

L'IDEA DEL “PATTO” NELL'ESPERIENZA PURITANA UNA PROPOSTA DA RIMETTERE IN GIOCO NEL NOSTRO TEMPO

Relazione tenuta il 15 ottobre 1996

1. PATTO CON DIO E PATTO FRA GLI ESSERI UMANI

Il concetto di *patto* occupa un posto centrale nella tradizione teologica riformata a partire da Zwingli e da Calvino e trova la sua compiuta espressione nella teologia federale (*Covenant theology*) dei Puritani, cioè di quei calvinisti inglesi che alla fine del Cinquecento cominciano a essere chiamati *Puritani* proprio perché intendono purificare la chiesa e lo stato da tutti i residui cattoliceggianti, o, se vogliamo esprimerci nel linguaggio del tempo, da ogni “lievito papista” e realizzare la Riforma nella sua radicalità. L'idea centrale che sta a fondamento della teologia federale è che i credenti hanno un patto con Dio – un patto di salvezza – e, di conseguenza, sottoscrivono un patto tra loro per dare vita alla chiesa e allo stato. Quest'idea del patto affonda le sue radici nella teologia biblica dell'*Alleanza*, che trova nella vicenda dell'Esodo, della liberazione del popolo di Israele dalla schiavitù d'Egitto e nel l'alleanza del Sinai la sua punta significativa. È qui, infatti, che viene stipulato il patto tra Dio e il suo popolo, in base al quale ciascuno si impegna ad accettare i comandamenti di Dio ed è in questo libero consenso ad un sistema di leggi che tutti volontariamente decidono di osservare, che il popolo di Israele cessa di essere una massa di servi fuggiaschi per diventare un popolo libero, consapevole della sua identità nuova. Il riferimento al patto tra Dio e il suo popolo, che segna con continuità la storia di Israele e della chiesa, rimane una costante del protestantesimo riformato. Già Zwingli affermava: «Il medesimo patto che un tempo Dio stabilì con il popolo di Israele, negli ultimi tempi lo ha stabilito con noi, affinché fossimo con loro un solo popolo, una sola chiesa, e avessimo anche un solo patto»; e ribadisce Calvino: «la sostanza e la verità dell'alleanza stipulata con i padri antichi è talmente simile alla nostra da poter essere considerata una stessa cosa. Differisce solamente nella forma della dispensazione»¹. Così, 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 durante la rivoluzione dei Puritani inglesi. 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 afferma il politologo americano Michael Walzer nel suo saggio ormai classico *La rivoluzione dei Santi* (1965), essi descrivono nei termini del patto, ovvero di un contratto liberamente e volontariamente sottoscritto, il rapporto che lega l'uomo a Dio, il santo ai suoi compagni, il pastore alla chiesa e il marito alla moglie². Se assumiamo come schema guida questa sequenza suggerita da Walzer, vediamo innanzitutto che già nel rapporto tra l'uomo e Dio è in gioco il modello del patto, dal momento che esso implica, da un lato, il comando di Dio che assegna 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 che risulti coerente con il compito al quale Dio lo ha predestinato, 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 di ciascuno una struttura ordinata e una direzione di senso: la fondazione del patto era di suggerire una risposta disciplinata e metodica alla grazia, una nuova, attiva e disponibile obbedienza al comando»³.

¹ Cfr. M. MIEGGE, *Sulla politica riformata: “vocatio” e “foedus”*, in AA.VV., *Modernità, politica e protestantesimo*, Claudiana, Torino 1994, pp. 152-154.

² Cfr. N. WALZER, *La rivoluzione dei Santi* (1965), trad. it. Claudiana, Torino 1996, p. 338.

³ *Ivi*, p. 204.

