realtà ultime (i novissimi). È evidente che la fede così intesa, separata dalla ragione, sarà una fede che anche teoricamente stenta a rapportarsi alla vita, a "fare cultura" e ad incidere pubblicamente nella vita degli uomini: *qui la fede perde gradatamente la sua cittadinanza nella società*.

3. RESISTENZE ALLA MARGINALIZZAZIONE DELLA FEDE DALLA SOCIETÀ

Non sono certo mancati contributi da parte cattolica per cercare di rispondere a questa marginalizzazione dell'esperienza della fede. La teologia barocca, che si sviluppa dopo il Concilio di Trento, elabora una riflessione teologica che cerca di far fronte alla nascita del pensiero "laico"¹⁷. Ciò

¹⁶ In un famoso testo Paul HAZARD individuava l'istituirsi di questa nuova coscienza in Europa nel periodo che va dal 1685-1715 (*La crisi della coscienza europea*, Milano 1968). Per approfondire, vedi F. BOTTURI, *Desiderio e verità. Per un'antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Milano 1985; ID., *Le tappe della secolarizzazione*, in AA. VV., *La chiesa del concilio*, Milano 1985, 153-164; ID., *Secolarizzazione e nichilismo*, in *Vita e Pensiero* 80 (1997) 22-32.

¹⁷ Cf. G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia*, II. *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna - Roma 1996, 415-570.

che sta a cuore alla teologia di quel tempo è salvaguardare la libertà della Chiesa nei rivolgimenti politici che ridisegnano i confini dell'Europa, affermare la soprannaturalità della grazia e della fede, ma anche garantire un rapporto con i nuovi concetti di "natura" e di "ragione" che si vanno formando nella cultura moderna. Come ha mostrato bene la successiva critica storica¹⁸, tale operazione è avvenuta non riuscendo del tutto ad evitare l'assunzione di un modello estrinsecista che coniugasse gli elementi della natura e della grazia in termini di giustapposizione, andando così, suo malgrado, incontro ad una marginalizzazione del dato ecclesiale rispetto a quello naturale.

La risposta più arguta al tentativo di marginalizzazione della fede avviene con il Concilio Vaticano I che, in piena "questione romana", riafferma il diritto alla cittadinanza della fede in forza del suo rapporto con la ragione¹⁹. Sappiamo che la fede subiva in quel tempo soprattutto due tendenze riduttive: una da parte del *razionalismo* che tendeva a non conoscere il carattere soprannaturale del credere; l'altra da parte del *fideismo*, ossia il tentativo di destituire la fede di ragionevolezza, leggendo in termini irrazionali, romantici e sentimentali. La prima riduzione permetteva sì una ritrovata cittadinanza della fede, tuttavia a discapito dello specifico soprannaturale; la seconda invece si estrometteva definitivamente dal confronto pubblico per rinchiudersi nell'ambito di una scelta intimistica ed in verificabile. La risposta del Concilio fu quella di affermare che la fede cristiana non si presenta né come moto cieco dell'anima né come razionalità pura (che avrebbe ridotto la rivelazione divina a realtà naturale), ma come atto della libertà che, sostenuta dalla grazia, ragionevolmente si affida alla rivelazione di Dio: la *rationabilitas fidei*. Le verità rivelate da Dio, credute in quanto rivelate da Dio stesso (*motivum fidei*), ma credibili in forza di segni (*motivum credibilitatis*) riconoscibili dalla retta ragione (*recta ratio*), si manifestano anche corrispondenti al fine ultimo dell'uomo²⁰. Non solo, il testo della Costituzione *Dei Filius* arriva ad affermare che la stessa ragione dell'uomo quando perviene alla fede non cessa il suo lavoro, ma illuminata dalla fede (*ratio fide illustrata*), continua la sua ricerca nella conoscenza dei misteri rivelati.

Tuttavia, l'arguto equilibrio trovato dall'assise conciliare non rimase tale nel futuro, in particolare nella teologia manualistica e nella crisi moder-

¹⁸ Cf. H. DE LUBAC, *Agostinismo e la teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978; ID., *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978; G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Milano 1996.

