



Pier Giuseppe Monateri

(ordinario di Diritto Civile nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università di Torino)

Cittadinanza e laicità fra emancipazione e messianesimo politico *

SOMMARIO: 1. Per una storia-formante della cittadinanza – 2. L'*Anfang* della polis – 3. La cittadinanza politica specificamente europea – 4. Il modello politico puro – 5. La Francia e l'economia della salvezza – 6. La Germania e la cittadinanza culturale – 7. L'Italia e l'internazionalizzazione interna – 8. Gli Stati Uniti: cittadinanza e messianesimo politico – 9. Cittadinanza globale e cittadinanza u-topica.

1 - Per una storia-formante della cittadinanza

La "storia" della cittadinanza si pone in Occidente come quella storia originaria la cui alba è costituita dalla *polis*, e che è, al tempo stesso, storia del politico.

Se ciò è vero e non può essere negato, vale però in quanto richiamo del pensiero che pretende per sé un'origine lontana, avvertendo, e trasmettendo, una nostalgia delle lontanane per cui solo ciò che accade "... long ago and far away" assume rilievo fondante. Un rilievo che, evidentemente, non sfugge alle suggestioni dell'estetica, cioè a quelle suggestioni che derivano dall'effetto di straniamento proprio dell'esotico e dell'originario.

Con ciò si trascura la specificità moderna della cittadinanza come istituzione europea grazie alla quale ogni Stato si costituisce costantemente come associazione di cittadini, laddove la cittadinanza rifugge quale unico status di appartenenza politicamente rilevante¹.

La considerazione di questa cesura moderna, nella storia che pretende di riallacciarsi alla *polis*, è intrinsecamente importante nei rilievi che essa assume per il collegamento fra cittadinanza e laicità. Non può, infatti, sfuggire che il primo contenuto della cittadinanza, specificamente europea e moderna sia un contenuto religioso: e cioè la libertà di confessione come primo diritto fondamentale dei cittadini.

* Contributo destinato alla pubblicazione nel volume collettaneo a cura di A. BARBA, *La laicità del diritto*, per i tipi della Aracne Editrice.

1 Ernst-Wolfgang BOECKENFOERDE, *Diritto e Secularizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Bari, 2007, p. 162 s.



Questo è quanto appare propriamente nell'Editto di Nantes, quale alba della cittadinanza politica laica, che mostra nella sua concretezza lo Stato moderno come fattore politico di neutralizzazione delle guerre di religione, onde Stato, laicità e cittadinanza si pongono come risposte ad un problema specificamente europeo di por fine ad una guerra civile endo-cristiana.

Il conflitto di religione in questo contesto non è infatti un conflitto fra diverse religioni, ma propriamente interno al solo cristianesimo, nel venir meno dell'unicità della *res publica christiana* occidentale e quindi dell'autorità in tale spazio definito del Soglio Pontificio.

La frammentazione dello spazio cattolico è esattamente il sorgere della spazialità politica statale fondata sulla cittadinanza. Si tratta, quindi, di una storia concreta che appartiene alla definizione della spazialità europa, e che *non può avere* lo stesso senso al di fuori di tale contesto spaziale. Le norme e i luoghi sono strettamente connessi².

Se anche la nozione di politico deve avere un contenuto specifico, e non quindi un contenuto metastorico che la possa rendere fruibile per qualsiasi situazione e qualsivoglia luogo, essa pure deve essere riportata alla creazione di una spazialità che si costituisce sul venir meno di quella cattolica. L'ordinamento degli Stati europei e della cittadinanza politica si afferma rispetto all'ordinamento precedente, che, in questo senso, deve essere pensato come qualcosa di diverso dal mero *politico* in senso moderno.

Allora, innanzitutto, occorre comprendere come lo Stato *non* è la polis, e viceversa, perché lo Stato è un fenomeno concreto, cioè la neutralizzazione delle lotte civili endo-cristiane europee, attuato attraverso la deteologizzazione del potere³.

Ma anche Roma non è stata affatto una *polis* ma una *civitas* e una *res publica*. La polis greca si deve stagliare nella sua specificità storica come alcunché che giace ormai molto al di qua dell'orizzonte concreto.

2 - L'*Anfang* della polis

Il valore della polis della *civitas* e della *res publica* per la cittadinanza politica moderna è quello del pensiero rammemorante che mentre si muove in situazioni del tutto nuove e specifiche desidera ricordare

² **Natalino IRTI**, *Le categorie giuridiche della globalizzazione*, in *Rivista di Diritto Civile*, 2002, I, p. 625; **Cristina COSTANTINI**, *La Legge e il Tempio. Storia comparata della giustizia inglese*, Carocci, Roma, 2007.

³ **Carl SCHMITT**, *Glossario*, Giuffrè, Milano, p. 27.



qualcosa che possa avere una funzione più originaria dell'attuale, esprimendo con ciò appunto una nostalgia del fondamento che se non può più essere ritrovato nell'ordine soprasensibile, può ancora essere ricercato nell'origine dei tempi.

Tali suggestioni, in quanto riportate nel presente, possono ovviamente rivelarsi determinanti. E così è per la riattivazione greca dell'opposizione fra città e campagna come calco della citta-dinanza. Infatti se i greci valorizzano il lavoro del contadino, pensano però al centro urbano come al segno della grecità. La città non è né un villaggio, né un semplice conglomerato di abitazioni che non abbia "né edifici pubblici, né teatro, né agorà , né acqua condotta con una fontana, in cui la gente vive in tuguri come capanne di montagna sull'orlo di un burrone" (Pausania), ma un luogo a valenza *politica e cultuale*⁴.