2. COSCIENZA E VOCAZIONE

Questo rapporto tra il credente e Dio, ricalcato sullo schema del patto, si gioca 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 reso libero in quanto è posto direttamente davanti a Dio che è un Dio di grazia e di libertà, senza altra mediazione al di fuori della sua Parola rivelata in Cristo e attestata dalle Scritture. La coscienza viene messa in primo piano perché è qui che si è interpellati dalla Parola di Dio ed è qui che si ha accesso alla fede, non più intesa come «adesione formale a un credo», ma come «percezione di una verità che diventa tua»⁴. Posto di fronte a Dio, il credente, mentre è liberato dalla subordinazione alla chiesa e ad ogni altra autorità, è chiamato alla responsabilità di dare testimonianza della sua fede e di renderla visibile nella concretezza del suo agire quotidiano, rispondendo alla *vocazione* che Dio gli ha rivolto; la fede, infatti, se vuole essere autentica, non può restare inoperante, chiusa nell'interiorità, ma deve poter dare una direzione vocazionale all'esistenza, producendo comportamenti evangelicamente orientati e scelte significative, 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 la sua identità di soggetto spiritualmente autonomo. E tuttavia, proprio perché l'adesione al patto è un'adesione volontaria, questa libertà di decidere porta con sé la possibilità della trasgressione, della 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 incessante valutazione critica della propria condotta, per verificarne la coerenza e la correttezza. Così, il puritano Richard Baxter afferma che occorre «essere sempre 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»⁵. Tale volontà di introspezione, che induce il puritano a interrogarsi sui propri comportamenti effettuando una sorta di “contabilità morale”, ben si riflette nella produzione di diari e di autobiografie spirituali, nelle quali si traccia, nella forma dell'autonarrazione, la storia della propria identità in costruzione sullo sfondo del patto con Dio. Facendo della coscienza il principio guida della sua condotta, il puritano si sottrae all'osservanza di rigidi precetti etici prestabiliti e si svincola dalla dipendenza di ogni autorità, rivendicando a sé la capacità di autodeterminarsi e, in ciò, si conferma, per usare la suggestiva espressione di David Riesman un individuo «diretto dall'interno» il quale, consapevole di essere il solo responsabile delle sue azioni e di dover decidere in prima persona che cosa fare di se stesso, sa di dover «passare tutta la vita nella produzione interiore del suo carattere»⁶.

3. LA FAMIGLIA E IL MATRIMONIO

Il concetto di patto svolge poi un ruolo centrale in riferimento all'istituzione matrimoniale e familiare. Il matrimonio, nel Puritanesimo, assume la fisionomia di un libero rapporto contrattuale in cui l'uomo e la donna decidono di costruire un progetto di vita comune e di esprimere, nelle loro relazioni reciproche, quel patto dell'amore e della grazia di Dio nel quale la creazione trova la sua finalità primaria.

In base a questo accordo, il marito e la moglie promettono di realizzare una comunione di affetti e si impegnano a prestarsi «aiuto e conforto». Gli scritti puritani sul matrimonio apparsi in Inghilterra nel corso del Seicento – ad opera soprattutto di Thomas Gataker, William Gouge, Richard Baxter, William Perkins e Daniel Rogers – esaltano il valore dell'amore coniugale come «uno dei

⁴ Cfr. G. TOURN, *L'attualità di Lutero*, in: «Gioventù evangelica», n. 84, dic. 1983, p. 7.

⁵ R. BAXTER, *Il manuale del cristiano* (1673), in AA.VV., *I puritani*, Einaudi, Torino 1975, p. 259.

⁶ Cfr. D. RIESMAN, *La folla solitaria* (1953), trad. it. Il Mulino, Bologna 1970, p. 155.

più grandi beni della vita» ed enfatizzano quell'ideale di “matrimonio solidale” in cui la relazione affettiva è anche un rapporto di amicizia e di sostegno vicendevole tra marito e moglie⁷.

L'aiuto che essi si impegnano a prestarsi l'un l'altro si realizza sia sul piano della materialità del vivere, sia sul piano etico-religioso: come il marito e la moglie affrontano in comune i problemi della conduzione familiare, così devono essere vicendevolmente un modello di condotta morale e di coerenza evangelica.

La preghiera in comune – che il teologo 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. Da tutto ciò emerge con chiarezza il ribaltamento che il Puritanesimo ha compiuto dell'ordine delle finalità tradizionalmente assegnate al matrimonio, il cui scopo prioritario non è più la procreazione o il controllo della sessualità, ma la realizzazione di un'unione felice e armoniosa in cui ciascuno incontra «un altro se stesso che lo sottrae alla solitudine»⁸. L'uomo, come già sottolineava Calvino, non è stato creato per condurre una vita solitaria, ma per essere un «creatura di compagnia»: Dio, infatti, afferma Perkins, «si compiace del fatto che gli uomini siano suoi strumenti per il loro bene reciproco»⁹ e, per lo stesso motivo, aggiunge Gouge, egli ha deciso di assegnare ad Adamo una *compagna* e ha istituito «la legge inviolabile dell'unione strettissima e perenne dell'uomo con sua moglie»¹⁰. Di conseguenza, l'uomo e la donna hanno il dovere di mantenersi fedeli al patto di unione che essi hanno sottoscritto nel matrimonio e di attenersi alle regole di questo *contratto santificato* di cui Dio è garante. Ma se, da un lato, il Puritanesimo conferisce al matrimonio, in quanto voluto da Dio per il bene reciproco dell'uomo e della donna, un alto significato spirituale e un valore in sé, dall'altro proibisce di considerarlo una realtà fine a se stessa: anche l'amore coniugale, come ogni altro dono che Dio mette a disposizione, va amministrato e vissuto non in funzione dell'uomo, ma a gloria di Dio, non per il vantaggio umano ma per gli scopi vocazionali che Dio stesso indica¹¹. 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 non è più una mera entità naturale, ma diventa uno degli ambiti del vivere in cui si è chiamati a testimoniare la propria fede e, di conseguenza, 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. Questo 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 un ordine stabile in analogia, come vedremo, con quanto accade nel contesto più vasto della società civile e politica. Non a caso la famiglia, per i Puritani, deve essere organizzata come un «piccolo *commonwealth*», in cui il ruolo vocazionale del padre è simile a quello del magistrato della cosa pubblica poiché ha il compito specifico di amministrare la sua casa in modo da realizzare in essa uno stile di vita disciplinata e un assetto di relazioni improntate a criteri di giustizia, che vada a gloria di Dio.