¹⁹ Cf. H.J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, 19-39.

²⁰ Cf. DH 3016. 3019.

nista²¹, cosicché l'esperienza ecclesiale, seppur mai priva di grandi santi, ha dovuto subire culturalmente una certa marginalizzazione, assestandosi essenzialmente su posizioni difensive e rigide nei confronti dell'avanzare dei grandi progetti laici (ed atei) di ripensamento della società.

Tutto questo ha avuto a che fare con la vita consacrata? Sicuramente sì. L'analisi storica e teologica ci ha mostrato come ad una certa separazione tra la natura umana e la grazia, tra la fede e la ragione, tra la Chiesa e società, abbia corrisposto in termini vocazionali una forte separazione tra le vocazioni di particolare consacrazione (vita religiosa e sacerdozio ordinato) e la vita laicale²². La figura del laico cristiano, infatti, ha subito nell'epoca moderna una certa eclisse avendo culturalmente la parola "laicità" acquisito un significato neutrale, se non avverso, nei confronti della fede. È significativo infatti che la riflessione teologica sulla vita religiosa nell'epoca moderna fino alla metà del XX secolo si sia concentrata nell'identificare la separazione che caratterizza lo stato di perfezione ed abbia decisamente trascurato il nesso di continuità con il battesimo²³. In tal modo, se questa posizione ha permesso di salvaguardare l'identità ecclesiale nei confronti di un laicismo crescente che tendeva ad investire gli ambiti della politica, della cultura e della scienza, tuttavia, suo malgrado, ha rischiato di confermare una certa "non cittadinanza" della fede nel mondo. Si deve dire con franchezza che, tutto sommato, al laicismo crescente non dispiaceva affatto una certa *fuga mundi* operata dai religiosi; in realtà non faceva che confermare in tal modo la mondanità del mondo...

In tal senso l'esito della modernità ha potuto suggerire l'idea che per occuparsi veramente delle cose delle società e del mondo si dovesse, in qualche modo, mettere tra parentesi la fede; mentre, per vivere veramente la fede si dovesse mettere ultimamente tra parentesi il mondo e la società.

4. L'EPOCA DEL CONCILIO VATICANO II

In questa prospettiva si comprende perché tutti i movimenti che hanno preparato il Concilio Vaticano II hanno di fatto tematizzato, direttamente

²¹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995.

²² Cf. su questo tema G. COLOMBO, *La «Teologia del laicato»: bilancio di una vicenda storica*, in AA Vv., *I laici nella chiesa*, Torino Leumann 1986; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Brescia 1997; P. MARTINELLI, *Sull'«essenzialità» (o «necessità») della vita consacrata nella Chiesa per il mondo. Note per una ricerca che continua*, in *Religiosi in Italia* 346 (2005) 32-46.

²³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948.

o indirettamente, la relazione tra l'esperienza della fede e la realtà secolare. La *nouvelle théologie*²⁴ e la teologia del laicato²⁵ dal punto di vista della riflessione teologica, la nascita degli istituti secolari²⁶ e dei movimenti ecclesiali laicali dal punto di vista pastorale²⁷, in fondo, hanno avuto come intenzione, al di là del giudizio sull'esito della loro azione, il ritrovare l'anello di congiunzione tra la fede e la storia, tra la Chiesa ed il mondo, o, detto in altri termini, la *cittadinanza della fede nella società*.

Le grandi affermazioni del Concilio Vaticano II riguardanti la divina rivelazione (*Dei Verbum*), l'identità della Chiesa (*Lumen Gentium*) e la relazione positiva da instaurare tra Chiesa e mondo (*Gaudium et Spes*) hanno in gran parte recepito quanto era in fermento nella vita del popolo di Dio e posto le pietre miliari per il rinnovamento ecclesiale²⁸.

