

SECOLARIZZAZIONE E DEMOCRAZIA IN JACQUES MARITAIN

Umberto Lodovici

Religione cristiana e politica

Dopo una breve introduzione sul rapporto di fondo tra religione e politica, il presente contributo si sofferma su tre grandi paradigmi teologico-politici e su come vengono interpretati da Maritain; infine conclude una riflessione sulla posizione del filosofo francese sulla questione della democrazia.¹

Il rapporto tra religione e politica tocca le radici della convivenza sociale, ed è per questa ragione un tema eminentemente filosofico.² La religione può infatti essere interpretata – oltre che come apertura alla trascendenza – come un determinato modo di darsi dell'essere *in comune*. La parola *religione* viene in effetti – se seguiamo la tradizione filologica risalente a Lattanzio – da *re-ligare*, *legare*, *unire insieme*: nel culto si raccoglie la comunità per adorare la divinità. Risulta allora evidente la sua portata per la vita della *pòlis / civitas*. Questo nesso è talmente radicale che nelle grandi civiltà del passato religione e politica erano spesso un tutt'uno; il potere politico e quello religioso erano addirittura raccolti nella stessa mano. Dio era, in un certo senso, anzitutto espressione del nucleo vitale della comunità nazionale. Ha dunque ragione Maritain quando scrive: “dovunque nel mondo antico il nazionalismo ha parassitato e corrotto la religione.”³

Il cristianesimo rompe questo schema, in forza della sua netta distinzione tra Dio e Cesare, trascendenza e immanenza: “L'avvento del cristianesimo ha significato che la religione veniva tolta dalle mani dello Stato; gli schemi terrestri e nazionali in cui lo spirituale si trovava rinchiuso sono stati spezzati; l'universalità dello spirituale e la sua libertà si sono manifestate nella loro pienezza. La radicale alterità del Regno di Dio, il suo carattere spirituale, la sua unicità in quanto a regalità divina, rende tutte le «repubbliche della terra» realtà secolari: per sua natura il corpo politico, che appartiene all'ordine naturale, deve occuparsi solo della vita temporale degli uomini e del loro bene comune temporale”.⁴

L'immediata presenza divina nel mondo e nella società – tipica del mondo antico – viene quindi superata. Per la teologia cristiana, il divino – pur presente nella storia – è il totalmente altro (e lo è in modo tale da necessitare di un mediatore); e, in secondo luogo, Dio non chiede più il sacrificio, bensì la conversione della persona, di ciascuna. A questo punto prendono avvio due processi essenziali: 1) se infatti Dio è del tutto trascendente allora il mondo ne risulta demitizzato e disincantato, come hanno visto tra gli altri anche Weber e Guardini. Questa concezione ha reso possibile lo sviluppo eroico della tecnica e della scienza moderna: la natura non è più una minaccia oscura, ma un fondo da sfruttare liberamente (si pensi alle riflessioni di Jaspers in merito). Questo dualismo metafisico Dio/mondo – pur attraverso molte e secolari traversie – ha finito inoltre col diventare polarità istituzionale tra Stato e Chiesa. Questo pluralismo di fori, e quindi di

¹ Una presentazione più esauriente del pensiero di Maritain sul rapporto tra religione e politica si trova nel mio volume: *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011

² Si veda in merito a questi temi ad esempio: V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel post-moderno*, Armando Editore, Roma 2001.

³ J. Maritain, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 21

⁴ J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 150. «Il problema di Maritain, e che guiderà dall'alto tutta la sua filosofia politica, sarà quello di mettere in evidenza l'infinita distanza che separa il Regno di Dio – invisibile, eterno, già presente nel segreto, ma rivelato solo nell'ultimo giorno – dalle civiltà temporali che nascono, maturano, regrediscono, muoiono, senza dimenticare che il messaggio e il fermento evangelici, benché vengano d'altrove e annuncino l'Altrove, sono misteriosamente all'opera nel mondo e, pur in forma pura o degradata, non cessano di agire sul movimento della storia». (E. Borne, *La filosofia politica di Jacques Maritain*, in *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1968, p. 23)

appartenenze, è da considerare uno dei fattori fondamentale per il sorgere della libertà religiosa e politica come noi oggi la conosciamo.⁵ 2) La centralità della conversione, quindi del rapporto personale con Dio, è l'altro elemento da considerare. L'individualizzazione della fede come una realtà che tocca l'interiorità della persona e non tanto la salvezza della comunità politica è decisivo per l'affermarsi del valore della persona umana su cui poggia il diritto moderno. Questo è un punto fondamentale nel pensiero di Maritain, lui stesso convertito, per il quale la fede è anzitutto relazione tra l'anima e il suo Creatore.