Su ciò si innesta l'idea fondamentale che rivestire cariche politiche non richieda una competenza specifica, o più esattamente, che chiunque sia cittadino è perciò stesso capace un anno di amministrare un santuario e l'anno seguente di dirigere le truppe. Ma ciò avviene, appunto, perché questi cittadini hanno alle spalle un *oikos* .

Questi due elementi essenziali del culto cittadino e della famiglia non possono venire estirpati dalla concezione della *polis* come istituzione concreta, e sono assolutamente necessari per la comprensione del pensiero greco. La *polis* *non* è laica e condanna a morte per ateismo coloro che sono sospetti di introdurre divinità nuove e non rendono omaggio agli dei della città (Socrate). Il riconoscimento politico internazionale passa attraverso la comunanza dei santuari, ed allo stesso modo sono considerati nemici dell'umanità coloro che non vogliono condividere il proprio culto ed il proprio Dio⁵.

Sull'altro non meno importante versante dell'*oikos* familiare occorre ricordare come il teatro di Aristofane sia in sostanza un grande appello a tornare *dalla polis* alla famiglia, attraverso la ridicolizzazione dell' insipienza politica⁶.

In sostanza la *polis* è una comunità di culto, dove gli dei hanno preso il posto *fisico* dell'*Anax*, ed in essa il rapporto politico non può che darsi alla luce della teologia politica⁷.

Tutto ciò, naturalmente, deve essere considerato nel ripercorrere la specificità europea nel suo destino di deteologizzazione del rapporto

4 Claude ORRIEUX e Pauline SCHMITT PANTEL, *Storia greca*, Il Mulino, Bologna, p. 270.

5 Peter SCHAEFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma, 2004, p. 12.

6 Leo STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino, 1998, p. 136.

7 Erik PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia, 1983.



politico cui abbiamo accennato. Destino anche nel senso per cui la politica europea è condannata a ripercorrere i passi della teologia nell'edificazione dei suoi concetti. Laddove, in tale contesto storico europeo, la caratterizzazione di "teologia" assume il senso specifico di applicazione della filosofia greca e dei suoi strumenti alla delucidazione e sviluppo della rivelazione cristiana.

3 - La cittadinanza politica specificamente europea

Il discorso sin qui condotto ci porta quindi alla considerazione di come il rapporto politico europeo si sia costruito in relazione al conflitto armato endo-cristiano, e l'alba aurorale di tale pensiero non può che trovare la propria apertura nelle considerazioni che stanno a fondamento del *De Cive* di Thomas Hobbes.

E cioè nel tentativo di esporre con ragionamenti saldissimi, che non vi sono teorie autentiche sul giusto e l'ingiusto, sul bene e il male, all'infuori delle leggi istituite in ciascuno stato, e che nessuno può ricercare se un'azione sia giusta o ingiusta, buona o cattiva, ad eccezione di coloro cui è stata deferita l'interpretazione delle leggi.

Ovvero nel tentativo di esporre che la distinzione bene/male è una distinzione politica.

Ciò pone il problema di una riserva di senso più originaria del diritto che lo sopravanza in quanto quest'ultimo sia ridotto alla legge come decisione su ciò che deve valere. Ma è proprio tale carattere *deciso* dell'ordinamento a sorgere come coevo della cittadinanza laica, cioè statale e politica, a spiegarne parte dei contenuti nella creazione di uno spazio pubblico sottratto alla confessionalità religiosa.

Ciò non ha nulla a che fare con il relativismo ma rappresenta semmai il dimensionamento storico dell'ontologico, in quanto dispositivo che permette all'ontologico di uscire dal suo originario indifferenziato, e in questo senso i concetti giuridici della modernità si presentano come concetti de-teologizzati, che però, per la loro stessa comprensione, non possono che rimandare ad una riserva di senso più originaria che deve ora rimanere dietro la loro stessa formulazione.

Vi è qui uno snodo del pensiero europeo che ancora oggi non può dirsi superato, nel senso del suo permanere con difficoltà e contraddizioni, ma che, appunto come dimensionamento storico del politico, si è in realtà articolato differentemente in modo specifico nelle diverse tradizioni statali.

Cioè il problema della laicità e della cittadinanza moderne è dato ancora nell'apertura intellettuale di Hobbes, ma si è strutturato in modo



storicamente specifico. Soprattutto se si intende Hobbes come quel pensatore che si oppone ad ogni dottrina dello stato connotata religiosamente cioè ad ogni forma di teologia politica⁸.

Lo Stato-Leviatano è realmente il *dio mortale*, perchè non ha a fondamento alcuna trascendenza e non ha alcuna garanzia di eternità : è puro fatto politico continuamente determinato e ricreato dall'agire politico dell'uomo, onde cittadinanza, laicità e categoria moderna del politico si pongono come un tutt'uno, rispetto ad una creazione del giuridico come mero fattore tecnico dell'organizzazione dell'ordinamento.

La cittadinanza stessa è qui una manifestazione del potere dello Stato, poiché con il definire lo status e l'attribuire diritti, dispone anche nel modo più pieno della vita dei cittadini rendendola sostanzialmente uccidibile per la realizzazione dei fini politici dello Stato. Questo è uno dei volti della cittadinanza laica moderna che non può essere dimenticato, atteso che gli eserciti *non* sono scomparsi dall'orizzonte storico.

