

Collana della Federazione
delle chiese evangeliche
in Italia

Settimana della libertà

Collana della Federazione
delle chiese evangeliche in Italia

1. *La Bibbia e l'Italia*
a cura di Giuseppe Platone
2. *Il cambiamento climatico. Ultima chiamata?*
a cura di Teresa Isenburg
3. *L'inizio e la fine della vita. Le sfide della bioetica*
a cura di Dora Bognandi e Martin Ibarra
4. *Il cibo. Tra eccesso e penuria*
a cura di Raffaele Florio
5. *Laicità umiliata*
a cura di Dora Bognandi e Martin Ibarra
6. «Voglio di più!». *Limiti alla crescita di lavoro e consumo*
a cura di Jutta Steigerwald e Antonella Visintin
7. *Libertà religiosa e minoranze*
a cura di Gianni Long
8. *Uniti per l'Evangelo*
a cura di Gianni Long e Renato Maiocchi
9. *Libertà e disciplina. Nel 500° anniversario di Giovanni Calvino*
a cura di Gianni Long
10. *Dialoghi in cammino. Protestanti e musulmani in Italia oggi*
a cura di Giuseppe La Torre e Letizia Tomassone
11. *Sentieri di libertà. Contributi protestanti in ambito sociale*
a cura di Dora Bognandi
12. *Scelte di fede e di libertà. Profili di evangelici nell'Italia unita*
a cura di Dora Bognandi e Mario Cignoni

Un patto per il futuro

Teologia, società e politica

Contributi di

L. Alfieri, S. Aquilante, E. Bein Ricco, D. Bognandi,
L. Covatta, B. de Giovanni, D. Garrone, M. Miegge,
C. Napolitano, S. Rostagno, D. Spini, L. Tomassone

A cura di

Paolo Naso

Presentazione di

Massimo Aquilante

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Tutti i volumi di questa collana rappresentano uno sforzo di collaborazione tra diverse organizzazioni evangeliche italiane, ogni articolo è firmato e il suo autore ne assume la piena responsabilità.

Scheda bibliografica CIP

Un patto per il futuro : teologia, società e politica / a cura di Paolo Naso

Torino : Claudiana, 2012

155 p. ; 21 cm. – (Collana della Federazione delle chiese evangeliche in Italia. Settimana della libertà ; 13)

1. Alleanza con Dio 2. Diritti umani 3. Laicità

(22. ed.) 231.76 Rapporto di Dio con il mondo. Rapporto con e azione nella storia

323.01 Diritti civili e politici. Filosofia e teoria

© Claudiana srl, 2012

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

E-mail: info@claudiana.it

Sito web: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

I S B N 978-88-7016-894-5

Ristampe:

18 17 16 15 14 13 12 1 2 3 4 5

Copertina: progetto grafico di Umberto Stagnaro

Stampa: MultiMedia Soc. Coop. a r.l., Giugliano (Na)

Presentazione

di MASSIMO AQUILANTE

Questo volume, edito dalla Claudiana nella collana della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, esce a poche settimane dalla conclusione delle celebrazioni per i centocinquanta anni dell'Unità e in un momento certamente delicato per l'economia, la politica e la società italiana.

Come di consueto viene pubblicato in occasione della Settimana della Libertà che cade intorno al 17 Febbraio, nell'anniversario cioè delle Patenti di libertà che nel 1848 re Carlo Alberto concesse ai valdesi e di lì a poco anche agli ebrei del Regno di Sardegna.

In questa ricorrenza ormai da anni le chiese evangeliche dedicano un volume – che anche questa volta esce in collaborazione con l'Unione delle chiese cristiane avventiste e con la Federazione delle chiese pentecostali – a temi di rilievo pubblico per incoraggiare e stimolare il dialogo con le componenti della società italiana più interessate e attente al pensiero e all'azione del protestantesimo.

Il tema scelto quest'anno è quello del «patto», termine che ha rilevanti radici bibliche e che ricorre anche nel dibattito di questi giorni in cui il Paese è chiamato a una forte unità per affrontare con efficacia una crisi determinata da anti-

chi vizi nazionali – il debito pubblico ormai fuori controllo – ma anche da una situazione mondiale che mette a rischio intere economie e persino la moneta unica europea.

Il volume è stato ideato all'interno della Commissione studi della Fcei che ha raccolto contributi di autori anche esterni al mondo evangelico coordinati da Paolo Naso che cura questa pubblicazione: a tutti va il sentito ringraziamento della Fcei.

Nelle pagine che seguono proponiamo una serie di testi che riprendono il tema del «patto» in chiave teologica ma anche politico-filosofica, etica e sociale. È un contributo di riflessione che speriamo possa sostenere le chiese e gli evangelici italiani nella loro testimonianza pubblica in un tempo certamente difficile ma nel quale – così come l'apostolo – siamo chiamati a rendere conto della speranza che è in noi.

Roma, gennaio 2012

Massimo Aquilante
Presidente della Federazione
delle chiese evangeliche in Italia

Un tema tra teologia e politica

di ELENA BEIN RICCO

Il concetto di patto, ricalcato sul paradigma biblico dell'alleanza di Dio con il suo popolo, occupa un posto centrale nella tradizione teologica riformata a partire da Zwingli e Calvino, fino a trovare la sua compiuta espressione nella «teologia federale» del puritanesimo, secondo cui la comunità dei credenti si costituisce, come il popolo dell'Antico Testamento, in un patto stabilito da Dio e con Dio, patto che definisce la sua identità e traccia le linee della sua vocazione nella storia. Quest'idea affonda le sue radici nel racconto dell'Esodo, dal momento iniziale, quando Dio ascolta la protesta del popolo di Israele ridotto in schiavitù in terra straniera e risponde con la sua promessa di liberazione, al punto culminante, che ha luogo nell'alleanza del Sinai, nella quale il popolo dà il suo assenso alla legge divina e ciascuno si impegna a osservarla: «Noi faremo tutto quello che il Signore ha detto e ubbidiremo» (Esodo 24,7). Il rapporto di alleanza è tale per cui, da un lato Dio propone e non impone i suoi comandamenti poiché «colui che libera può essere servito solo nella libertà», dall'altro il popolo accoglie la proposta di Dio e accetta di seguirne i precetti con un atto di libera scelta consapevole¹.

¹ Vedi P. STEFANI, *Il nome santificato e il giuramento non compiuto*, in: C. GALLI, P. STEFANI, *Non nominare il nome di Dio invano*, il Mulino, Bologna 2011, p. 50.