Nel nostro contesto mi sembra significativo ricordare quanto affermato nella *Lumen Gentium* riguardo alla vita religiosa ed al suo rapporto con la realtà umana. Pensiamo ad esempio alle affermazioni riguardanti il fatto che la scelta di vivere secondo i consigli evangelici di castità, povertà ed obbedienza, per quanto comportino una reale rinuncia a dei beni indubbiamente apprezzabili, tuttavia non si oppone allo sviluppo della propria persona umana, anzi, per sua natura le è di grandissimo giovamento (cf. LG 46). Inoltre, nello stesso contesto si asserisce:

Né pensi alcuno che i religiosi con la loro consacrazione diventino estranei agli uomini o inutili nella città terrestre. Poiché, se anche talora non sono direttamente presenti a fianco dei loro contemporanei, li tengono tuttavia presenti in modo più profondo con la tenerezza di Cristo, e con essi collaborano spiritualmente, affinché la edificazione della città terrena sia sempre fondata nel Signore, e a lui diretta, né avvenga che lavorino invano quelli che la stanno edificando (LG 46).

Qui si dichiara esplicitamente non solo la pertinenza sociale della fede, ma addirittura la rilevanza antropologica e civile dei consigli evangelici.

²⁴ Cf. F. BERTOLDI, *Cristianesimo e modernità*, Bologna 1994.

²⁵ Cf. Y.M. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967; R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma 1951; AA.VV., *Il laicato. Rassegna bibliografica in lingua italiana, tedesca e francese*, Città del Vaticano 1987.

²⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, in *Civitas. Monatschrift des Schweiz. Studentenvereins*, 11 (1956) 196-210.

²⁷ Cf. F. GONZALEZ FERNADEZ, *I movimenti. Dalla chiesa degli apostoli a oggi*. Prefazione di Giorgio Feliciani. Postfazione del Cardinale Joseph Ratzinger, Milano 2000.

²⁸ Cf. R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000.

Nonostante la chiarezza delle affermazioni conciliari, si deve riconoscere che i decenni successivi non sono stati privi di incertezze per quanto riguarda le forme di vita cristiana. Il recupero della storicità della rivelazione e del suo orizzonte sacramentale non ha impedito un certo "fideismo di ritorno" nelle comunità ecclesiali²⁹, favorito anche dal graduale imporsi di un relativismo nichilista legato alla crisi della ragione di matrice illuminista e dal lento imporsi del cosiddetto "pensiero debole". Ciò ha comportato un duplice rischio per il tema della cittadinanza della fede. Da una parte il considerare il contributo cristiano alla società in termini di un anonimo sostegno ad altre istanze sociali senza avere un *proprium* specifico, diluendo per così dire l'identità cristiana in quella genericamente sociale. Dall'altra parte si è ritenuto che lo specifico cristiano fosse come tale di carattere escatologico e che pertanto la sua azione sociale potesse solo genericamente ispirarsi alla fede, mantenendo così intatto il "dogma" che sta all'origine della modernità: vivere, pensare e agire *etsi deus non daretur* come unica formula che permettesse cittadinanza. La vita consacrata a sua volta non a caso ha rischiato di assumere, da una parte, ruoli tipicamente laicali fino alla perdita della propria forma di vita, e dall'altra non ha evitato contromovimenti di separazione per riaffermare la propria differenza rispetto alla identità battesimale, ricollocandosi ai margini della cittadinanza.

5. L'ESIGENZA DI UNA NUOVA CITTADINANZA DELLA FEDE

Dal punto di vista della società italiana ed europea si deve d'altra parte riconoscere che il modello di laicità-laicismo ereditato dalla modernità non è più in grado di fare fronte ai rapidi mutamenti storici e culturali in atto. Se il relativismo e l'esaltazione della libertà, destituita da ogni istanza veritativa, sembravano poter garantire una tolleranza tra diversità etniche e culturali (multiculturalismo), ora soprattutto a causa dei grandi movimenti migratori e delle nuove minacce provenienti dall'abuso dei poteri tecnico-scientifici si sente da più parti la necessità di pensare ad una nuova forma di cittadinanza e di laicità. In particolare, la presenza massiccia dell'islam sul territorio europeo sta mettendo in luce il nodo irrisolto della modernità: *il rapporto tra religione e società*.