Da questo punto di vista la modellazione della cittadinanza politica si pone come tutt'uno con l'esistenza storica cioè con la condizione di vivere in stati, la cui potenzialità di conflitto è ineliminabile se non attraverso un mutamento radicale verso le condizioni della post istoria. La questione della laicità si pone allora come questione di un ordinamento dell'esistenza istoriale che *non* dipende da una investitura ecclesiastica. Ovvero che può anche riceverla ma che non trova in essa né la sostanza né la propria legittimazione. Quest'ultima deriverà direttamente dai soggetti politici, ovvero da quei soggetti che nella situazione concreta riescono ad agire storicamente come firmatari del patto politico di convivenza, e che, come tali, formano la società politica⁹.

I poli di questa situazione concreta sono costituiti da un lato dagli ordinamenti concreti già esistenti (la famiglia, le professioni, i ceti, la stessa Chiesa ecc.), e dall'altro dalla decisione, e dal potere *di fatto* che il soggetto politico ha di porla in atto. I modi in cui ordinamenti concreti e decisione politica interagiscono avrà come risultante un determinato modello di cittadinanza e di laicità, cioè di "corpo politico", la cui metafora si affianca a quella della Chiesa come "corpo mistico" del Cristo, e che tenderà a emanciparsi dalla stessa metafora del "corpo del Re". In questo senso il meccanismo barocco della

⁸ Hans SCHELSKY, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Duncker & Humlod, Berlin, 1981.

⁹ Paolo FARINETI, *Lineamenti di scienza politica*, Franco Angeli, 2.a ed., 1994, p. 88 ss.



metafora e della rappresentazione sta all'origine della macchina politica moderna e ne determina i modi di costituzione e di funzionamento, anche verso gli esiti più disastrosi e inquietanti. In questo stesso senso occorre, allora, introdurre un concetto proprio della scienza comparata del diritto da utilizzarsi in un senso nuovo: quello, cioè, di *formante* politico dell'ordinamento, da intendersi alla luce delle considerazioni sulla "forma politica".

Il formante è appunto ciò che condiziona e determina l'assunzione di una determinata forma dell'ordinamento al di là anche dei meri dati testuali e quindi delle norme redatte in testi, come riserva di senso originaria che deriva dal concreto manifestarsi storico di un determinato *Nomos* come fondamento dell'ordine storico.

4 - Il modello politico puro

Se, quindi, consideriamo in concreto le varie esperienze storiche europee non possiamo che vedere all'opera modelli diversi di cittadinanza e laicità che derivano proprio da diverse esperienze nomiche costitutive e rappresentano, quindi, diversi formanti dell'agire politico.

Innanzitutto non può qui prescindersi da una opposizione netta fra modello francese e modello tedesco per come essi sono andati storicamente costituendosi¹⁰.

È bene però mostrare innanzitutto una premessa. Dopo l'età barocca e la pace di Westphalia, come elemento "costituzionale" della spazialità moderna, si può dire che sia esistita un'epoca dell'agire politico puro che ha finito poi per rappresentare un paradigma di nostalgia per le condizioni storiche susseguenti. Ovvero con la "grande guerra" del XVII secolo gli uomini sperimentarono la nuda politica del potere e degli interessi ed è proprio nel XVIII secolo che le tensioni verso la secolarizzazione e l'oggettivazione della sovranità divina conducono alla divinità della legge onde il prodotto di una costruzione mondana della ragione viene posta sotto la protezione di un Dio ormai deconfessionalizzato, che tutti possono accettare¹¹. Questo doppio modello dell'agire politico puro e della legge come ordinamento razionale trovano il loro campo storico d'azione proprio nei rapporti internazionali e nelle guerre che vanno dalla fine del XVII alla fine del

10 Sul punto cfr. anche **Ernst-Wolfgang BOECKENFOERDE**, op cit, p. 164.

11 Così **Michael STOLLEIS**, *L'occhio della legge. Storia di una metafora*, Carocci, Roma, 2007, pp. 68-69.



XVIII secolo. La Guerra di conquista dei Paesi Bassi, La Guerra di Scania, La Guerra Nordica, quella di Successione Spagnola, quella di Successione Polacca, quella di Successione Austriaca, La Guerra dei Sette anni, e la Guerra tra Svezia e Russia. Si tratta di guerre completamente secolarizzate e non ancora ideologizzate in cui predomina il mero agire politico delle potenze statali, con frequenti cambiamenti di alleanze determinati solo dalla considerazione politica, e con una fine determinata dal raggiungimento di accordi politici di pace con scambi di territori e di popolazione

Emblematiche le Guerre di Successione, come quella Polacca scoppiata tra due contendenti al trono, Augusto II e Stanislao Leszczynski, onde il primo venne riconosciuto re di Polonia, mentre il secondo ricevette in compenso la Lorena. Nella Guerra di Successione Austriaca la stessa legittimità di Maria Teresa divenne oggetto di un accordo politico tra le potenze belligeranti nel 1748, in virtù del quale alla Prussia fu concesso di conservare la Slesia.

Qui l'agire politico puro come azione degli Stati, e la conseguente visione del diritto internazionale e della legittimità che ne deriva, si ritrova in modo cristallino rispetto alla precedente "grande guerra" civile di religione, e alle successive "grandi guerre" rivoluzionarie. Ed è questo peculiare momento storico che offre poi il modello della riflessione anche per i periodi storici successivi, nonostante le mutate condizioni, ed anche la diversa ricostruzione del legame politico fra Stato e cittadini.

5 - La Francia e l'economia della salvezza

Proprio in questo senso il modello francese appare come una svolta rivoluzionaria. In quanto al legame politico puro si sostituisce l'idea di un *contenuto* predeterminato di tale legame come adesione ai valori della rivoluzione. In questo senso la cittadinanza francese di pone come una cittadinanza politica-dichiarativa, come la volontaria appartenenza al nuovo stato, costituito a partire dalla nazione, e alla volontà e solenne dichiarazione di volere vivere in e sotto tale ordinamento.