È interessante notare il ribaltamento del modo tradizionale, premoderno, di concepire il rapporto famiglia-stato: la società politica non è più considerata una famiglia estesa e la figura del re non è assimilata a quella del *padre* dei suoi sudditi, semmai è la famiglia che assume i contorni di una microcomunità politica dove il padre, in qualità di «ministro e giudice», esercita una vera e propria sovranità¹². Se certamente tutto ciò rinvia ad una concezione ancora patriarcale, con la conseguente sottomissione dei figli all'autorità parentale e della moglie al marito¹³, tuttavia è pur vero che, fondando la famiglia sull'idea del patto, il Puritanesimo apre la strada ad una diversa tipologia familiare, caratterizzata da nuovi spazi di autonomia e di libertà individuale per i soggetti che la

⁷ Cfr. E. LEITES, *Coscienza puritana e sessualità moderna* (1986), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 102-123.

⁸ *Ivi*, p. 110.

⁹ Cfr. M. MIEGGE, *Vocazione e lavoro*, Italo Bovolenta ed., Bologna 1985, pp. 28-29.

¹⁰ Cfr. E. LEITES, *op. cit.*, pp. 104-105.

¹¹ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io* (1989), trad. it. Feltrinelli, Milano 1993, pp. 276-282.

¹² Cfr. M. WALZER, *op. cit.*, p. 226.

¹³ A questo proposito, Robert Abbott afferma: «il marito è il capo della donna, per ciò che concerne la guida, la protezione, l'esempio» e pertanto «nelle faccende domestiche la moglie deve fare come la luna che si ritira davanti al sole» (R. ABBOT, *La famiglia cristiana* (1653), in AA.VV., *I puritani*, *op. cit.*, pp. 272-274).

compongono. In particolare, con l'attribuire al matrimonio il carattere di un contratto liberamente sottoscritto, si rende possibile una ridefinizione in senso più egualitario del rapporto tra marito e moglie e una 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. Questo 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 giungere alla coscienza di sé come soggetto spiritualmente autonomo: essa diviene lettrice e interprete della Bibbia e acquista una sempre maggiore capacità di introspezione e di autoespressione, come dimostra la rilevante presenza femminile tra gli autori puritani di diari e autobiografie nel Seicento inglese¹⁴.

4. LA CHIESA E LA SOCIETÀ POLITICA

Fino a questo punto abbiamo affrontato la tematica del patto cogliendone l'aspetto soggettivo e la valenza in riferimento all'identità dell'individuo nel suo rapportarsi a Dio e nel suo vissuto familiare; ora vorremmo sottolinearne il versante collettivo e mostrare come l'intreccio di patto e vocazione giochi un ruolo fondamentale nella dimensione della vita pubblica. Il patto con Dio non può rimanere sul piano dell'individualità, poiché la vocazione non è rivolta soltanto ai singoli ma alla comunità dei credenti, che 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 del suo agire nella storia. È qui che emerge in tutta la sua forza quell'idea guida del protestantesimo riformato secondo la quale la storia è il luogo della vocazione dei credenti e l'impegno nella realtà è il loro compito.

Mentre la lunga tradizione cristiana e cattolica, con Agostino, aveva affermato che la vocazione del credente è la «comunione con Dio» e la «felicità eterna» e che l'esistenza umana va vissuta come un «cammino verso la propria salvezza», con il conseguente ripiegamento su di sé, ora i Riformatori pongono in primo piano l'appello a sentirsi responsabili di come va il mondo e a svolgere in esso un ruolo attivo al servizio di Dio, per costruire un ordinamento ecclesiastico e politico che sia conforme alla sua volontà e finalizzato alla sua gloria¹⁵.