I recenti rigurgiti di laicismo anticlericale non riescono a coagulare intorno a sé un consenso sufficiente e tanto meno ad affrontare le proble-

²⁹ Cf. R. FISICHELLA, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1992.

matiche sociali più urgenti³⁰. *L'etsi deus non daretur* quale criterio per garantire la convivenza civile a prescindere dalla confessione religiosa oggi non è più capace di garantire uno sviluppo sociale adeguato ed una integrazione delle differenze. Da qui si comprende la necessità di superare un concetto di laicità che costringa l'esperienza di fede all'ambito del mero privato: *si tratta di pensare la laicità come possibilità reale di vita e di confronto tra esperienze differenti, capaci di vicendevole testimonianza e rispetto*³¹. La cittadinanza da restituire alla fede è questione essenziale non solo per la fede ma per l'intera società italiana, europea ed ultimamente mondiale.

Ci sovviene a questo proposito il recente intervento del Sommo Pontefice all'ONU, quando ha affermato:

È inconcepibile che dei credenti debbano sopprimere una parte di se stessi - la loro fede - per essere cittadini attivi; non dovrebbe mai essere necessario rinnegare Dio per poter godere dei propri diritti [...] Non si può limitare la piena garanzia della libertà religiosa al libero esercizio del culto; al contrario, deve esser tenuta in giusta considerazione la dimensione pubblica della religione e quindi la possibilità dei credenti di fare la loro parte nella costruzione dell'ordine sociale [...] Il rifiuto di riconoscere il contributo alla società che è radicato nella dimensione religiosa e nella ricerca dell'Assoluto - per sua stessa natura, espressione della comunione fra persone - privilegierebbe indubbiamente un approccio individualistico e frammenterebbe l'unità della persona³².

6. LE COORDINATE PER UNA NUOVA CITTADINANZA DELLA FEDE

Tale affermazione ci porta a domandarci quali siano i fattori che possano contribuire alla costruzione di una laicità, non più laicista, che permetta alla fede una nuova cittadinanza. A questo proposito desidero fare due brevi riflessioni.

³⁰ Ci riferiamo in particolare alle manifestazioni di intolleranza sollevate contro la visita del Papa alla università la Sapienza di Roma nel gennaio del 2008 o al reiterato tentativo di destituire di legittimità ogni affermazione del magistero della Chiesa rispetto ai cosiddetti temi non negoziabili socialmente sensibili, come l'aborto, l'eutanasia, la libertà di educazione, etc. (Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis*, 83).

³¹ Cf. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per la società plurale*, Venezia 2007; P. DONATI, *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in C. VIGNA - S. ZAMAGNI (ed.), *Multiculturalismo e identità*, Milano 2002, 55-56.

³² BENEDETTO XVI, Discorso all'ONU, 18 aprile 2008, in *L'Osservatore Romano*, domenica 20 aprile 2008 (la citazione si trova alla colonna 6 di p. 8).

1) Innanzitutto credo che si debba considerare attentamente quello che Benedetto XVI ha affermato riguardo alla necessità di *dilatare gli spazi della razionalità*³³. Una nuova cittadinanza, in cui anche l'Italia possa diventare luogo di incontro tra i popoli di diverse culture, ha bisogno di una ragione aperta e non angusta, ha bisogno di uomini che non considerino razionale solo ciò che è calcolabile e misurabile immediatamente, occorre invece aprirsi alla domanda sul senso della vita e delle cose. Da qui il riproporsi della tematica classica circa il rapporto tra *fede e ragione*. In realtà fin nel suo sorgere l'esperienza cristiana ha sentito il bisogno di confrontarsi più con i filosofi che con i miti perché più direttamente tematizzavano la ricerca della verità³⁴. Nel rapporto tra fede e ragione si è sempre giocato il desiderio della fede cristiana di dialogare con l'uomo nel suo desiderio di senso e di verità. Anche oggi, seppur su basi nuove, non si può rinunciare ad un uso più ampio della ragione umana, non limitata al sapere tecnico-scientifico. La fede ha il compito di richiamare il cittadino ad essere aperto di fronte alla realtà quotidiana e di non rinunciare alla ricerca della verità.

