

Progetto Camaldoli
Traccia di lavoro per l'ambito "Cittadinanza ed istituzioni"
a cura di Marco Ivaldo

In questo documento ci si limita a offrire alcune informazioni e ad avanzare alcune considerazioni che sembrano interessanti per 'istruire' la problematica, restando inteso che questa griglia iniziale dovrà essere riempita, integrata, arricchita, migliorata, ma anche mutata, durante il percorso verso l'elaborazione di un risultato collettivo.

1. Questioni di cittadinanza

Sembra opportuno in primo luogo mettere a fuoco il "concetto" di cittadinanza e alcuni aspetti che ne caratterizzano il "fenomeno" attuale.

- Il concetto di cittadinanza ha una storia. Nell'*antica Grecia* "*politeia*" - che potremmo tradurre con "la condizione di colui che fa parte della *polis*" - designava la forma di relazione che gli esseri "liberi ed uguali" intrecciavano per trattare gli affari di interesse comune sulla base della loro capacità di argomentare e di esprimere i rispettivi punti di vista. L'uomo era perciò *naturalmente* cittadino, anche se è noto che dalla cittadinanza dei "liberi ed uguali" erano esclusi le donne, gli schiavi, i bambini.

- Questa valenza politica del termine cittadinanza si mantiene anche in *età moderna*, anche se l'esser-cittadino viene nella modernità considerato non tanto una implicazione naturale dell'esser-uomo, quanto il processo instaurato da un patto di cittadinanza (ovvero da un "contratto sociale") che viene garantito da regole e articolato mediante istituzioni comuni. Il *citoyen* è colui che gode dei diritti civili e politici riconosciuti dalla legge e garantiti dallo Stato, mentre il *bourgeois* è l'individuo che persegue il proprio privato interesse nella sfera economica (sul mercato), e che fa parte di quella che si chiamava "società civile".

Dalla fine dell'*Ottocento* e poi nel *Novecento* la sfera di prerogative del *citoyen* - l'insieme delle attribuzioni della cittadinanza - si è estesa e complessificata. Ai diritti civili e politici si sono affiancati i diritti sociali. Ciò ha provocato negli Stati moderni liberali un conflitto - che tuttora richiede soluzioni eque - fra il riconoscimento dei diritti sociali (es. lavoro, salute, istruzione ecc.) e le logiche del mercato, in particolare quando queste vengano intese e praticate in senso rigorosamente liberistico. E' emersa poi la coscienza di nuovi diritti, che dovrebbero entrare a far parte del patto di cittadinanza democratica: ad esempio i diritti ecologici, il diritto alla cultura, i diritti delle differenze. In particolare la richiesta di un riconoscimento dei diritti delle differenze ha innestato il conflitto, tipicamente attuale, fra il moderno universalismo dei diritti (umani, civili, politici) - secondo il quale il diritto è una prerogativa dell'uomo e del membro dello Stato *come tale*, prescindendo da ogni differenza di sesso, di religione, di lingua, di nazionalità ecc. - e la richiesta di alcune entità (ad esempio minoranze religiose, linguistiche ecc.) ad avere riconosciuti particolari diritti oltre ai diritti comuni. Come si può coniugare il programma universalistico dell'illuminismo - che non deve essere dismesso - con la richiesta (post-moderna) del riconoscimento delle differenze?

- Un aspetto della teoria della cittadinanza è che alla richiesta (e alla tutela) di diritti dovrebbe/deve corrispondere l'obbedienza a doveri (sociali). Ad es.: posso sensatamente rivendicare la mia condizione di cittadino e il godimento del pannello di diritti che le sono connessi, se contribuisco alla sussistenza della res-publica attraverso l'erogazione dei tributi a ciò necessari. Questa reciprocazione diritti-doveri è oggi abbastanza misconosciuta, eppure senza un sentimento del dovere - che è alla base dei doveri sociali - il patto di cittadinanza, fondato in questo caso solo su principi eudemonistici, non sussiste. "Un popolo di demoni" (metafora di Kant) non forma una città bene ordinata.

- La cittadinanza si è strutturata in Europa in connessione con l'idea di nazione e il formarsi degli Stati-nazionali, attraverso processi di inclusione (il popolo dello Stato) e di esclusione (gli stranieri). Sui criteri di inclusione ed esclusione: il popolo dello Stato francese si definiva ad es. - in base allo *ius soli* - in senso espansivo, come comunità territoriale che include anche gli immigrati divenuti residenti, mentre quello dello Stato tedesco - in base allo *ius sanguinis* - si definiva in senso restrittivo, come comunanza di origine, sicché - a parte la naturalizzazione individuale - non includeva tali immigrati. Questi criteri (a parte le soluzioni intermedie praticate in altre nazioni europee) sono oggi in evoluzione, anche sotto la spinta dei nuovi fenomeni migratori; pongono tuttavia un interrogativo importante: come

si stabiliscono e quali sono i contrassegni basilari per accedere al patto di cittadinanza in società etnicamente e culturalmente plurali?

“Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire”. Questa affermazione, notissima, del giuspubblicista tedesco Böckenförde solleva la questione della unità politica nelle condizioni di pluralità delle società democratiche. Lo “stato etico” non è perseguibile, ma non è sostenibile nemmeno una indifferenza verso la sfera dei presupposti etici della democrazia, che non è sufficiente che siano semplicemente “scritti” nella Costituzione. Altrimenti detto: lo Stato non può dimettere una responsabilità verso il bene comune, che non può venire garantito su presupposti funzionalistici e eudemonistici. E’ possibile la strada della costruzione di un ‘consenso per intersezione’ (Rawls) sui presupposti etici, a partire da diverse visioni del mondo e dell’uomo? Certo, questo non può essere un processo semplicemente teoretico, deve rinviare a esperienze morali ed esistenziali fondamentali, cosa questa – come richiama Böckenförde – che solleva la questione di un ruolo non politicistico, ma spirituale delle religioni nella costruzione del con-senso (comune sentire, senso comune morale) democratico.

2. Cristianesimo a cittadinanza

Che significato ha parlare di cittadinanza in relazione all’essere-cristiano? Il concetto cristiano di cittadinanza, segnato dal principio escatologico (Regno di Dio) – nel Nuovo testamento non abbiamo in verità una teoria della cittadinanza, ma l’annuncio (profetico) di un Regno di Dio - , pone un nesso di tensione con il concetto politico di cittadinanza, tensione già subito presente alle comunità cristiane dei primi secoli.

Potrà essere opportuno rileggere la *Lettera a Diogneto*, un testo del II secolo d. C., dove è sviluppata l’idea della “paradossale cittadinanza” (*paradoxos politeia*) del cristiano. I cristiani - leggiamo - “si conformano alle usanze locali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia, nella maniera di vivere, manifestano il meraviglioso paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale (cittadinanza, *politeia*)” (V, 4). La cittadinanza del cristiano - che non si confonde con la condizione di cittadinanza civile, né la sostituisce - delinea una maniera di essere al mondo, un *ethos*, fatto di fedeltà alle obbligazioni civili e insieme di distacco. Ora, questo distacco non esclude, ma implica un momento di conflitto. Il cristiano deve essere lucidamente consapevole che, fino alla “fine dei tempi”, esisterà sempre una invalicabile opposizione fra il cristianesimo e il “mondo”, in quanto quest’ultimo, come dice la *Lettera*, “segua i suoi miraggi”, ovvero coltivi l’illusione di conoscere il bene e il male separandosi dalla radice vivente di questa conoscenza, cioè da Dio (conoscenza che certamente può declinarsi in molti modi, non solo quelli di una religione positiva ecclesiale).

Il cristiano è colui che vive la cittadinanza civile e politica nell’attesa operosa del regno di Dio, il quale è realtà escatologica che già compenetra e lavora dall’interno la storia presente, anche se non è ancora totalmente dispiegato e si trova qui, nella storia temporale, in perpetua lotta con il “principe di questo mondo”. Alla *politeia* civile viene collegata una diversa *politeia*, qualificata nella *Lettera* come “paradossale”. Sappiamo che “paradosso” vuol dire “lontano dalla comune opinione, straordinario, strano, inaspettato”. Il paradosso cristiano è che i discepoli di Gesù, uomini come gli altri e eguali agli altri, lasciano tuttavia trasparire nella loro vita qualcosa di “straordinario”, che non appartiene a questo mondo, ma che giudica il mondo e insieme riscatta la creazione, testimoniano “una dimensione trascendente, spesso sconosciuta” - come felicemente osservava l’esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 70 - , che imprime un segno diverso, fatto di dedizione, perdono, misericordia, amore, pazienza, tenacia, affabilità, sul loro agire e patire, sulla loro intera esistenza. Questo abbozzo di una concezione della cittadinanza del cristiano, su un asse escatologico-storico, dovrebbe venire molto integrato con altri modelli concettuali provenienti dalla tradizione teologica e del magistero.

3. Questioni di democrazia

Parliamo di cittadinanza in società democratiche. La democrazia si trova oggi di fronte a sfide nuove, rispetto alle quali fatica a trovare risposte adeguate.