Agire vocazionalmente nella storia ha lo scopo, come diceva Calvino e come 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 ogni suo aspetto i visibili segni del peccato e della corruzione, dell'ingiustizia e del disordine. Qui si misura, ancora una volta, la grande distanza che separa il protestantesimo dalla visione medioevale che scorge nella realtà un immutabile ordine sacro, nel quale ogni ente ha una collocazione fissa nella «grande catena dell'essere», sulla quale si modella la rigida struttura gerarchizzata dell'ordinamento sociale e politico, in cui ogni individuo occupa, per nascita, un posto definito che ne circoscrive ruoli e funzioni.

Di questa visione del mondo, nella Riforma protestante, non ne è più nulla: 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 l'unica rivelazione di Dio avviene in Gesù Cristo; anzi, per dirla con Calvino, nella realtà «dal tempo della caduta del primo uomo non vediamo altro che una tremenda confusione»¹⁶. Se dunque il mondo non si modella su un ordine sacro e immodificabile, ma è, al contrario, sotto il segno del disordine e della confusione, allora i credenti, resi attivi dal patto di grazia con Dio, hanno il compito di porvi rimedio, impegnandosi in un'attività capace di razionalizzarlo e di edificarvi strutture nuove, sia ecclesiastiche sia politiche.

Per quanto riguarda la comunità ecclesiastica, essa si costituisce attraverso un patto, cioè un accordo volontario tra uguali che cancella ogni assetto gerarchico e annulla la diversità di *status* tra clero e laici, sulla base del principio protestante del sacerdozio universale, per il quale, come già di-

¹⁴ Cfr. G. ROSSETTI, *Una vita degna di essere narrata. Autobiografie di donne nell'Inghilterra puritana*, La Salamandra, Milano 1985.

¹⁵ Cfr. G. TOURN, *Per un senso della storia*, in AA.VV., *Dio e la storia*, Claudiana, Torino 1990, pp. 127-128.

¹⁶ Cfr. W. J. BOUWSMA, *Giovanni Calvino* (1988), trad. it. Laterza, Bari 1992, p. 50ss.

ceva Lutero, «i cristiani tutti appartengono allo stato ecclesiastico, né esiste tra loro differenza alcuna, se non quella dell'ufficio proprio a ciascuno»¹⁷.

Si prospetta così un'organizzazione ecclesiastica che, in analogia e continuità con la definizione propria di Calvino della chiesa come *compagnia dei fedeli*, presenta i tratti di un'associazione volontaria di uomini 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. E proprio perché la chiesa esiste là dove dei credenti si associano in base a una loro libera decisione, la struttura che ne deriva non potrà non ricalcare una forma di autogoverno, nella quale ciascuno, insieme con gli altri, è pienamente responsabile della conduzione della vita comunitaria. Questo principio della responsabilità di tutti e di ciascuno fa sì che, come si legge in uno scritto del 1644 relativo al sistema presbiteriano, «nessuno... potrà avere nelle mani le redini del governo della chiesa per disporre e fare ciò che gli sembrerà opportuno»; al contrario, tutte le chiese ««i governano e procedono alla determinazione dei propri problemi da sole: il potere risiede nell'assemblea e nelle persone alle quali sono state affidate particolari mansioni»¹⁸. Questa struttura in cui l'autorità non proviene più dall'alto, ma è legittimata dal basso, diventa il modello di riferimento anche per la costruzione della società politica.

Secondo il Puritanesimo, infatti, i credenti non hanno solo la responsabilità di riformare la chiesa, ma anche di fondare una società politicamente rinnovata, accogliendo la sfida, come si diceva, di «mettere a posto il mondo», così che la scommessa vocazionale ha luogo in questa contrapposizione tra il disordine presente e il progetto di un nuovo ordine. I Puritani ritengono che sia dovere dei credenti impegnarsi per costruire un assetto sociale e politico rispondente, quanto più possibile, a criteri di giustizia e per definire le regole cui tutti devono attenersi nella vita associata.

Ed è qui che sorge l'invenzione politica del *patto* come strumento per dare origine a una nuova forma di stato: l'ordine politico, per i Puritani, non è qualcosa di già dato, di già esistente e non viene più pensato come un ordine naturale e immutabile che discende dall'alto, ma, al contrario, è concepito come l'esito di una scelta e di un patto collettivo e dunque come una costruzione volontaria che si crea dal basso, ad opera di una libera associazione di individui. In questo modo il Puritanesimo attua la svolta dalla naturalità all'artificialità del politico e interrompe la bimillennaria tradizione aristotelica nella quale dominava l'immagine dell'uomo come «animale per natura politico» e dove era centrale la concezione dello stato come «organismo naturale».