Per teorie, come quella di Schmitt, in cui il politico coincide con la scelta di amico e nemico, questo mutamento dovrebbe darsi come immediatamente rilevante. Dopo tutto la teoria Schmittiana coincide con le condizioni istoriali viste in precedenza : lo Stato si dà come la chiusura politica di un popolo su un territorio, esso monopolizza l'uso della forza e la capacità di decisione politica, che si esplica quindi in base al raggruppamento internazionale di amicizia e inimicizia, e



quindi alla possibilità del conflitto armato che si apre e si chiude con decisioni politiche esplicite che inaugurano e terminano il tempo di guerra dando nuovamente inizio al tempo di pace come opposto ed antitetico al primo¹². La stessa idea della costitutività dei rapporti spaziali, e della decidibilità della legittimazione, sostenuta nel *Nomos der Erde*, trae linfa proprio da tali condizioni di esistenza storica dove lo spazio prussiano può essere integrato con quello della Slesia *mediante uno scambio puramente politico* a favore dell'assenso alla legittimazione del regno di Maria Teresa.

Tutto ciò cambia profondamente quanto il raggruppamento amico/nemico sia predeterminato dall'adesione a specifici contenuti politici concreti¹³, peraltro a ideali che non suppongono di avere una spazialità definita, come gli ideali della Rivoluzione. Non a caso tale situazione istoriale sfocerà nella creazione di un rinnovato spazio imperiale diverso dallo spazio inter-statale precedente¹⁴, e darà luogo ad una religione civile della cittadinanza esemplificata dall'uso stesso rivoluzionario del termine "cittadino".

Qui la cittadinanza non esprime più un qualunque inserimento del soggetto in un dato ordinamento, ma un contenuto proprio in grado di determinare le forme stesse dell'ordinamento.

Nella guerra civile europea di religione i contenuti del legame di cittadinanza erano determinati dalla mera decisione politica sovrana fin nei loro aspetti religiosi (*cuius regio eius religio*), a cagione dell'impossibilità di una delle correnti religiose di imporre la propria affermazione, qui, invece, i contenuti della cittadinanza tornano a essere determinanti, e compiutamente secolarizzati, tanto da definire anzi la stessa legittimazione della sovranità.

Onde nel primo caso la stessa religione dei sudditi diventa oggetto della decisione politica, mentre nel secondo caso è l'aderenza della autorità politica ad un determinato credo che decide della sua legittimità.

È chiaro, allora, che il modello politico puro ruota intorno alla nuda sovranità, e quindi alla decisione pura, e cioè al Regno e alla

12 Se ciò relativizza la costruzione di Schmitt, per converso dimostra anche la completa inconsistenza della critica di Loewith a Schmitt perché il suo modello non può essere intrinsecamente contraddittorio in quanto si è pur una volta storicamente dato come reale. Cfr. **Karl LOEWITH**, *Marx, Weber e Schmitt*, Laterza, Bari, 1994, p. 123 ss.

13 Pier Giuseppe MONATERI, *Diritto, politica e amicizia*, in *Studi Rescigno*, Giuffrè, Milano, 1998, vol. I, p. 591.

14 Sulla differenza vedi **Herfried MUENKLER**, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli stati Uniti*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 15 ss.



Gloria¹⁵, onde si dà un carattere *deciso* dell'ordinamento, ed il politico si indirizza nei confronti di un potenziale nemico esterno. È questo il concetto di politico elaborato da Schmitt e che quindi trova il proprio referente storico nelle condizioni del XVIII secolo. Ma è anche chiaro che esiste un diverso modello politico governamentale che ruota invece intorno al Credo – cioè a contenuti determinati della stessa sovranità – e quindi alla provvidenza, ovvero all'*oikonomia* della Salvezza.

In questo senso il carattere imperiale, e non semplicemente statale¹⁶, della nuova impostazione geopolitica francese rende inevitabile uno scontro con l'altra potenza rimasta s-confinata cioè con la Chiesa cattolica. Il compromesso dell'incoronazione imperiale di Napoleone da parte del Pontefice non elimina il fatto che la cittadinanza contenutistica rivoluzionaria si affermi necessariamente contro la possibilità di un ordinamento trascendente del mondo, quale laicità non solo e non più nel senso di prescindere dall'investitura e dal riconoscimento ecclesiastico, ma in quanto contrapposizione di contenuti. Ciò è di tutta evidenza nella sottrazione dello "stato civile" alla Chiesa operato dal *Code civil*. La registrazione della nascita, della morte, della residenza, del domicilio, che da sempre era affidata alle parrocchie, diviene appannaggio dello Stato come regolamentazione *non* meramente amministrativa ma come parte integrante del Codice civile, tant'è che invece questa parte, politicamente essenziale alla cittadinanza francese, non sarà nemmeno presente nel successivo Codice tedesco.

La cittadinanza francese è una incarnazione di valori politici in un contesto in cui si afferma uno spazio pubblico di fronte al quale i simboli religiosi devono venir meno, nel quale i simboli religiosi non possono entrare. La laicità della cittadinanza è qui tutt'uno con la laicità dello Stato francese come potenza che si afferma *contro* tutte le altre formazioni sociali¹⁷, e corpi intermedi, ma soprattutto di contro la Chiesa stessa, la quale da potenza s-confinata sovrastatale viene invece ridotta alle forme dell'associazione privata regolata dal Codice e dalle leggi civili. Essa cioè viene compiutamente de-politicizzata proprio in virtù dei contenuti politici specifici che assume il rapporto di cittadinanza come costitutivo della stessa formazione statale.