Tre grandi modelli della modernità

Da quando l'antico equilibrio politico-religioso è stato spezzato, si è posto in modo inedito il problema del rapporto tra spirituale e temporale. I grandi passaggi della storia europea possono in effetti essere compresi alla luce delle variazioni di questo intreccio. Tre sono i grandi modelli che si sono affacciati nella tradizione occidentale: la subordinazione del religioso al politico, o al contrario del politico al religioso e infine la radicale separazione dei due ambiti. Le consideriamo ora in una forma astratta che nella realtà – sempre così spuria e complessa – non si trova mai, ma che ci aiuta a ragionare meglio.

a) Egemonia del religioso. Questo primo schema vede la sfera temporale come mera funzione dello spirituale. Alla pratica religiosa spetta un valore assoluto a cui è possibile sacrificare i beni storici e sociali. La politica è così ridotta a mero strumento dei fini sopraterminali e svuotata di un valore intrinseco: esempi di questo modello sono alcune teorie medievali, la teocrazia e in genere i fondamentalismi.

Dopo la conversione anche Maritain è animato da un certo *pathos* dell'assoluto, quasi stupito che il mondo non condividesse la sua stessa rivoluzione mistica. Ben presto però il filosofo riscopre e teorizza – in opere come *Strutture politiche e libertà* e *Umanesimo integrale* – l'autonomia del politico: il mondo umano, la politica hanno insomma una dignità propria e un fine proprio che non può essere consumato nel fuoco sacro. Il fine penultimo non può essere ridotto a quello ultimo, pena il sacrificio di quella storia umana che l'Incarnazione ha valorizzato. D'altra parte, la politica, come fine secolare, andrebbe perduta se mancasse l'idea dell'ultimo e di qualcosa che la supera. Le radici filosofiche della prospettiva maritainiana sono da rintracciare soprattutto in una concezione metafisica che sottolinea l'autonomia ontologica del mondo e che valuta la storia, l'uomo e i suoi progressi come dei beni in sé. Nel pensatore francese è certamente riconoscibile una fiducia estrema nelle tracce di bene nella storia e nella società, nonostante l'enorme forza del male. Non si tratta d'altra parte di realizzare alcun regno dei cieli in terra, ma semmai di ricercare quell'ordine, quella pace e *tranquillitas* – in termini agostiniani – che rende possibile all'uomo la ricerca del suo compimento ultimo. Un tema questo che diventa centrale nei tormentati anni trenta, come nel manifesto del 1934 *Per il bene comune*: «Ci rifiutiamo di condannare il termine politica, di dire con Karl Barth che ogni Chiesa veramente cristiana deve essere in lotta con ogni Stato quale esso sia. Siamo obbligati a fare uno sforzo per la giustizia e la pace quaggiù, ed a cercare di collaborare senza riserve con tutti gli uomini di volontà retta».⁶

b) Egemonia del politico. In questo caso è la religione a venir considerata un mezzo per fini politici – è il caso ad esempio dell'*Action française* –; o semplicemente tolleranza in attesa nella sua estinzione, come nel caso dei totalitarismi compresi da Maritain come “religioni politiche”. La pratica religiosa viene elogiata come elemento di ordine, di legittimazione, di conservazione, insomma come “forma politica” – si pensi a *Cattolicesimo romano e forma politica* di Carl Schmitt, con cui Maritain era in contatto alla fine degli anni venti –.

Se certamente la religione svolge – e lo deve svolgere – un ruolo essenziale nella vita sociale, per Maritain essa non può venire ridotta a funzione, ma va colta in termini di verità. Prendendo definitivamente congedo da ogni coinvolgimento col movimento di Maurras, il filosofo francese si sente in dovere di scrivere un testo dal titolo *Primato dello spirituale*, che va letto anzitutto come il

⁵ In merito a questo processo si vedano gli studi fondamentali di Paolo Prodi.

⁶ *Per il bene comune*, in *Scritti e manifesti politici*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 206

manifesto della libertà del cristiano e della chiesa da ogni potere mondano. Qualsiasi assolutizzazione dell'ordine immanente viene spezzato dalla destinazione ultima della persona umana a Dio. Va dunque tenuta ferma una duplice dialettica: “è la suprema animatrice e benefattrice della civiltà e delle culture e, d'altra parte, è indipendente in se stessa da queste: libera, universale, strettamente universale, cattolica. È in rapporto a questi due aspetti delle cose: immanenza necessaria della religione del Cristo nella cultura, come Dio nella creatura, e trascendenza assoluta di questa stessa religione.”⁷ La religione si rifiuta inoltre ad ogni abbraccio mortale con una razza, una nazione, un modello sociale e culturale, in quanto è: “assolutamente e rigorosamente trascendente, sovraculturale, sovrarazziale, sovranazionale.”⁸