Nella nuova prospettiva, la società politica non deriva dalla tendenza naturale degli uomini ad aggregarsi, ma sorge 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 regolatrici dell'interazione sociale. Vedendo nel patto l'atto di fondazione dello stato, i Puritani, come dice Walzer nel suo bel libro *Esodo e rivoluzione* (1985), traspongono sul piano politico lo schema biblico dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo e aprono la strada alla concezione contrattualistica tipica dei grandi teorici del pensiero politico moderno da Hobbes a Rousseau, secondo la quale, appunto, all'origine dello stato vi è un contratto tra individui che decidono di consociarsi e di dar vita a una struttura politicamente e giuridicamente organizzata, ponendo fine al disordine prepolitico dello stato di natura e alla conflittualità di tutti contro tutti. Ed è così che nell'antico patto stipulato fra Dio e il popolo nell'alleanza del Sinai è rintracciabile la prefigurazione e il paradigma di quel *contratto sociale* che i Puritani e il pensiero politico della modernità assumono come fondamento di legittimità dell'ordinamento statale.

5. CONTRATTO SOCIALE FRA EGUALI

Questa concezione del politico come risultato di un mutuo patto consensuale, porta con sé, in una sorta di circolo virtuoso, una serie di implicazioni e di idee guida destinate a giocare un ruolo fondamentale lungo il cammino del mondo moderno.

¹⁷ M. LUTERO, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* (1520), trad. it. in: M. LUTERO, UTET, Torino 1978, p. 130.

¹⁸ Cfr. *La piattaforma del regime presbiteriano*, in AA.VV., *I Puritani*, op. cit., pp. 67-68.

Innanzitutto, l'idea del patto come accordo tra pari, contiene l'idea rivoluzionaria che gli individui nascano uguali e che ogni uomo sia dotato di diritti innati – 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 rinvia ancora una volta alla tesi tutta protestante del sacerdozio universale cioè dell'uguaglianza di tutti i credenti davanti a Dio unico sovrano – mette radicalmente in questione la distinzione qualitativa tra gli uomini basata sulle differenze per nascita, che il mondo premoderno aveva posto a fondamento della gerarchia sociale. Dall'altro lato, la concezione dell'uomo come soggetto di diritti – che gli competono, in quanto tale, prima della 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... l'individuo singolo, che ha valore di per se stesso, e poi viene lo stato e non viceversa, che lo stato è fatto per l'individuo e non l'individuo per lo stato»¹⁹. È proprio al Puritanesimo che si deve la prima, esplicita formulazione del «diritto naturale di proprietà dell'individuo su se stesso», il quale fa valere la sua libertà fino ad affermare con Overton, uno dei *leader* dei Livellatori, che «a ogni essere vivente è naturalmente data una proprietà individuale che nessuno ha il diritto di violare o di usurpare, perché io sono io in virtù del mio essere proprietario di tale io»²⁰.

6. DA SUDDITO A CITTADINO

Su questa rivendicazione dell'autonomia individuale viene avviato il grande progetto moderno della trasformazione da suddito a cittadino e, nello stesso tempo, si traccia il confine invalicabile del potere politico, che cessa di essere assoluto e arbitrario e diventa un potere ristretto nei limiti delle leggi fissate dal patto, proprio perché esso non ha altra fonte di legittimazione all'infuori del consenso dei singoli²¹.

Questo nuovo criterio di legittimazione dal basso si salda con il concetto cardine dello stato liberale prima, e dello stato democratico poi, vale a dire il principio della sovranità popolare, da cui deriva l'autorità dello stato, così che, come afferma il teorico del liberalismo John Locke, in linea con l'impostazione puritana, «se i detentori del potere politico violano i diritti fondamentali della persona, essi 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»²².

E tuttavia, la libertà che lo stato deve tutelare non è, a sua volta, una libertà arbitraria e incondizionata, ma una libertà vincolata a precisi codici normativi. Anche qui il patto svolge un ruolo fondamentale, perché è nel patto associativo che gli individui non solo definiscono le modalità con cui i loro rappresentanti devono esercitare il potere, ma fissano i limiti della libertà di ciascuno e si assoggettano a un sistema di reciproche obbligazioni. In linea con il pessimismo antropologico proprio del protestantesimo, i Puritani ritengono che possa essere garantita un'ordinata convivenza civile e un'autentica libertà solo 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, secondo l'espressione di Calvino, ad *abitare* e per impedire la condizione di disordine e di instabilità che essa, abbandonata a se stessa, porterebbe con sé nell'esistenza individuale e collettiva.

7. POLITICA E RESPONSABILITÀ ETICA

¹⁹ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 59.

²⁰ Cfr. A. LAURENT, *Storia dell'individualismo* (1993), trad. it. Il Mulino, Bologna 1994, pp.42-43.