Ed è così che, come afferma suggestivamente François Ost, «migliaia di anni fa, in un angolo ardente del deserto del Sinai, alcune tribù semite cominciano a imparare la scrittura del diritto»² e la codificazione della legge. Una legge che non opprime ma libera, perché non assume la forma di un comando arbitrario imposto d'autorità, ma si presenta come una «legge dialogica», definita in modo interattivo all'interno di quella relazionalità pattizia in cui all'appello iniziale di Dio si risponde nei termini di un impegno responsabilmente assunto³. Attraverso il consenso al patto con Dio e l'adesione a un sistema di norme che tutti volontariamente decidono di osservare, Israele acquista l'identità nuova di un popolo unito di soggetti liberi e responsabili e non è più, com'era in Egitto, una massa indistinta di sudditi-schiavi. Certamente, l'uscita dalla schiavitù e l'entrata nella dimensione della libertà non avviene con un passaggio immediato: il cammino dell'emancipazione è un percorso lento e difficile, segnato da contraddizioni e incoerenze, da progressi e ritorni all'indietro, come dimostra la lunga permanenza nel deserto, dove spesso il popolo rimpiange l'Egitto e sembra paradossalmente preferire la sicurezza della schiavitù passata al rischio di assumersi la responsabilità e il peso della libertà presente.

La narrazione dell'Esodo, come vicenda di luci e di ombre, ci insegna che la storia è sempre sotto il segno dell'ambiguità e non approda a nessuna realizzazione assoluta, tanto è vero che anche l'alleanza del Sinai, pur essendo l'evento centrale in cui Israele diviene un popolo consapevole di sé, non assume un carattere di definitività e di irreversibilità: Israele ricade costantemente nella tentazione di sottrarsi al patto e oscilla in un'alternanza di fedeltà e di rinnegamenti; solo Dio rimane fedele al rapporto di alleanza e solo per sua iniziativa il patto viene rinnovato dopo ogni atto di disubbidienza da parte del popolo.

² F. OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, il Mulino, Bologna 2007, p. 64.

³ Ivi, pp. 43-45.

Il riferimento alla teologia biblica dell'alleanza rimane una costante del protestantesimo riformato. Già nella Ginevra di Calvino la comunità politica e quella ecclesiastica vengono fondate davanti a Dio mediante un patto giurato di tutti i cittadini, e il medesimo riferimento all'Antico Testamento e al modello dell'Esodo è presente nel *Covenant* dei calvinisti scozzesi (1557), nel «Patto del Mayflower» dei Padri Pellegrini (1620) e nei numerosi «Patti del popolo» redatti dai puritani nella prima rivoluzione inglese; non è dunque un caso che nell'esperienza religiosa e politica dei puritani il patto venga inteso come «il vincolo umano più alto», tanto è vero che, come sottolinea Michael Walzer nel suo saggio ormai classico *La rivoluzione dei santi* (1965), essi descrivono nei termini di un contratto volontariamente sottoscritto «il rapporto tra uomo e Dio, tra il santo e i suoi compagni, il "ministro" e la chiesa, marito e moglie»⁴.

1. Coscienza e vocazione

Se assumiamo come schema guida la sequenza suggerita da Walzer, vediamo che già nel rapporto tra l'essere umano e Dio è presente il modello del patto, dato che esso implica, da un lato il comando di Dio che rivolge a ciascuno la sua particolare vocazione e, dall'altro la risposta del credente, che accetta con piena responsabilità di impegnarsi in uno stile di vita coerente con il compito che gli è stato assegnato, nel quadro di un accordo in cui interagiscono il volere divino e il consenso umano. L'accento viene posto sul fatto che l'obbedienza alla chiamata di Dio non coincide con un atteggiamento di passività, ma con un atto di volontà consapevole e con un progetto capace di dare all'esistenza una struttura ordinata e una direzione di senso. La relazione tra il credente e Dio, modellata sullo schema del patto, si gio-

⁴ Vedi M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996, p. 338.

ca pertanto all'interno di due coordinate che si richiamano l'una all'altra: la coscienza e la vocazione. La coscienza, innanzitutto, perché nella Riforma protestante viene spezzata l'intermediazione sacramentale e salvifica della chiesa e il singolo è posto davanti a Dio senza altra mediazione al di fuori della sua Parola rivelata in Cristo e attestata nella Scrittura. Posto in diretto rapporto con Dio, il credente è reso libero dalla sottomissione alla chiesa e a ogni altra autorità, e nello stesso tempo è chiamato alla responsabilità di dare testimonianza della propria fede nella concretezza del suo agire; la fede, se vuole essere autentica, non può restare inoperante, chiusa nell'interiorità, ma deve tradursi in comportamenti evangelicamente orientati e in scelte coerenti, di cui ciascuno è responsabile in prima persona. In questo intreccio di libertà e di responsabilità, di obbedienza a Dio e di deliberazione individuale, si gioca il patto con Dio, e il credente costruisce, pur tra difficoltà e contraddizioni, la sua identità di soggetto spiritualmente autonomo. Di questa identità la vocazione costituisce il centro significativo: con l'adempire al compito che Dio gli ha indicato, ciascuno imprime alla sua vita una coerenza nuova, evitando la dispersione di sé in una molteplicità disordinata di percorsi esistenziali; è ciò che afferma Calvino con grande efficacia quando definisce la vocazione «quel punto fermo assegnato da Dio» al credente «perché non volteggi e svolazzi sconsideratamente per tutto il corso della sua vita»⁵. E tuttavia, proprio perché l'adesione al patto è un'adesione volontaria, la libertà di decidere porta con sé la possibilità della trasgressione e la tentazione di sottrarsi al patto con Dio. È in questo quadro che si colloca l'insistenza dei puritani sull'importanza di un quotidiano esame di coscienza e di una costante valutazione critica della propria condotta per verificarne la coerenza e la correttezza. Così, il puritano Richard Baxter afferma che occorre «essere sempre

⁵ Vedi G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana* (1560), Utet, Torino 1983², vol. I, p. 871.

pronti a rendere conto a Dio e alla coscienza di ciò che si fa»; la coscienza «scruterà il modo in cui passate il tempo e vi chiederà, “che cosa hai fatto?”, e analizzerà come avete passato ogni singola ora e ogni singolo giorno»⁶. Tale volontà di introspezione, che induce il puritano a interrogarsi sui propri comportamenti effettuando una sorta di «contabilità morale», ben si riflette nell’ampia produzione di diari e di autobiografie spirituali, in cui si traccia, nella forma dell’autonarrazione, la storia della propria identità in divenire sullo sfondo del patto con Dio.