15 Per questi termini cfr. Giorgio AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, s.l., 2007.

16 In tale contesto il Sacro romano Impero era ormai ridotto a mera compagnie statale.

17 Vedi Giuseppe DALLA TORRE, *Europa quale laicità?*, Edizioni San Paolo, Napoli, 2003.



Sarà solo la sconfitta militare a impedire il protrarsi di tale spazialità imperiale francese, ma anche ridotta successivamente a mera compagine statale il carattere nomico costitutivo di tale re-impostazione della laicità rimarrà come elemento determinante provocando la lunga ma perdurante (attraverso il secondo impero e la terza repubblica) lotta contro le scuole religiose a favore dell'impostazione laica della educazione nazionale.

Tale modello di cittadinanza si coniuga, infatti, fortemente con una positiva fede nella possibilità di integrazione nell'unità nazionale attraverso la "religione civile" delle glorie nazionali e gli strumenti dell'educazione. La scuola è qui strumento essenziale di formazione della nazione nei suoi elementi simbolici e, quindi, di creazione attiva della cittadinanza come integrazione degli individui.

La laicità dello spazio pubblico, che implica la laicità della scuola, che è tutt'uno col programma uguale per tutti, come elemento costitutivo della cittadinanza, onde i cittadini sono uguali in virtù della realizzazione di un ideale politico, significa anche essenzialmente l'esclusione della Chiesa dalla società politica, nel senso della riunione dei soggetti politici che hanno fondato il patto originario di convivenza. L'affermazione di tali soggetti in quanto politici passa attraverso la de-politicizzazione degli altri soggetti. La Chiesa è quindi rispettata e tutelata in tutte le sue manifestazioni ma *non* in quanto soggetto politico originario.

6 - La Germania e la cittadinanza culturale

Diverso è stato il percorso tedesco. A seguito delle guerre di liberazione nazionale la Germania *non* è infatti emersa come soggetto politico unico, ma come una pluralità di soggetti internazionali alle spalle dei quali, col venire meno della spazialità imperiale, si trovava però un soggetto "nazionale" unitario dal punto di vista culturale. Tali guerre di liberazione hanno, cioè, comportato la creazione di un soggetto culturale scisso da una corrispondente rappresentazione politica unitaria. L'edificazione della cittadinanza è quindi passata attraverso altre forme che non quella della creazione di un ordinamento attuato da un potere politico statale, ma attraverso l'edificazione di un soggetto etnico-culturale che potesse chiamarsi tedesco. Un tale soggetto che non poteva richiamarsi a istituzioni politiche comuni ha potuto però identificarsi attraverso l'adozione di una teorica che mirava a mostrarne l'unitarietà. Da qui la centralità che hanno assunto la comunanza di



lingua e di storia ed il diverso rilievo rivestito dalla comunanza etnica del popolo.

Il vincolo di appartenenza non poteva risultare dal rapporto con lo Stato perché questo non esisteva. Esso doveva pertanto scaturire dall'ontologia stessa del popolo in quanto nazione diversa e separata dalle altre. Se è vero che tutte le filologie ottocentesche sono state una celebrazione delle glorie nazionali, ciò è stato particolarmente vero in Germania, dove peraltro si è sviluppata la più completa e avanzata scienza filologica.

In una tale condizione di esistenza storica gli antagonismi politici non si dislocavano in direzione della laicità giacchè la questione si poneva in ben altri termini. Lo spazio per così dire cattolico era ancora innanzitutto il residuo dello spazio imperiale esercitato sotto forma di influenza politica oltre i propri confini statuali dall'Austria su parte della Germania. Mentre le chiese protestanti non erano in grado di esercitare un ruolo politico indipendente da quello degli stati. Si è quindi passati attraverso la sconfitta militare dell'Austria e successivamente attraverso la Kulturkampf¹⁸ contro il cattolicesimo senza che questi rappresentasse unitariamente un campo religioso opposto a quello politico. La sconfitta militare dell'Austria ha rappresentato il vero smantellamento della residua spazialità imperiale tedesca che si opponeva alla creazione statale. La successiva sconfitta della Francia ha permesso la compiuta realizzazione di una unità politica che era già piena unità etnico-culturale che, quindi, si affermava nella propria esistenza storica contro le forze straniere ed estranee che ne impedivano la realizzazione temendone la potenza.

In tale contesto non già la creazione di un credo politico opposto al religioso si poneva come fattore nomico formante. Gli elementi formanti erano semmai dati proprio dall'avvenuta creazione di un *demos* etnico-culturalmente omogeneo, *al di là delle divisioni religiose*, che poteva attuare la propria esistenza politica di contro alle altre potenze europee.

Alla fine in definitiva fu raggiunta una felice formulazione di un patto nazionale dove struttura statale e spazialità imperiale tendevano a confondersi in quel costrutto particolare che è espresso dalla parola *Reich*, che, come tale, non può essere agevolmente tradotta.

18 La Kulturkampf stessa non assume le forme del laico contro il religioso ma semmai del protestante contro il cattolico, ma appunto in quanto la forza universale del cattolicesimo come ordinamento del mondo, diverso da quello politico moderno, si poneva ancora come problema culturale nello specifico contesto politico tedesco che chiudeva la spazialità inaugurata appunto dalla guerra dei trent'anni.