2) Inoltre, il contesto della postmodernità caratterizzato sempre più da un "meticcio di culture e di civiltà"³⁵ richiede la messa a tema della *relazione tra la libertà e la verità*. Recenti analisi hanno dimostrato il profondo e a volte insospettato rapporto tra nichilismo relativista e fondamentalismo religioso³⁶. Per questo la tolleranza civile non può in nessun caso essere garantita da una indifferenza di fronte al tema, ultimamente religioso, della ricerca della verità e del senso ultimo dell'esistenza. Ciò che la storia della modernità ci insegna - ed in questo costituisce un irrinunciabile guadagno - è che il tema della verità non può saltare quello della libertà dei singoli e dei popoli. Se è esatto dire che *senza verità la libertà dell'uomo diventa arbitrio ultimamente autodistruttivo*, dall'altra parte si deve riconoscere che *la verità senza libertà diventa ideologia violenta e disumana*. La verità cristiana possiede in se stessa un riferimento radicale alla libertà e alla "differenza" a tal punto da rappresentare una imprescindibile risorsa per la società del terzo millennio. Nel cristianesimo la verità non si dimostra ma si offre alla libertà umana, a tal punto che essa può rifiutarla. La verità cristiana è trinitaria, ospita nel suo cuore il tema della "differenza", costitu-

³³ Cf. BENEDETTO XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Roma - Siena 2006, 11-30; *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI al IV Convegno Ecclesiale Nazionale Italiano*, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 20 ottobre 2006.

³⁴ Cf. BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2005.

³⁵ Cf. il numero monografico della rivista *Oasis* 3/6 (2007).

³⁶ Cf. *Dio salvi la ragione*, Siena 2007.

tiva della stessa unità. In tal modo la fede nel Dio trinitario ha in se stessa la possibilità di valorizzare ogni differenza, riportandola all'unità della verità senza dissolverla³⁷. Pertanto la ritrovata cittadinanza della fede cristiana non potrà che essere un baluardo contro ogni intolleranza e favorire il confronto tra i popoli.

7. LA VITA CONSACRATA IN UNA NUOVA CITTADINANZA DELLA FEDE

A questo punto è possibile dire una parola sulla vita consacrata e sul francescanesimo oggi in relazione alla ritrovata cittadinanza della fede? Certamente sì. Come ha suggerito in modo chiaro il Concilio Vaticano II, i consacrati e le consacrate sono chiamati a vivere la propria vocazione riscoprendo la propria differenza specifica a partire dalla riscoperta della soggettività battesimale e non in separazione da essa³⁸. L'uomo nuovo, quello chiamato a rinnovare il mondo, è il battezzato, è l'uomo "in Cristo", per dirla con una tipica espressione dell'apostolo Paolo. La vita consacrata come tale è una vocazione particolare all'interno della vocazione battesimale, data da Dio per portare più frutti dalla grazia battesimale (LG 44).

Tuttavia, è necessario che il battesimo stesso venga riscoperto nella sua capacità di fare di tutti noi un nuovo soggetto che abita la terra e che vive di fede, manifestando così la profonda pertinenza antropologica della esperienza cristiana. Ritrovando il nesso intrinseco tra consigli evangelici e battesimo saremo portati anche a scoprire la capacità della nostra forma di vita di parlare all'uomo nostro contemporaneo, chiunque esso sia, e di essere fattore di edificazione di una società capace di amare le differenze senza aver bisogno di essere relativista³⁹. Castità, povertà ed obbedienza, in questa prospettiva diventano un modo peculiare di richiamare ognuno alla verità degli affetti, del rapporto con la realtà e del senso profondo della libertà.

In questo orizzonte come non riscoprire l'audacia francescana di avere come chiostro il mondo⁴⁰ e di sentire ogni uomo e ogni donna, ed ultima-

³⁷ Cf. A. SCOLA, *Le religioni nel futuro dell'Europa*, in *Studia Patavina* 50 (2003) 7-23.

³⁸ Anche la legittima e necessaria considerazione della eccellenza della verginità sul matrimonio deve essere compresa in favore del matrimonio stesso e della soggettività battesimale e non a detrimento di essa: cf. G. MOIOLI, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del magistero*, in *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 201-255; R. BONETTI (ed.), *Verginità e matrimonio. Due parabole dell'Unico Amore*. Atti del seminario di Studio (Loreto 4-7 settembre 1997), Milano 1998.