2. Matrimonio e famiglia

Il concetto di patto svolge un ruolo centrale anche in riferimento al matrimonio e alla famiglia. A partire da Lutero, la riflessione protestante ha rifiutato la dottrina cattolica del matrimonio come sacramento amministrato dalla chiesa e ha riportato l’istituto matrimoniale e familiare sul piano della laicità, considerandolo uno dei luoghi dell’impegno vocazionale dei credenti. Parallelamente alla negazione della sacramentalità del matrimonio, i Riformatori si discostano radicalmente da quella tradizione medievale che aveva proclamato la superiorità del celibato ed esaltato la castità come virtù cristiana, e tessono un vero e proprio elogio della condizione matrimoniale, affermando che il legame coniugale e il dono reciproco della sessualità appartengono alle «cose buone» create da Dio. Collocato su questo sfondo, il matrimonio non è più definito in negativo come «rimedio alla concupiscenza», ma è ripensato in positivo come una forma di esistenza dove la fede può manifestarsi; analogamente, la vita matrimoniale non trova più la sua giustificazione e il suo scopo primario nella procreazione, ma è finalizzata alla realizzazione di un’unione solidale nella quale

⁶ Vedi R. BAXTER, *Il manuale del cristiano* (1673), in: *I puritani. I soldati della Bibbia*, a cura di U. Bonanate, Einaudi, Torino 1975, p. 259.

l'uomo e la donna si impegnano a vivere, per citare Lutero, «l'uno accanto all'altra in amore e concordia, in modo che uno ami l'altra di cuore e con fedeltà totale»⁷. Questo ideale di «matrimonio solidale», in cui il marito e la moglie hanno il dovere di restare fedeli al patto di unione che hanno sottoscritto per accordarsi reciprocamente affetto, fiducia e rispetto, trova un grande spazio di valorizzazione nel contesto del puritanesimo. Il matrimonio assume qui la fisionomia di un libero rapporto contrattuale mediante il quale l'uomo e la donna decidono di costruire un progetto di vita condivisa e di esprimere nel loro legame affettivo quel patto dell'amore e della grazia di Dio in cui la creazione trova la sua finalità primaria. In base a tale accordo si impegnano a prestarsi «aiuto e conforto» sia sul piano della materialità del vivere, sia sul piano etico-religioso: come affrontano in comune i problemi della conduzione familiare, così devono esortarsi vicendevolmente a uno stile di vita che risulti coerente con l'orientamento evangelico; la preghiera in comune – che il teologo puritano William Gouge considera uno dei doveri del matrimonio – costituisce il momento privilegiato per questo confidenziale esame di coscienza e diviene l'occasione per un arricchimento spirituale sotto il segno della reciprocità. Se da un lato il puritanesimo conferisce al matrimonio un alto valore in sé, dall'altro non lo considera una realtà fine a se stessa, perché anche l'amore coniugale, al pari di ogni altro dono che Dio mette a disposizione, va vissuto non in funzione dell'essere umano ma a gloria di Dio, non per il vantaggio umano ma per gli scopi vocazionali che Dio stesso indica.

Come il matrimonio, anche l'istituzione familiare nel suo complesso è uno dei luoghi in cui il patto e la vocazione si congiungono strettamente. Situata sul piano della vocazionalità, la famiglia cessa di essere una mera entità naturale, per diventare uno degli ambiti in cui si è chiamati a vivere

⁷ M. LUTERO, *Il grande catechismo* (1529), in: M. LUTERO, *Opere scelte*, vol. 1°, a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino 1998, p. 190.

la propria fede e a rendere conto del proprio impegno etico, così che la condizione di marito e di moglie, di genitore e di figlio, non è più una semplice condizione di fatto, ma un ruolo di cui ci si assume la responsabilità davanti a Dio. L'impegno vocazionale di tutti e di ciascuno si concretizza anche qui in un patto che definisce i compiti e i doveri reciproci e vincola ogni membro della famiglia al rispetto di un insieme di regole capaci di garantire al suo interno un ordine stabile e una coesione forte, in analogia, come vedremo, con il patto associativo che dà origine allo Stato, dove la codificazione dei diritti, dei doveri e delle norme assicura la regolamentazione della convivenza civile, impedendo che essa si disgreghi nella conflittualità di tutti contro tutti. In forza di questa analogia, la famiglia, come già affermava Calvino, deve essere organizzata come una «piccola repubblica», in cui il ruolo del padre, che ha il compito di amministrare la sua casa in modo da realizzarvi uno stile di vita disciplinato e metodico, è assimilato a quello dei magistrati i quali governano rettamente la città «in veste di tutori e di garanti della quiete, dell'ordine, della moralità e della pace pubblica»⁸. È interessante notare il capovolgimento del modo tradizionale di concepire il rapporto tra la famiglia e lo Stato: la società politica non è più considerata una famiglia estesa e la figura del re non viene identificata con quella del «padre» dei suoi sudditi, ma tutt'al contrario è la famiglia che assume i contorni di una microcomunità politica in cui il padre esercita una vera e propria sovranità. Ed è così che tra l'istituzione familiare e lo Stato si viene a creare una sorta di circolarità virtuosa: l'ordinamento civile si riverbera all'interno della famiglia condizionandone la struttura organizzativa e la famiglia a sua volta, proponendosi come luogo di educazione al rispetto rigoroso delle regole pattuite, contribuisce alla formazione del «buon cittadino», che è tale proprio in quanto si attiene all'osservanza disciplinata delle norme regolatrici della vita associata e si

⁸ G. CALVINO, *op. cit.*, vol. II, p. 1723.

impegna, per citare ancora il teologo Baxter, ad agire in vista del «bene della società alla quale appartiene»⁹; ne risulta un'immagine di famiglia non ripiegata nello spazio chiuso della dimensione puramente privata ma vissuta come una frontiera aperta al vivere sociale e all'utilità pubblica.

Il modello familiare fin qui delineato presenta indubbiamente i tratti di un assetto ancora rigidamente patriarcale: il *pater familias* esercita un ruolo di autorità e mantiene una posizione di netta preminenza gerarchica, con la conseguente sottomissione dei figli e la subordinazione della moglie al marito. E tuttavia, fondando la famiglia sull'idea di un «mutuo patto», il puritanesimo apre la via a una diversa tipologia familiare, propria di quell'ulteriore stadio di sviluppo della modernità in cui l'allentarsi del potere del marito sulla moglie e dei genitori sui figli, permetterà l'acquisizione di nuovi spazi di libertà e di autonomia per i soggetti che la compongono. In particolare, con l'attribuire al matrimonio il carattere di un contratto liberamente sottoscritto, si rende possibile la ridefinizione in senso più egualitario del rapporto tra i coniugi e la modificazione dello status della donna. Quest'ultima non è più confinata, secondo l'immagine stereotipata della tradizione, nell'esercizio della funzione procreatrice, ma è ora considerata la «compagna» del marito e diventa partecipe del progetto di vita coniugale e familiare, impegnandosi in prima persona alla sua realizzazione. Se è vero che essere la compagna del proprio marito non significa ancora, in nessun caso, essere sua pari, è pur certo che il ruolo di corresponsabilità nella guida della famiglia si rivela carico di potenzialità emancipatrici, perché offre alla donna l'occasione di misurarsi con nuovi compiti vocazionali e di sperimentare altri modi di vivere la sua soggettività.