La cittadinanza tedesca è quindi innanzitutto una cittadinanza pre-politica che trova nella lingua e nella storia (ma anche nella comunanza di stirpe) le proprie radici. La sua affermazione come status politico non ha dovuto passare attraverso una lotta con il piano trascendente ma attraverso un conflitto con altre potenze terrene. Si tratta quindi di una storia in gran parte diversa e antitetica a quella francese. La stessa “religione civile” assume qui non tanto le caratteristiche di una celebrazione dello Stato ma della nazione stessa, del popolo come “corpo biologico” separato dagli altri che perviene ad una propria identità politica internazionale, come auto-affermazione della *stirpe* tedesca.

È inutile qui dilungarsi sulle conseguenze cui può portare l’identificazione della nazione con il corpo biologico. Semmai occorre registrare come le condizioni storiche del processo di unificazione tedesco siano alla radice di una concezione della cittadinanza come comunità culturale fondata su una genealogia storica che ne assicura determinate caratteristiche legate al territorio. Una visione della cittadinanza evidentemente diversa sia dalla concezione *decisa* del modello politico puro, sia da quella contenutistico-rivoluzionaria della storia francese. Una concezione, anzi, che è in grado di porre la cittadinanza, e quindi anche l’appartenenza religiosa ad una determinata concezione del cristianesimo, come *indipendente* dalla decisione politica, se non addirittura come un *ordinamento concreto* del popolo verso cui il diritto si deve lui stesso orientare.

7 - L'Italia e l'internazionalizzazione interna

Date queste premesse è indubbio che anche la questione della cittadinanza laica abbia assunto in Italia forme particolari dipendenti dall’esistenza storica. Si deve, qui, avere innanzitutto a che fare con la doppia spazialità assunta dalla Chiesa rispetto alla penisola italiana. Da un lato l’intera penisola era parte dello spazio di influenza della Chiesa, ma dall’altro la Chiesa stessa rappresentava anche una determinata porzione politica di spazio come Stato. In gran parte il risorgimento italiano è stato lo smantellamento di tale spazialità della Chiesa. Di contro a teorie che vedevano la ricomposizione degli spazi anche in senso totalmente opposto, quale ad esempio l’idea giobertiana di una federazione degli stati italiani sotto la guida pontificia. In questo modo situazioni interne e internazionali sono state costantemente interrelate nelle questioni della laicità e della cittadinanza. L’opposizione internazionale all’unità politica determinata dallo Stato della Chiesa si



è, infatti, tradotta in una opposizione interna al ruolo della Chiesa sotto forma di una laicità di battaglia che coinvolgeva però soltanto gli interessati alla realizzazione dell’unità politica.

In questo modo in Italia hanno potuto avere influenza entrambi i modelli tedesco e francese. Quello tedesco data la somiglianza di frammentazione statale a fronte di una cittadinanza pre-politica fondata su elementi culturali, e quello francese in quanto necessitato dalla lotta *fra* stati italiani come laicità di battaglia anti-clericale.

Una tale commistione di elementi interni ed internazionali è ancora presente nella nostra Costituzione all’art. 7 secondo cui “Lo Stato e la Chiesa *cattolica* sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi”.

Qui *non* si parla dello Stato della Città del Vaticano rispetto al quale non vi sarebbe bisogno alcuno di determinare una disposizione costituzionale interna per stabilirne l’indipendenza internazionale. Si parla quindi evidentemente della Chiesa in quanto distinta dallo Stato del Vaticano, ma le si riconosce un “ordine sovrano” che è regolato da un rapporto internazionale che però diviene parte integrante dell’ordinamento interno costituzionale dello Stato.

Quanto delicata sia la questione lo si vede dalla scelta stessa della parola “ordine” in quanto tesa ad eludere la natura specifica di tale sovranità in quanto distinta dalla sovranità politica internazionale. La Chiesa possiede una sovranità di ordine *interna* ed *esterna* allo stesso Stato.

Così, peraltro, non poteva che essere atteso che, sul piano internazionale, il Risorgimento italiano è stato soprattutto un movimento inteso a distruggere la spazialità pre-unitaria della Chiesa. La negazione di tale spazialità internazionale era assolutamente necessaria alla realizzazione dell’unità territoriale politica. Essa comportò però esiti di difficile composizione. Se, infatti, da un lato si tendeva poi, sul piano interno, a ridurre la Chiesa ad una qualunque associazione privata, retta dagli articoli relativi del Codice civile¹⁹, dall’altro, sul piano esterno, la figura del Pontefice e della Chiesa continuavano a godere di una soggettività internazionale anche in assenza di un proprio spazio territoriale.

Rispetto allo Stato Italiano, quale creatura puramente politica, la stessa collocazione spaziale della Chiesa ne comportava necessariamente la doppia natura di problema interno ed

¹⁹ Pier Giuseppe MONATERI, *Libera Chiesa in Libero Stato*, in AA.VV., *Marco Minghetti e le sue opere*, Società Libera, Milano, 2001, pp. 49 – 61.



internazionale, rispetto al quale il potere dello Stato non poteva semplicemente imporsi come tale ad una mera associazione privata neutralizzata, cioè privata del proprio carattere politico originario. Il laicismo italiano che va dal 1870 al 1924 non poteva che rappresentare una soluzione non definitiva, e la non partecipazione, auto-attuata, dei cattolici alla vita politica nazionale rappresentava in modo coerente e specifico la necessaria provvisorietà della situazione.

La soluzione italiana è, quindi, giunta a una particolare "internazionalizzazione interna" del problema della laicità e della cittadinanza, con un articolato comporsi di extraterritorialità della giurisdizione che si è rivelata decisiva nell'ambito del secondo conflitto mondiale.