- Si tratta, ad esempio, della sfida di realizzare una effettiva partecipazione - oggi invece quantitativamente e qualitativamente piuttosto povera -, dei cittadini “liberi ed eguali” alla “res publica”; oppure della esigenza di un governo ragionevole e ponderato di fenomeni complessi come l’accoglienza dei diversi, l’inclusione dell’altro, la realizzazione della convivenza solidale fra culture e religioni diverse in uno stesso spazio territoriale e politico. V’è poi la necessità della costruzione di uno

sviluppo economicamente ed ecologicamente sostenibile, ispirato a “giustizia”, dentro una economia sempre più globalizzata ma anche sempre più produttrice di disuguaglianza. Ancora: sfide alla democrazia sono quelle alimentate dalle pulsioni o dalle chiusure identitarie e fondamentaliste, oppure quelle innescate dalla sinergia perversa fra azione terrorista e repliche belliciste che per diversi anni dall’11 settembre 2001 ha dominato lo scenario mondiale. Orbene, se la democrazia ha a che fare con la “ragione”, con la ragione politica, è proprio la fondamentale conquista della cultura che gli affari umani siano meglio regolabili dalla ragione, e non dalla violenza, dal dialogo, e non dalla forza fisica, che oggi sembra messa in discussione.

- Connessa com’è non solo con l’idea di ragione, o di ragionevolezza, come regola e forma del legame fra i cittadini, ma anche con quella della persona come essere avente dignità e perciò degno di tutela e di rispetto, la democrazia si trova poi oggi di fronte anche a un altro genere di sfide, in parte “ignote ad altre età”. Pensiamo a quelle che si raccolgono sotto termini come bio-politica o bio-tecnologie. La vita non sembra più oggi un presupposto indiscusso; la bio-politica eleva la pretesa di stabilire quale forma, o quali forme di vita si voglia tutelare e promuovere; le bio-tecnologie aprono nuove possibilità di intervenire sulla vita dell’organismo, ma moltiplicano anche i rischi, i pericoli, i dilemmi che questo potere di intervento evoca, in particolare quando viene applicato all’individuo umano. I codici morali e deontologici fino ad ora condivisi non sembrano riuscire a padroneggiare queste problematiche. Oppure pensiamo alle sfide che si radunano attorno alla questione dei fondamenti morali della democrazia, alla questione se l’esistenza di società democratiche e di uno stato di diritto rinvii al riconoscimento e all’osservanza di alcuni valori non negoziabili che esprimono la natura dell’uomo oppure se, come si argomenta sull’altro fronte, solo l’accettazione di una pluralità insuperabile di visioni morali sarebbe la condizione per garantire la tolleranza e assicurare una convivenza non autodistruttiva in società plurali, fluide, complesse.

Questa famiglia di questioni evidenzia che la democrazia non può esulare da quella che oggi si chiama la “questione antropologica”. In particolare Benedetto XVI a Verona ha richiamato la circostanza che nel nostro tempo “ha luogo una radicale riduzione dell’uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale”.

Si propone perciò, da un profilo diverso, la questione, già sollevata da Böckenförde, del ruolo della religione e della Chiesa nelle società democratiche secolarizzate. La Chiesa dovrebbe - oltre che rinunciare a ogni forma di coazione giuridica o di pressione politica per fare accogliere i propri punti di vista -, anche ripensare via via le proprie forme di auto-comprensione e di espressione nella società plurale moderna e nel confronto con le diverse visioni del mondo e della vita. Tuttavia è interessante la tesi di Habermas che “lo stato liberale deve anche attendersi dai suoi cittadini secolari che essi, nel loro ruolo di cittadini, non ritengano le espressioni religiose come totalmente irrazionali”; anzi le prese di posizione fondate religiosamente hanno un posto legittimo nella sfera pubblica politica; e le espressioni religiose possono portare un contributo sensato alla chiarificazione di questioni di principio controverse.

Ora, come possiamo pensare questo “contributo sensato” in un orizzonte culturale e in un linguaggio che emergano dalla nostra esperienza?

Il contributo della fede cristiana alle controverse questioni di fondo che si aprono nello spazio politico pubblico, e che riguardano sia le questioni di giustizia che le questioni antropologiche della democrazia passa essenzialmente per l’azione dei cristiani laici, e perciò richiede un protagonismo dei laici che assuma di nuovo con forza la dottrina sul laicato del Vaticano II:

- La questione antropologica si presenta oggi come un campo di conflitto fra diverse visioni dell’uomo e ciò non resta senza ripercussione sulla politica (pensiamo alle legislazioni in ambito bioetico). Richiamarsi al “limite della politica”, o a una concezione di laicità intesa come neutralità della politica riguardo alle questioni etiche, è una risposta difensiva e in definitiva insufficiente. Si tratta invece di affrontare la questione antropologica nella sua carica conflittuale, per vedere se non sia possibile costruire un arduo, ma necessario riconoscimento comune di valori, ovvero ricercare quel “punto comune di ragione” (consenso per intersezione fra giudizi ponderati sul bene comune) che consenta via via il massimo possibile di realizzazione dei valori umani. Certamente questa ricerca di mediazioni a partire da antropologie diverse - che comunque possono sempre imparare qualcosa l’una dall’altra - non sarebbe pensabile se la antropologia che è ispirata dalla fede cristiana venisse a priori squalificata come irrazionale, oppure se i credenti rinunciassero ad approfondirla e argomentarla in nome, ad esempio, di una “fede pura”. Tolto il medio dell’argomento, del logos, i fondamentalismi

(anche cristiani) avrebbero campo libero. Benedetto XVI ha richiamato a questo proposito l'esigenza di "allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme".