⁹ Vedi R. Baxter, *op. cit.*, p. 265.

3. La chiesa e la società politica

Fino a questo punto abbiamo affrontato la tematica del patto in riferimento all'identità dell'individuo nel suo rapportarsi a Dio e nel contesto del vissuto familiare; ora vorremmo sottolinearne il versante collettivo, mostrando come l'intreccio di patto e vocazione giochi un ruolo fondamentale nella vita pubblica.

Il patto con Dio non può rimanere sul piano dell'individualità dal momento che la vocazione non è rivolta solo ai singoli ma alla comunità dei credenti, chiamati a intervenire attivamente nella storia impegnandosi nel sociale e nel politico. Agire vocationalmente nella storia ha lo scopo, come diceva Calvino e ribadiscono i puritani, di «mettere a posto il mondo», di dare un ordine alla realtà che di per sé è priva di armonia e mostra in tutti i suoi aspetti i visibili segni del peccato e della corruzione, dell'ingiustizia e del disordine.

Si misura qui la grande distanza che separa il protestantesimo dalla concezione medievale, che scorgeva nella realtà un immutabile ordine sacro, teleologico e teocentrico, per il quale ogni ente in virtù della sua essenza ha una collocazione fissa nella gerarchia ontologica, senza che sia prospettabile alcun progetto di cambiamento da parte dell'essere umano, che è appunto parte dell'ordine e non costruttore dell'ordine. Di tutto questo non vi è più traccia nella visione protestante, nella quale semmai è riscontrabile un'affinità con l'idea moderna di un mondo disincantato e in sé laico, che in quanto tale può aprirsi alla progettualità dell'essere umano e alla sua attività trasformatrice. Secondo la Bibbia, infatti, il mondo non ha in sé nulla di sacro, è creato da Dio ma non è divino esso stesso e non lo rivela, perché Dio è Altro e altrove rispetto al mondo e l'unica rivelazione di Dio avviene in Gesù Cristo; anzi, come sottolinea Calvino, «dopo la caduta e la rivolta di Adamo» l'ordine originario si è corrotto e l'intera realtà è precipitata in una «tremenda

confusione»¹⁰. Se dunque il mondo non si modella su un ordine sacro e imm modificabile, ma è sotto il segno del disordine e della confusione, allora i credenti sono investiti della responsabilità di porvi rimedio, impegnandosi in un'attività capace di renderlo più vivibile e più giusto, in linea con quell'idea guida del protestantesimo riformato secondo cui la storia è il luogo della vocazione dei credenti e l'impegno nella realtà è un loro compito. Ed è così che la comunità dei credenti, resa attiva dal patto di grazia con Dio, accoglie la sfida vocazionale di progettare la costruzione di nuovi ordinamenti ecclesiastici e politici che siano il più possibile conformi alla sua volontà e finalizzati alla sua gloria.

Per quanto riguarda la comunità ecclesiastica, essa, ancora una volta, si costituisce attraverso un patto ossia un libero accordo tra uguali, che cancella ogni assetto gerarchico-sacramentale e annulla la diversità di status tra clero e laici sulla base del principio protestante del sacerdozio universale, per il quale tutti i credenti indistintamente sono chiamati a testimoniare l'annuncio della grazia operata in Cristo, unico mediatore tra Dio e gli esseri umani. Ne risulta un'organizzazione ecclesiastica che, in analogia e in continuità con la definizione data da Calvino della chiesa come «compagnia dei fedeli», presenta i tratti di un'associazione volontaria di credenti legati da un progetto e da un patto comuni, i quali si impegnano ad agire in obbedienza alla Parola di Dio e a sottoporsi a una disciplina morale e spirituale di regole consensualmente definite. Tale modello di pensabilità della chiesa come «associazione libera e volontaria» risalta con grande evidenza nella teorizzazione dello Stato laico compiuta da John Locke, che nella celebre *Epistola sulla tolleranza* (1689) traccia una rigorosa linea di separazione tra lo Stato e le chiese affermando che lo Stato, di cui fanno parte indistintamente tutti i cittadini, ha il compito di assicurare una stabile convivenza civile e di garantire i diritti di ciascuno, mentre le chiese, alle quali si

¹⁰ Vedi G. CALVINO, *op. cit.*, vol. I, pp. 457-458.

aderisce per libera scelta («nessuno, per nascita, è membro di una chiesa») sono «società private», che lo Stato ha il dovere di tutelare in egual modo, senza tuttavia che abbiano giurisdizione sul piano politico né possibilità di ingerenza nelle istituzioni pubbliche¹¹. Ritornando alla visione ecclesiologicala del protestantesimo riformato, proprio perché la chiesa si costituisce su una base strettamente pattizia, la struttura che ne deriva non può non ricalcare una forma di autogoverno collegiale, nella quale ciascuno insieme con gli altri è pienamente responsabile della conduzione della vita comunitaria. Il criterio della corresponsabilità fa sì che, come si legge in uno scritto del 1644 concernente «la piattaforma del regime presbiteriano», «nessuno [...] potrà avere nelle mani le redini del governo della chiesa per disporre o fare ciò che gli sembrerà opportuno»; al contrario «il potere risiede nell'assemblea e nelle persone alle quali sono state affidate particolari mansioni»¹².

Questa organizzazione ecclesiastica, in cui l'autorità è legittimata dal basso attraverso il libero consenso dei suoi membri riuniti in assemblea, diventa modello di riferimento per la costruzione della società politica. Infatti, i credenti non hanno solo il compito di riformare la chiesa, ma anche di contribuire alla realizzazione di una società politicamente rinnovata, accogliendo la sfida, come si diceva, di «mettere a posto il mondo», così che la scommessa vocazionale si gioca nella contrapposizione tra il disordine esistente e il progetto di un nuovo assetto sociale e politico rispondente, quanto più possibile, a criteri di giustizia.

È qui che sorge l'invenzione politica del patto come strumento per dare origine a una nuova forma di Stato: l'organizzazione politica non è qualcosa di già dato e non si basa su un ordine naturale inscritto nella realtà, ma è concepita come l'esito di una scelta e il risultato di un libero associarsi

¹¹ Vedi J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 14.