In base al suo ruolo interno e internazionale la Chiesa ha infatti potuto giocare un ruolo *nomico* pari a quello delle altre forze politiche di rilievo internazionale come divenne il CLN per esplicito riconoscimento delle potenze co-belligeranti. Se, quindi, pensiamo alla Costituzione non come a un semplice postulato di validità delle altre norme, ma come ad un *Nomos* storicamente concreto, che deriva da un atto concreto di spartizione di un territorio, e dalla chiusura di un patto politico di convivenza, la Chiesa, e le forze che ad essa si riconoscevano, si è resa co-firmataria del patto politico, ed il riconoscimento della sua sovranità sul suo *ordine* ne è stata la conseguenza giuridica. Ciò spiega l'inserimento in Costituzione dei rapporti Stato Chiesa col rimando ivi attuato ai trattati internazionali che ne regolano i rapporti considerando ciascuno come sovrano nel proprio ordine, senza ulteriore specificazione di quale ordine si tratti. Ciò spiega anche ovviamente come la definizione di quel particolare rapporto attinente allo status dei cittadini quale quello di famiglia abbia ricevuto, ben al di là delle tattiche e delle strategie dei singoli partiti, la formulazione che fa riferimento alla famiglia come società naturale, cioè una società *non* storica, non soggetta al divenire storico, e *non* creata dallo Stato ma ad esso antecedente. Ovvero finché permane la riserva di senso originaria della decisione costituzionale, come decisione sulla propria forma di esistenza storica politica, questo è l'orizzonte di significato che condiziona anche la cittadinanza.

La cittadinanza italiana è dunque passata attraverso questa internazionalizzazione storicamente specifica che ne determina alcune caratteristiche di fondo che determinano a loro volta un orientamento della laicità che *non poteva essere* il medesimo che in Francia.

8 - Gli Stati Uniti: cittadinanza e messianesimo politico



Vi è, infine, un diverso filone della costruzione moderna della cittadinanza che deve qui essere preso in considerazione e che concerne i puritani sconfitti e la loro interiorizzazione dell'istanza messianica nell'illuminazione interiore dei quaccheri²⁰. Intendo fare riferimento all'ala sinistra puritana appartenente alla fazione dei *livellatori*, fautori fra l'altro della proposta di contratto sociale *Agreement of the People*, derivato dall'equalitarismo battista che si erge a difesa dei dissidenti contro i presbiteriani del Parlamento inglese che invocavano invece l'unità fra Chiesa e Stato senza alcuna tolleranza per i dissidenti (1646-1647). Queste forze religiose interiorizzarono un messianesimo nichilista contro l'*imperium* politico. Da tale illuminazione interiore prende forma il testo costituzionale radicalmente anti-teista di *Leggi, concessioni e accordi* (1677) redatto da William Penn. Sarà proprio l'esponente quacchero a far riemergere in America il *Patto del popolo* di Lillburne, e a realizzare in forma moderata la vecchia spinta democratica dei livellatori inglesi. La costituzione che viene data dai Quaccheri alla Pennsylvania prevede libertà di culto, suffragio universale, separazione fra Chiesa e Stato, libertà dal servizio militare e uguaglianza di tutti i cittadini dinanzi alla legge.

A partire da Thomas Muentzer²¹, passando per l'ala anabattista puritana del colonnello Harrison fino al quacchero William Penn, l'idea di teocrazia dal basso trova radice nelle sette minoritarie evangeliche che predicano la dissoluzione degli ordini e delle gerarchie, lottando per l'affermazione della libertà e egualanza. Tale dissoluzione si compie nel profondo di quelle coscienze che si sentono legate fra loro dal Patto della comunità dei santi. Si tratta della sostituzione del sovrano terreno, incarnazione del potere divino, con il popolo dell'alleanza, che fonda una nuova comunità a partire dall'universalismo dei diritti civili, vale a dire uno Stato di diritto che bandisce dal mondo il miracolo perché, incarnando la forza messianica, rappresenta esso stesso una condizione miracolosa perenne.

Non è difficile vedere come alcune caratteristiche forti americane²² derivino proprio da questa linea di pensiero :

20 Massimo BRACCHITTA FERRARI, *Teocrazia dall'alto contro teocrazia dal basso*, in *Polemos*, 2007, n. 2, p. 45 ss.

21 Cfr. Ernst BLOCH, *Thomas Muntzer, il teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1980.

22 Così come è difficile negare che questi modelli abbiano fornito il sustrato dell'impostazione poi recepita nella Costituzione federale, cfr. Fernando REY MARTINEZ, *The Religious Character of the American Constitution: Puritanism and*



l’eccezionalismo universalista, così come il paradigma del patto dell’alleanza come popolo eletto nel novus ordo seclorum inaugurato dall’indipendenza americana.

Ciò che possiamo notare è che in tal modo una istanza tipicamente laica come la separazione fra Stato e Chiesa riceve in realtà una fondazione teologica onde la cittadinanza si dà al tempo stesso come laica e messianica, in quanto adesione al patto politico della salvezza, eccezionale e unico, ma valido universalmente per la “redenzione” del mondo²³.

Solo un mondo uniformemente democratico è al tempo stesso sicuro, pacifico, giusto, e al tempo stesso in sé utile agli interessi USA come soggetto politico concreto che agisce da nucleo della sua civilizzazione.