²¹ A questo proposito, John Lilburne, uno dei *leader* dei Livellatori, afferma nello scritto *Difesa della libertà dell'uomo libero* (1646): «ed è cosa contro la natura e la ragione e peccaminosa, malvagia e ingiusta, diabolica e tirannica, che chiunque, provenga egli dallo spirituale o dal temporale, sia chierico o laico, assuma la proprietà e il possesso a suo vantaggio di un potere, di un'autorità e di una competenza giurisdizionale, per dirigere, reggere e governare non importa quale specie di uomini al mondo, senza avere il loro libero consenso». (Cfr. E. FUCHS, *L'etica protestante* [1990], trad. it. Dehoniane, Bologna 1995, p. 50).

²² J. LOCKE, *Due trattati sul governo* (1690), trad. it., UTET, Torino 1982², p. 393.

Di qui l'insistenza dei Puritani sulla necessità dell'educazione all'*etica pubblica* e della formazione del "buon cittadino", perché ognuno si impegni a vivere nel rispetto delle regole della vita associata che, in quanto volontariamente pattuite, devono anche, di conseguenza, essere responsabilmente osservate.

Cade così la separazione tra la politica e la morale (che un certo machiavellismo ci ha abituato a pensare) e balza in primo piano il senso di responsabilità etica nei confronti del politico, delle istituzioni, in una parola di ciò che è pubblico. Un riscontro puntuale del progetto puritano della società politica è offerto da uno dei testi più significativi della prima rivoluzione inglese: quel *Patto del popolo* redatto dalla corrente puritana dei Livellatori (*Levellers*) nel 1647 e poi più volte rimaneggiato. Tale testo traccia un progetto di costituzione politica di tipo democratico che, pur non realizzandosi compiutamente nell'immediato, perché le condizioni storiche del momento non consentivano una forma statale così avanzata, tuttavia schiude un nuovo orizzonte di riferimento e «rappresenta già», per dirla con Giorgio Spini, «qualcosa di molto simile alle venture dichiarazioni dei Diritti dell'uomo della Rivoluzione americana e della Rivoluzione francese del Settecento»²³. Le idee forza che emergono dal *Patto del popolo* rinviano, infatti, a quell'intreccio tra il modello puritano dell'ordinamento statale e il pensiero politico moderno sul quale ci siamo in precedenza soffermati. Si delinea innanzitutto, il concetto di individuo indipendente, dotato di diritti naturali e innati che lo stato ha il compito di garantire, quali il diritto alla vita²⁴, alla proprietà e alla libertà. Quest'ultimo si traduce concretamente nel diritto di voto²⁵ assegnato a ogni cittadino e nel diritto di ciascuno di far valere la sua libertà di coscienza, senza essere costretto da alcun potere politico a comportamenti dissonanti dalle sue libere convinzioni personali²⁶; questo primato della coscienza apre la via ad una società laica e pluralista, dove l'autorità politica si impegna a riconoscere piena libertà a ognuno in materia di fede.

Si dà poi ampio spazio all'idea del *patto/contratto* originariamente stipulato sia tra gli individui tra loro per fondare lo stato, sia tra i cittadini e il potere politico per abolire qualsiasi potere arbitrario, e porre limiti e argini ad ogni autorità²⁷. Dato che la sovranità appartiene al «libero popolo d'Inghilterra», al quale spetta l'istituzione di ogni potere legale mediante libere elezioni a suffragio universale, si afferma che «la suprema autorità d'Inghilterra sarà e risiederà d'ora avanti in una Rappresentanza del popolo», vale a dire la Camera dei Comuni²⁸. In questo intrecciarsi del riconoscimento dei diritti individuali con il principio dell'uguaglianza civile e politica di tutti i cittadini e con il criterio della legittimazione del potere politico per sovranità popolare, si profila quella forma di democrazia rappresentativa che costituisce una delle conquiste più significative del mondo moderno.

8. CONCLUSIONE

A conclusione di questa rivisitazione del concetto di patto nell'esperienza puritana e nella costruzione della modernità, ci sembra di poter affermare che esso non sia confinabile in un tempo e in una storia, altra rispetto alla nostra, ma che, al contrario, possa essere rimesso in gioco e riattualizzato per rispondere alle sfide dell'oggi. Ci sembra, infatti, che l'idea del patto, nel suo significato fondamentale di contratto di associazione tra cittadini che si accordano sui principi basilari dell'ordinamento politico e sulle norme regolatrici della convivenza civile, costituisca la risposta, forse

²³ Cfr. G. SPINI, *Storia dell'età moderna*, vol. II, Einaudi, Torino 1965, p. 660.

²⁴ Cfr. *Patto del libero popolo inglese proposto come offerta di pace a questa afflitta nazione* (1649), in V. GABRIELLI, *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, Torino 1956, p. 158.

²⁵ Nel punto I del testo in questione si afferma: «... tutti gli uomini dai ventuno anni in su (purché non siano di condizione servile o ricevano elemosine o abbiano servito l'ex re con le armi o con contributi volontari) avranno diritto di voto» (*Ivi*, p. 156).