¹² Vedi *I puritani* cit., pp. 67-68.

degli individui. In tal modo, in piena consonanza con la visione moderna, si attua quella svolta dalla naturalità all'artificialità dell'ordine politico che interrompe la lunga tradizione aristotelica nella quale dominava la concezione dello Stato come «organismo naturale», frutto della spontanea tendenza degli esseri umani ad aggregarsi tra loro. Ora invece lo Stato viene pensato come una costruzione artificiale, che deriva da un atto di volontà comune ed è il prodotto di un libero patto con cui gli individui procedono alla formazione delle istituzioni politiche e alla definizione delle norme cui tutti devono attenersi nella vita collettiva. Vedendo nel patto l'atto di fondazione dello Stato, il filone riformato del protestantesimo – come fa notare Walzer nel suo saggio *Esodo e rivoluzione* (1985) – ha trasposto sul piano politico lo schema biblico del patto tra Dio e il suo popolo, tanto è vero che nell'alleanza del Sinai è individuabile la prefigurazione e il lontano antecedente di quel «contratto sociale» che le teorie politiche della modernità pongono all'origine dello Stato civile¹³. La visione contrattualistica, tipica dei grandi teorici del pensiero politico moderno da Hobbes a Rousseau, sostiene infatti che la società e lo Stato sorgono grazie a un patto/contratto tra individui che decidono di consociarsi e di dar vita a una struttura politicamente e giuridicamente organizzata per porre fine al disordine prepolitico dello «stato di natura», caratterizzato dall'assenza di istituzioni e di leggi positive ed esposto perciò al potenziale conflitto di tutti contro tutti.

La concezione dello Stato come prodotto di mutuo patto consensuale, in cui è riscontrabile una precisa convergenza tra il protestantesimo e il contrattualismo politico, porta con sé una serie di implicazioni di grande rilievo. Innanzitutto, la nozione di patto come accordo tra pari rinvia a quell'idea rivoluzionaria elaborata nell'epoca moderna (non a caso definita da Norberto Bobbio «l'età dei diritti») secondo la qua-

¹³ Vedi M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 53 ss.

le gli esseri umani nascono uguali, dotati di diritti innati e inalienabili – il primo dei quali è quello della libertà – che lo Stato non solo non può calpestare, ma che anzi ha l'obbligo di proteggere. Da un lato, questa istanza egualitaria – che trova un riscontro anche nella tesi protestante del sacerdozio universale ossia dell'uguaglianza di tutti i credenti davanti a Dio – cancella la distinzione qualitativa tra gli esseri umani basata sulle differenze per nascita che il mondo premoderno aveva posto a fondamento della gerarchia sociale. Dall'altro lato, la concezione dell'essere umano come soggetto di diritti, che gli appartengono in quanto tale e precedono la sua entrata nella società politica, capovolge la visione tradizionale del rapporto individuo/Stato: mentre nella premodernità era prevalsa l'immagine dello Stato come un tutto organico che preesiste ed è superiore ai singoli, ora emerge l'opposta concezione individualistica, secondo cui «prima viene l'individuo [...] che ha valore di per se stesso, e poi viene lo Stato e non viceversa»¹⁴, dato che lo scopo specifico per il quale lo Stato viene istituito è appunto quello di tutelare le libertà fondamentali dei cittadini. Alla comprensione di sé come soggetto di diritti il protestantesimo dà un contributo significativo nel momento in cui libera il credente dalla subordinazione alla chiesa-magistero e a ogni principio di autorità e gli restituisce la responsabilità di diventare protagonista di scelte non dipendenti da prescrizioni imposte. Il principio dell'autodeterminazione dei singoli porta con sé, come sua implicazione primaria, il fondamentale diritto alla libertà di coscienza, che a sua volta è matrice di ogni altro diritto, e la figura del soggetto eticamente responsabile viene a correlarsi con la figura del cittadino non costretto dal potere politico a comportamenti dissonanti dalle sue libere convinzioni personali.

Sulla rivendicazione dell'autonomia individuale viene avviato il progetto moderno della trasformazione, pur lenta e scandita da dure lotte, dalla condizione di suddito a

¹⁴ Vedi N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 59.

quella di cittadino e nello stesso tempo si traccia il confine invalicabile del potere politico, il quale cessa di essere assoluto e arbitrario per diventare un potere ristretto nei limiti delle leggi fissate dal patto costituente, proprio in quanto non ha altro criterio legittimante all'infuori del consenso dei singoli. Questa nuova forma di legittimazione dal basso si salda con il concetto cardine dello Stato liberale prima e dello Stato democratico in seguito, vale a dire il principio della sovranità popolare, per il quale, come afferma Locke, se i detentori del potere politico violano i diritti fondamentali, «si pongono in stato di guerra con il popolo, il quale è con ciò sciolto da ogni ulteriore obbedienza e [...] ha il diritto di riprendere la sua libertà originaria»¹⁵. D'altro canto, la libertà che lo Stato deve tutelare non è a sua volta una libertà illimitata e incondizionata perché è vincolata all'osservanza di principi normativi obbliganti per tutti: nel patto associativo, infatti, gli individui definiscono non solo le modalità con cui i loro rappresentanti devono esercitare il potere, ma stabiliscono anche quelle norme legislative che delimitano la libertà di ciascuno per rendere possibile l'esercizio dell'uguale libertà degli altri; senza questo nesso strettissimo tra la legge e la libertà, la prima degenererebbe in tirannide e l'altra scadrebbe a volontà arbitraria dei singoli, tesi al perseguimento esclusivo dei propri interessi particolari, con il risultato di precludere la coesione sociale e ogni forma di solidarismo civico. Analogamente i puritani, in linea con una visione di pessimismo antropologico, ritengono che possa essere garantita un'ordinata convivenza civile e un'autentica libertà solamente se ciascuno si sottopone alla disciplina delle regole pattuite per tenere a bada la propria natura nella quale il peccato, pur giustificato in Cristo, continua ad «abitare»; di qui la loro insistenza sulla necessità di una rigorosa educazione all'etica pubblica perché ognuno si impegni a vivere nel rispetto delle norme della vita associata che in quanto vo-

¹⁵ Vedi J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1982, p. 393.

lontaneamente sottoscritte devono anche essere responsabilmente osservate.