³⁹ Per lo sviluppo di questo tema ci permettiamo di rimandare a P. MARTINELLI, *Riconciliazione, vita consacrata e società interculturale*, in *Religiosi in Italia* 359 (2007) 50*-60*.

⁴⁰ Cf. *Sacrum Commmercium*, 63 (FF 2022).

mente ogni creatura, come fratello e sorella. Lo stesso percorso esistenziale di san Francesco è una continua scoperta di come la fede faccia vedere e vivere il mondo in modo nuovo. Il santo di Assisi, proprio in quanto seguace di Cristo fino alla immedesimazione delle stimmate, può scrivere il Cantico delle creature: la più forte affermazione della irriducibile positività del reale⁴¹. È questa familiarità nuova con Dio, con gli uomini e con tutte le creature che san Francesco di Assisi ha voluto vivere e trasmettere. Vivere e comunicare questo all'uomo nostro contemporaneo è la nostra responsabilità per una nuova cittadinanza della fede.

SOMMARIO

In occasione del IV Convegno della Chiesa italiana, svoltosi a Verona nell'ottobre 2006, papa Benedetto XVI ha sottolineato la necessità di recuperare il valore pubblico della fede e dell'esperienza religiosa come tale, affermando che occorre restituire alla fede cristiana piena cittadinanza nell'attuale contesto socio-culturale. A partire da questa prospettiva, il presente contributo analizza anzitutto l'origine di una marginalità della fede cristiana rispetto alla vita pubblica, individuando le ragioni della perdita del valore 'universale' della fede cristiana in una duplice radice culturale e storica (la crisi nominalista e soprattutto la fine dell'unità della coscienza europea occidentale intorno alla fede cristiana al tempo della riforma protestante). L'Autore si sofferma poi a segnalare i tentativi da parte cattolica di resistenza a questo fenomeno di marginalizzazione dell'esperienza della fede, in particolare ad opera del Concilio Vaticano I con la sua riflessione sul rapporto tra fede e ragione. Ma è soprattutto il Concilio Vaticano II ad avere rimesso in luce il rapporto tra fede e storia, quindi la questione della cittadinanza della fede nella società. L'esigenza di una nuova espressione pubblica della fede, unitamente all'urgenza di pensare in modo nuovo l'idea di 'laicità', viene poi delineata sottolineando sia la necessità di allargare gli spazi della razionalità (in una apertura alla domanda di senso e di verità, cui la fede cristiana va incontro), sia l'urgenza di mettere a tema la relazione tra libertà e verità in un contesto di incontro di diverse culture.

On the occasion of the IV Convention of the Italian Church held in Verona in October 2006, Pope Benedict XVI underlined the need to retrieve the public value of faith and religious experience as such, stating that we need to give back the Christian faith full citizenship in the current socio-cultural context. Starting from these prospects, this article analyzes, first of all, the origin of such isolation of the

⁴¹ Cf. C. PAOLAZZI, *Il cantico di Frate Sole*, Genova 1992; G. POZZI, *Sul Cantico di Frate Sole. Di grammatica in preghiera*, Bigorio 1985.

Christian faith compared to public life, identifying the reasons for the loss of the “universal” value of the Christian faith in a twofold cultural and historical root (the nominalist crisis and above all the end of the unity of the Western European conscience concerning the Christian faith at the time of the Protestant Reformation). Then the Author reports the attempts of Catholicism so as to oppose this instance of marginalization of the experience of faith, particularly those carried out by the First Vatican Council with its reflection on the relationship between faith and reason. But it is above all the Second Vatican Council that has highlighted, once more, the relationship between faith and history, that is the problem of the citizenship of faith in our society. The Author continues analyzing both the need of a new public expression of faith, and to need to consider the idea of a “lay status”. He also underlines the need to widen the horizon of rationality (showing open-mindedness to the problem of meaning and truth which is the priority of the Christian faith), as well as the urgent need to define the relationship between freedom and truth in a context of togetherness among different cultures.