In questo senso, forse, la categoria europea di secolarizzazione si dimostra peculiarmente legata alle condizioni europee, e probabilmente inapplicabile come tale alla stessa America, laddove le condizioni per una cittadinanza, come adesione ad un determinato credo politico, fondato a partire da verità auto-evidenti riferite alla creazione convivono con una “religione civile” onnipervasiva. Siamo probabilmente in un campo simbolico molto diverso da quello tracciato in Europa come separazione tra spirituale e temporale, e dove il potere politico stesso può coniugarsi simbolicamente, ma non solo, come potere di salvezza.

10 - Cittadinanza globale e cittadinanza u-topica

Il discorso si qui condotto vuole mostrare l’u-topia di una teoria generale della cittadinanza e della laicità, nel senso che entrambe sono invece *nomiche*, cioè legate indissolubilmente nelle loro forme politiche a determinati spazi storici, in particolare europei, e non possono avere alcun senso specifico al di fuori dei loro ambiti.

In questo senso la questione della laicità e della cittadinanza si danno in Europa come indissolubilmente legate alle condizioni dell’esistenza storica. Viceversa la cittadinanza americana rappresenta una frattura con tale concezione perché legata all’eccezionalismo universalista degli Stati Uniti, dove l’America, prodotto unico ed eccezionale del portato storico si presenta però come paradigma

Constitutionalism in the United States, in *Kansas Journal of Law and Public Policy*, 2003, p. 459 ss.

23 **Alain de BENOIST**, *Terrorismo e “guerre giuste”*, Alfredo Guida editore, Napoli, 2007, p. 36 ss.



politico universale che *supera* le condizioni dell'esistenza storica, ponendosi come potenza post-istorica, e in questo senso, compiutamente messianica.

Che dire, dunque, del fatto che oggi paiono darsi le condizioni dello sconfinamento utopico come spazio indifferenziato della globalizzazione? È immaginabile una cittadinanza globale?

Nelle sue forme concrete essa si dà in due direzioni diverse: da un lato l'asserzione dei diritti umani come diritti universali che prescindono dall'appartenenza²⁴, e, in ambito privatistico, la diffusione dei diritti dei consumatori in quanto soggetti deboli di una cittadinanza sottile²⁵.

In entrambi i casi si sostituisce la forma politica dello stato con una diversa e non ancora compiutamente elaborata forma politica dell'organizzazione internazionale a rilievo universale.

In questo senso l'età globale si presenta come discontinua rispetto all'età moderna²⁶, in quanto questa pensava il mondo come uno spazio vasto ma definibile, mentre i fenomeni di dislocamento della produzione, della deregulation finanziaria e dei flussi di lavoro migrante tendenzialmente emancipano l'economia dallo spazio presentandolo come indefinito, solcato non da confini, ma da fratture. Uno spazio, comunque, che benché unico non è unificato, né liscio, né teatro di un progresso illimitato.

Per di più l' 11 settembre può essere pensato come lo spartiacque fra due diverse fasi della globalizzazione. La prima età pacifica della globalizzazione si presentava come "liquida", con un rilancio dell'universalismo ONU, mediante l'inoperatività della distinzione fra interno ed esterno. Metaforicamente si presentava come età messianica laicamente realizzata della pace perpetua dove il presente non aveva più propriamente struttura storica ma simultanea. La risposta americana all'11 settembre (Afghanistan e Iraq, ma anche Guantanamo e *Patriot Act*) non rappresenta più né un'età liquida né un'età pacifica, ma

24 Illuminante dovrebbe per tutti risultare Hannah Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 12.a ed., 2001, p. 268 sul fatto che Eichmann fu giudicato a Gerusalemme non in quanto nemico del genere umano, ma in quanto hostis judaeorum, a sottolineare il fatto (p. 278), che, giusta la posizione di Rosen, Israele avesse ora una propria legge, come svolta rivoluzionaria nella posizione politica del popolo ebraico, onde (Ben Gurion) Israele non aveva bisogno della protezione di una corte internazionale, e giudicava i nemici propri non dell'umanità.

25 Sulla "cittadinanza sottile" cfr. Mario Deaglio, Giorgio Fraenkel, Pier Giuseppe Monateri, Anna Caffarena, *Economia senza cittadini?*, Guerini e associati, Milano, 2002, p. 87 ss.

26 Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 156.



riporta la concretezza e la durezza di un tentativo di ordine, anche in forme extragiuridiche. Si tratta di una fase in cui la forma politica dello Stato non è scomparsa pur non essendo più il paradigma, in cui il conflitto assoluto non solo non è scomparso ma tende a divenire perenne²⁷. Se la prima fase indicava se non una scomparsa almeno una eclissi del politico come tendenziale neutralizzazione del mondo, la seconda fase mostra come il politico sia fuoriuscito dagli stati senza essere scomparso. Per il mondo vaga una ostilità assoluta priva di forma politica, in cui il nemico *terrorista* non è un *hostis*,ma un *unlawful combatant*.

In queste condizioni la cittadinanza da appartenenza ad un ordinamento diventa invece mezzo di lotta contro gli ordinamenti territoriali, garantito da organizzazioni internazionali determinate a espropriare gli stessi soggetti politici che le hanno create. Dal canto suo la laicità si dà come arma di battaglia di un mondo secolarizzato ma messianico, nella sua ansia post-istorica, contro un mondo non secolarizzato ma saldamente ancorato alle condizioni dell'esistenza storica.

È presto per poter dire se questa situazione presente evolverà verso uno sconfinamento post-istorico o un ri-ordinamento del mondo per Grandi Spazi (Russia, Cindia, Europa ecc.), ma certo è che le ideologie liberiste e universaliste della prima fase sempre più si mostrano come false coscienze del reale.

27 In effetti lo stato di emergenza proclamato nel settembre 2001 sta durando più dell'intera seconda guerra mondiale.