Un riscontro interessante dell'intreccio tra la visione puritana dell'ordinamento statale e il pensiero politico moderno è offerto da uno dei testi più significativi della prima rivoluzione inglese: quel «Patto del popolo» elaborato dalla corrente radicale dei puritani dei Livellatori nel 1647, poi più volte rimaneggiato¹⁶, nel quale si delinea il progetto di una costituzione democratica che, pur non realizzandosi nell'immediato perché le condizioni storiche non consentivano un modello statale così avanzato, contiene tutta una serie di idee e di suggestioni destinate a giocare un ruolo decisivo nel «grande racconto» del Moderno. Vi è innanzitutto il concetto di individuo indipendente, dotato di diritti naturali che lo Stato ha il compito di garantire, quali il diritto alla vita, alla sicurezza, alla proprietà e soprattutto alla libertà. Quest'ultimo si traduce concretamente nell'esercizio del diritto di voto assegnato a tutti i cittadini per eleggere i propri rappresentanti in parlamento, in cui risiede «la suprema autorità d'Inghilterra», e nel diritto di ciascuno di far valere la sua libertà di coscienza, «visto che nulla ha provocato tanti conflitti [...] quanto la persecuzione e le vessazioni in questioni di coscienza per causa di religione». Si dà poi ampio spazio alla necessità di stipulare un patto/contratto sia tra i cittadini per porre fine a «una guerra civile quanto mai innaturale e crudele» e per «scongiorare altri conflitti», sia tra i cittadini e chi governa per «abolire qualsiasi potere arbitrario» e per annullare «tutti i privilegi», così da garantire l'uguaglianza di tutti davanti alla legge.

Non solo, ma il programma dei Livellatori, nel momento in cui abolisce la chiesa di Stato e assegna a ognuno piena libertà in materia di fede, cancella quel principio che prescriveva l'«uniformità confessionale» e vietava ogni forma

¹⁶ Vedi il testo del *Patto del libero popolo inglese proposto come offerta di pace a questa afflitta nazione* (1649), in: V. GABRIELLI, *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, Torino 1956, pp. 154-164.

di dissidenza religiosa¹⁷, al quale si erano attenute anche le repubbliche riformate del Cinquecento, in cui il patto era ancora necessariamente un patto tra simili; ora invece si dà ampio riconoscimento al pluralismo delle fedi e delle convinzioni, così che i cittadini, mentre hanno il diritto di essere considerati su un piano di uguaglianza, non hanno più l'obbligo di essere tra loro simili, e il patto di cittadinanza viene a configurarsi come un patto di convivenza tra diversi, prefigurando quella società laica e democratica che sul lungo periodo segnerà una delle conquiste più alte del mondo moderno.

4. Le sfide dell'oggi

A conclusione di questa pur rapida rivisitazione dell'idea del patto nell'esperienza del protestantesimo riformato e nella costruzione della modernità, ci sembra che essa non sia confinabile in un tempo ormai trascorso, ma meriti al contrario di essere rimessa in gioco e riattualizzata per rispondere alle sfide del nostro presente e per fronteggiare la crisi e i pericoli che oggi minacciano le democrazie in questa fase delicata e complessa della loro storia. L'epoca in cui viviamo viene definita da Zygmunt Bauman l'epoca della «modernità liquida», per indicare un tempo dai contorni incerti e im-

¹⁷ Da notare che anche Johannes Althusius (1563-1638), il grande teorico del modello federale dello Stato e di un'organizzazione ecclesiastica basata su una forma di autogoverno collegiale, si attiene al principio dell'uniformità confessionale e assegna al magistrato il compito di difendere la «vera religione» (vedi J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2009). Come afferma efficacemente Mario Miegge, mentre da un lato tale ordinamento ecclesiastico rappresenta un elemento «anticipatore delle formazioni politiche democratiche», dall'altro esso «è, sul piano dottrinale, compattamente uniforme e intollerante, e non rinuncia a farsi tutelare dal "braccio secolare"» (vedi M. MIEGGE, *Il federalismo di Johannes Althusius*, in: *Ideali repubblicani in età moderna*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, G. Francioni, Ets, Pisa 2002, pp. 66-67).

prevedibili, senza punti fermi, in cui ogni aspetto della realtà storico-sociale non ha più una forma definita e duratura, ma appare sotto il segno della precarietà. La «liquidità» è metafora efficace per indicare la nostra condizione di individui gettati nell'«insicurezza globale» ed esposti all'«universalizzazione del rischio» (rischio della crisi economico-finanziaria, della crisi ecologica, del pericolo terroristico), che porta con sé un senso crescente di instabilità e il venir meno delle attese nei confronti del futuro, il cui orizzonte perde la sua carica di scommessa per assumere i contorni della paura e della minaccia. E non stupisce che l'individuo contemporaneo reagisca a questa situazione di incertezza in due modi contrapposti che paradossalmente coesistono nel nostro tempo. Un primo modo è quello di ritrarsi dalla scena pubblica e di rifugiarsi nel proprio mondo privato, dedicandosi alla cura di sé e del proprio «particolare». Le figure simbolo di cui si serve Bauman per caratterizzare questo tipo di «individuo postmoderno» sono, da un lato la figura del «consumatore» che segue appunto la logica del consumare tutto sempre più in fretta – dalle cose agli affetti – rifuggendo da impegni continuativi e da legami stabili, e dall'altro la figura del «cacciatore» contrapposta a quella del «giardiniero», che richiama l'immagine dell'essere umano moderno: mentre quest'ultimo progetta la coltivazione del terreno, predispone le piante giuste ed estirpa le erbacce, «il cacciatore non è minimamente interessato all'«equilibrio generale delle cose»» perché il suo unico pensiero è riempire al più presto il suo carniere¹⁸. L'altra risposta alle inquietudini del nostro presente è rintracciabile nella tendenza oggi sempre più marcata a chiudersi in comunità omogenee – «le cosiddette piccole patrie» – con un atteggiamento di

¹⁸ Vedi Z. BAUMAN, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Bari 2007, pp. 113-114. È interessante notare che le due figure corrispondono, in altri saggi di Bauman di anni fa, a quella dell'«uomo puritano» che considera la storia il luogo della sua vocazione e l'impegno nella realtà un compito irrinunciabile, mentre il suo contrario è il «turista», per il quale «il mondo è lì per essere piacevolmente vissuto».

autodifesa identitaria per cercare, in una realtà dove tutto è sfuggente il radicamento forte in una «comunità fortezza», quale ambito protettivo e rassicurante in cui ritrovare le certezze perdute.