- Un allargamento della razionalità implicherebbe anche un allargamento della idea di laicità; esso invita a superare la concezione della religione come affare privato e a costruire forme di fecondazione *reciproca* in vista della giustizia e del bene comune fra le tradizioni o le culture religiose e la ricerca politica. Di fronte ad alcuni fenomeni maggiori del nostro tempo: la pluralizzazione delle visioni morali, la società multietnica e multiculturale, i flussi migratori e l'impatto di religioni diverse in uno stesso spazio ecc., la nozione di laicità come laicità delle istituzioni e dello Stato – che resta essenziale e non-tralasciabile - dovrebbe conoscere un allargamento qualitativo. Sembra necessario progredire da una visione 'escludente' a una visione 'includente' di laicità, secondo la quale laicità sarebbe l'apertura e la garanzia di uno spazio o di un terreno di incontro tra soggetti diversi (per religione, ideologia, cultura, stili di vita ecc.) in vista di una trattazione consensuale delle questioni che riguardano il loro coesistere in vista del bene collettivo. Compito della laicità non è allora costituire degli spazi svuotati dal religioso, ma offrire un ambito in cui tutti, credenti e non credenti (nella loro ampia fenomenologia), possano trattare di ciò che è accettabile e di ciò che non lo è, delle differenze da rispettare e delle derive da impedire, e questo nell'ascolto reciproco, senza tacere le convinzioni e le motivazioni degli uni e degli altri, ma senza scontri né propaganda. In questo senso laicità non significa indifferenza, neutralismo, ma costruzione di percorsi che mirino a fare incontrare e comunicare le differenze, senza negare le identità, anzi invitandole a manifestarsi nello spazio della discussione pubblica, e senza accettare come inevitabile la frammentazione, la lacerazione, il riflusso etnicistico e identitario.

- Il papa a Verona ha invitato i cattolici a fronteggiare il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicano "fondamentali valori antropologici ed etici radicati nella natura dell'essere umano", denominati anche in altre occasioni "valori non negoziabili" (cioè sottratti al *negotium*, allo scambio politico). Sappiamo che una cospicua parte della politica è però *negotium*, scambio, contrattazione in vista della formazione di un consenso su misure che permettano un equo soddisfacimento degli interessi in gioco o una equilibrata fruizione di determinati beni. La stessa realizzazione sociale dei valori (non i valori in se stessi) implica poi negoziazione; occorre ammettere infatti che in uno spazio comune debba venire riconosciuto a tutti gli agenti il diritto di realizzare socialmente i valori fondanti da cui partono, e l'esercizio di questo diritto postula che tutti gli interessati si confrontino e negozino in merito ai loro progetti di realizzazione dei valori. Occorre perciò trovare una via media fra la realizzazione per imposizione giuridica di una sola concezione di valori, e un relativismo per il quale tutte le forme e scelte di vita sono parimenti valide e accettabili a condizione che non interferiscano l'una nell'altra. Per il laico cristiano in ambito politico si pone perciò la questione di coniugare valori non-negoziabili e negoziazione politicamente necessaria, ovvero di portare a unità principi non disponibili e pratica della politica come costruzione dialogica di misure volte al bene comune e capaci di acquisire il consenso. La distinzione fra il diritto e la moralità può qui offrire un certo aiuto: ad esempio, in società pluralistiche e di fronte al presentarsi di forme non tradizionali di legame affettivo fra gli individui la legge positiva sarebbe chiamata a stabilire e garantire diritti e doveri delle persone e fra le persone interessate, ma sempre in maniera che questa pattuizione "non contraddica" (cioè non neghi e renda impossibile) la libera realizzazione di relazioni morali che la società giudica fondanti per lei stessa e che può/deve a sua volta sostenere con leggi e misure ad hoc. Si tratta di un approccio che consente – come si può cogliere - un certo margine al diritto, e all'intervento della saggezza politica, senza negare il primato di quella fondante relazione etica che viene espressa dal binomio: matrimonio e famiglia. Per realizzare la sintesi sostenibile di valori non-negoziabili e politica si apre in definitiva lo spazio di quella che la nostra tradizione chiama "mediazione culturale", la cui funzione essenziale si impone nuovamente per la natura stessa delle questioni in gioco.