²⁶ Nel punto X si legge che non è possibile «vietare a chicchessia di professare la propria fede o d'esercitare il culto religioso secondo la sua coscienza, visto che nulla ha provocato tanti conflitti e tante tribolazioni in tutti i tempi quanto le persecuzioni e le vessazioni in questioni di coscienza per causa di religione» (*Ivi*, p. 159).

²⁷ *Ivi*, p. 155.

²⁸ *Ivi*, pp. 155-156.

l'unica possibile, per fronteggiare la crisi e i pericoli che oggi minacciano le democrazie, in questa fase delicata e complessa della loro storia. Ciò che è in questione, nel nostro tempo, è la stabilità dei vincoli di cittadinanza democratica, che rischiano di allentarsi o addirittura di frantumarsi, esposti come sono alla duplice sfida della mondializzazione da un lato e del risorgere dei micronazionalismi dall'altro, fenomeni che si richiamano simmetricamente.

Come la mondializzazione dell'economia produce un mercato internazionale degli scambi che tende sempre più a configurarsi come un sistema globale di sviluppo e di potere sganciato dal controllo delle singole società nazionali, così le nuove tecnologie informatiche aprono spazi di comunicazione ormai deterritorializzati e delocalizzati. Tali processi di globalizzazione, spezzando le tradizionali coordinate spazio-temporali e mettendo in forse i vincoli e le mediazioni politico-sociali dello stato nazionale, tolgono agli individui certezze e sicurezze e li espongono al pericolo della perdita della propria identità di soggetti, tanto da indurli a cercare altre risposte alla domanda "chi sono io?" e a individuare altri luoghi di identificazione, all'insegna dei localismi e delle appartenenze particolari.

Qui è rintracciabile l'origine della tendenza sempre più marcata nel nostro tempo a chiudersi nelle *piccole patrie* e a rinserrarsi all'interno di comunità omogenee a sfondo etnico o religioso, come dimostra l'ondata di *risveglio etnico* che dalla fine degli anni Ottanta è, come qualcuno ha detto, "lo spettro che percorre in lungo e in largo il continente europeo" o, per citare il caso italiano, il profilarsi di una volontà secessionista che per la prima volta mette esplicitamente in questione il vincolo unitario, avanzando richieste di identità regionale separata dalla identità nazionale. Questa logica particolaristica rappresenta un pericolo reale per la tenuta della democrazia perché rischia di frantumare il senso dell'appartenenza collettiva allo stato-nazione e di frammentare il tessuto sociale tracciando confini e steccati tra una molteplicità di comunità chiuse e antagoniste, cancellando così quell'orizzonte universalistico della cittadinanza tipica dello stato democratico, il cui principio si basa sul riconoscimento della pari dignità degli individui-cittadini in quanto dotati dei medesimi diritti, indipendentemente da dove provengano e da quali credenze essi abbiano.

Ed è qui, in questo scenario oscillante tra mondializzazione e proliferare di nuovi muri, tra globalizzazione e neotribalismi, che l'idea del patto mostra la sua valenza propositiva e tutta la sua attualità. Il patto, infatti, suppone ed esige non comunità chiuse, ma individui titolari di diritti e agenti responsabili dei doveri, che interagiscono l'un l'altro in un quadro concordato di norme comuni e si uniscono in una rete di vincoli di lealtà e di riconoscimento reciproco, per rendere possibile un progetto condiviso e stabile di vita collettiva e una comunanza di valori politici democratici che trascende le appartenenze particolari, siano esse partitiche, religiose o di area geografica. Il patto, in questo suo significato primario di patto costituzionale, come accordo di tutti i cittadini sui principi fondamentali dell'interazione politica, è dunque ciò che fonda la nazione in senso moderno. Quest'ultima, infatti, non è un *fatto*, ma è un *patto*, nel senso che essa non è una comunità compatta e omogenea, basata su legami originari dati da uniformità etniche, linguistiche o religiose, ma può essere, al contrario, solo il frutto di un progetto collettivo, di un contratto di cittadinanza in cui il legame che unisce gli individui tra loro non è il vincolo spontaneo/coatto di «sangue e storia», ma «il vincolo condizionale di regole e norme liberamente condivise»²⁹. La nazione perde così le sue caratteristiche etnico-biologiche per assumere una connotazione civico-politica: la patria dei moderni fa tutt'uno con la costituzione democratica come insieme dei principi normativi e dei valori politici fondamentali che, in quanto consensualmente pattuiti, diventano la base sulla quale definire lo spazio pubblico della condivisione politica, evitando il pericolo della disgregazione del tessuto civile in localismi e in comunità distinte e separate. E, parallelamente, il concetto di popolo non sta più ad indicare un'entità prepolitica, «fatta di sangue, terra e dialetto», quanto piuttosto quella «realtà politica che esiste assieme alla Costituzione che si è data»³⁰. È in questa prospettiva che il patriottismo costituzionale come appartenenza alla collettività politica in termini di diritti e doveri e come lealtà verso le istituzioni pubbliche, diviene la virtù civica per eccellenza di una *nazione dei cittadini*, e

²⁹ Cfr. G.E. RUSCONI, *Se l'identità nazionale non è più motivo di solidarismo*, in: «Il Mulino», XL, n. 333, gen.-febr. 1991, p. 45.