Queste due risposte rappresentano altrettanti pericoli per la tenuta della democrazia. La prima, quella dell'individuo che bada solo a se stesso e ai suoi interessi particolari sottraendosi alla responsabilità di partecipare attivamente alla costruzione della costruzione della *polis* comune, produce lo scollamento tra la politica e la società, la disaffezione alle istituzioni e l'incrinarsi della virtù civica, mettendo a rischio la democrazia che «non può sopravvivere a lungo con cittadini passivi per ignoranza e indifferenza politica»¹⁹. L'altra risposta, improntata alla logica particolaristica dell'irrigidimento identitario, porta con sé il pericolo di frammentare il tessuto sociale in una molteplicità di gruppi comunitari chiusi e antagonisti, che avanzano la richiesta di politiche pubbliche e diritti differenziati, con il risultato di cancellare quell'orizzonte universalistico della cittadinanza tipico dello Stato democratico, in cui tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge e hanno i medesimi diritti/doveri indipendentemente dalla loro appartenenza particolare. Ed è qui, in questo scenario oscillante tra mondializzazione e proliferare di sempre nuovi particolarismi, che l'idea del patto mostra la sua valenza propositiva e rivela tutta la sua attualità. Il patto, infatti, presuppone ed esige non comunità chiuse ma individui titolari di diritti e agenti responsabili dei doveri, i quali si uniscono in una rete di vincoli di lealtà e di riconoscimento reciproci per rendere possibile un progetto condiviso e stabile di vita collettiva. Il patto è colto qui nel suo significato primario di atto fondativo dello Stato, ovvero di *patto costituzionale*, inteso come contratto di associazione tra cittadini che si accordano sui principi fondamentali dell'ordinamento democratico e sulle norme

¹⁹ Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Bari 2010, p. 159.

regolatrici dell'interazione sociale, principi e regole che in quanto da tutti accettati trascendono le appartenenze di ciascuno – siano esse partitiche, religiose o di area geografica – e rappresentano quella comune cornice normativa di diritti, doveri e leggi vincolanti per tutti, dentro la quale si colloca ogni componente della società. È in questa prospettiva che il «patriottismo costituzionale», che riconosce nella Costituzione la «patria» comune dei cittadini e il luogo della loro identificazione collettiva al di là delle distinzioni di appartenenza, diviene la virtù civica per eccellenza di una democrazia matura, l'unica capace di garantirne la stabilità nel tempo, impedendo sia che il tutto sociale si riduca a un insieme disaggregato di individui isolati e indifferenti alla «cosa pubblica», sia che il tessuto civile si frantumi in tanti gruppi identitari separati gli uni dagli altri. La patria in questo contesto non è un fatto ma un patto, nel senso che non presuppone un'identità nazionale compatta e omogenea, radicata in un'uniformità etnica, culturale e religiosa, ma al contrario è costruita sulla base di un *patto di convivenza tra diversi* i quali, pur divisi da credenze, ideologie, affiliazioni identitarie, decidono di condividere l'uguale condizione di cittadinanza e di riconoscersi nella comune adesione ai principi costituzionali.

L'attuazione di un simile patto tra diversi è anche la via da percorrere per fronteggiare quell'ardua sfida del multiculturalismo cui sono esposte le democrazie contemporanee nelle quali, a causa degli inarrestabili flussi migratori, si trovano a coesistere in un incontro/scontro ravvicinato gruppi identitari di diversa provenienza e caratterizzati da visioni del mondo e sistemi di valori spesso in contrasto tra loro, portando con sé sempre maggiori difficoltà di integrazione interetnica e interreligiosa. Ecco l'interrogativo urgente cui le società complesse del nostro tempo non possono sottrarsi: qual è il modello migliore entro cui costruire culturalmente e politicamente la convivenza delle diversità per far sì che il pluralismo delle differenze non dia origine a conflitti disgreganti ma diventi un'occasione di arricchimento per tutti?

La risposta – forse l'unica possibile – è quella di promuovere tra le differenze di etnia, di cultura e di religione, un confronto pubblico aperto e costante fino a giungere, attraverso la pratica paziente della negoziazione e del compromesso tra posizioni divergenti, a un accordo laico su norme condivise, che ognuno si impegna a osservare al di là della sua collocazione identitaria. Ciò significa fare della sfera pubblica un ambito di partecipazione che supera, senza negarle, le appartenenze specifiche e istituire uno spazio di interlocuzione attiva in cui l'identità di ciascuno non sia più vissuta come una fortezza in cui rifugiarsi e una «piccola patria» da difendere, ma come un patrimonio storico-culturale da far interagire con altre tradizioni e altri modi di rappresentarsi il mondo. Mediante la strategia di questo patto che include la varietà delle credenze e le mette a confronto, si giunge a un tipo di convivenza democratica fondata, secondo la felice formula di Jürgen Habermas, sulla «solidarietà tra estranei» che tali intendono rimanere per non rinunciare alla loro peculiarità identitaria, pur riconoscendosi in un quadro di leggi uguali per tutti, così da evitare sia il pericolo di cadere in una società assimilazionistica che non valorizza il pluralismo delle differenze e impedisce alle minoranze interne e alle comunità di immigrati di esprimere la loro specificità, sia il rischio opposto di approdare ad una sorta di «società multicomunitaria», suddivisa in una pluralità di gruppi autoghezzizzati, indifferenti gli uni verso gli altri o peggio tra loro ostili. Basato sulla solidarietà tra estranei, lo Stato democratico, mentre impone a tutti i cittadini il dovere di uniformarsi alle norme definite dal patto costituente, nello stesso tempo garantisce a ciascuno il diritto di praticare lo stile di esistenza legato al suo contesto comunitario. Appare qui nettissima la linea di demarcazione tra l'integrazione giuridico-politica che include l'altro nel sistema del costituzionalismo democratico ma gli permette di mantenere la sua diversità, e l'assimilazione culturale che gli imporrebbe invece di rinunciare alla propria specifica forma di vita. Come a dire che in democrazia l'area della condivisione

concerne esclusivamente i suoi principi normativi e non si estende agli ambiti delle differenti concezioni, la cui scelta resta di pertinenza dei singoli e dei gruppi che compongono la società, di modo che il fondamentale diritto dei cittadini a essere trattati su un piano di uguaglianza – in base al riconoscimento della loro pari dignità – non comporta il fatto che debbano essere tra loro culturalmente simili.

Quest'ultima affermazione acquista piena rilevanza nel momento in cui lo Stato democratico deve deliberare su questioni eticamente controverse, come quelle riguardanti i grandi e complessi temi della bioetica (l'inizio e la fine della vita, l'ingegneria genetica, il testamento biologico), su cui si scontrano diverse idee del bene e differenti modi di intendere la natura e la vita umana, e che chiamano in causa interpretazioni contrastanti su che cosa renda un'esistenza degna di essere vissuta. Va innanzitutto tenuta ben ferma l'idea secondo cui il pluralismo delle concezioni morali e religiose non è una negatività della democrazia cui porre rimedio, ma rappresenta uno dei suoi valori costitutivi, dato che essa non ha nulla da spartire con una comunità organica e omogenea, improntata a un unico ideale di vita buona, come vorrebbero gli integralismi e i fondamentalismi. Così, nel legiferare su problemi in cui entrano in gioco orientamenti di valore divergenti, lo Stato democratico laico non assume come propria una particolare visione morale, ideologica o religiosa negando legittimità ad altre visioni del mondo, ma si fa promotore di un dibattito pubblico aperto a tutti i punti di vista, ponendosi come obiettivo il raggiungimento di un'intesa su leggi democraticamente giuste, che sono tali in quanto non impongono comportamenti in nome di un determinato sistema di credenze (fosse pure quello della maggioranza) ma garantiscono a ogni cittadino la libertà di decidere responsabilmente i criteri del suo agire, con il solo limite che non siano lesivi della libertà altrui. Il patto di cittadinanza diviene in tal modo un patto laico tra «stranieri morali» i quali, al di là delle loro differenti concezioni del bene, si accordano su quel principio appunto lai-