c) Infine, il modello liberale che separa – secondo la contrapposizione moderna di privato/pubblico – la sfera religiosa da quella politica. Il modello liberale si è sviluppato anzitutto contro l'ingerenza delle Chiese nella sfera politica. Maritain difende in modo chiaro la differenza tra le due sfere, ma rimane centrale che il cristianesimo è la religione dell'Incarnazione. Le appartiene quindi un prendere forma nel tempo, un intervenire per rendere visibile l'invisibile, l'immergere l'eterno nel tempo. Questo rende impraticabile una sua riduzione al privato che significherebbe la riduzione del cristianesimo a culto misterico. Ma questa immersione dello spirituale nel temporale, è praticabile sul presupposto della loro radicale differenza: “soltanto nell'affermazione della trascendenza divina e dell'Incarnazione si possono salvare i valori d'immanenza”.⁹ La teologia politica cristiana è quindi una *complexio oppositorum* che Maritain definisce in termini di *humanisme intégral*: “Nella prospettiva di questo umanesimo integrale, non dobbiamo scegliere, per sacrificare l'uno all'altro, fra il movimento verticale verso la vita eterna (fin d'ora presente e iniziata) e il movimento orizzontale attraverso il quale si manifestano progressivamente la sostanza e le forze creatrici dell'uomo nella storia”.¹⁰

Democrazia come teologia politica cristiana

Condannati questi tre schemi teologico-politici, Maritain propone per il tempo presente una nuova politica umanista e comunitaria: la democrazia, non riducibile a mera forma di governo, ma da considerare come una forma di civiltà.

Per il pensatore francese esiste una relazione tra civiltà moderna e il suo passato d'impronta cristiana. La modernità risulta incomprensibile se non viene colta alla luce delle sue implicazioni religiose, nonché dei suoi presupposti metafisici. La cultura, come la politica, non è mai qualcosa di neutrale. Nella prima fase della sua opera, questa secolarizzazione era vista nel suo versante negativo, nel solco della polemica antimoderna del cattolicesimo tradizionale: la filosofia moderna – e in particolare i tre grandi riformatori: Rousseau, Lutero e Cartesio – si sarebbero appropriati di contenuti teologici per la prometeica impresa di deificare il mondo, di sostituire l'uomo a Dio nel governo della storia. Scrive in una lettera del 1919:

Gli esempi di imbastardimento e deviazione delle dottrine tradizionali che mi vengono in mente sono piuttosto di ordine strettamente filosofico... Ma le *ideologie* che La interessano sono di ordine umano e pubblico, esse fanno presa sulle masse e perciò stesso superano l'ordine strettamente filosofico: sono in realtà dei sostituti inferiori delle direttive etico-religiose, e mirano a giustificare un nuovo Vangelo. Se dunque derivano in parte da dati tradizionali deformati, si tratterà piuttosto di dati etici, giuridici, e soprattutto teologici. Sotto questo punto di vista, un certo numero di essi potrebbe essere spiegato con la sopravvivenza ad oltranza di disposizioni morali e sentimentali cristiane dopo la perdita più o meno totale dei concetti cristiani, e prima di tutto del concetto di ordine soprannaturale. Così avviene per il Paradiso e il peccato originale secondo Rousseau, per l'umanesimo tolstoiano, e anche per l'idea di Progresso, nel senso che la convinzione cristiana che il male serve ad un bene più grande e che l'Amore supremo orienta tutte le cose è trasposta in un sistema di idee puramente naturalistico, la Provvidenza passando da Dio alla Natura.

⁷ *Religione e cultura*, cit., p. 21

⁸ J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 35

⁹ Ivi, p. 72

¹⁰ *Il crepuscolo della civiltà*, in *Scritti e manifesti politici*, cit., pp. 174-175

Le indico qui come particolarmente importanti, a mio avviso, in questa preparazione delle ideologie moderne per naturalizzazione del cristianesimo, i due filosofi Malebranche e Leibniz. Il loro ottimismo è un esempio eccellente degli appiattimenti cercati, ed ha esercitato sulla formazione della coscienza moderna, sia per influenza diretta che per le reazioni provocate, una influenza capitale. Lo stesso hanno fatto le idee di Malebranche sulle leggi generali. Tutto ciò rientra nell'ideologia del Progresso. Anche la concezione di Leibniz della cristianità rappresenta una fase importante, costituendo il passaggio tra la concezione cristiana della cattolicità e del Sacro Impero e la concezione massonica e herderiana dell'Umanità. Bisogna anche considerare, come fattore apprezzabile di questi appiattimenti, la teologia protestante tedesca che ha operato precisamente a intorbidire il cristianesimo.¹¹