³⁰ Cfr. G.E. RUSCONI, «Popolo, ma chi sia nessun lo sa», in: «La Stampa», 8 nov. 1996.

dunque di una democrazia matura, l'unica capace di garantirne la stabilità nel tempo. Il patto sul quale poggia il patriottismo costituzionale viene ad identificarsi con quello che il politologo americano John Rawls chiama il «consenso per intersezione». Partendo dalla considerazione che nella società democratica il pluralismo è un fatto prima ancora che un valore, perché in essa esistono differenti gruppi identitari ed eterogenei sistemi di valori e di credenze inevitabilmente in conflitto tra loro, Rawls giunge ad affermare che l'unica via per evitare che tale pluralismo degeneri in una forma di *neotribalismo* e porti alla dissoluzione della convivenza civile, è quella di pervenire a un «accordo politico ragionato» su un nucleo forte di valori politici di principi di giustizia, che ogni cittadino, al di là della sua appartenenza particolare, deve impegnarsi a osservare³¹. Tale accordo politico può essere raggiunto appunto mediante il «consenso per intersezione»: ogni individuo è portatore di determinate credenze e concezioni che gli derivano dalla sua collocazione culturale, ideologica, religiosa, comunitaria, ma in quanto cittadino deve affiancare a questo suo particolare punto di vista una visione più generale, pubblica, accettando di condividere con gli altri *partner* sociali gli «elementi costituzionali essenziali», senza i quali verrebbe meno ogni forma di solidarismo civico e di cultura democratica. Questo significa fare della sfera politica pubblica un ambito di partecipazione che supera, senza negarle, le appartenenze di parte e istituire uno spazio di discussione pubblica in cui ogni individuo possa fare interagire il patrimonio storico-culturale – di cui è intessuta la sua identità – con quella degli altri, allo scopo di trovare momenti di intesa razionale su principi obbliganti per tutti, in una tensione dialettica sempre aperta fra convinzioni personali e impersonalità di giudizio. Come dice Walzer, in analogia con Rawls, non è necessario che gli individui, quando entrano nell'arena politica, si lascino alle spalle le loro convinzioni religiose ed etiche, ma occorre che essi rinuncino a imporle a tutti: «tali opinioni dovranno essere difese tramite prove e argomentazioni valide» e «quanti le difendono dovranno scendere a compromessi con altre persone che sostengono argomentazioni differenti»³². Solo attraverso questo «scontro aperto e leale su interessi e valori, uno scontro tra persone che capiscono di dover convivere gli uni con gli altri»³³, è possibile raggiungere un terreno comune di intesa laica tra prospettive diverse, che faccia da tessuto connettivo tra gli individui e le istituzioni, evitando che l'ambito pubblico diventi spazio di conquista da parte di comunità fondate sull'etnia e sulla religione, ma salvaguardi, nel contempo, quel pluralismo delle differenze senza il quale non si dà un'autentica democrazia.

Questa tentazione all'accaparramento dello spazio pubblico è particolarmente presente in Italia, dove la cultura cattolica dominante costituisce da sempre un *ethos* largamente condiviso di valori e di riferimenti e dove manca un radicato senso dello stato, dato che le appartenenze di parte tradizionalmente prevalgono sull'appartenenza comune sul piano civile e politico. A proposito della via suggerita da Rawls e da Walzer per realizzare un autentico contratto di cittadinanza, ci sembra di poter affermare con Salvatore Veca che essa, «per usare ancora una volta la battuta non poi così consueta sulla democrazia... risulta... la peggiore senz'altro, salvo tutte le altre disponibili qua o là, in un mondo come sempre, ma non più di sempre, molto complicato»³⁴.

³¹ J. RAWLS, *Liberalismo politico* (1993), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 27-28.

³² Cfr. M. WALZER, *USA: Dio, patria e le mille famiglie*, in: «Reset», n. 30, luglio-agosto 1996, p. 27.

³³ *Ivi*, p. 33.

³⁴ S. VECA, *Il dilemma della condizione politica*, in: AA.VV., *Giustizia e Liberalismo politico*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 190.