co e democratico secondo cui le leggi, avendo una validità obbligatoria per tutti, non possono rispecchiare una visione morale valida solo per qualcuno. In virtù di questo accordo, ogni cittadino, mentre conserva il fondamentale diritto di perseguire il proprio progetto di vita e di assumere uno stile di comportamento conforme al suo modello etico, rinuncia a pretendere che la sua verità diventi la verità di tutti e che il suo sistema di valori venga imposto per legge anche a quanti non vi si riconoscono. Infatti, ciò che tiene insieme la società democratica e sta alla base dell'*ethos* pubblico, non è un sistema di valori di una sola parte, di una sola tradizione, ma è l'insieme di quei valori fondanti della democrazia stessa – l'uguale dignità dei cittadini, l'universalismo dei diritti, l'autonomia individuale, il pluralismo – che sono incorporati nella Carta costituzionale e devono essere da tutti rispettati, perché se fossero messi in questione, anche la democrazia sarebbe in pericolo.

Vorremmo terminare con il riferimento a un'ultima, ma non meno importante, accezione dell'idea di patto, che merita di essere riproposta per rispondere all'odierno «disincanto» della democrazia, originato dalle sue «promesse non mantenute». Il patto di cittadinanza viene qui inteso non più nel suo significato primario di patto costituzionale, ma in quello derivato di contratto sociale, per indicare il momento in cui le parti e i gruppi che compongono la società civile si accordano intorno a un nucleo di criteri di giustizia in base ai quali distribuire in modo equo i vantaggi e gli svantaggi, gli oneri e i benefici, per far sì che l'ideale democratico dell'uguale cittadinanza non si riduca all'uguaglianza formale dei cittadini davanti alla legge, ma venga a coincidere con un'effettiva condizione di equità sociale, basata sul principio delle pari opportunità di accesso per tutti alle risorse materiali e ai beni sociali primari. Perché la democrazia sia veramente tale non è infatti sufficiente il riconoscimento delle fondamentali libertà civili e politiche, ma occorre che esse si intreccino con quei veri e propri diritti di giustizia sociale – al lavoro, alla salute e all'istruzione

– senza i quali gli stessi diritti di libertà rischiano di rimanere un’ enunciazione puramente teorica. La riscrittura di un patto sociale finalizzato all’ obiettivo dell’ irrinunciabilità dei diritti sociali – primo fra tutti quello al lavoro – oggi messi a rischio dal progressivo smantellamento del sistema di *Welfare*, è la via da seguire per fronteggiare la grave crisi che attraversano le democrazie del nostro tempo, sempre meno in grado di controllare il mercato globale dominato dalle oligarchie economico-finanziarie e di mettere in atto efficaci politiche pubbliche di tutela sociale, per compensare gli svantaggi delle categorie meno favorite e per correggere quelle crescenti disuguaglianze che producono la concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi e l’ impoverimento dei più, privando soprattutto le giovani generazioni di concrete prospettive occupazionali e di ascesa sociale. Si tratta, in altri termini, di ridare sostanza al binomio di libertà e giustizia, senza il quale le istituzioni della democrazia, per citare Norberto Bobbio, «decadono, diventano, prima, vuoti scheletri, e rischiano poi al primo urto di finire in polvere»²⁰.

²⁰ Queste parole di N. Bobbio sono contenute in un testo pubblicato nel 1958 sul bollettino dell’ Ateneo di Torino.

Indice

| | |
|--|----|
| Presentazione di MASSIMO AQUILANTE | 5 |
| Un tema tra teologia e politica di ELENA BEIN RICCO | 7 |
| 1. <i>Coscienza e vocazione</i> | 9 |
| 2. <i>Matrimonio e famiglia</i> | 11 |
| 3. <i>La chiesa e la società politica</i> | 15 |
| 4. <i>Le sfide dell'oggi</i> | 22 |
| Il fondamento biblico del patto di DANIELE GARRONE | 31 |
| Il patto nella storia moderna di MARIO MIEGGE | 37 |
| 1. <i>Due concezioni dell'ordine politico</i> | 37 |
| 2. <i>«Conjurationes» italiche ed elvetiche</i> | 38 |
| 3. <i>«Teologia federale»</i> | 41 |
| 4. <i>La Politica di Althusius</i> | 44 |
| 5. <i>Dai Paesi Bassi alla Scozia</i> | 48 |
| 6. <i>Patto e cittadinanza</i> | 50 |

| | |
|---|-----|
| Patto e cittadinanza (da Hobbes a Rousseau) di LUIGI ALFIERI | 53 |
| 1. <i>Il centro come luogo (di assenza) del sovrano</i> | 53 |
| 2. <i>Il patto e la sovranità rappresentata</i> | 55 |
| 3. <i>Il patto e la cittadinanza sovrana</i> | 59 |
| 4. <i>Dalla sovranità al potere</i> | 66 |
| Patto, federalismo e idea di nazione di BIAGIO DE GIOVANNI | 69 |
| Patto costituente e libertà religiosa di DORA BOGNANDI | 79 |
| Patto sociale e lavoro di LUIGI COVATTA | 91 |
| Un nuovo patto tra società politica di DEBORA SPINI | 101 |
| 1. <i>Società civile, fra politica e interessi</i> | 103 |
| 2. <i>Il caso italiano</i> | 108 |
| 3. <i>Il nuovo patto</i> | 112 |
| Un patto con la Terra di LETIZIA TOMASSONE | 115 |
| 1. <i>Il sole fossile</i> | 117 |
| 2. <i>Una Terra più calda e meno abitabile</i> | 118 |
| 3. <i>Suonare le nostre campane</i> | 120 |
| 4. <i>Un patto con la Terra</i> | 121 |
| Un patto per i diritti umani di SERGIO ROSTAGNO | 125 |

| | |
|---|-----|
| Il patto e la spiritualità pentecostale | |
| Intervista a CARMINE NAPOLITANO | 137 |
| La forza delle minoranze | |
| Intervista a SERGIO AQUILANTE | |
| (a cura di LUCA BARATTO) | 143 |
| Autori | 151 |