Sul finire degli anni dieci, ma ancora per un paio di decenni, Maritain condanna la democrazia – intesa anzitutto come democraticismo roussoviano – in quanto sostituzione dell'autorità di Dio con quella del popolo e della maggioranza, negazione dei diritti di Dio, della Chiesa e della verità. Negli anni trenta persistono ancora resistenze all'utilizzo della parola in un contesto di politica cristiana.¹² Dopo l'esperienza totalitaria e la tragedia bellica questa posizione cambia. Se nei suoi principi fondamentali la filosofia maritainiana è caratterizzata da una sostanziale continuità, su questo punto – come lui stesso in una lettera a Borne ammette – c'è un cambiamento di prospettiva, sul quale l'esperienza americana incide fortemente. Nella forma democratica, Maritain scopre una secolarizzazione da valutare in termini positivi. Sul profilo storico, essa non sarebbe insomma pensabile al di fuori del contesto cristiano e dei suoi valori di fondo: la libertà, la dignità umana, la pace e l'uguaglianza. Nel rispetto che la democrazia ha per il diritto della persona umana si copia in un certo senso la maggiore incarnazione politica del cristianesimo: “In ciò è il principio più profondo dell'ideale democratico, che è il nome profano dell'ideale cristiano.” La «fede» *secolare* nella democrazia «ha preso forma nella storia umana come un effetto dell'ispirazione del Vangelo che ha suscitato le potenzialità «naturalmente cristiane» della coscienza secolare comune».¹³ Per certi versi questo sviluppo era già iscritto nel programma filosofico di Maritain degli anni venti. Il motto «Uccidi e mangia!», riferito alle verità presenti nel pensiero moderno, viene assunto come il compito essenziale della rinascita tomista.¹⁴

Ma nella democrazia il fondamento cristiano ha permeato la sua stessa struttura di potere: esso non agisce infatti più nella vita politica attraverso la costrizione esteriore, come nella “cristianità medievale”, ma nel dispiegarsi libero del suo spirito umanista. Questa “nuova cristianità” coniuga la distinzione nella relazione: garantisce infatti la dimensione del tutto mondana del politico e allo stesso tempo lascia agire nella libertà le forze spirituali che la abitano. Nel suo deficit teologico e di legittimazione, priva dell'unità teologico-politica massimale del passato, la democrazia ha bisogno dell'apporto della cultura e della religione ancor più degli altri regimi politici. Per questa ragione, non va trascurato l'apporto che le chiese e le forze spirituali in genere possono offrire alla società civile. La democrazia ha bisogno di un apporto di virtù, di energie che deriva dall'ispirazione religiosa, e soprattutto cristiana: “Lo stato d'animo democratico non solo deriva dalla ispirazione evangelica, ma non può sussistere senza questa.” Maritain sostiene insomma che l'apporto del cristianesimo alla società non ha lo scopo di favorire a livello politico una particolare istituzione o confessione religiosa, ma semmai quello di assicurare quelle condizioni pre-politiche che rendono possibile quel progetto di società democratica, liberale e di diritto che gli uomini di oggi sono chiamati a realizzare.

Insomma la modernità da apostasia, eresia e surrogato della religione viene ora colta nel suo lato

¹¹ Lettera di Maritain a René Johannet, 16 marzo 1919, citata in Fourcade, *Maritain e la secolarizzazione*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, a cura di V. Aucante e R. Papini, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 56-57

¹² Si veda in merito: P. Chenu, *Maritain et la démocratie*, in *Notes et documents*, 62, sept-déc 2001, pp. 43-48

¹³ *L'uomo e lo stato*, cit., p. 112; «Maritain is today much more interested in the Christian background of all civilizations than in the description and condemnation of their negative moments, of their decay and apostasy». (W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, in *The Thomist*, January 1943, p. 21)

¹⁴ Scrive ad esempio: «dobbiamo raccogliere tutte le fatiche, tutta la falsa scienza, tutti gli errori del pensiero umano, per offrirli, una volta purificati dall'invincibile luce dell'intelligenza, in omaggio alla Saggezza eterna, alla quale tutto deve essere riferito». (J. Maritain, *Antimoderno*, Roma 1979, p. 140)

propositivo: i diritti moderni di libertà, garantiti dallo Stato secolare e pluralista, rappresentano infatti una garanzia contro la violenza del potere totalitario e favoriscono una presenza del cristianesimo più autentica, cioè più libera e spirituale, nella società civile. L'aspirazione liberale da auto-affermazione umana viene ora colta nel suo nocciolo teologico: la libertà è infatti quel luogo in cui prende inizio ogni amore, in particolare quello di Dio per l'uomo, oltre a quello dell'uomo per l'altro uomo.

Maritain scopre insomma nel modello democratico un'inedita amicizia tra religione e politica: “le *chances* della religione, della coscienza e delle civiltà” ormai coincidono infatti “con quelle della libertà.”¹⁵